

Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

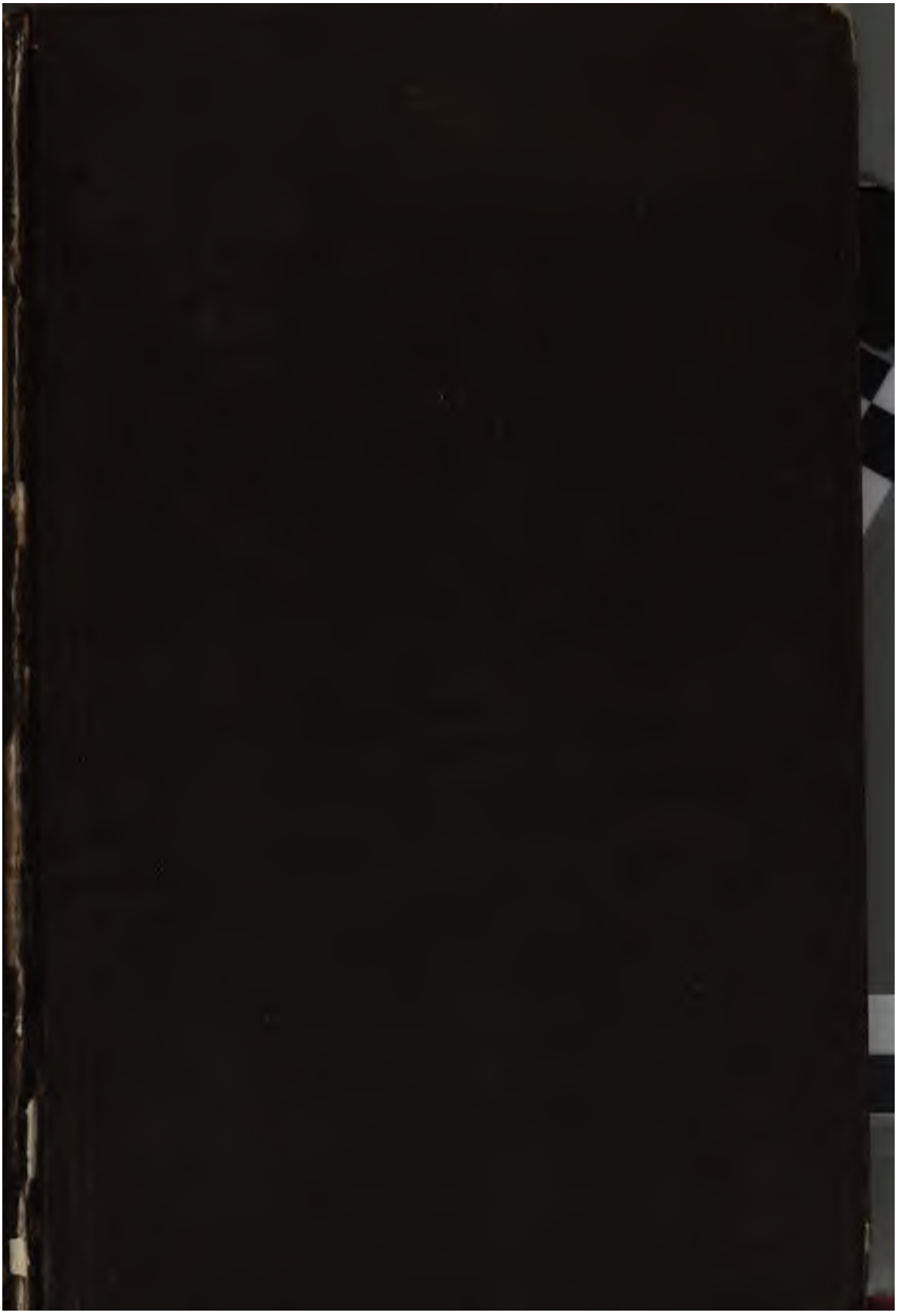
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

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



Lehrbibliothek des Herzogl.
Landesgymnasiums.
O. 22 II
(602)

Erweiterte Oberschule
„Karl Marx"
Bernburg
Lehrerbücherei

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

sta. 2
2 A

Geprüft 19. Jan. 47
Thiele

Marheineke, P. K.
"

D. Philipp Marheineke's

theologiſche

Vorleſungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Zweiter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

D. Philipp Marheineke's

System
der
christlichen Dogmatik.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.



Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1847.

BT15
M3
v.2

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der chriſtlichen Dogmatik.

Einleitung.

Seite

Ueber Schein, Gegenſatz und Skepſis in der Wiſſenſchaft 1
A. Standpunct der Dogmatik 12
a. Der bibliſche Standpunct 12
b. Der Standpunct des Glaubens 14
c. Der Standpunct der Speculation 17
B. Das Element der Dogmatik 20
1) Der äußere Buchſtabe 20
2) Das Bewußtſeyn 20
3) Das Denken in der Idee 21
C. Die Bewegung im Element der Idee Gottes 22
a. als Lehre von Gott im Allgemeinen 24
b. als Lehre von Gott dem Sohn 24
c. als Lehre von Gott dem Geiſt 25

Der Dogmatik erſter Theil.

Von Gott. 27

Erſter Abſchnitt.

Vom Weſen Gottes 27

1. Die bibliſche Vorſtellung 27
2. Die kirchliche Vorſtellung 30
3. Begriff des Dogma 34
A. Das Gelangen zur Erkenntniß des Weſens Gottes 34
B. Vollziehung der Erkenntniß 40
C. Die Religion als Erkenntniß des göttlichen Weſens 45

Zweiter Abſchnitt.

Vom Seyn Gottes 53

1. Die bibliſche Vorſtellung 53
2. Die kirchliche Vorſtellung 54
3. Begriff dieſer Lehre 61

BT15
M3
v.2

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der chriſtlichen Dogmatik.

Einleitung.

Seite

Ueber Schein, Gegenſatz und Skepſis in der Wiſſenſchaft 1
A. Standpunct der Dogmatik 12
a. Der bibliſche Standpunct 12
b. Der Standpunct des Glaubens 14
c. Der Standpunct der Speculation 17
B. Das Element der Dogmatik 20
1) Der äußere Buchſtabe 20
2) Das Bewußtſeyn 20
3) Das Denken in der Idee 21
C. Die Bewegung im Element der Idee Gottes 22
a. als Lehre von Gott im Allgemeinen 24
b. als Lehre von Gott dem Sohn 24
c. als Lehre von Gott dem Geiſt 25

Der Dogmatik erſter Theil.

Von Gott. 27

Erſter Abſchnitt.

Vom Weſen Gottes 27

1. Die bibliſche Vorſtellung 27
2. Die kirchliche Vorſtellung 30
3. Begriff des Dogma 34
A. Das Gelangen zur Erkenntniß des Weſens Gottes 34
B. Vollziehung der Erkenntniß 40
C. Die Religion als Erkenntniß des göttlichen Weſens . . . 45

Zweiter Abſchnitt.

Vom Seyn Gottes 53

1. Die bibliſche Vorſtellung 53
2. Die kirchliche Vorſtellung 54
3. Begriff dieſer Lehre 61

Seite
A. Beweiſe für das Daſeyn Gottes und deren Kritik 61
B. Der Beweis für daſſelbe ſelbſt 73
C. Das Wiſſen von Gottes Exiſtenz, oder die Religion und ihr Urſprung 78

Dritter Abſchnitt.
Von den göttlichen Eigenſchaften 86
1. Die bibliſche Vorſtellung 86
2. Die kirchliche Vorſtellung und moderne Meinungen 88
3. Begriff der göttlichen Eigenſchaften 95
A. Die göttlichen Eigenſchaften als ſolche 95
B. Die Eintheilung derſelben 102
C. Die Religion als Wiſſen von denſelben 109

Der Dogmatik zweiter Theil.
Von Gott, dem Sohn. . . . 112
Uebergang und Eintheilung 112

Erſter Abſchnitt.
Von der unmittelbaren Offenbarung Gottes oder vom Sohn 113
1. Das bibliſche Element des Dogma 113
2. Das kirchliche Element 124
3. Begriff des Dogma 128
a. Das Sich-offenbarſeyn Gottes 128
b. Das Grundſeyn Gottes 131
c. Die chriſtliche Religion als Lehre vom Vater- und Sohn-ſeyn Gottes 134

Zweiter Abſchnitt.
Von der mittelbaren Offenbarung Gottes . . 140

Erſtes Hauptſtück.
Von der Schöpfung 140
I. Die Lehre von der Schöpfung ſelbſt 140
1. Die bibliſche Vorſtellung 140
2. Die kirchliche Vorſtellung 144
3. Begriff des Dogma 147
A. Gegenſtand der Weltſchöpfung 147
B. Die göttliche Weltſchöpfung 151
1) Die Schöpfung der Welt durch den Sohn Gottes . . . 153
2) Die Schöpfung der Welt aus Nichts 158
3) Nothwendigkeit der Weltſchöpfung 163
C. Zweck der Weltſchöpfung 169
II. Die Lehre vom göttlichen Ebenbild 173
1. Die bibliſche Vorſtellung 173

Seite
2. Die kirchliche Beſtimmung 174
3. Begriff des Dogma 175
A. Der Menſch als Mittelpunct der Schöpfung 175
B. Der Menſch als Ebenbild Gottes 182
C. Das Dialectiſche dieſer Lehre 186
III. Die Lehre vom Urſprunge des Böſen 196
1. Die bibliſche Vorſtellung 196
2. Die kirchliche Beſtimmung und neuere Anſichten 200
3. Begriff vom Urſprunge des Böſen 209
A. Die Möglichkeit des Böſen 210
B. Die Wirklichkeit des Böſen 215
C. Die Schuld 222

Zweites Hauptſtück.
Von der Erhaltung 240
1. Die bibliſche Lehre 240
2. Die kirchliche Lehre 241
3. Begriff des Dogma 241
A. Negative Begriffsbeſtimmung 241
B. Poſitive Beſtimmung 244
C. Concrete Beſtimmung 248

Drittes Hauptſtück.
Von der göttlichen Vorſehung 252
1. Die bibliſche Lehre 252
2. Die kirchliche Lehre 253
3. Begriff der Lehre 254
A. Das Subſtantielle des Dogma 254
B. Das Dialectiſche der Lehre 257
C. Das Concrete der Lehre 259

Dritter Abſchnitt.
Vom Gottmenſchen 264

Erſtes Hauptſtück.
Von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur . 264
1. Die bibliſche Lehre 264
2. Die kirchliche Beſtimmung 270
3. Begriff des Dogma 275
I. Kritik der neueren Anſichten.
A. Supranaturaliſtiſche und rationaliſtiſche Vorſtellungen . . . 275
B. Anſicht der äſthetiſchen Theologie 277
C. Die philoſophiſchen Syſteme der neuern Zeit 279
II. Begriff des Dogma ſelbſt 282
a. Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur 283
b. Die geſchichtliche Erſcheinung derſelben oder der hiſtoriſche Chriſtus 295
c. Die Identität beider Seiten oder der Gottmenſch 308

Seite

Zweites Hauptſtück.
Von den Ständen Chriſti 318
1. Die bibliſche Vorſtellung 318
2. Die kirchliche Lehre 319
3. Die ſpeculative Beſtimmung 321

Drittes Hauptſtück.
Von der Erlöſung 334
1. Die bibliſche Vorſtellung 334
2. Die kirchliche Vorſtellung 338
3. Begriff des Dogma 341
I. Das prophetiſche Amt Chriſti 341
a. Die Religion auf der Stufe der Anſchauung 342
b. Dieſelbe auf der Stufe der Reflexion 346
c. Dieſelbe als offenbare Religion 350
d. Die durch Chriſtus geſtiftete Religon als die Erlöſung der Welt 353
II. Das hoheprieſterliche Amt Chriſti 360
a. Die Nothwendigkeit der Verſöhnung 361
b. Die Möglichkeit der Verſöhnung 365
c. Die Wirklichkeit der Verſöhnung. 369
III. Das königliche Amt Chriſti 386

Der Dogmatik dritter Theil.
Von Gott, dem Geiſt. . . . 389

Erſter Abſchnitt.
Von der göttlichen Dreieinigkeit 389
1. Die bibliſche Lehre 389
2. Die kirchliche Vorſtellung 394
3. Begriff des Dogma 399
A. Verhalten des Glaubens zur Trinitätslehre 399
B. Einwendungen gegen die Trinitätsidee 404
C. Das Dogma ſelbſt 410

Zweiter Abſchnitt.
Von den Gnadenwirkungen des Geiſtes . . . 419

Erſtes Hauptſtück.
Von der Berufung 419
1. Die bibliſche Vorſtellung 419
2. Die kirchliche Lehre 421
3. Begriff des Dogma 424
a. Begriff der Berufung 424
b. Falſche Löſung des Problems der Erwählungslehre 429
c. Auflöſung des Widerſpruchs 438

Seite

Zweites Hauptſtück.
Von der Bekehrung 444
1. Die bibliſche Lehre 444
2. Die kirchliche Lehre 448
3. Begriff des Dogma 450
A. Die Erleuchtung 451
B. Die Heiligung 459
C. Die Wiedergeburt 464

Drittes Hauptſtück.
Von der Rechtfertigung 470
1. Die bibliſche Lehre 470
2. Die kirchliche Lehre 472
3. Begriff des Dogma 474

Dritter Abſchnitt.
Vom Reiche Gottes 489

Erſtes Hauptſtück.
Von der chriſtlichen Kirche 489
1. Die bibliſche Tradition 489
2. Die kirchliche Tradition 490
3. Begriff der Kirche 492
a. Das Reich Gottes 493
b. Die Gemeinde 495
c. Die chriſtliche Kirche 501

Zweites Hauptſtück.
Von den Gnadenmitteln der Kirche 513
1. Die bibliſche Darſtellung 513
2. Die kirchliche Lehre 518
3. Begriff des Dogma 522
A. Sacrament der Taufe 524
a. Princip der Taufe 524
b. Inhalt derſelben 526
c. Form derſelben 529
B. Sacrament des Altars 536
a. Princip deſſelben 536
b. Symbolismus deſſelben 540
c. Der concrete Begriff 547
C. Das Gnadenmittel des Wortes Gottes 552
a. Die göttliche Erziehung der Menſchheit 552
b. Die göttliche Eingebung 557
c. Verkündigung des Wortes Gottes 564

Drittes Hauptſtück.
Von der ewigen Seligkeit 567
1. Die bibliſche Lehre 567

Seite

2. Die kirchliche Lehre 572
3. Begriff der Lehre 574
A. Die Unſterblichkeit 575
a. Die Unſterblichkeit als Beſtimmung des Menſchen 576
b. Die Unſterblichkeit der Seele im Unterſchiede vom Leibe . . 578
c. Dialectiſches Verhältniß von Leib und Seele 580
B. Die Auferſtehung 582
a. Ihre Beziehung auf die Natürlichkeit 582
b. Ihre Beziehung auf das Denken und Wollen 584
c. Ihre abſolute Gegenwart 586
C. Die ewige Seligkeit 588
a. im Selbſtbewußtſeyn 588
b. in der Freiheit 589
c. in der mit der Freiheit identiſchen Nothwendigkeit 589

Einleitung zur christlichen Dogmatik.

Mit der christlichen Dogmatik sollen sich diese Vorlesungen beschäftigen. Mehr als jemals, so lange die christliche Kirche steht, findet dieß Geschäft jetzt Schwierigkeiten, welche, nicht überwunden, zugleich Hindernisse ihrer richtigen Behandlung und Erlernung sind. Diese Schwierigkeiten sind hauptsächlich der Schein, der Gegensatz und die Skepsis in der Wissenschaft.

1. Was den Schein der Wissenschaft betrifft, so ist man jetzt mehr als je geneigt, sich daran genügen zu lassen. Früher war das auch der Fall; aber man that es in naiver, unbefangener Weise; man wußte es nicht anders; man konnte es auch nicht besser haben. Wenn man sich jetzt auch wohl noch zuweilen naiverweise der Kategorie der Wahrscheinlichkeit bedient, so hat dieß Leben im Schein doch zugleich einen reflectirten, polemischen, exclusiven Character. Die Exclusion gilt der eben so strengen als freien Wissenschaft, und weil man sie nicht will, ist man gezwungen, von irgend einem Surrogat, welches den Schein der Wissenschaft hat, Gebrauch zu machen. Man hat wohl ein Bewußtseyn davon, daß es mit diesem Erkennen nicht richtig zugehe; dieß ist das Gefühl der Unsicherheit dabei; aber man tröstet sich damit, daß mehr oder anders Gott zu erkennen, dem Menschen, nicht diesem und jenem, welches richtig, sondern allen unmöglich sey, welches die Anmaßung, der Hochmuth dieses Standpunctes ist. Die Religion wird definirt als practisches

Verhalten zu Gott; das ist sie allerdings; ist sie aber nicht in sich selbst auch ein theoretisches und vollends in der Wissenschaft? Das Christenthum enthält die Keime aller wissenschaftlichen Erkenntniß desselben. Erklärt man auch diese für eine lediglich practische, so bleibt man im Schein der Wissenschaft stehen. Die speculative Idee ist alsdann nicht innerhalb der Religion anerkannt, und es kann dann auch alle Theorie nur außerhalb der Religion anfangen. Es erhebt sich die Behauptung, daß im Glauben, welches unmittelbares Wissen ist, stehen zu bleiben sey. Die Wissenschaft hingegen ist Erkennen des christlichen Glaubens in seiner Wahrheit und Göttlichkeit. Da haben wir sogleich zwei, den christlichen Glauben und die Erkenntniß desselben. Der Glaube in seiner Subjectivität ist allerdings unmittelbares Wissen; aber warum? weil er, sofern er der wahre, christliche Glaube, in seiner Objectivität aus dem absoluten Wissen ist; er beruhet auf göttlicher Stiftung und Offenbarung. Die Wissenschaft vom Glauben hingegen oder die Dogmatik ist nicht Offenbarung, sondern Vermittelung; sie ist nichts Unmittelbares, sondern vermitteltes Wissen; mittelst ihrer vermittelt sich der Glaube für das Erkennen. Vermitteln aber heißt Denken. In seiner Subjectivität ist der Glaube unmittelbares Gefühl; die Vermittelung hingegen ist das Hinüberführen des Gefühls in den Gedanken oder das Hervorgehenlassen des Gedankens aus dem Gefühl. Bleibt daher die Wissenschaft, aus dem Glauben hervorgehend, in ihm, als unmittelbares Wissen und Gefühl stehen, so hat sie nur den Schein der Wissenschaft. Es heißt auch wohl, im Glauben, dieser Unmittelbarkeit des Wissens und Gefühls, sey mehr als im Wissen, jenes sey voller, reicher als dieses, und das ist richtig; es fragt sich aber, ob und inwiefern das Mehrere auch das Wahre und Richtige sey; dieß zu ermitteln, muß eine Scheidung des Wahren vom Falschen vor sich gehen, und dieß zu leisten ist die Aufgabe der Kritik in der Wissenschaft; sie muß den Unterschied von Wahr und Falsch bestimmen, und

auch das Bestimmen heißt Denken. Allein, sagt man, glaubst du denn, daß wir nicht denken, nicht auch unsere Gedanken haben in der Wissenschaft? Allerdings; Denken ist die allergewöhnlichste Function; auch Glauben als unmittelbares Wissen, auch Fühlen, ja auch Meinen, Träumen und Wähnen ist ein Denken; aber in diesen Formen ist es nicht geeignet zur Wissenschaft. In ihr gilt nur das freie, mit der Nothwendigkeit identische, nicht das willkührliche Denken, nur das seiner Berechtigung sich bewußte; so ist es das philosophische, logische Denken. Das blos subjective Denken begnügt sich mit seinem Vorstellen, läßt sich nicht ein in die Sache selbst; erst die Uebereinstimmung, ja Einheit des Subjects mit dem Object ist die Wahrheit. Das unwissenschaftliche Denken ist ein Denken dessen nur, was möglich ist, was sich denken läßt; aber was läßt sich nicht denken? Die Frage ist, ob das Gedachte auch Wahrheit sey. Diese ist das Wesen und Wesentliche in der Wissenschaft, und das scheinende und scheinbare Wesen ist der Irrthum; in den Irrthum als Schein zieht sich allerdings etwas Wahres hinein, und er ist so das Negative der Wahrheit. In der Wissenschaft ist es sehr schwer, das rein Unvernünftige zu sagen; hingegen auf dem Felde des Scheins begnügt man sich leicht mit demjenigen, was nicht unvernünftig ist; ist aber, was nicht unvernünftig ist, auch das Wahre, welches auch das Vernünftige ist? Des nicht Unvernünftigen ist heutiges Tages viel in der Dogmatik; aber die Wissenschaft, die auf das objectiv und absolut Wahre geht, stößt dergleichen von sich aus und erklärt es für Schein, wie der leere Verstand überall die Vernunft nachäfft. Dergleichen ist jede Einseitigkeit, womit denn auch behauptet wird, das Wissen in der Dogmatik sey ein nur historisches. Weil das Christenthum eine historische Thatsache ist, so entsteht der Schein, auch das Wissen davon sey ein nur historisches. Auch der Weg, auf welchem die Nachricht und Kunde davon an einen Jeden gelangt, ist der historische. Die christliche Dogmatik hat die Bibel und Kirche zu

ihrer nothwendigen Voraussetzung. Indeß ist dieß alles nur das traditionelle Wissen; ein anderes ist das speculative in der Wissenschaft. In der Wissenschaft bei der äußern Thatsache stehen bleibend hat und behält man nur ein äußerliches Verhältniß zu ihr. Schon Lessing hat es gegen Götze scharfsinnig verfochten, daß auf die innere Wahrheit des Christenthums das Meiste ankomme, und sie ist nur zu erkennen auf dem Wege des freien Gedankens, der da weiß, daß das Innere auch das Aeußere, die Seele der Erscheinung ist. — Alle diese noch mit dem Schein behafteten Standpuncte, auf denen man noch gar nicht im Element der Wissenschaft ist, zu kennen und sich ihnen mit Bewußtseyn entgegenzusetzen, ist jetzt mehr als je zu ihrem wahrhaftigen Anfang nothwendig. Die Wissenschaft ist wesentlich die theoretische Wiedergeburt des Geistes. Sie fordert, daß Vorurtheil und Vorliebe, in denen der Schein sich eingenistet hat, uns nichts gelte, daß der Geist sich befreie von seinem Naturleben, d. h. von den mit der Sinnlichkeit behafteten und mit ihr tingirten Vorstellungen, Bildern und Gefühlen, und daß er aufhöre, den substanziellen Inhalt zu vermischen mit einem unwahren, worin er sich in seiner Natürlichkeit zu behaupten und sich auch seine irdischen Begehrungen vorzubehalten weiß. Dieß falsche Pathos ist unvereinbar mit dem Leben in der Wissenschaft. In der Jugend nimmt uns das erste beste System der Theologie, Philosophie gefangen und beherrscht uns tyrannisch; erst später lernen wir den Schein vom Wesen, Versicherungen und Behauptungen von Erkenntnissen und Wahrheiten zu unterscheiden. Es ist die Wissenschaft des freien Gedankens, die allein Beruhigung dem forschenden Geiste gewähren und eine feste, nachhaltige Ueberzeugung hervorbringen kann. Aber dieß Wahre muß in der Wissenschaft sich auch vermitteln, und, daß es auch das Gewisse sey, sich im Wissen erweisen und beweisen. Und zu dem Ende muß es vorerst sich entzweien und sich durch den Gegensatz durcharbeiten.

2. Der Gegensatz. Der Schein, welcher sich an die Stelle der Wahrheit setzt und von dem wir sagen, er sey nur Schein, nicht die Wahrheit selbst, kann überall nicht für nothwendig erachtet werden; hingegen der Gegensatz gehört schon der Wissenschaft an und fällt in das Erkennen; durch denselben bewegt und vermittelt sich das Erkennen wesentlich. Was Eins ist und bleibt, kann sich nicht erkennen; es muß sein Anderes sich gegenübersetzen. Der Gegensatz ist das Element oder die Seele der Negativität, worin Eins nicht das Andere ist; das Gebiet der Verständigkeit, das Reich der Endlichkeit, wo Eins an dem Andern sein Ende hat. Um ein Faßbares, Erkennbares zu werden, muß die Religion in ihrer Unendlichkeit sich in die Sphäre der Endlichkeit begeben und alle Stadien des Gegensatzes durchlaufen, wie denn Gott selbst nicht verschmähet hat, sich in der Person Christi als Mensch zu aller Schwachheit und Endlichkeit herabzulassen und zu erniedrigen. Dieß tiefste Factum der christlichen Religion zeigt wohl, daß es der Vernunft und Idee, der Wahrheit und Religion nicht unwürdig, ja vielmehr nothwendig ist, sich in den Gegensatz zu begeben und darin dennoch bei sich zu bleiben und sich darin zu erhalten. Je mehr dann die Gegensätze sich spannen, sich scharf und schroff gegenübertreten, um so mehr kommt es auch zu Kampf und Streit, und je mehr Kraft und Leben in den Gegensätzen ist, um so reicher ist die Lebensbewegung und Entwickelung darin, so daß man, was man die Mannigfaltigkeit der Ansichten, die Verschiedenheit der Denkarten nennt, keineswegs als ein Zufälliges oder gar als ein Uebel ansehen kann. Es hat sich so vom Anfang an das Christenthum dem Heidenthum und Judenthum entgegengesetzt (wie polemisirt nicht schon der Apostel Paulus!); es hat sich nachher auf dem Gebiet der Kirche der Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie entwickelt, sodann der einer griechischen und römischen Kirche, der Gegensatz von Papismus und Protestantismus, und in diesem vornehmlich der des lutherischen und calvi-

niſchen Typus, endlich der Gegenſatz des Supernaturalismu
oder Pietismus und des Rationalismus oder Neologismus. D
Totalität der Ueberzeugungen iſt das Feld der Gegenſätze, u
die Uebereinſtimmung in jedem dieſer Kreiſe iſt Gemeinſchaf
und Parthei-bildend geweſen. Iſt es genug, nur durch Zufa
oder Wahl und Belieben oder durch Ueberredung und Autorit
ſich an die eine oder andere Seite geſtellt zu ſehen, und läſ
es ſich vollends in der Wiſſenſchaft rechtfertigen, wenn man vo
der einen Seite der andern keine Gerechtigkeit widerfahren z
laſſen, das Wahre und Nothwendige, welches auch dieſe für ſi
hat, nicht darin anzuerkennen weiß? Die Vorliebe ſteht no
dem Vorurtheil gleich, und dieſes muß in das gegründete Urth
übergehen. Aber auch Urtheile haben logiſch die Beſtimmun
ſich aufzulöſen. Gegenſätze ſind weſentlich in einander verwickel
der eine iſt durch den andern geſetzt, und es iſt die weſentli
wiſſenſchaftliche Einſicht, daß es die Wahrheit ſelbſt iſt, welc
ſich durch ſie hindurchbewegt, um ſo deſto gewiſſer, reicher u
vollſtändiger zu ſich ſelbſt zu kommen. Zu dieſem Zweck iſt e
daß die Wahrheit die Form des Gegenſatzes annimmt, und z
eben dieſem Zweck iſt es, daß die Wiſſenſchaft der Wahrhe
nun um ſo weniger auch der Dialectik entbehren kann, welc
vorerſt den ſtarren, ſchroffen Gegenſatz beweglich und fließen
macht, um das Wahre beider Seiten mit Niederſchlagung de
Irrigen und Falſchen darin zur Erkenntniß zu bringen. Da
unwiſſenſchaftliche Erkennen, welches der Dogmatismus iſt, ſtel
ſich mit fleiſchlicher Sicherheit nur an die eine Seite des G
genſatzes und behauptet ſich ſomit in der Einſeitigkeit, welche d
Tod der Wiſſenſchaft und in welcher alle Unwahrheit iſt. D
Wiſſenſchaft der Dogmatik hat an den vorhandenen, geſchichtl
chen Gegenſätzen nur verſchiedene, allerdings noch untergeordne
und mit Irrthümern verſetzte, Standpuncte, über welche jedo
die Wahrheit des chriſtlichen Glaubens ſelbſt ſich heraufbeweg
Sie ſelbſt, die Dogmatik als Wiſſenſchaft, kann daher in keine

der dogmatischen Gegensätze ihren Standpunct nehmen, und thut sie das, so macht sie sich selbst zu einem Gegensatz gegen die Wissenschaft, wie denn Alles, was nur Parthei ist, sich der partheilosen speculativen Theologie widersetzt. Das blos verständige Denken und Erkennen, wie es das in Gegensätzen sich haltende und abschließende ist, kann als solches nur endliches Denken und Erkennen seyn, und ist eben damit das dem unendlichen Gegenstande der christlichen Religion unangemessene. Aber erst die Uebereinstimmung, ja Einheit des Denkens mit dem Seyn oder dem Gedachten ist die Wahrheit. Es kann daher nur dem Ungebildeten zu gut gehalten werden, sich an Einer Seite der schroffen Gegensätze zu halten, welche das Leben in der Kirche und Wissenschaft durchziehen; dem Mangel an Bildung wird oft als Characterstärke ausgelegt, was eigentlich nur Caprice ist, einen einseitigen Standpunct so lange festzuhalten und ihn so breit zu treten, als er irgend erlaubt. Die damit verbundene List ist, sich und Andere in der beständigen Täuschung zu erhalten, welche sich und Andern verbirgt, daß diese Gegensätze auch nach Versöhnung streben, und daß dazu der Anfang in ihnen selbst liegt, vor der Gegenlehre nur die Augen zuzumachen und von ihr keine Notiz zu nehmen. Nachtheilig ist in dieser Hinsicht besonders der allzufrühe Abschluß der theologischen Ueberzeugung, deren Bildung und Begründung nicht Sache eines Semesters oder Trienniums, sondern eines ganzen Lebens ist.

3. Die Skepsis. Den Boden der Wissenschaft kann Niemand betreten, ohne zweifeln zu wollen, und er kann sich nicht auf demselben bewegen, ohne wirklich zu zweifeln. Ohne Kritik, die vom Zweifel ausgeht, ist die Wissenschaft noch allen Irrthümern preisgegeben; mittelst jener befreit sie sich von diesen. Ihr Thun ist ein negatives, sofern es darauf ankommt, die Wahrheit aus dem Meer der Irrthümer herauszuheben. Der Glaube enthält nur die Möglichkeit, wie der Wissenschaft, so auch des Zweifels. Dieß giebt dem Glauben einen Vorzug vor

dem Wiſſen, daß in jenem der Zweifel nicht wirklich iſt. Aber er kann doch auch erwachen im Glauben, und dann kann nur durch Prüfung und Unterſuchung, wie ſie oft ſchon in gebildeten Laien beginnt, am vollſtändigſten aber durch die methodiſche Wiſſenſchaft die Wiederherſtellung und Befeſtigung des wahren Glaubens geſchehen. Was ſo im Glauben geſchehen kann, das übernimmt die Theologie mit Freiheit und Entſchloſſenheit. Sie bringt den möglichen Zweifel abſichtlich hervor, um durch Ueberwindung deſſelben der Wahrheit deſto gewiſſer zu werden. Schon das Neue ſchreckt Manchen ab von der Wiſſenſchaft und läßt ihn ſeine Ruhe in ſolchen Geſtalten derſelben finden, in denen am wenigſten gezweifelt wird und der Glaube unverſehrt und unerſchüttert bewahrt werden kann. Indeß iſt dieß nur eine Täuſchung, da, was noch nicht geſchehen, alle Tage geſchehen kann und kein Beſitz in der Wiſſenſchaft geſichert iſt, den man nicht ſelbſtändig ſich erworben und errungen hat. Es zeigt ſich bald, daß dieſer Glaube nicht Glaube an die Wahrheit iſt; ſonſt würde er wohl auch dem Zweifel frei in die Augen ſehen und ſich auch die Kraft zutrauen, ihn widerlegen zu können. Um über den Zweifel hinauszukommen und ſeiner mächtig zu werden, muß man ſich in den Kampf mit ihm einlaſſen. Der chriſtliche Glaube iſt auch ohne die Wiſſenſchaft ſeiner Wahrheit gewiß; darum aber eben läßt er dem Denken freien Lauf und kann ſich auch vor der gebildetſten Vernunft und Wiſſenſchaft behaupten und rechtfertigen. Soll nach dem Apoſtel (2 Cor. 10, 5.) die Vernunft gefangen genommen ſeyn unter den Gehorſam Chriſti, ſo iſt das Gefangenſeyn, wie das Gehorchen der Vernunft ein freies, d. h. es ſchließt die eigene Einſicht und Ueberzeugung nicht aus, ſondern ein; denn anders hat es keinen Werth. Supernaturaliſtiſche, pietiſtiſche Theologie iſt ſchon von Anfang an und von Haus aus über Skepſis und Kritik hinaus; ſie hat ihre Axiomata, an denen nicht gezweifelt werden darf; ſie hat die Reſultate der Unterſuchung, ehe ſie dieſe angeſtellt hat; ſie unterdrückt

den Zweifel, statt ihn zu widerlegen; so kommt sie gar nicht in das Element der Wissenschaft. Es ist ein Wahn, der nicht genug zu beklagen und zu bekämpfen ist, daß der wahre Glaube eine natürliche Aversion habe gegen das Denken und Wissen, gegen Vernunft und Philosophie, was mit weit mehr Recht und vollkommnem Recht vom unwahren Glauben gilt. Es ist das aber jetzt die gemeinsame Bemühung der Freunde und Feinde des Christenthums, den Glauben und den Gedanken, oder Glauben und Wissen mit einander zu verfeinden und zu entzweien, Christenthum und Theologie in einen innern Widerspruch mit einander zu verwickeln und zu zeigen, daß das Denken an den Glauben entweder gar nicht heranreiche oder nur auf dessen Untergang ausgehe. Darin steht die gläubige Theologie mit der ungläubigen in völliger Uebereinstimmung; so mit Feuerbach, der dasselbe behauptet. Die speculative Theologie ist nichts anderes, als die Auflösung dieses, den Glauben und das Denken in gleicher Weise zerstörenden Gegensatzes. Die speculative Betrachtung beginnt mit dem absoluten Zweifel, somit auch mit der Verneinung alles blos Positiven, wie es eine den Geist bestimmende Macht ist, welche sich desselben bemächtigen will; sie muß dieß thun, weil ja mit dem Wahren da noch Unwahres gesetzt seyn kann, was durch das Scheidewasser der Kritik zu zersetzen ist. Deshalb meint man nun, es bleibe dabei, alles Positive sey verworfen, da vielmehr die speculative Erkenntniß nur die Wiederherstellung des Positiven in der reineren Form der Wahrheit ist. Dieß negative Verhalten gegen alles Positive geht nur von dem Verlangen nach der reineren Wahrheit aus und ist der theoretische Proceß der Wahrheit selbst und ihrer Entwickelung. Der Skepticismus, an sich der Anfang aller Wahrheitserkenntniß, ist nur darin falsch, daß er es beim Zweifeln und Leugnen bewenden läßt und keinen Glauben an die Wahrheit hat. Die Idee ist die Seele der Wissenschaft; sie verscheucht eben so sehr das dumpfe, abergläubige Verhalten zum Positiven, wie

wenn die Vergangenheit als solche ein Recht hätte, die Gege
wart zu seyn, als das Verwerfen des Früheren, wie wenn
nur die Bestimmung hätte, in der Idee und durch dieselbe v
tigt und vernichtet zu werden. Hiemit bewegen wir u
nach der andern Seite des gegenwärtigen kritischen Verfahren
welches sich einer besondern Unbefangenheit, Unparteilichkeit, au
Voraussetzungslosigkeit rühmt. Diese Skepsis und Kritik h
besonders in den neuern Zeiten die heilige Geschichte und de
selben Dogma ergriffen und es damit auf eine totale Revoluti
abgesehen. Die großen, ausgezeichneten Kräfte, welche zu dies
Zweck thätig gewesen sind, wollen wir nicht bezweifeln, am w
nigsten bedauern, daß ihre Operationen zu ignoriren oder n
so geringen Kräften, als sich bisher daran versucht haben,
widerlegen sind. Nur die Unbefangenheit dieser Untersuchung
müssen wir sehr bezweifeln. Auf dem biblischen Boden m
man nicht hypothetisch zu Werk gehen, wenigstens nicht so, d
die scharfsinnigen Hypothesen sich als Thatsachen geltend mache
man muß nicht mit der Möglichkeit gegen die Wirklichkeit a
kämpfen, noch von unbewiesenen Voraussetzungen ausgehen, welc
als unantastbare Grundsätze, als ausgemachte Wahrheiten ge
ten, dergleichen z. B. sind: Unmöglichkeit göttlicher Offenbarun
Unmöglichkeit einer wirklichen Erkenntniß Gottes. Wenn d
Anfang (das Princip) des Urtheils ein Vorurtheil ist, wi
das Ende nur die völlige Enthüllung des Anfangs seyn. Na
Feuerbach ist die Theologie nichts weiter als Anthropologie. W
Schiller schön poetisch ausgesprochen:

In seinen Göttern malet sich der Mensch,

hat Feuerbach psychologisch dargethan. Aber die Psycholog
reicht nicht aus zur Kritik der Religion, vollends der christliche
Die Idee ist ein tieferer Quell des Glaubens, als die Sec
mit ihren Gewohnheiten und Angewöhnungen. Bei Strauß
die Kritik des Dogma nicht verschieden von Auflösung desselbe
Der nicht bewiesene Grundsatz ist, daß es mit dem christlich

Dogma überhaupt nichts sey. In dieser Weise macht sich das Ende, das Nichts des Dogma, zum Anfang der Untersuchung desselben. Wenn der voraussetzungslosen Kritik die Idee als solche, wenn Gott und alle mögliche Erkenntniß desselben ihr als unbeweißbar und als Voraussetzungen gelten, welche zu verwerfen wären, so steht nichts mehr durch sich selbst so fest, daß es nicht zu erschüttern und aufzulösen wäre. Aber die Wissenschaft der Dogmatik und ihre Kritik steht nicht blos auf einem dogmatischen, sondern auch sittlichen Grunde und ist durch sittliche Bande an die Wahrheit gefesselt. Für die Wahrheit und Sittlichkeit ist Parthei zu nehmen, und diese Partheilichkeit ist die wahre Unpartheilichkeit. In diesem Sinne kann keine dogmatische Kritik so rein von vorn anfangen, daß sie aller dieser Bande erledigt wäre. Die historische Kritik, ist sie die ideenlose, nicht von der Idee getragen und geleitet, so hat sie es auch in der Religion nur mit Endlichkeiten zu thun, welche geschehen und gewesen sind; sie hat dann auch am Dogma nur endliche Bestimmungen, muß aber zugleich den unendlichen Inhalt desselben gänzlich verkennen. Bestimmungen sind als solche noch Endlichkeiten und Negativitäten, wie schon Spinoza sagte: omnis determinatio est negatio, und Schleiermacher sagt: die Dogmatik sey die in einer Zeit geltende Erkenntniß des Christenthums, was ganz richtig ist, wenn alle ihre Bestimmungen nur endliche, negative sind. Die Dogmatik hat es alsdann nur damit zu thun, Widersprüche im Dogma kritisch aufzufinden und dialectisch auszugleichen, d. h. den einen nur durch den andern zu widerlegen. Nichts ist leichter, als Widersprüche im christlichen Dogma aufzuzeigen; Gott und Mensch soll eins seyn; die Sünde des ersten Menschen soll aller Menschen Sünde seyn; der Mensch soll sterben und doch unsterblich seyn u. s. w. Sie sind wirkliche Widersprüche, welche im Supernaturalismus nur verdeckt und umgangen, im Rationalismus wohl anerkannt, aber nicht aufgelöst werden. Indem dieser den innern Widerspruch für das Dogma

ſelbſt erklärt, iſt ihm auch ebenſoſehr das Dogma als ſolches ein innerer Widerſpruch, und ſtatt nur die Widerſprüche im Dogma aufzulöſen, löſet er das Dogma ſelber auf, nicht aber giebt er zu, daß er, um den Widerſpruch gehörig zu löſen, ſich nothwendig auf einen andern Standpunct, als den der abſtracten Verſtändigkeit und Endlichkeit begeben muß, und daß er nothwendig dazu verurtheilt iſt, bei den innern Widerſprüchen des Dogma ſtehen zu bleiben, ſo lange er Endliches und Unendliches darin auseinanderfallen läßt und beides einander entgegenſetzt.

Mitten in die genannten und entgegengeſetzten Partheien tritt jetzt ein Jeder, der ſich mit dem chriſtlichen Dogma beſchäftigen will. Vertreibung und Uebertreibung der Skepſis und Kritik iſt das Loos dieſes Partheiweſens und an die Fahnen deſſelben geheftet. Die Aufgabe hingegen kann nicht ſeyn, ſich nur beliebig an die eine oder andere Seite zu ſtellen, ſondern ſich, ohne das ihnen inhärirende Wahre zu verkennen, nur darüber zu erheben, und dieß kann nur geſchehen auf dem Wege der methodiſchen, kein Moment des Begriffs übergehenden Wiſſenſchaft. Mit Uebergehung hingegen alles deſſen, was einer ausführlichen Einleitung in dieſe Wiſſenſchaft angehört, iſt hier nur der Standpunct der Dogmatik, das Element derſelben und die Bewegung in beiden kurz in Betracht zu ziehen. Das erſtere betrifft hauptſächlich den Gegenſtand der Dogmatik, das zweite den Inhalt oder die Erkenntniß deſſelben, das dritte die Methode.

A. Der Standpunct der Dogmatik. Was immer auch die Wiſſenſchaft der Dogmatik zu leiſten habe, ſo iſt doch allgemein anerkannt, ihr Gegenſtand ſey die chriſtliche Religion. Ueber ſie aber giebt uns die Bibel, inſonderheit Neuen Teſtaments, die nächſte und ſicherſte Auskunft. Sie iſt daher auch der nächſte Standpunct, auf den die chriſtliche Dogmatik ſich zu ſtellen hat.

a. Der bibliſche Standpunct. Er iſt für die Dogmatik ein nothwendiger, da wir die beſtimmteſten Nachrichten

von der Stiftung und dem wesentlichen Inhalt der christlichen Religion zunächst der Bibel verdanken. Sie ist das unmittelbare Werk des christlichen Geistes oder des Geistes der christlichen Religion. Reiner und ursprünglicher existirt der Bericht von der Stiftung und dem Inhalt dieser Religion nicht. Die Erfahrung hat auch gezeigt, daß, wo man die Bibel und die Rücksicht auf sie vernachlässigte, dieses von allgemeinem Verderben in der Kirche begleitet war. Die Glaubensverbesserung hat der Bibel vor allem wieder Achtung und ihr selbst die Autorität der Norm, der Glaubensnorm, verschafft. Dieß will soviel sagen, als: es kann nichts wahrhaftiger, christlicher Glaube seyn, was der Schrift widerspricht und nicht aus ihr, als in ihr enthalten, sich beweisen kann. An dieser Norm festhaltend und nicht dagegen verstoßend erweiset die Dogmatik sich nicht nur als die christliche, sondern auch als die protestantische. Der dogmatische Beweis ist also zunächst der aus der Schrift. Der Beweis geht aber an und für sich nicht weiter, als darauf, daß etwas wirklich in der Bibel stehe, und das darin Enthaltene auch eine Autorität ist für den Glauben. In der ersteren Beziehung ist es ein biblisches Factum, in der andern ein biblisches Datum, beides für die Wissenschaft. Für die christliche Dogmatik kommt es zunächst und vornehmlich darauf an, das in der Bibel Enthaltene, was unmittelbar den christlichen Glauben angeht, von allem übrigen physikalischen, historischen, geographischen, ethnographischen ꝛc. Inhalt, wie auch das Substanzielle von dem Accidentellen, den Gedankeninhalt von dessen Einkleidung ꝛc. zu unterscheiden und so das reine, gediegene Glaubensfactum zu eruiren, dann aber auch, bevor das Factum ein Datum für die Wissenschaft wird, es in seinem ursprünglichen, wirklichen Sinne zu erfassen und auszulegen. Mittelst jener Unterscheidung und dieser Auslegung erweiset sich, daß etwas wirklich, nicht nur in der Bibel steht, sondern wirklich auch zum biblischen Glaubensinhalt gehört. Beides, jenes Unterscheiden und dieses Auslegen,

iſt ein Thun an der Bibel außer ihr, ohne welches ihr Inhalt nicht einmal für den Glauben, geſchweige denn für die Wiſſenſchaft iſt. Was iſt die Bibel ganz ohne Verſtändniß und Auslegung? Selbſt, wenn es heißt: die Bibel iſt die Norm für unſer chriſtliches Glauben, ſo muß noch der Zuſatz hinzukommen: nämlich ſo, wie wir ſie verſtehen und auslegen, wir, entweder die Einzelnen, oder wie wir einer Glaubensgemeinſchaft angehören. Man ſagt: auf den Geiſt der Bibel komme es an. Aber der Geiſt iſt da an einen Buchſtaben, als deſſen Leib und Hülle geknüpft. Der Geiſt in der Bibel geht nicht hervor ohne den Geiſt außer ihr. Der Gegenſtand, welcher der Inhalt der Bibel, die chriſtliche Religion, wird nothwendig ſo zum Gegenſtand des Bewußtſeyns. So nothwendig daher der erſte Standpunct der Dogmatik, der bibliſche iſt, und ſo gewiß nur von der Seite her ihr Gegenſtand, die chriſtliche Religion, für uns ein Geſchichtliches und Gegebenes iſt, ein Factum und Datum, der Weg, auf welchem uns alle Nachrichten von der chriſtlichen Religion zukommen, ſo kann die Dogmatik ſich doch darauf allein nicht abſchließen, denn ſie kann das Bewußtſeyn nicht ausſchließen, für welches dieſer Gegenſtand iſt. Es folgt mithin

b. der Standpunct des Glaubens. Er iſt der zwiefache, des ſubjectiven und objectiven Glaubens. Beides iſt eine nothwendige Beſtimmung der chriſtlichen Religion. Der Glaube iſt die Aneignung des Glaubensinhalts der Bibel. Ohne ſolche Aneignung behält die bibliſche Lehre des Glaubens ganz nur den Character einer Hiſtorie, und ihr gegenüber kann mancher ſagen: die Botſchaft hör' ich wohl; allein mir fehlt der Glaube. Es iſt nicht genug, daß die chriſtliche Religion an ſich, etwa in der Bibel, vorhanden ſey, ſie muß auch für uns ſeyn. Solche Ueberſetzung der Bibel in das gläubige Bewußtſeyn kann nun zunächſt noch die ganz unbeſtimmte, ja ganz bewußtloſe ſeyn. Der unmittelbar Gläubige iſt ſich deſſen nicht bewußt, wie es zugeht, daß die Glaubenswahrheit, welche an ſich vorhanden,

z. B. in der Bibel, ist, auch für ihn ist; er braucht auch, als der Gläubige, keine Rechenschaft davon zu geben. Im Wissen, in der Theologie, kommt es auch zum Bewußtseyn darüber. Aber auch in ihr, welche nichts ist als Vermittelung, kann man wollen im Unmittelbaren stehen bleiben, und da wird das, für welches die christliche Religion ist, bald Sinn, bald Gefühl, bald inneres Leben, auch Herz und Grundbewußtseyn genannt. Der Vortheil ist, daß man daraus, als aus der Büchse der Pandora, Alles hervorlangen kann, was man will; zu beweisen braucht man da nichts, wo man nicht in die Vermittelung eingeht, oder diese höchstens die ganz äußerliche ist mit der Reduction auf den innern Sinn. Man geht voraussetzungsweise und bittweise zu Werk und setzet etwa an die Stelle der Wissenschaftlichkeit die Erbaulichkeit. Dieß ist dann eine Vermischung verschiedener Sphären und bewirkt höchstens eine Ueberzeugung, die durch das geringste Erwachen der Reflexion und des Zweifels erschüttert werden kann. Auch ist es eine gedankenarme und geistlose Weise, die Wissenschaft zu behandeln, wenn solche stets wiederholten Redensarten, wie inneres Leben, Gefühl, christliches Bewußtseyn, als Zauberformeln angewendet werden. Die Hauptbestimmung des christlich-biblischen Glaubens ist allerdings auch in der Wissenschaft und auf dem Wege derselben, in das Subject herüberzukommen, es zu gewinnen und ganz mit sich zu durchdringen, subjectiv zu seyn in diesem Sinn, aber nicht sich darauf zu beschränken, nicht subjectiv zu bleiben oder es nur zu seyn. Was einer in der Religion nur für sich hat, ist als dieses Fürwahrhalten nur eine Meinung, und diese haftet allein an der Subjectivität und höchstens an der Autorität derselben; da drückt das Glauben nur den geringsten Grad der Gewißheit, ja eigentlich die Ungewißheit selber aus; es sinkt der hohe Begriff des Glaubens zu dem Sinne herunter, den er im gemeinen Leben hat, wo man sagt: ich glaube es nur, aber ich weiß es nicht. In diesem Gegensatz des Glaubens und Wissens bleibt

man ſtehen. Was ein wahrhaftiger Beſtandtheil des chriſtlichen Glaubens iſt, das kann und muß zwar das Subject ſich aneignen, aber es ſelbſt gehört nicht blos dem Subject, ſondern der Gemeinſchaft aller Vernünftigen an, darüber läßt ſich vernünftig ſprechen und das läßt ſich als wahr und nothwendig auch beweiſen. Der ſubjectiv gewordene Glaube hat in ſich den Zug und Trieb zum objectiven Glauben hin; in dieſem hat jener erſt ſeine Wahrheit. Darauf beruht die Nothwendigkeit für einen Jeden, einer Kirche anzugehören; ſie iſt der objective Glaube, das gemeinſame Leben im Glauben. Die Wahrheit iſt kein Privateigenthum, hat ihre Bewährung nicht an dem Subject; deshalb muß jeder wahrhaft Gläubige ſagen: was ich glaube, iſt nicht mein Glaube, ſondern der Glaube der Kirche. Auch für die chriſtliche Dogmatik iſt dieſer Standpunct ein ſolcher, über den ſie ſich zu bewegen hat; ſie kann und darf die Kirchenlehre nicht ignoriren, nicht im Widerſpruch mit der Kirche und ihrem öffentlichen und anerkannten Lehrbegriff ſtehen, ſondern muß damit übereinſtimmen. Aber auch hier iſt die Beſchränktheit der Wiſſenſchaft auf den kirchlichen Standpunct der Mangel. Es muß ſchon zu der Unterſcheidung deſſen kommen, was allgemeine Lehre der Kirche und was in der Kirche gelehrt und wiederum nur ſubjective Beſtimmung iſt. Wir können uns nicht verhehlen, daß die chriſtliche Kirche längſt mit ſich ſelbſt zerfallen und in verſchiedene Kirchen als Confeſſionen, in Particularkirchen, deren eine ſeit der Reformation ſelbſt die römiſch-katholiſche iſt, übergegangen iſt, in deren Verhältniß zu einander der Widerſpruch herrſcht. Wir dürfen nicht überſehen, daß, wie allgemein auch eine Glaubensbeſtimmung anerkannt und angenommen iſt, dieſe doch eine ſolche nur iſt durch Menſchen, welche irren konnten. Wie weit alſo die allgemeine Beſtimmung geſetzgeberiſch ſey für unſern Glauben, das unterliegt nothwendig noch einer nähern Prüfung, ſchon nach dem Inhalt der Bibel, nicht weniger nach Maßgabe deſſen, was der Gedanke der abſoluten Wahr-

heit mit sich bringt; denn nur an das, was in der göttlichen Lehre, wie sie aus der Bibel in die Kirche übergegangen, das unendlich Wahre und Vernünftige ist, haben wir uns zu halten. Erscheint nun aber selbst in der Kirchenlehre die göttliche Lehre der Bibel zunächst als Lehre von Menschen und durch Menschen, so befinden wir uns da noch in dem Felde der Autorität und da hat die Kritik ihr volles Recht. Der Kirchenglaube ist doch noch, wie aller Glaube, Autoritätsglaube; in der Bibel Glaube an die göttliche Autorität Christi, in der Kirche Glaube an die Autorität von Menschen. Mit der Bibellehre sind wir im Gebiet der Inspiration, mit der Kirchenlehre im Gebiet der Tradition. Es folgt

c. der Standpunct der Speculation. Er hat zum Gegenstand das in der christlichen Religion an und für sich Wahre und Vernünftige, somit auch das, was in der biblischen und kirchlichen Lehre das ewig Wahre und unendlich Vernünftige ist, das, worin Bibel, Kirche und Vernunft übereinstimmen. Was auf dem ersten und zweiten Standpunct Gegenstand des Glaubens war, wird hier Gegenstand des Wissens; dieß will soviel sagen: es wird, was eine Wahrheit des biblischen und kirchlichen Glaubens ist, als ein wesentlicher Bestandtheil des Selbstbewußtseyns selbst gewußt. Nur auf diesem Standpunct kann die christliche Dogmatik, welche Wissenschaft ist, sich ihrem Begriff, ihrer Bestimmung gemäß vollbringen. Sie hat nicht diese Einseitigkeit, nur eine biblische oder nur eine kirchliche, oder selbst nur eine speculative seyn zu wollen. Als diese selbst bewegt sie sich und muß sich bewegen bei jedem Dogma auch über die beiden ersteren Standpuncte. Untergeordnet sind ihr diese nur, weil, obgleich anerkannt von ihr als nothwendig, auf ihnen nur die Wissenschaft vom christlichen Glauben, als solche, sich nicht vollenden kann. Die Wissenschaft kann nicht seyn und will nicht seyn nur der christliche Glaube, sondern der sich selbst wissende, begreifende Glaube, somit ein Wissen, ein Begreifen des

Glaubens und ſeines geſammten Inhalts. Die Theologie hat nicht den Zweck, uns erſt zu Gläubigen oder zu Chriſten zu machen, ſondern zu Wiſſenden im Glauben und vom Glauben. Dogmatik Studirende ſind keine Katechismusſchüler, ſondern denkende Männer, denen die Wahrheit und Erkenntniß über alles geht, und die unter den falſchen Lehren der Zeit den Muth zur Wahrheit behalten haben. Dieſer Glaube an die Wahrheit iſt der Glaube an Gott ſelbſt, als die Wahrheit; die Verzweifelung an der Wahrheit iſt die Verzweifelung an Gott ſelbſt, und dieſes iſt die ſchlechte Frömmigkeit, womit geſagt wird, von Gott könne man nichts wiſſen, man könne nur an ihn glauben. Was auch der Glaube ſey, ſo iſt das Denken von ihm unzertrennlich, und auf dieſem Standpunct des denkenden Bewußtſeyns allein kann ſich die Dogmatik wahrhaft vollbringen. Das nun kann nicht geſchehen ohne mancherlei Widerſpruch, ohne den Gedankenkrieg, den Niemand ſcheuen darf, der ſich an die Wiſſenſchaft begiebt.

So lange eine chriſtliche Theologie exiſtirt, hat ſie ſich in Gegenſätzen entwickelt. In der chriſtlichen Religion an ſich ſind ſie enthalten, aber noch in verborgener Weiſe. Das Dogma erſt treibt ſie hervor. Das Chriſtenthum iſt nicht als ein fertiges, in ſich abgeſchloſſenes Dogma zur Welt gekommen, ſondern als das neue Lebensprincip, als der Sauerteig, der den ganzen Teig durchſäuert, als das Weizenkorn in den fruchtbaren Boden der Welt gelegt und als Subſtanz beſtimmt, die Seele einer neuen Weltordnung zu werden. Es giebt wohl in dieſem Sinn nur Eine chriſtliche Wahrheit; aber eine andere iſt dieſelbe für die Anſchauung und Vorſtellung, eine andere für das Gemüth und Gefühl, eine andere für den Begriff und die Wiſſenſchaft, in welcher letztern der Geiſt das Chriſtliche, die Verſöhnung, die Liebe, wie darin ſich die Religion dem Gemüth offenbart, denkend erfaßt und Gott als den abſoluten Geiſt erkennt. Erſt in ſolchem Denken und Erkennen kommt es zum Dogma, dem Inbegriff aller Gegenſätze. Dieſe nun ſind jetzt mehr als je ge-

spannt. Auch diese Erscheinung muß man sich nicht befremden lassen; sie ist, wie jede andere große Veränderung, durch die Philosophie in die Theologie gekommen. Ohne jene hätte diese gar keine Geschichte. Es handelt sich jetzt um große Interessen in der Wissenschaft, welche wohl alle von der christlichen Weltanschauung ausgehen, aber sich nur in sehr verschiedener, zum großen Theil untergeordneter einseitiger Weise entwickeln, aber nicht auch alle in gleicher Weise sich vor der denkenden Vernunft und Wissenschaft zu rechtfertigen vermögen. Auf dieser Rechtfertigung aber steht jetzt das Hauptinteresse der christlichen Dogmatik. Es ist nichts leichter, als sie in einseitiger Weise zu fassen und zu betreiben, sich willkührlich einen der vorhandenen Gegensätze auszuwählen und sich darin festzusetzen; aber das ist alles nur das Werk des Willens und der Parthei, nicht des freien und unbefangenen Gedankens. So präoccupirt und präjudicirend bringt man es nur zu einer solchen Ueberzeugung, die der erste Windstoß des Gedankens erschüttern und umwerfen kann. Es ist der große Vorzug und Segen unserer Zeit, daß nichts sich in ihr behaupten kann, was nicht den Blick des prüfenden Gedankens auszuhalten, sich vor der denkenden Betrachtung nicht zu legitimiren vermag. Lessing hat gesagt: Luther, du großer, verkannter Mann! du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset; wer erlöset uns von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens! Die Wissenschaft, in allen, auch in der Tradition und dem Buchstaben das Wahre aufzeigend, vermag allein diese Befreiung, nicht sowohl von, als vielmehr in beidem zu seyn. Die speculative Theologie ist nicht die einseitige mehr, sie ist die alle Seiten umfassende, allen Gerechtigkeit widerfahren lassende, durch den entdeckten Irrthum zum nothwendigen Fortschritt berechtigte. In diesem Proceß und Progreß ist die Wissenschaft ohne Aufhören begriffen, und alle, die es von jeher redlich gemeint haben mit ihrem Glauben und Wissen, sind auch freudig der großen Aufgabe, muthig zur Wahrheit und entschlossen zur Erkennt-

niß derſelben in die neue Geiſtes-Bewegung eingegangen. Es iſt dem Theologen eine Gewiſſensſache, ſeiner Sache gewiß zu werden, und dieſes kann er nur werden im Denken und Erkennen der abſoluten Wahrheit, welche Gott iſt. Allein das Denken hat im Glauben einen Gedanken, um den es allein ſich bewegt, und dieſer iſt nun

B. das Element, in welchem ſich die Dogmatik als Wiſſenſchaft zu bewegen hat. Das Element iſt das, worin der Gegenſtand, die Religion enthalten iſt, und ohne welches er ſelbſt nicht ſeyn kann. Das Element iſt ebendaſſelbe für die Wiſſenſchaft, welche die Erkenntniß der Religion iſt. Dieß Element nun kann nicht ſeyn

1) irgend ein Buchſtabe oder eine Schrift, ſelbſt das Wort der Bibel nicht. In den geſchriebenen Worten der Bibel hat die chriſtliche Religion, obgleich an ſich geiſtig, gleichſam natürliches Daſeyn, in dieſer Weiſe hat ſich der Geiſt gleichſam verkörpert, materialiſirt zu den wohlthätigſten, heiligſten Zwecken. Noch jetzt iſt für den katechetiſchen Zweck und Unterricht kein beſſeres und zureichenderes Element zu finden, als das bibliſche. Als dieſe äußere Quelle aller Nachrichten über den Inhalt der chriſtlichen Religion hat die Bibel auch, wie gezeigt, für die Wiſſenſchaft von ihr Nothwendigkeit. Aber ſchon die Bibel ſelbſt in ihrer Erſcheinung weiſet zurück auf den Geiſt, aus welchem ſie alle Wahrheit hat, und dieß iſt das Element, worin ſie ſelbſt, als die Religion des Geiſtes und nicht des Buchſtabens, ſich bewegt. Mittelſt des Schriftwortes alſo auf den Geiſt deſſelben zurückgehend, iſt die Wiſſenſchaft nicht mehr in dem Element des natürlichen Daſeyns, ſondern

2) des Bewußtſeyns. Es iſt ſoſehr die Bedingung und das nothwendige Element der Religion, welche Bewußtſeyn Gottes iſt, daß ſie ohne daſſelbe gar nicht ſeyn kann, auch da, wo das Bewußtſeyn noch an dem Natürlichen, an irgend einem Naturobject ſeinen Gott hatte. Es iſt die nothwendige Form für

diesen Gegenstand, welcher die Religion ist, aber zunächst auch nur ganz leere, subjective Form. Ist die Religion im Element des Bewußtseyns, so ist damit über ihre Wahrheit noch nichts bestimmt. Das Bewußtseyn kann gläubiges und ungläubiges, vorstellendes, kritisches, denkendes seyn. Es hat gar manche Stufen in sich, auf denen es sich auch halten, auf die es sich auch beschränken kann. Selbst wenn das Denken im Glauben hervorgegangen ist, kann es doch noch auf der Stufe der Reflexion, der Skepsis und Kritik stehen bleiben. Nach Schleiermacher ist die Dogmatik nichts als eine solche Kritik, nämlich möglicher oder wirklicher menschlicher Ansichten und frommer Gemüthszustände. Nach Strauß ist gleicherweise die Glaubenslehre nichts als Kritik und Geschichte. In einem solchen unvollendeten Denken kann sich die Wissenschaft nicht vollenden. Das Element vielmehr, worin die Wissenschaft sich wahrhaft erreicht, ist

3) die Idee, und die christliche Dogmatik vom Anfange bis zum Ende nichts anderes als das Denken in der Idee. Bei der Idee ist nicht zu denken an das, was sie ist in der Kantischen Philosophie. Da ist sie nur der ganz subjective Gedanke, da ist sie ganz nur heruntergefallen zum Ideal. Sie ist vielmehr das, was alle Wahrheit und Wirklichkeit in sich vereinigt enthält. In der Religion ist die Idee Gottes die alles bewegende Seele, der Geist der christlichen Religion, die Substanz, der Kern alles wahrhaftigen Glaubens. Die Idee Gottes ist von Gott selbst nicht verschieden, als diese Idee von Gott ist Gott selbst als Geist in allen Geistern. Der Gedanke Gottes ist das freie, geistige Element, in welchem alle Wahrheit der Bibel und Kirche steht; hat die Wissenschaft das erreicht, so steht sie auf dem Grunde, der die Voraussetzung aller biblischen und kirchlichen Wahrheit ist. Keinen Gedanken kann die menschliche Vernunft denken, der höher wäre als dieser, der Gedanke Gottes; er ist auch höher, als aller Menschen Vernunft, das, worin diese selbst ihren Grund und ihre Wahrheit hat. In dieser Idee be-

gründet ist menschliche Vernunft aller Erkenntniß Gottes fähig; indem dieser Grund eingehet in das durch ihn Begründete, ist es Gott selbst, der sich denkt in der Idee von ihm, sie aber ist die von dem Menschen gedachte, und die Religion selbst nichts anderes, als das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, das Sichwissen Gottes in uns. Gott ist sich seiner selbst nicht nur in sich, sondern auch im Menschen bewußt. Die Religion ist so nicht etwa das passive, sondern vielmehr active Bewußtseyn Gottes, sein Sichwissen, auch im Menschen; dieß ist des Menschen Frömmigkeit, welche sich wesentlich auch hineincontinuirt in die Wissenschaft und sich auch in dieser erhält und behauptet. Die logische Bewegung aber dieser Idee in der Wissenschaft ist der Begriff, der das, was in allen Gefühlen und Vorstellungen der Religion das Wahre und Vernünftig-Nothwendige ist, erkennt.

C. Die Bewegung im Element der Idee Gottes. In dem Geistigsten und Einfachsten, was das freie Substrat und Element der christlichen Religion ist, ihren Standpunct nehmend, nimmt die Wissenschaft in der Idee Gottes ihren Anfang. Es giebt auch ein nur ganz äußerliches Anfangen in der Wissenschaft, welches nur ein Anknüpfen ist an ein eben so äußerlich, etwa in einem Spruch der Bibel, Vorhandenes. Ist der Anfang ein wirklicher und so Princip der Wissenschaft, so ist er in der Analogie des Natürlichen nichts anderes, als der Keim, der wohl einfach und dürftig erscheint, weil noch aus ihm nichts sich entwickelt hat, der aber die reale Möglichkeit aller Selbstentwickelung und Selbstbewegung in sich trägt. Gleichwie der Keim der Pflanze, damit sie aus ihm hervorkomme, durch etwas auch außer ihr bedingt ist, durch die Erde, Luft, Feuchtigkeit ꝛc., so ist auch der Anfang der Wissenschaft, damit er wirklicher Anfang, d. h. Fortgang sey, durch das Subject und dessen Geist bedingt, ebenso geht ihr mancherlei biblische und kirchliche Notiz vorher; aber wie die Pflanze dort zugleich aus sich selbst, d. h. aus ihrem Keim hervortreibt, so ist auch das Subject nur Werkzeug der Wissenschaft und Idee, mittelst dessen diese sich aus sich

selbst verwirklicht. Diese Selbstbewegung der Idee im Begriff oder der Sache selbst im Denken ist von einer über alles blos subjective Denken unendlich hinausreichenden, der Natur analogen, organischen, aber zugleich im Gebiet der Freiheit und des Geistes versirenden Nothwendigkeit. In der Natur ist wohl das Element, worin das Naturwesen sich bewegt, diesem unentbehrlich, aber doch noch von ihm verschieden, der Fisch vom Wasser, der Vogel von der Luft; aber in der Religion und der Wissenschaft von ihr ist das Element, die Idee Gottes, von ihr nicht verschieden. Die Vernunft hat nicht nur, sondern ist auch die Idee Gottes, wie Schelling früher sagte (jetzt sagt er zwar nicht mehr so). Weil aber diese Idee allein im Geist und dessen Freiheit sich entwickelt, so stellen manche ihre Wissenschaft selbst unter den Organismus der Natur und lassen von dieser sich beschämen, verwandeln die Freiheit des Geistes in die Beliebigkeit und glauben damit den Freibrief zu haben zu aller Willkühr und zu dem Unterfangen, in der Wissenschaft alles nach ihrem Kopf zu machen. Die billigste Forderung an die Wissenschaft ist doch wohl, daß methodisch in ihr zu Werk gegangen und alles gehörig bewiesen, d. h. begriffen werde in seiner Nothwendigkeit. Einen andern Beweis als den Begriff giebt es in der Wissenschaft nicht. Demungeachtet machen Viele noch Anspruch auf ein System der Wissenschaft und bringen doch nur ein ganz äußerliches Zusammengeflechte innerlich heterogener und aus einander fallender Materialien, ein Aggregat hervor (dergleichen auch Nitzsch sogenanntes System der christlichen Lehre). Was ist ein System der Dogmatik ohne die innere Selbstbewegung der Idee, ohne die innere Concatenation und Differenz aller Momente des Begriffs, aus welchem die einzelnen Bestandtheile der Wissenschaft mit Nothwendigkeit ecresciren, sich expandiren und articuliren. So wird nun auch die Wissenschaft nicht eingetheilt, sondern sie theilt sich selbst ein. Das sich in sich selbst Unterscheiden der Idee ist ihr sich Gliedern und Eintheilen. Auf die Eintheilung der Dogmatik ist daher nur noch kurz zu reflectiren.

a. Es ist, wie gesagt, ein Gedanke von unendlichem Inhalt, es ist der Gedanke Gottes, womit und worin die Dogmatik anfängt; sich außerhalb dieses Gedankens haltend, kann sie gar nicht anfangen. Aus diesem Gedanken hingegen entwickelt sich dann auch Alles in der Wissenschaft, und zwar so einfach, wie wenn vor ihr nichts als dieser Gedanke allein vorhanden wäre. In diesem Gedanken nun ist Gott zunächst betrachtet in der absoluten Wesensgleichheit mit sich. Diese logische Formel der Identität sagt theologisch soviel, als: Gott ist Gott, ist absoluterweise nur sich selbst gleich, ihm ist nichts gleich, was nicht er selber wäre. Aber was wäre der Gedanke Gottes, wenn er nur der Gedanke wäre von Gott, entfernt und weggezogen von seinem Gegenstande, also nichts als ein abstracter Gedanke? Wahrheit wenigstens kann er nur haben in der vollkommensten Uebereinstimmung, ja Einheit mit demjenigen, wovon er der Gedanke ist. Aber so ist es nun auch ganz gleich, ob man sagt: in Gott nimmt die Dogmatik ihren Anfang, oder in dem reinen Gedanken von ihm. Gott ist als die in sich selbst noch ununterschiedene Substanz erkannt. Die unendliche Substanz hat so, in der reinen Identität mit sich betrachtet, sich auch noch nicht als Grund bestimmt, aus welchem alles wäre, was ist, sondern sie ist es, in der noch Alles verborgen und enthalten ist. Spinoza hat wohl erkannt, daß Gott die unterschiedslose, nur mit sich selbst identische Substanz sey, aber nicht auch dieß, daß eben sie auch die Macht aller Unterschiede und der Grund derselben ist. Mit dieser in Gott, d. i. in der Idee Gottes, erkannten Nothwendigkeit fängt der Anfang sich auch zu bewegen an und geht die christliche Dogmatik aus ihrem ersten Theil, welcher im Allgemeinen die Lehre von Gott ist, seinem Wesen, Daseyn und Eigenschaften, und Theologie heißt, über in den zweiten.

b. Der Gedanke Gottes, wie groß und reich sein Inhalt sey, so ist er doch ein Gedanke; als solcher gehört er dem Denken an, und dieses ist das menschliche. Es unterscheidet sich so der Gedanke Gottes von dem Gegenstande, den dieser Gedanke

hat, oder von Gott. Gott ist als der Gedachte das Object des Denkens, und der ihn Denkende ist als Subject der Mensch. Gott als der Gedachte ist so ein anderer, als der ihn Denkende, Wissende, Anbetende. Dieser Unterschied aber ist ein wahrhaftiger nur, weil es Gott selbst ist, der ihn setzt, der sich zunächst von sich unterscheidet, als Substanz und Subject, in der christlichen Religion sich als den Sohn von sich als Vater unterscheidend. Diese innere Selbstunterscheidung Gottes ist dann auch der Grund einer Welt Gottes, deren Schöpfer, Erhalter und Regierer er ist. Wie der Logos die unmittelbare, nämlich im göttlichen Wesen selbst vorhergehende, Offenbarung, so ist die Welt die mittelbare Offenbarung Gottes. Da geht also ein großer Reichthum von Unterschieden aus der Idee Gottes, d. h. aus Gott selbst hervor. Läßt man alle diese Unterschiede außer Gott stehen oder vorgehen, so ist keine Wahrheit darin. Die Hauptbestimmung aber in dem Gedanken Gottes ist, daß Gott, indem er selbst sich durch alle diese Unterschiede hindurchbewegt und selbst die Natur der Welt annimmt oder ein Mensch wird, nicht aufhört zu seyn, was er ist, das göttliche Wesen. Ist ein menschliches Denken und Wollen in dem göttlichen Denken und Willen ganz aufgegangen und jenes diesem absolut gleich, so ist Gott der göttliche Mensch, der Mensch der menschliche Gott. Sein menschliches Denken Gottes ist das dem göttlichen Seyn und Wesen absolut angemessene, und dieß, daß Gott selbst kraft seines Wesens sich dazu bestimmt, ein Mensch zu seyn, ist die Erlösung und Versöhnung der aus dem Unterschiede von Gott in die Feindschaft gegen Gott übergegangenen Welt. Der zweite Theil der Dogmatik, der alle diese Unterschiede in der Idee Gottes aufzuzeigen hat, ist als die Lehre von dem göttlichen Menschen und dem durch ihn gestifteten Heil, dogmatische Anthropologie, auch Soteriologie genannt.

c. Wie alle diese Unterschiede schon bei der Entwickelung des ersten Theils der Dogmatik in der Idee von Gott, obgleich noch darin verborgen und der realen Möglichkeit nach enthalten

waren, bei der Abhandlung des zweiten Theils aber aus der Idee Gottes hervorgingen, so gehen sie im dritten Theil der Dogmatik in die Einheit zurück. Schon im zweiten Theil hatte der nothwendige Unterschied einer göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi keinen Bestand, der Unterschied war in ihm kein Unterschied, und sein Werk war die Zurückführung der Welt zu Gott, die Stiftung der göttlichen Gemeinde. In dieser Gestalt ist er selbst, nämlich als ihr Grund und ihr Stifter und in und mit ihm Gott selbst als der Geist ihr stets gegenwärtig. Gott als der Geist aber ist der Geist des Vaters und Sohnes oder die Einheit beider. So entwickelt sich die Dogmatik, welche in diesem dritten Theil Pneumatologie ist, überhaupt nur als die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. Einen andern Gott, als den dreieinigen, kann weder der Christ, noch der Theolog haben. Hiemit steht die Dogmatik nicht mehr in der leeren Luft eines subjectiven, abstracten Gedankens, oder der Willkühr, nach der gesagt werden könnte: nun wollen wir die Wissenschaft eintheilen, sondern sie steht auf dem concreten Boden der Schrift und Kirche und hat von der einen Seite die in der Schrift unbezweifelt enthaltene Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, von der andern das, was Grundlage des Kirchenglaubens und Inhalt des apostolischen Symbolums ist, die Lehre von der Dreieinigkeit. Hiemit ist durch Schrift- und Kirchenlehre allerdings der Wissenschaft eine Norm gegeben und eine Autorität, aber eine solche, welche sich in der Wissenschaft als die Wahrheit erweiset und mit der sie in freier Uebereinstimmung steht. Wenn daher die Dogmatik als Wissenschaft kein anderes Resultat hat, als was der substanzielle Inhalt der Schrift- und Kirchenlehre ist, so ist das das Gepräge ihres christlichen Gehalts; aber der Weg der Vermittelung vom Princip aus zum Resultat ist die selbständige, ungezwungene Erkenntniß, und der Fortschritt auf diesem Wege die freie Bewegung in dem reinen Gedanken Gottes.

Der Dogmatik erster Theil.

Von Gott.

Erster Abschnitt.

Vom Wesen Gottes.

1. Die biblische Vorstellung vom Wesen Gottes. Sie enthält

a. den einfachen Gedanken des Seyns. Das Nächste, vom Denken Gottes unzertrennlich, ist das Seyn Gottes; aber als Seyn Gottes im Denken ist es das Wesen. Das Wesen Gottes, als des einzigen und wahrhaftigen Seyns, wird in der hebräischen Sprache durch den Namen Jehovah bezeichnet; die Grundbedeutung des Namens, der von הָיָה herkommt, ist das Seyn, und wie das Seyn der Grund alles Werdens und Gewordenen ist, dann auch Werden. Dieser Name tritt bedeutsam hervor 2 Mos. 3, 13 ff., wo bei der Verheißung des Auszugs der Kinder Israel aus Aegypten die etymologische Grundbedeutung des Namens Jehovah Gott selbst in den Mund gelegt wird. Moses weiß nicht, wie er Gott nennen solle, wenn er angeben müßte, von welchem der vielen Götter in Aegypten er gesendet worden. Und Gott sprach: ich bin, der ich bin; also die reinste Selbstbejahung. Und hernach: so sollst du sagen zu den Söhnen Israels: ich bin (oder der da ist, oder ero, qui ero, hat mich gesandt zu euch, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) Jehovah, das ist mein Name in Ewigkeit, so soll man mich nennen von Geschlecht zu Geschlecht. Wie auch der Scholastiker Thomas

von Aquin ſagt: Nomen, qui est, maxime Dei proprium est. Hoc nomen significat ipsum Esse, solius autem Dei Esse est ejus essentia. So auch Jeſaias 42, 8 und Pſ. 83, 19.[FF] Abgekürzt blos aus Jehovah iſt das Wort יָהּ Jah, als Name Gottes, der häufig vorkommt in den Refrains der Pſalmen, z. B. הַלְלוּ־יָהּ (welches der Verfaſſer der Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos unter Juſtinus Werken überſetzt: ὑμνήσατε μετὰ μέλους τὸ ὄν, laudibus celebrate id, quod est, Deum). Der Gegenſatz von dem wahren Gott, als dem wahren Seyn, iſt Gal. 4, 8 und 1 Cor. 8, 5. bezeichnet durch den Ausdruck: οἱ μὴ φύσει ὄντες θεοί und λεγόμενοι θεοί, die nur den Namen haben, aber nicht das Seyn, nicht wirklich ſind. Als der wahre und wahrhaftige Gott hält er auch, was er zugeſagt, Röm. 3, 4, kann nicht lügen, Ebr. 6, 18, und ſich ſelbſt nicht verleugnen, in der ſchönen Stelle 2 Tim. 2, 13. Gott ſchwöret daher im Alten Bunde nicht höher, als bei ſich ſelbſt, er bekräftigt ſich nicht ſelten daſelbſt mit einem Eid. Das Gegentheil des wahrhaftigen Seyns iſt hingegen der Teufel, ein Lügner und der Vater der Lüge. Joh. 8, 44. Das Seyn Gottes iſt aber nicht nur Seyn an ſich, ſondern auch ein Seyn, das gedacht wird, das im Denken iſt, und ſo enthält

b. das Alte Teſtament inſonderheit die Vorſtellung von Gott als dem höchſten Gedanken; als dieſer aber iſt er das höchſte Weſen; dieſe Lehre iſt ein Monotheismus, der den Gegenſatz des Polytheismus an ihm hat, ſich auf dieſen bezieht: Gott iſt der Gott der Götter, in dieſem Sinne der Einzige oder das höchſte Weſen, welches Himmel und Erde erſchaffen hat. Exod. 20, 8—17. Deut. 4, 35. Pſ. 115, 3. Jeſ. 45, 5 ff. 44, 6. 42, 8. 46, 9. Die Vielgötterer hießen bei den Juden גּוֹיִם oder τὰ ἔθνη, Völker, welches Luther durch Heiden überſetzt hat. Das A. T. iſt in der Unterſcheidung des wahren Gottes von den Göttern der heidniſchen Völker begriffen; in dieſer Unterſcheidung iſt der wahre Gott nicht der Gott aller Völker, ſein

Weſen wird theokratiſch als das des Schutzgottes dieſes Volkes, als der Nationalgott vorgeſtellt. Die Folge der Beziehung dieſes Monotheismus auf den Polytheismus iſt einerſeits die ſtrenge Behauptung der Einheit Gottes, andererſeits die häufige Rückkehr der Iſraeliten ſchon in der patriarchaliſchen Zeit zur Vielgötterei. Der jüdiſche Monotheismus vor dem Exil iſt noch mit der Neigung zur Götzendienerei vielfältig behaftet (Götzendienſt in Jacobs Familie 1 Moſ. 28, 16); die Gottheiten der Heiden waren auch als Götter anerkannt; nur der Gott Iſraels der höchſte und mächtigſte. Daher denn die Namen Gottes שַׁדַּי validissimus, die LXX *θεὸς παντοκράτωρ, ἱκανός* (sibi sufficiens), die älteſte Bezeichnung Gottes in der patriarchaliſchen Periode Geneſ. 17, 1. Exod. 6, 3. Ferner אֵל, potens, die LXX *ἰσχυρός* als nomen appellativum ſoviel als *θεός*, Dan. 11, 36; daher der Ausdruck zur Bezeichnung auch der heidniſchen Götter gebraucht wird; ferner אֱלוֹהַּ von אָלַהּ, stupuit, numen tremendum, die LXX *θεός*, der pluralis eminentiae iſt Elohim אֱלֹהִים, maxime colendus. Jehovah iſt Elohim, nach Exod. 3, 18. Deut. 27, 5. 6. Pſ. 68, 16 bedeutet es die Größe und Außerordentlichkeit einer Sache. Sodann אָדוֹן, *ὁ κύριος, δεσπότης* in der Form des pluralis eminentiae אֲדֹנָי summe dominus. Geneſ. 15, 2. Pſ. 136, 3. Ferner: צְבָאוֹת mit Elohe אֱלֹהֵי, der Gott der Kriegsſchaaren, der Schlacht, 1 Sam. 17, 45. Indem nun aber die Engel und die Geſtirne des Himmels Heer genannt werden, ſo iſt die Bedeutung des Wortes ſoviel als der Erhabenſte, der Herr des Himmels und ſeiner Bewohner. Deut. 4, 19. Dan. 8, 10. Endlich: עֶלְיוֹן *ὕψιστος* nach der LXX, der im Himmel thront und herrſcht. Pſ. 47, 9. Geneſ. 14, 20.

c. Die Vollendung des Monotheismus iſt das Chriſtenthum; hier aber iſt die Vorſtellung eine andere, als im A. T. Der Gott des A. T. hat den Unterſchied ſeiner von ſich außer ſich, und hiedurch iſt der altteſtamentliche Monotheismus noch

mit dem Polytheismus verwickelt. Der Gott, den das Chriſtenthum lehrt, hat allen Unterſchied ſeiner von ſich in ſich, und er unterſcheidet ſich ſelbſt als Vater, Sohn und Geiſt. Durch dieſe Vorſtellung erſt iſt das Chriſtenthum aus dem Judenthum und Heidenthum vollkommen heraus. Dieſe Lehre vom Weſen Gottes iſt zugleich das Weſentlichſte des Chriſtenthums. Die neuere Theologie giebt wohl zu, daß das Chriſtenthum erſt die Idee Gottes vollkommen entwickelt habe, und es wird wohl geſagt, es habe Gott zuerſt erkennen gelehrt als Vater, Matth. 5, 16. 45. 48. 1 Joh. 4, 7. Tit. 3, 4., und an vielen andern Stellen, auch als Geiſt, wie Joh. 4, 23. Col. 1, 15. 1 Joh. 4, 20., aber von Gott als Sohn wird nichts geſagt. So Bretſchneider. Hiemit iſt, wie das Weſen Gottes, ſo das Weſen des Chriſtenthums verkannt.

2. Die kirchliche Vorſtellung. Sie enthält die Anerkennung der Schriftlehren vom Weſen Gottes und ſpricht den beſtimmten Glauben daran aus

a. in dem ſogenannten Apoſtoliſchen Symbolum. Dieſes Glaubensbekenntniß iſt das allgemeine der ganzen chriſtlichen Kirche, in wieviele Confeſſionen und Secten ſie auch aus einander gegangen; es iſt das Band aller; der chriſtliche Glaube, auf welchem allgemein die Taufe geſchieht und die Grundlage des kirchlichen Unterrichts. Es enthält weſentlich die Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geiſt, und ſchließt alle übrigen Lehren und Thatſachen des Chriſtenthums an die drei Artikel an. Dieſes Bekenntniß legte ſchon Origenes als die πίστις der γνῶσις zum Grunde, und von ihr, ſagt er, darf auch die Theologie als Wiſſenſchaft ſich nicht entfernen. Die Aeußerlichkeit der Form und Zuſammenſetzung dieſes Symbolums, welche nicht apoſtoliſch iſt, kommt nicht in Betracht gegen die Gewißheit des apoſtoliſchen Inhalts, welchem nach nichts in demſelben enthalten iſt, was nicht, wiewohl zerſtreut, ebenſo gewiß und beſtimmt in der heiligen Schrift enthalten wäre.

b. Die protestantische Kirche schließt sich mit ihren Hauptsymbolen an diesen allgemeinen Glauben der christlichen Kirche an: durch diese Anschließung beweiset sie, daß man ihr Unrecht thue mit dem Vorwurf, daß sie ein Abfall sey vom wahren christlichen Glauben. Die Augsburgische Confession und die Schmalkaldischen Artikel haben die Lehre von dem dreieinigen Wesen Gottes an ihrer Spitze; sie erklären, daß sie im Bekenntniß dieser Grundlehren mit der allgemeinen christlichen Kirche aller Zeiten und Länder, auch mit der römischen, einig seyen, und verwerfen gleicherweise mit dieser auch alle die Secten und Ketzereien, welche das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes angefochten haben, und alle die Lehren überhaupt, welche mit diesem Dogma nicht zu vereinigen sind, den Dualismus der Manichäer, den alten und neuen Samosatenianismus, die Meinung der Antitrinitarier, den Polytheismus, die Verehrung der Engel, der Heiligen ꝛc.

c. Die christliche Kirche lehret auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens und setzet deren Möglichkeit als unbestreitbar voraus; sie findet darin das wahre, ewige Leben des Menschen, daß er Gott erkenne und den, den er gesandt hat. Das Wesen Gottes, durch Christum geoffenbart, ist nun der Welt nicht mehr verborgen; Christen stehen nicht mehr an dem Altar zu Athen mit der Aufschrift: dem unbekannten Gott; mittelst des Geistes Gottes, welches der Geist Jesu Christi ist, vermag der Mensch das Wesen Gottes zu erkennen: denn dieser Geist erforschet Alles, auch die Tiefen der Gottheit, nach Paulus 1 Cor. 2, 10. Der christliche Glaube, wie er sich in der Kirche überliefert, ist und enthält auch diese Erkenntniß des göttlichen Wesens, und die Theologie ist die tiefere Erkenntniß dessen, was an sich Inhalt des christlichen Glaubens ist. In der Wissenschaft nun, wie sie in der Kirche sich vom Anfang an entwickelt hat, ist die Erkenntniß des göttlichen Wesens versucht worden 1) durch Definiren. Wenn solche Definition Gottes mehr seyn soll, als die

unbeſtimmte Vorſtellung von Gott, welche unter unzähligen Merkmalen nur das eine und andere aufgreift, ſo kann ſie nur das Reſultat, nicht der Anfang der Wiſſenſchaft ſeyn. Nur durch die Explication und Bewegung ihres Inhalts kann ſie ſich rechtfertigen; mit dem Definiren aber an und für ſich iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft nicht gelöſt. Ganz unzureichend aber iſt die Definition, wenn ſie die bloße Vorſtellung iſt, wie Bretſchneider ein Definiren, welches darüber hinausgeht, und die Natur und Subſtanz Gottes, wie ſie wirklich iſt, darſtellen und beſchreiben will, für unmöglich hält, aus dem Grunde, weil wir dieß Weſen nicht kennen. Wäre dem letztern wirklich ſo, ſo wäre nicht abzuſehen, wozu denn überhaupt noch das Definiren und Vorſtellen, da es ja ſo ohne alle Wahrheit wäre, welche auch nach der gewöhnlichen Meinung die Uebereinſtimmung der Erkenntniß iſt mit ihrem Gegenſtande. Viel weiter waren ſchon die Scholaſtiker; wenn ſie fragten: ob Gott definirt werden könnte, ſo verneinten ſie dieſe Frage nur aus dem ganz einfachen Grunde, weil keine Definition als ſolche den Begriff Gottes erſchöpfe; ſie ſtellten ſomit den Begriff nur höher, als die bloße Definition, die nur eine Vorſtellung iſt. Gleichwohl begnügt ſich auch Knapp mit einer bloßen Definition und verſteht darunter eine ſolche Beſchreibung, die gerade nicht das ganze Weſen ihres Gegenſtandes umfaßt und alle Eigenſchaften deſſelben beſtimmt angiebt, was auch nach ſeiner Meinung bei Gott unmöglich iſt, ſondern es ſey genug, ſagt er, wenn die Definition die Hauptmerkmale in ſich faſſet, woran man die zu definirende Sache von allen andern hinlänglich unterſcheiden kann. Für dieſen Standpunct erklärt er ſich, ihn hält er für die Dogmatik zureichend. Es iſt der Standpunct der Endlichkeit alles Erkennen Gottes, als des Unendlichen, auf welchem Standpunct der Supernaturalismus mit dem Rationalismus in gleicher Weiſe ſich hält und ganz richtig bekennt, daß eine wirkliche Erkenntniß Gottes unmöglich ſey, worauf es nur, ſtatt noch fortzufahren, weit conſequenter

und vernünftiger wäre, das Buch zuzumachen und keine Dogmatik anzufangen. Verſucht worden iſt ſolche Erkenntniß 2) durch Abſtrahiren. Es bietet ſich die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen dem Wahrnehmenden dar. Gott aber iſt nicht die Welt, nicht eine Erſcheinung in Raum und Zeit: davon muß in der Erkenntniß Gottes abſtrahirt werden; ſo kommt die Erkenntniß auf Gott, als ein Jenſeits der Welt und ihrer Erſcheinungen; man erkennt wenigſtens, was Gott nicht iſt, und in dieſer negativen Erkenntniß Gottes bleibt alle Abſtraction ſtehen. Die abſtracte Erkenntniß hat an Gott das höchſte Weſen; er iſt ihr eine Idee, doch dieſe kaum mehr als ein ſubjectiver Gedanke, höchſtens das Ideal, welches, was es iſt, doch nur meinem Denken verdankt. Aber das poſitive Weſen Gottes, welches mehr iſt, als eine Negation, wird in dieſer Weiſe nimmer erkannt. Zu erkennen endlich das göttliche Weſen hat man verſucht 3) durch Kritiſiren. Die Kritik hat es zunächſt mit den Meinungen der Menſchen zu thun und ihre Aufgabe iſt, das ſich Widerſprechende und in dieſem Widerſpruch Falſche darin aufzuzeigen; hiedurch iſt ſie ſehr geeignet, der Wahrheit durch Hinwegräumung der Unwahrheit und des Irrthums den Weg zu bahnen. Aber indem das kritiſche Erkennen die Wahrheit ſelber nur als ein menſchliches Denken vor ſich hat, ſo hat es zugleich die Abſtraction von ihr in ihrer Unendlichkeit in ſich, und auch dieß Kritiſiren geht von der Vorausſetzung aus, daß Gott in ſeiner Wahrheit, in ſeinem Anſichſeyn nicht zu erkennen ſey. Dieß iſt das Reſultat der Kantiſchen Kritik geweſen und ohne den großen Gang derſelben zu wiederholen, iſt ihr Reſultat die allgemeine Vorausſetzung und das Axiom der modernen Theologie geworden, welches ſich alle Partheien haben gefallen laſſen, wie denn ſelbſt ſolche, welche die Kantiſche Philoſophie widerlegen, hierin mit ihr einig geblieben ſind. Wenn man nun, wie die Kritik und alles blos kritiſche Erkennen, von der Behauptung ausgeht, vom Seyn, vom Ding an ſich oder wie

man ſonſt das Anſich-ſeyende nennen will, wiſſe man nichts, nicht das Weſen, ſondern nur die Erſcheinung ſey erkennbar, ſo fällt eine ſolche Lehre, wie die vom Weſen Gottes, ſogleich in die völlige Bedeutungsloſigkeit herunter. Das Höchſte iſt, daß man eine unbeſtimmte Idee davon behält, welche ſelber nur ein Denken iſt, deſſen Inhalt in ein dunkles Jenſeits geſtellt und im eigentlichen Sinn dahin geſtellt iſt. Von dieſem kritiſchen Denken muß man ſagen, daß es ſich nicht einläßt auf die Sache ſelbſt, ſondern ſich im Heterogenen herumtreibt. Der denkende Menſch, vollends wenn er der gläubige iſt, ſo weiß er leicht, daß im Glauben nicht blos das Denken ein Recht hat, ſondern auch der Gegenſtand; auf dem blos ſubjectiven Standpunct aber iſt er allerdings unerkennbar und iſt ihm dieſes Recht, erkannt zu ſeyn, nicht zuerkannt. Iſt der Glaube der vernünftige, ſo iſt er nicht der leere und gegenſtandsloſe; er ſagt vielmehr etwas aus über das, woran er der Glaube iſt, und weiß, was er glaubt, ſelbſt nur durch dieſes. Da würde, wenn dem Menſchen das Wiſſen Gottes verſagt wäre, folgen, daß auch Gott nichts von ſich wüßte. Iſt aber Gott wiſſend von ſich, ſo ſchließt das an ſich ſeyende Weſen Gottes ſich auch dem menſchlichen Bewußtſeyn auf, denn Gott iſt auch der ſich offenbare und ſich offenbarende.

3. Begriff des Dogma vom Weſen Gottes. Es ſind im Weſentlichen drei Fragen hier zu erledigen, a) wie iſt zur Erkenntniß des göttlichen Weſens zu gelangen; b) wie iſt zu ihr gelangt darin zu Werk zu gehen; c) was iſt die Religion als Erkenntniß des göttlichen Weſens.

A. Das Gelangen zur Erkenntniß des Weſens Gottes. Es kommt hier darauf an, überhaupt erſt den Standpunct feſtzuſtellen, auf welchem ſich eine dogmatiſche Erkenntniß Gottes vollziehen kann. Die Mannigfaltigkeit der Religionen zeigt, wie mannigfaltig dieſe Standpuncte ſind, aber ſie ſind von ungleichem Werth und durch ſich ſelbſt einander untergeordnet. So noch einander untergeordnet ſind ſie zugleich noch ein-

ſeitig, noch beſchränkt. Das Weſen Gottes, was es ſey, ſo iſt es dieſes für das Denken, für den Glauben; iſt dieſer noch Aberglaube, falſches Denken, was kann alsdann nicht für das Weſen Gottes gehalten und als ſolches ſelbſt angebetet werden? Was dem Denken oder Glauben nun zunächſt und im eigentlichen Sinn in die Augen, nämlich des Leibes, fällt, iſt das Ding, wie es da iſt, wie es im Daſeyn wahrzunehmen iſt. In der natürlichen Unterordnung der Dinge unter einander kommt dem Menſchen in dem Gedanken Gottes, der im Hintergrunde liegt, leicht die Einſicht, daß Gott das Weſen ſey. Die Ahnung iſt, daß hinter dem Vorhang der Erſcheinung das Weſen verborgen ſey und wirke, und daß demſelben alles andere untergeordnet und es ſelber das höchſte Weſen ſey. An dieſer Vorſtellung hat allerdings die Idee Gottes ihren Antheil und es iſt das eine weſentliche Beſtimmung des Begriffs, daß Gott das höchſte Weſen ſey. Aber für ſich iſt dieſer Gedanke noch unbeſtimmt; es kommt auf den Inhalt an, der ihm gegeben wird, und dieſer wird auf dieſem Standpunct der natürlichen Erkenntniß zunächſt auch nur hergenommen aus der Natur. Da heißt es denn, Gott oder das höchſte Weſen iſt das Elementariſche, iſt das Licht, iſt das Feuer, wie in der perſiſchen, Zoroaſtriſchen Religion. Es läßt aber doch die Idee Gottes den Menſchen nicht bei dieſer Vorſtellung. Die Unterordnung der Dinge in der Natur treibt weiter von dem Elementariſchen in das Organiſche, als das Höhere, und der Gedanke der Zweckmäßigkeit in allem Organiſchen enthält in ihm ſelbſt eine Erinnerung an die Weisheit Gottes. Die Pflanze, das Thier iſt das Höhere gegen das blos materielle Ding, und ſo kann Pflanzliches oder das Thier ſelbſt als das höchſte Weſen genommen und angebetet werden, die Lotosblume in Indien, der Stier, der Apis in Aegypten. Das ſinnige, dumpfe, geheimnißvolle Weſen des Thieres führet leicht auf ſolche Vorſtellungen. Entdeckt ſich indeß auf dieſem Standpunct dem Denken oder Glauben, daß auch in die-

ſer Sphäre noch Unterordnung ſtattfindet, ſo leidet daran der Gedanke des höchſten Weſens Abbruch und zwingt den Denkenden weiter zu gehen und einzuſehen, daß, ob ſich wohl im Organiſchen Zweck, mithin Verſtand zeigt, dennoch die Pflanze, das Thier ſelbſt ohne Verſtand und nicht ſelber ein Denkendes ſey. Iſt dieſer Mangel entdeckt, ſo erhebt ſich die Vorſtellung des göttlichen Weſens auf einen höhern Standpunct und kommt dahin, ſich an dem Menſchen, wie er denkendes Weſen iſt, ſeinen ganzen Inhalt zu geben. Auf den Gedanken, der Menſch iſt Gott, kann der Menſch leicht kommen, ſofern er nur auf das, was geringer iſt, als er, reflectirt. Er beſchränkt ſich mit dieſem Glauben auch nur auf das Hervorragende, Ausgezeichnete unter den Menſchen. Auch die Wahrheit der Idee der Menſchwerdung Gottes hat unbewußt ihren Antheil daran, und liegt den falſchen Vorſtellungen aller vorchriſtlichen, heidniſchen Religionen von den Incarnationen ihrer Götter zum Grunde. Allein auch da iſt doch Gott an ſich von dem Menſchen an ſich unterſchieden, und der Gedanke an die Vielheit der Menſchen im Widerſpruch mit der Einheit Gottes, als des höchſten Weſens, zeigt leicht die Falſchheit dieſes Gedankens auf, daß der Menſch, als ſolcher, oder dieſer und jener Menſch, das höchſte Weſen ſey. Es iſt ein großer Unterſchied in den Sätzen; der Menſch iſt Gott und Gott iſt ein Menſch geworden. (S. Roſenkranz im 3. Heft der Zeitſchr. f. ſpec. Theologie von Bruno Bauer.) Der Menſch iſt als geiſtiges Weſen zugleich noch durch die Natur beſchränkt; er ſtößt an allen Seiten auf Schranken. Der Gedanke des höchſten Weſens fordert durchaus die Negation aller Schranken und Beſchränkung als gleichfalls Negation. Jene Negation nun dieſer Negation führet unmittelbar auf den Gedanken, Gott iſt der Geiſt, und dieſe Beſtimmung iſt in der Wahrheit gegründet und führet nothwendig auf den höchſten erreichbaren, dem Weſen Gottes auch ganz adäquaten Gedanken. Es iſt dieß weſentlich die Beſtimmung Gottes in der geoffen-

barten Religion, wie sie dem Gedanken Gottes alle Natürlichkeit und untergeordnete Wesenheit abgestreift hat. Ob aber gleich in der offenbaren Religion, zumal wie sie die christliche ist, der Gedanke Gottes diese Reinheit und Wahrheit erreicht und sich somit auf einen Standpunct erhoben hat, auf welchem eine wahre Erkenntniß des göttlichen Wesens möglich ist, mittelst dieser des göttlichen Wesens vollkommen würdigen Bestimmung, welcher zufolge Gott der Geist ist, so ist doch auch da noch eine einseitige Abstraction und ein Zurückfallen auf untergeordnete Vorstellungsweisen möglich, wodurch der unendliche Gehalt dieses Gedankens wieder verloren geht und worin sogar noch die Erkennbarkeit Gottes, unerachtet daß er der Geist ist, geleugnet werden kann. Dieß ist nur dadurch möglich, daß an den Gedanken Gottes als Geistes eine Beschränkung herangebracht, somit von außen herbeigebracht wird, der er selbst widerstrebt. Es ist die Folge davon, daß das Denken des Wesens Gottes, als Geistes, nicht mehr das Bewußtseyn darüber hat, woher ihm diese Erkenntniß geworden. Nach der Kantischen Philosophie ist der Grund dieser Erkenntniß die menschliche Vernunft, und da heißt nun der Satz: Gottes Wesenheit ist die Geistigkeit, soviel als: so wird er von der Vernunft gedacht, und höchstens soviel als: so muß er gedacht werden. Die selbst nothwendige Idee sinkt da herab nur zu einem Ideal, einem ganz subjectiven Denken, welches über das Seyn keine andere Gewähr hat, als sich selbst, dieß leere Denken. Aber so fehlt ihm die Wahrheit, welche wenigstens Uebereinstimmung ist des Denkens mit dem Seyn. Der ganze Rationalismus steht an dieser Seite. Es thut sich eben darin die Unmöglichkeit der Erkenntniß göttlicher Wesenheit kund, daß diese erkannt werden soll durch eine Vernunft außer ihr, wie sie nur Bewußtseyn und Kritik ihrer selbst ist; jene Unmöglichkeit wird denn auch consequent und ausdrücklich behauptet. Durch eine solche, nur von sich und nichts von Gott wissende Vernunft kann er freilich in seiner Wesenheit nicht erkannt

werden. Wenn nun das Ungenügende eines ſolchen Reſultats zum Bewußtſeyn kommt, ſo kommt es leicht auch zu dem Entſchluß, den Boden einer ſolchen Vernunft ganz zu verlaſſen, man wirft ſich auf die entgegengeſetzte Seite; man ſagt: Gott iſt Alles, die Vernunft iſt Nichts, und mit der Vernunftreligion iſt es auch nichts, wie Harms lehrt, und die Offenbarung giebt ſich ſelbſt nicht für vernünftig aus, wie Schelling ſagt. Wird die Beſtimmung des Seyns im Weſen Gottes ſo pantheiſtiſch ausgedrückt, daß das Denken, in welchem ja das Seyn erſt das Weſen iſt, gar nicht berückſichtigt wird, ſo gehen dem Denken über die Weſenheit Gottes leicht alle Gedanken aus. Iſt gegen den Rationalismus allerdings dieß zu ſagen, daß er nicht erkennt, wie alles Wiſſen von Gottes Weſenheit als der Geiſtigkeit ſey ein Wiſſen durch Gott ſelbſt, ſo überſieht der Supernaturalismus ſeinerſeits dieß, für wen denn dieſes Wiſſen ſey; doch wohl nur für das denkende, vernünftige Weſen, und daß ohne das vernünftig erkennende Subject eine Erkenntniß Gottes unmöglich ſey. So iſt nach beiden Seiten hin der Gedanke, Gott iſt als Geiſt das Weſen, noch mit der Abſtraction behaftet und mit einer verſchiedenen Relation zur Vernunft. Das Denken iſt an beiden Seiten noch nicht aus dem Endlichen und Relativen heraus, welches ſich darin erweiſet, daß die Beſtimmung der göttlichen Weſenheit als der Geiſtigkeit bald nur, oder doch wenigſtens mehr auf die Seite des Seyns, bald nur, oder mehr auf die Seite des Denkens fällt, und der Gegenſatz von Offenbarung und Vernunft feſtgeſtellt, fixirt wird. Gott aber iſt der abſolute Geiſt, und erſt von dieſem Gedanken iſt die Idee Gottes als des Weſens vollkommen erreicht. Dieß Denken in der Idee Gottes iſt als Denken des Abſoluten ſelber ein abſolutes und ſo von Gott nicht weſentlich verſchieden. In der Idee von Gott iſt es Gott ſelbſt, wie er der Geiſt iſt, der ſich denkt, ſich weiß, auch in dem Menſchen. Iſt alſo das Denken Gottes auch mein oder dein Denken Gottes, ſo wiſſen wir doch,

daß dieß Denken und die Nothwendigkeit, daß wir Gottes Weſenheit als die Geiſtigkeit denken, nicht ihren Grund hat in meinem oder deinem Denken, ſondern in Gott ſelbſt. Weil ſeine Weſenheit die Geiſtigkeit *iſt*, ſo ſetzt ſich dieß Seyn auch in unſer Denken hinein und bringt dieſes dahin, das auch zu denken, zu *wiſſen*. Dieſes Denken hat alle ſeine Wahrheit allein in der Identität mit dem Seyn, und eben damit iſt nicht nur die Möglichkeit aller Erkenntniß Gottes anerkannt, ſondern die Wirklichkeit ſolcher Erkenntniß bereits im Gange. Gott als der abſolute Geiſt iſt oder wird dem menſchlichen Geiſte ebenſoſehr durch ihn ſelbſt, als durch den menſchlichen Geiſt offenbar; der Geiſt iſt es, der da zeugt, daß der Geiſt Wahrheit iſt. Das Verhältniß, worin der göttliche und menſchliche Geiſt zu einander ſtehen, iſt ſelber ein abſolutes. Das *wahrhafte* Seyn des menſchlichen Geiſtes bei aller äußerlichen Bedingtheit, Beſchränktheit, Endlichkeit deſſelben, iſt ſein Seyn in Gott, dem abſoluten Geiſt, und dieſes Seyn des menſchlichen Geiſtes in Gott iſt zugleich Gottes Seyn in dem menſchlichen Geiſte; alles lebt und iſt wahrhaft nur in Gott, dadurch, daß Gott ihm nicht fern und fremd iſt. In der abſoluten Idee Gottes forſchend erkennt ſomit die menſchliche Vernunft das göttliche Weſen, indem ſie ſelbſt ſich in demſelben begründet weiß. So iſt nicht die Vernunft ſich, ſondern Gott iſt ihr wahrer Grund. So aber iſt die Erkenntniß des göttlichen Weſens keine ihr äußere, der Vernunft fremde, und die Erkenntniß Gottes ihr möglich gleicherweiſe nur durch Gott und durch ſich ſelbſt. Die Vernunft eines Jeden, eines Einzelnen, gelangt zu ſolcher Erkenntniß nur in dem Maaß, als ſie Theil hat oder nimmt an dem allgemeinen Geiſt, wie er der Geiſt iſt nicht in ſeiner Ichheit oder Einzelheit, noch auch, wie er der Geiſt eines Volkes iſt, ſondern der Geiſt der Menſchheit, deſſen Geſchichte die Weltgeſchichte iſt. Da muß ſich zeigen, ob keiner iſt, der Gottes Weſenheit erkannt hat, oder einer, der es geleiſtet hat. Dieſer Menſch würde für die Erkenntniß Gottes

in Betracht kommen, wie kein anderer, nämlich nicht als Individuum oder Ich, oder als Mitglied eines beſtimmten Volks, ſondern als der allgemeine Menſch, aus welchem der Geiſt der Menſchheit ſpricht. Dieſer Menſch iſt nach dem Zeugniß der Geſchichte einzig und allein Jeſus Chriſtus. Er kommt hier nicht in Betracht, wie er einer Familie und einem Volke angehört, ſondern als der Menſchenſohn, wie er ſich ſelber nennt, und der damit nicht von ſich ausſchließt, der Gottesſohn zu ſeyn. Nachdem in ihm und durch ihn der Welt das Weſen Gottes offenbar geworden, iſt die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zur Wirklichkeit geworden, und ſo vermag ein Jeder, an Jeſum Chriſtum glaubend und in ſeinem Geiſte das göttliche Weſen wohl zu erkennen. Wo dieſes noch in der Chriſtenheit ſelbſt bezweifelt wird, da fehlt es ſchon an wahrer, chriſtlicher Frömmigkeit.

B. Vollziehung der Erkenntniß des Weſens Gottes. Wie es unmöglich iſt, was der Geiſt iſt, zu wiſſen ohne alle Rückſicht auf die Natur, ſo kann auch, was Gott, als der Geiſt, die Weſenheit iſt, nicht gewußt werden ohne alle Beziehung auf die Natur. Sie iſt das Negative des Geiſtes, aber durch dieſe Negation vermittelt ſich nothwendig die wirkliche Erkenntniß Gottes. Die Natur, wie ſie erſcheint, ſo iſt ſie ein Sinnliches und dieſes iſt 1) ein Außereinanderſeyn oder der Raum. Alles Sinnliche muß irgendwo ſeyn. Es hat ſein Beſtehen nur im Raum, iſt ſelber ein räumliches. Das Sinnliche iſt 2) ein ſolches, welches kein Beſtehen hat; ſo iſt es das Nacheinanderſeyn oder die Zeit, die Succeſſion, wie der Raum die Coexiſtenz. Alles Sinnliche iſt irgend wann und hat ſeine Zeit, iſt ſelber ein zeitliches. 3) Als räumliches beſtehend, als zeitliches vergehend, vereinigt das Sinnliche in ſich den Widerſpruch, ſo iſt es die Materie. Alles Sinnliche iſt auch ein materielles, und dieſes hat zu ſeinen Bedingungen Raum und Zeit. Daß nun in dieſer Sphäre des Sinnlichen Weſenheit überhaupt nicht ſey, ergiebt ſich unmittelbar daraus, daß es ein Seyn iſt,

dem das Denken vollkommen ausgegangen. Kommt im Seyenden das Denken hervor, ſo iſt es nicht mehr das Sinnliche, ſondern das Geiſtige; dieſes hat zu ſeinem Inhalt auch das Seyn, aber nicht als Seyn, ſondern als Denken. Das aber iſt eben der Begriff vom Weſen, daß es das Seyn als Denken iſt. Gegen das Sinnliche, welches das Weſenloſe iſt, hat das Geiſtige allein Weſenheit, und ſo führet der Gedanke Gottes, als des abſoluten Geiſtes, nothwendig ſchon auf die abſolute Weſenheit Gottes. Als dieſes durchaus geiſtige Weſen iſt Gott nicht nur die Negation der Weſenheit alles Sinnlichen, ſondern ſelber auch der Grund der Erkenntniß der Weſenloſigkeit aller Dinge außer ihm. Daß Alles eitel iſt, wiſſen wir daher, daß etwas iſt, was nicht eitel. Es ſcheint wohl der Gedanke der Weſenloſigkeit aller Dinge ein nur negativer zu ſeyn; in Wahrheit iſt er ein affirmativer; die Negation ſelbſt kommt aus der Affirmation her. Sagt daher einer: Gott iſt nicht ein räumliches, zeitliches, materielles Weſen, ſo fragt man gleich weiter: woher weißt du das, und was iſt er denn? und da zeigt ſich leicht, daß jenes negative Urtheil im affirmativen begründet iſt. Aber erkennen, was Gott in ſich ſelber ſey, kann man nicht, ohne Bezug zu nehmen auf jene Negation, die Affirmation iſt ſelber nur Negation jener erſten Negation. Somit iſt Gottes Weſenheit

a. zu erkennen mit Bezug auf den Raum und das Räumliche, wie es nichtiges Beſtehen hat, und die nächſte Erkenntniß, welche ſich da ergiebt, iſt: Gott iſt nicht und kann nicht ſeyn ein räumliches Weſen; er hat weder ſich im Raum, noch den Raum in ſich. Dieß negative Urtheil aber hat ſeinen Grund in dem affirmativen, welches ausſagt, daß er Gott iſt, mithin in der Idee Gottes, in welcher Gott, da ſein Weſen das Seyn als Denken iſt, alles nicht Denkende, alles Sinnliche hinter ſich läßt, dagegen ſich ſelbſt affirmirt; und dieſe Selbſtbejahung Gottes giebt auch dem Menſchen das Recht, zu ſagen: Gott iſt Gott und nichts Räumliches. Da dieſes aber zugleich ein Be-

ſtehen iſt, welches das allernichtigſte iſt, ſo iſt dagegen eben jene Selbſtbejahung Gottes ebenſoviel als die abſolute Selbſtändigkeit, und dieſes die erſte, nothwendige Erkenntniß in der Weſenheit Gottes. Gegen ihn, den alleinſelbſtändigen, kann nichts anderes Selbſtändigkeit haben, und was in der Welt Selbſtändigkeit hat, das hat ſie nur durch ihn. Sich ſelbſt affirmirend, oder Gott als die Wahrheit, iſt er die Selbſtändigkeit oder Subſtanzialität. Dieß iſt der Begriff von Gott, um den ſich in Spinoza's Lehre Alles dreht, und dieſer Begriff iſt allerdings von höchſter Bedeutung auch in der chriſtlichen Theologie. Was Spinoza Subſtanzialität nennt, nannten die Scholaſtiker die Aſeität Gottes. Ihr Fehler war nur, die Aſeität Gottes nur als Prädicat Gottes zu nehmen, als eine Beſtimmtheit, die das göttliche Weſen habe, da es vielmehr die Weſenheit Gottes ſelber iſt. Die chriſtliche Religion hat zwar nicht den Begriff vom göttlichen Weſen als der unendlichen Subſtanzialität oder Aſeität; ſie hat aber dafür die Lehre, daß Gott Vater ſey. In dieſem Gedanken als einer Vorſtellung iſt dennoch der Begriff eingehüllt. Der Begriff, der darin in der vollkommenſten, edelſten, rührendſten Weiſe vorgeſtellt iſt, iſt der Gedanke, daß das göttliche Weſen nicht, wie alles im Raum, in dieſem Außer- und Nebeneinanderſeyn, ſein Seyn in einem andern habe — als in ſich ſelbſt. Er iſt ἀγεννητός nach der kirchlichen Beſtimmung; er hat das Princip ſeiner ſelbſt in ſich ſelbſt. Zu dieſer wahrhaftigen Erkenntniß Gottes als der Weſenheit, und zwar als der Selbſtändigkeit, gehört aber weſentlich mit die Erkenntniß des unwahren Weſens, und dieſe Erkenntniß iſt auch eine wahre; das unwahre Weſen der Welt iſt jene Vereinigung des Seyns mit dem Nichts; aus dieſem iſt ſie geſchaffen und dieſes hängt ihr nach in allen Geſtalten. Die erſtere Forderung der Religion an einen jeden, der durch Gott der Erkenntniß Gottes gewürdigt wird, iſt, daß er den Raum und alles in ihm Enthaltene und Daſeyende, alle räumliche Exiſtenz vergeſſe, die Welt als Raumwelt und dieſe als Traumwelt wiſſe.

b. Gottes Wesenheit ist nicht weniger zu erkennen mit Bezug auf die Zeit, wie sie die beständige Bewegung aus dem Nichtseyn ins Seyn und die Bewegung aus dem Seyn ins Nichtseyn ist; als jene ist sie das Entstehen, als diese das Vergehen. Das Wesen der göttlichen Substanz ist nun zunächst die Negation der Zeit und alles Zeitlichen, alles Werdens, Entstehens und Vergehens; Gott ist weder ein zeitlich Wesen, noch hat er sich in der Zeit, noch die Zeit in sich. Dieß negative Urtheil aber hat seinen Grund in dem affirmativen, kraft dessen er Gott, und somit der Ewige ist. In der Negation ihres Anfanges und Endes ist die Zeit in ihre drei Dimensionen aus einander geworfen als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; eben darin zeigt sich zugleich die Bestandlosigkeit und Wesenlosigkeit der Zeit; jede der drei genannten ist das Nichts der andern; so ist nichts nichtiger als die Zeit. Mit diesem wesenlosen Schatten ist die Gottheit nicht behaftet. Als die Negation jener Negation ist Gott die Negation alles Nichtigen der Zeit und so die absolute Gegenwart, in der alle Dimensionen der Zeit negirt und aufgehoben sind. Für Gott ist nichts vergangen, nichts zukünftig, sondern was war, ist und seyn wird, ist in ihm absolut gegenwärtig. Die Ewigkeit ist die Zeit in der Negation alles Unterschiedes ihrer Momente. So sagt Jacob Böhme:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der ist befreit
Von allem Leid.

Die Welt, der Mensch in der Zeit hat seine Geschichte; Gott hat keine Geschichte; die ewige Substanz ist die Macht über alle Geschichte und so die unendliche Freiheit und Thätigkeit. Diese ist Bewegung aus sich, und wie die Substanzialität Gottes das Seyn in sich, so die Aeternität Gottes das Seyn aus sich, ewiges Hervorgehen aus sich, ewiges sich Offenbaren, unbedingtes Thun, ohne alle Voraussetzung irgend eines

Thuns oder Seyns außer ihm, eine Thätigkeit rein allein aus ſich und ſo die abſolute Freiheit, in welcher alle Cauſalität aufgehoben iſt. Wie Gott als die Subſtanz Grund oder Princip ſeiner ſelbſt iſt, alſo dieſen Grund, dieß Princip in ſich enthält, ſo geht er ewig auch hervor aus dieſem ſeinem Grunde, welcher er ſelber iſt. Dieß iſt der Begriff von Gott als causa sui, womit in der Einheit auch ſchon Zweiheit in Gott ausgeſagt iſt. Dieſer Liebe ewige, aber mit der Freiheit identiſche Nothwendigkeit iſt es, ewig, wie in ſich, ſo auch aus ſich zu ſeyn, ſich mitzutheilen, zunächſt an ſich ſelbſt, ſodann auch an das, was nicht Gott, und zu dieſem Zweck allein geſchaffen iſt. In der chriſtlichen Religion iſt jenes Verhältniß des ſich Unterſcheidens und ſich Mittheilens Gottes an ſich ſelbſt, vorgeſtellt als das Verhältniß des Vaters und Sohnes zu einander, in der Kirchenlehre aber begriffen in dem Gedanken der Homouſie oder Conſubſtanzialität. Daß dieß Hervorgehen Gottes aus ſich, welches als Zeugung vorgeſtellt iſt, ein ewiges ſey, das iſt der Begriff des Sohnes als des ewigen Sohnes Gottes oder des in Ewigkeit Gezeugten (heute, Pſ. 2, 7. Heb. 2, 5. 5, 5.), der auch in der Zeit als ein Menſch erſchienen. Die Homouſie beruht in der abſoluten Identität des göttlichen Weſens, als Vaters und Sohnes. Was einander gleich iſt, iſt von einander unterſchieden; indem es aber dem andern abſolut gleich iſt, iſt es zugleich nicht unterſchieden. Der Sohn Gottes iſt nicht ein Sohn der Zeit, ſondern der Ewigkeit, und ſo ſelber der ewige Sohn Gottes.

c. In Bezug endlich auf die Materie wird Gott in ſeiner Weſenheit erkannt als der allgenugſame. Gott ſeyend in ſich und ſo der Selbſtändige, und ſeyend aus ſich und ſo der Ewige, iſt hiemit auch der allein für ſich ſeyende, ſich ſelbſt genug. Für das Seyn, welches als Denken das Weſen iſt, für die göttliche Weſenheit, bedarf es keiner Materie, keines Dings. Gott hat auch als Schöpfer nicht das Bedürfniß einer Welt gehabt; er iſt der abſolut bedürfnißloſe. Was im Raum und in

der Zeit sich bewegt, hat zu seinem Anfang, wie zu seiner Bedingung, die Materie; das Ding ist auch bedingt; der absolute Geist ist der absolut freie und bedürfnißlose. Die Negation der Bedürftigkeit und Bedingtheit ist auch die Negation aller Materialität; aber diese Negation, von Gott ausgesagt, kommt her aus der Affirmation, aus der Idee Gottes selbst. Der selbständige und ewige Geist bedarf, damit das Seyn desselben als Denken sein Wesen sey, keiner Sinne und Sinnlichkeit. Sich selbst genug ist Gott auch der Allem, was von ihm ist, genügende, wie das der Apostel sehr schön darthut Apostelgesch. 17, 25. Ist an der Seite der Selbständigkeit Gott als die Wahrheit, an der Seite der Ewigkeit seines Wesens Gott in seiner Freiheit erkannt, so hebt sich auch dieser Unterschied auf in der Wesenheit Gottes, als Geistes; er ist der Geist der Wahrheit und Freiheit und eben darin der selige. Der Begriff der göttlichen Seligkeit scheidet durchaus von sich aus alle Materialität und Sinnlichkeit, als worin keine Seligkeit möglich, wie es auch für den Menschen keine giebt, als allein im Glauben und in der Liebe. Aber diese subjective Seite der Entwickelung ist jetzt noch für sich zu betrachten.

C. Die Religion, als Erkenntniß des göttlichen Wesens. Man sagt, eine so objective und speculative Erkenntniß des göttlichen Wesens sey nicht practisch genug, sey unfruchtbar, habe keinen hinreichenden Einfluß auf das Leben. Hat man vielmehr erst erkannt, was die Wahrheit ist in ihrer Nothwendigkeit, so kann man dann auch erst die subjective Seite und Beziehung richtig fassen und begreifen. Es ist mittelst des Glaubens, daß alles das, was die göttliche Wesenheit ist, eindringt auch in die Welt und Menschheit und göttliches Leben darin verbreitet. Der Glaube, wie er

a. die Erkenntniß ist, daß Gott der Selbständige und als solcher die Wahrheit ist, so gewinnt er auch, indem er Vereinigung ist mit Gott, für seinen göttlichen Inhalt Wahrheit und Selbständigkeit. Diese kommt ihm nicht von außen, sondern,

iſt er ſelbſt nur der wahre Glaube, nicht Wahn, nicht Aberglaube, ſo enthält er dieſe Wahrheit, daß Gott die Wahrheit ſey, in ſich ſelbſt, und hat in dieſem Bewußtſeyn die Möglichkeit, Gott auch als den allein wahren zu erkennen. Durch ſolche Erkenntniß unterſcheidet der Glaube ſich vom Aberglauben und Wahn, und daß er ſelbſt der wahre Glaube iſt oder Wahrheit hat, das hat ſeinen Grund nicht im Wiſſen von der Natur, von der Geſchichte, in der Bibelkunde, Kritik und Exegeſe; das alles giebt wohl Wahrheiten, aber die Wahrheit ſelbſt iſt allein im Bewußtſeyn Gottes und iſt in ihm ſelbſt nur aus Gott, deſſen Erkenntniß der Glaube iſt. Damit Gott gewußt werde als die Wahrheit und der Glaube des Menſchen auch Wahrheit habe, muß man von allem Aeußerlichen und Innerlichen, von der Welt und ſich ſelbſt unabhängig ſeyn, die Eitelkeit, die Nichtigkeit aller Dinge und Subjecte wiſſen, das Nichtige nicht mehr für das Wichtige halten. Erſt in dem redlichen Streben nach der Wahrheit, welche Gott iſt, hebt die Unabhängigkeit des Menſchen von ſich ſelber an und gewinnt auch er Selbſtändigkeit.

b. Der Glaube, wie er Erkenntniß Gottes als des Ewigen iſt, ſo führet er auch die Freiheit, welche darin begründet iſt, dem Menſchen zu, und ſie wird nun auch das Weſen der Religion, die Freiheit im Glauben. Frei, wahrhaft frei wird der Menſch durch nichts anderes, als allein durch ſeine Religion. Die perſönliche und politiſche Freiheit hat zu ihrer Quelle die Freiheit Gottes im Glauben der Menſchen und Völker an ihn. Indem aber die Freiheit in Gott in der Identität iſt mit der Nothwendigkeit, dieſe nicht außer ſich hat und ſo die ewige Liebe iſt, ſo geht mittelſt des Glaubens daran auch die nämliche Beſtimmtheit an die Religion hinüber; aus dem Glauben kommt die Liebe mit allen guten Werken.

c. Auch die Erkenntniß Gottes als des Seligen kommt an den Glauben nicht in äußerlicher Weiſe, ſondern geht aus ihm ſelbſt hervor, und mittelſt deſſelben kommt auch die beſeligende

Macht des Glaubens in der ſubjectiven Religion hervor. Kraft dieſer Einheit des Glaubens mit dem, an den er der Glaube iſt, muß allerdings geſagt werden: außer der Religion keine Seligkeit, wie die Schrift dieß auch ausdrücklich vom Namen Chriſti bekennt. Dieß gilt aber nur von der Einheit des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande, wie ſie durch freie, ſelbſtändige Erkenntniß, nicht durch trübe Gefühle, blinde Meinungen und Vorausſetzungen oder gar durch Glaubensmandate und Glaubenszwang vermittelt iſt. Heißt es in der römiſchen Kirche: außer der Kirche keine Seligkeit, ſo iſt da die Vermittelung nur die äußerliche, und ſo wird die Wahrheit zum Irrthum verkehrt. Mittelſt der wahren und freien Erkenntniß Gottes nimmt der Erkennende und in dieſer Erkenntniß Thätige Theil an der Allgenugſamkeit und Seligkeit Gottes; er findet im Glauben und in der Liebe volle Befriedigung, und ſo wird auch ſein Leben, wie das wahre und ewige, ſo auch ſeliges Leben. — Dieſe verſchiedenen ſubjectiven Bewegungen im Glauben haben aber auch allgemeine, objective Formen hervorgebracht, welches die verſchiedenen Religionen ſind, wie ſie den verſchiedenen Völkern angehören. So ſind ſie auch äußerlich, concret und geſchichtlich vorhanden, und der Hauptgeſichtspunct in ihrer Betrachtung iſt, daß ſie eben ſo viele Stufen ſind, über welche die Idee des göttlichen Weſens ſich zu entwickeln hatte, um ganz und wahrhaft zu ſich ſelbſt zu kommen. Geſchichtlich nun kommt ſo

α) in Betracht die Religion der Phantaſie und Meinung. In ihr iſt das Seyn nur als Seyn, nicht als Denken, höchſtens als das Empfinden beſtimmt, ſomit das Weſen Gottes, welches als Seyn das Denken iſt, gleichſam nur von fern geahnet. Der Gegenſtand iſt der nur vorgeſtellte, imaginirte; indem das Glauben das Denken ſo beherrſcht, daß es als Denken ſich kaum regen kann, iſt dieſer Glaube Aberglaube, und dieſe Form der Religion iſt das Heidenthum. Da iſt der Gedanke, daß Gott in ſich ſelbſt und ſo der ſelbſtändige und wahre ſey, noch gar nicht, ſondern als ein Räumliches iſt er

Gegenſtand des innern und äußern Sinnes, der Anſchauung und Phantaſie. Was allein noch berechtigen kann, die verſchiedenen Formen von Religion, welche ſich auf dieſer Stufe finden, z. B. den Fetiſchismus und die Naturreligion, überhaupt noch Religion zu nennen, iſt die darin unbewußt wirkſame Idee des göttlichen Weſens. Das Bedürfniß der Religion, welches ſich darin kund giebt, iſt das allein Achtbare daran, nicht die Art und Weiſe, wie es ſich befriedigt. Die unvollkommenſte und unwerthſte Vorſtellung iſt ohne Zweifel die von Gott, wie er an einen beſtimmten Ort gefeſſelt iſt und bewegungslos; die Vorſtellung von der Freiheit in der Bewegung, wie ſchon im Geſtirn-, noch mehr im Thierdienſt, iſt wenigſtens nicht ohne trübe Ahnung der göttlichen Selbſtändigkeit. Auch den Gedanken, daß Gott allein aus ihm ſelbſt ſey und ſo der ewige, hat das Heidenthum nicht. Geahnet aber iſt dieſer Gedanke in der Vorſtellung der göttlichen Zeugung, in den Theogonien des Heidenthums. Aber an die Stelle der damit verknüpften Freiheit tritt die derbe Nothwendigkeit, welche das Fatum iſt. Am wenigſten kann im Ethnicismus der Gedanke an die Bedürfnißloſigkeit und Allgenugſamkeit Gottes aufkommen. Die Seligkeit der heidniſchen Götter iſt nur die Macht, alle ihre Bedürfniſſe zu befriedigen, nicht die Freiheit von allem und jedem Bedürfniß. In dem Mangel der angegebenen Gedanken iſt es nun auch, daß ſich das Heidenthum nothwendig aufhebt und alle Wahrheit in ihm nur ein Wahrſcheinen und Fürwahrhalten, ſomit nur ein Meinen iſt. Das Aeußerſte der Superſtition iſt der Mangel dieſes Bewußtſeyns, daß ſein Denken nur ein Meinen, ſein Glauben nur Aberglaube ſey. Kommt es zu dieſem Bewußtſeyn, ſo geht das Heidenthum daran nothwendig zu Grunde. Waltet im Phantaſiren das Seyn vor dem Denken vor, wie wenn das Weſen Gottes das Seyn als Seyn und nicht als Denken wäre, ſo kehrt ſich nun das Verhältniß um, ſo daß das Denken vorwaltet vor dem Seyn, wie wenn das Weſen Gottes nur das Denken wäre.

β) Die Religion der Reflexion und des Gedächtnisses. Indem alle Bestimmtheiten des Vegetabilischen, Organischen, selbst die Gestalt am göttlichen Wesen negirt wird, bringt sich der Gedanke von dem Wesen rein als solchem hervor, von einem Seyn, welches rein und allein das gedachte sey. Unterschieden mittelst solcher Reflexion von allen andern Wesen ist es das Wesen aller Wesen, das höchste Wesen; hiemit ist zugleich nothwendig desselben Einheit gedacht. Die geschichtliche Bestimmtheit dieser Religion ist das Judenthum. Es hat in sich den strengen Gegensatz gegen das Heidenthum, ist aber mittelst dieser Negation auch noch mit diesem behaftet. Raum und Räumliches aller Art ist in Gott negirt, aber nur so, daß Gott nicht ist ohne bestimmtes Verhältniß zu demjenigen, was da ist im Raum, zur Welt. Die Raumwelt ist abhängig von Gott, er nicht von ihr. Das göttliche Wesen ist nicht und kann nicht seyn ein Natürliches; die Reflexion unterscheidet hier streng; Gott ist jenseits der Welt und Natur. Aber er ist der Schöpfer Himmels und der Erde. Im Judenthum ist ferner wohl von Gott die Vorstellung, daß er erhaben sey über alle Zeit und Wandelbarkeit des Zeitlichen; aber die Dimensionen der Zeit sind nicht beseitigt und es tritt so an die Stelle des Gedankens von der göttlichen Aeternität der von der göttlichen Sempiternität; in dem Immer und Beständig ist die Beziehung auf Zeitmomente noch nicht getilgt und der Gedanke der Ewigkeit noch nicht erreicht. Das Judenthum hat so auch wohl das Bewußtseyn, daß Gott nicht sey aus einem Andern, aber mit diesem negativen Gedanken erhebt es sich auch noch nicht zu dem positiven, daß Gott sey aus sich, aus Gott; was aus Gott ist, ist nächst der Welt nicht der λόγος, sondern der νόμος. In seiner Freiheit giebt Gott das Gesetz und auf des Menschen Seite ist der Gehorsam. Die jüdische Religion ist wesentlich die des Gesetzes und der Furcht. Sind endlich die heidnischen Götter wohl als Geister vorgestellt, aber nur in der Phantasie, im Geiste des Dichters, so ist zwar

dagegen das Judenthum viel weiter, darin, daß Gott als der Geiſt gewußt iſt, aber dieß Wiſſen iſt doch auch nur ein Vorſtellen, ein Denken; Gott iſt als der Geiſt gedacht und anerkannt. Dieß zeigt ſich nicht nur darin, daß das göttliche Weſen als das Eine und monotheiſtiſch ſo beſtimmt iſt, daß aller Unterſchied Gottes von ſich außer Gott fällt, d. h. nur der Unterſchied iſt zwiſchen Gott und der Welt, ſondern andererſeits auch darin, daß Gott als der Geiſt und Schöpfer der Welt doch nur dem einen Volk Iſrael angehört. Hiedurch iſt die ganze Geſchichte des Volks mit deſſen Schöpfer und Erhalter in eine ſolche unzertrennliche Verbindung gebracht, daß die Geſchichte dieſes Volks gewiſſermaßen auch die Geſchichte Gottes iſt, und dieſe Religion eine durch und durch hiſtoriſche. In jüdiſcher Anſicht iſt ebenſo alle Theologie eine nur hiſtoriſche, der Geiſt ſomit nur als Gedächtniß beſtimmt. Gott iſt nur der Gott Abrahams, Iſaaks und Jacobs; aber auch der Meſſias wird kommen. Dem Moment der Vergangenheit iſt aller Werth beigelegt, nächſtdem dem Moment der Zukunft; die Gegenwart aber geht immer leer aus. Die jüdiſche Religion iſt die des Schmerzes, des unglücklichen Bewußtſeyns. Gott iſt dem Menſchen nahe nur, ſofern er der Ferne iſt und jenſeits der Welt bleibt. Gott und Welt haben in jüdiſcher Anſicht nur ſimultanes Daſeyn, ſie ſind neben einander. Es liegt aber eine unendliche Kluft zwiſchen ihnen, obgleich Gott nicht abläßt, ſich zu offenbaren, nämlich durch ſeine Knechte. Der Knecht Gottes iſt aber nicht der Sohn Gottes, wiewohl auch geahnet in jener Vorſtellung. Daß Gott ſo unendlich erhaben iſt über die Welt und im Jenſeits der Welt, hat auch zur Folge, daß er, ſeinem Weſen nach der Unerforſchliche, Unerkennbare iſt, die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniß Gottes nicht anerkannt iſt; alle, die jetzt noch in der Chriſtenheit dieſer Meinung ſind, befinden ſich weſentlich noch auf dem jüdiſchen Standpunct. So zähe und hartnäckig das Judenthum an ſeinen Vorſtellungen hängt, zumal, wo es nicht von der Cultur chriſtlicher Völker umgeben iſt und

an den Sitten und Gesetzen derselben Theil nimmt, welches die Volkssage in der Vorstellung vom ewigen Juden ausspricht, der unstät und unruhig umherwandert: so muß er doch endlich sterben, und erst dann gelangt er, nach eben der Volkssage, zur Seligkeit. Röm. 11, 25. Die Wohlthaten, die Gott dem Volk erweiset, sind meist nur leiblicher Art, haben irdische Wohlfahrt, langes Leben ꝛc. zum Gegenstand; daher fast gar keine Spur vom Glauben an die Unsterblichkeit im A. T.

γ) Die Religion des Geistes oder des Glaubens und der Liebe. Ihr ist das Wesen Gottes das Seyn als Denken und so der Geist. Sie hat an Gott weder ein bloßes Natur- noch ein bloßes Gedanken-Wesen. Als der concrete Geist sind Natur und Geschichte in ihm unzertrennlich, und so offenbaret dem wissenden Glauben und gläubigen Wissen Gott sich und sein Wesen in der Natur und Geschichte. Vollendet ist diese Offenbarung da, wo der unendliche Geist selbst in die Endlichkeit und Natürlichkeit eingehet, Gott die menschliche Natur annimmt und mit sich vereinigt. Dieß ist die Stiftung des Christenthums. Der, durch welchen die Religion des Geistes oder des Glaubens und der Liebe in der Welt ihren Anfang nimmt, ist Jesus Christus. Er ist nicht der Glaubende oder des Glaubens auch nur Bedürftige; er ist der Gott-Wissende so, wie Gott sich selber weiß. In diesem göttlichen Recht ist es, daß er den Glauben an ihn zunächst verlangt, als ohne welchen auch kein wahres Glauben an Gott und kein Glauben an den wahren Gott seyn kann. Der christliche Glaube nun hat zum Gegenstand das göttliche Wesen 1) wie es in sich selbst ist. Darin gründet die christliche Vorstellung von Gott als Vater, daß zwischen dem, in welchem er ist, und dem, welcher in ihm ist, absoluterweise kein Unterschied ist. Diese Vorstellung unterscheidet sich vom Heiden- und Judenthum besonders dadurch, daß sie im Begriff auch als Wahrheit gewußt werden kann. Die Vorstellungen der beiden andern Religionen verschwinden und lösen sich auf, wenn

man mit dem Licht der Erkenntniß an ſie herangeht. Wenn Viele der Rationaliſten Gott als Vater bekennen, ſo thun ſie das nur im Sinne des A. T., wo Gott allerdings auch ſchon Vater heißt, aber nur wie er Vater der Menſchen iſt, nicht im Verhältniß zu ſich ſelbſt. Selbſt das Heidenthum iſt nicht ohne dieſe Vorſtellung; ſie fällt da ganz aus einander, indem der Vater der Götter nur der iſt, der die höchſte Macht beſitzt. Der, den die chriſtliche Vorſtellung Gott den Vater nennt, iſt dieſes zunächſt und zuoberſt als Vater des Eingeborenen, durch den, d. h. durch den Glauben an den, als Sohn Gottes, dann auch alle Menſchen zu Kindern Gottes werden können; ſie ſind es aber nicht, etwa von Natur, ſondern ſie werden es nur; ſo ſind ſie es ſtets im uneigentlichen Sinn, als adoptirte oder per gratiam, im Vergleich mit dem, welcher Sohn Gottes iſt im eigentlichen Sinn. Dieß iſt dann 2) die chriſtliche Vorſtellung von Gott, wie er aus ihm ſelber iſt. Schon der tiefſinnige Athanaſius hat es geſagt: damit man nicht ſagen dürfte, Gott habe ſich ſelbſt gezeugt, welches ungereimt, ſo werde im Chriſtenthum Gott der Zeugende vorgeſtellt als Vater, der Gezeugte aber als Sohn. Nur die keine wahre Erkenntniß des göttlichen Weſens zulaſſende Oberflächlichkeit weiß nichts von Gott, dem Sohn, und ſtellt die bibliſchen Ausſprüche ſelbſt nur den jüdiſchen und heidniſchen Lehren gleich. Auch das Heidenthum hatte ſeine Götterſöhne und im A. B. werden die Frommen בְּנֵי יְהוָה genannt. Aber dieſe Vorſtellungen haben zum Gegenſtand nur das Verhältniß Gottes zu den Menſchen, nicht zu ſich ſelbſt. Der chriſtliche Glaube legt allen Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt in Gott ſelbſt, und da hat der Begriff eine ganz andere Sphäre, als in jenen heidniſchen, jüdiſchen und rationaliſtiſchen Vorſtellungen. 3) Als Sohn iſt Gott von ſich als Vater unterſchieden, und dieſe Unterſcheidung iſt nicht eine äußere, ſondern innere; ſie iſt die Selbſtunterſcheidung Gottes. Daß dieſer Unterſchied aber kein Unterſchied ſey, iſt ausgeſagt in der chriſtlichen

Lehre von Gott als Geist; er ist der Geist des Vaters und Sohnes; er ist die ewige Liebe und diese das Band zwischen beiden. Ist so die christliche Religion nach dem ersten Moment die Religion der Wahrheit und des Glaubens, nach dem andern die Religion der Freiheit und Liebe, so ist sie nach diesem dritten die Religion des Geistes, in welchem Vater und Sohn Eins sind. Das göttliche Wesen ist das eine und selbige in diesen drei Bestimmungen und Gott somit der Dreieinige. Darin erst, daß die christliche Religion Erkenntniß Gottes als des Dreieinigen ist, unterscheidet sich das Christenthum vom Heiden- und Judenthum, und die Wissenschaft der christlichen Religion oder die Dogmatik hat gar keine andere Aufgabe, als die Entwickelung dieser Lehre zu seyn. Denn ist die Ruhe des Glaubens gestört und dieser durch den Zweifel erschüttert worden, so ist, wie der Zweifel die Vernichtung des Glaubens, so die Wissenschaft die Vernichtung des Zweifels und ebendamit die Wiederherstellung des Glaubens.

Zweiter Abschnitt.

Vom Seyn Gottes.

1. Die biblische Vorstellung.

a. In der Religion unmittelbar ist der Glaube an Gottes Daseyn enthalten; sie selbst ist dieser Glaube. War daher überhaupt schon vor dem Christenthum Religion in der Welt, wie sehr auch noch Superstition, so war sie nicht ohne den Glauben an das Daseyn von Gott oder Göttern. Die Bibel Alten und Neuen Testaments hat es nicht mit Atheisten zu thun. In der Religion unmittelbar ist daher auch das Bedürfniß eines Beweises für das Daseyn Gottes nicht. Es ist nicht unmittelbar das Daseyn, sondern das sittliche Verhältniß Gottes zur Welt, als Vorsehung und Regierung der Welt, was anschaulich gemacht wird durch Hinweisungen auf die Natur und die Weisheit und Güte Gottes in ihr, wie Ps. 8. Ps. 19, 2—5.

Pſ. 104. Jeſ. 40, 21 ff. Hiob 38—41. Matth. 6, 26 ff. So heißt es auch Pſ. 14, 2.: Der Herr ſchauet vom Himmel auf die Menſchenkinder, daß er ſehe, ob jemand klug ſey und nach Gott frage. Dieß Fragen nach Gott iſt nicht ein Fragen nach Gottes Daſeyn, ſondern ein ſittlich beſtimmtes Verhalten zu Gott; und Pſ. 14, 1. heißt es: Die Thoren ſprechen in ihrem Herzen: es iſt kein Gott.

b. Je weniger nun die Religion unmittelbar ſich mit Beweiſen für das Daſeyn Gottes zu ſchaffen macht, um ſo mehr iſt es ihr um die Unterſcheidung des wahren Gottes von den falſchen und ſogenannten Göttern zu thun. Sie zeigt nicht, daß ein Gott ſey, ſondern was er ſey. So Paulus zu Lyſtra, da man ihn und Barnabas vergöttern wollte. Apoſtelgeſch. 14, 15 ff.

c. Die Bibel leitet alle Erkenntniß Gottes und ebendamit zugleich des Daſeyns Gottes aus der göttlichen Selbſtoffenbarung her. Wiſſet ihr nicht, ſagt der Apoſtel Paulus, daß ihr Tempel Gottes ſeyd und der Geiſt Gottes in euch wohnet? 1 Cor. 3, 16. In ihm leben, bewegen wir uns und ſind wir. Apoſtelgeſch. 17, 28. Daß ein Gott ſey (*τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*), iſt in ihnen offenbar (*φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς*): denn Gott hat es ihnen geoffenbart. Röm. 1, 19. Nicht unbekannt mehr ſey nun der wahre Gott. Apoſtelgeſch. 17, 23. Aus dieſen einfachen Elementen iſt

2. die kirchliche Vorſtellung entſtanden. Auch die chriſtliche Kirche iſt und lebt nur in dieſem Glauben an Gottes Daſeyn. Er ſteht in und mit ihr als unbezweifelte Wahrheit feſt. Aber hier geht dieſer Glaube zugleich in die Vermittelung ein, je mehr er ſelbſt in der Welt nicht mehr unangefochten bleibt. Der einfache Chriſt, als Mitglied der Kirche und als Gläubiger, da in ihm, als ſolchem, der Glaube an Gottes Daſeyn unerſchütterlich feſt ſteht, hat das Bedürfniß nicht, ſich dieſen Glauben noch erſt beſonders zu vermitteln und zu beweiſen. Er hat aber auch den Beruf nicht, vorhandene Zweifel daran

zu lösen und von dem Widerspruch gegen seinen Glauben Notiz zu nehmen. Es ist dieß die Sache der Wissenschaft und derer, welche durch sie sich zu Lehrern der Kirche bilden wollen. Ihr Beruf ist, die Wahrheit zur Gewißheit zu erheben. Die christlich-kirchliche Wissenschaft nun schließt von sich aus

a. den Pantheismus, welcher Gott und die Welt nicht unterscheidet. Er ist der materialistische, wenn er Gott und die Natur identificirt, wie der indische; der realistische, wenn er Gott als die einzige Substanz bestimmend, Denken und Ausdehnung für Attribute Gottes und alles Einzelne für eine Modification dieser Attribute erklärt, wie der Spinozische; der idealistische, der es in der absoluten Identität zu keiner Differenz kommen läßt. Der erstere und zweite, der Pantheismus der Natur, ist mit der christlich bestimmten Idee Gottes am unvereinbarsten, der Pantheismus des Geistes hat oft an die Pauliniſche Lehre angeknüpft, daß Gott sey Alles in Allem. Aber so enthält er doch noch den Unterschied Gottes und der Welt.

b. Noch mehr schließt die christliche Kirche den Atheismus von sich aus. Er ist einerseits das Denken, andererseits das Wollen, es sey kein Gott. Der erstere ist der theoretische Atheismus, der andere der practische. Woher ist es, daß Mancher, dessen Lehre offenbar atheistisch ist oder zum Atheismus führt, dieß nicht zugeben will? Es liegt ein großes Bekenntniß darin, dieß, daß Atheismus eben so sehr die größeste Unwahrheit, als die größeste Schmach enthält. Das Denken des theoretischen Atheismus ist das rein abstracte, nicht ein Glauben, viel weniger gar ein Wissen: ohne dieses Beides aber ist es ein Lügen. Der theoretische Atheist lügt Andern nur vor, es mangele ihm die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, die er doch wirklich hat. Daher ist der Atheismus nicht an sich schon die Gottlosigkeit; auch kann der Mensch wohl das Unvernünftige denken und sagen, aber nicht glauben. Der Atheist, wenn er von seiner Lüge sich bekehrt, kann und wird daher nicht behaupten, er habe wirklich geglaubt

daß Gott nicht ſey, ſondern nur, er habe ſich überredet und vorgeſpiegelt, ihm mangele der Glaube an Gottes Daſeyn. Eben dieß muß aber auch vorſichtig machen in der Anſchuldigung des Atheismus, welche Beſchuldigung aus demſelbigen Grunde eine Lüge iſt. Es iſt freilich ſchwer zu ſagen, was den Menſchen tiefer erniedrige, ob das wirkliche Leugnen des Daſeyns Gottes, welches unmöglich, oder die bloße Lüge, man glaube nicht an einen Gott, welches allerdings möglich iſt. Ob es einen theoretiſchen Atheiſten wirklich jemals gegeben, iſt ſehr zu bezweifeln; aber der practiſche Atheiſt iſt nicht ſelten, und nur ſofern dieſer hinter jenem verſteckt iſt, kommt auch jener nicht ſelten vor. Nur um der Ehrfurcht vor Gott und aller ſittlichen Bande los zu werden, können Menſchen auf das Vorgeben verfallen, an Gottes Daſeyn nicht zu glauben, und das entſetzlich Lügenhafte darin iſt das Empörende daran. Den Pantheismus und Atheismus von ſich ausſchließend iſt die chriſtlich-kirchliche Lehre

c. Theismus und Monotheismus. Er iſt zu unterſcheiden vom Deismus, welcher nur der Unglaube iſt an göttliche Offenbarung. Der Theismus iſt der Glaube der chriſtlichen Kirche an einen Gott, wie dieſer Glaube ſchon in die Wiſſenſchaft übergegangen, und in ihr kommt es nun auch zu Beweiſen für das Daſeyn Gottes. Nur die, welche die Wiſſenſchaft als ſolche nicht gelten laſſen und das Wiſſen im Glauben negiren, laſſen auch den Beweis für das Daſeyn Gottes nicht zu in der Dogmatik; hiemit aber fällt dieſe ſelbſt von der Stufe der Wiſſenſchaft herab in ein eitles, willkührliches Raiſonniren, welches weder der reine unbefangene Glaube mehr iſt, noch befriedigend für den Denkenden, weil ganz unberechtigt und ungerechtfertigt. Noch häufiger, als die Verzweifelung an der Vernunft und Wiſſenſchaft, liegt Hochmuth dahinter, nämlich die Meinung, im unmittelbaren Glauben, welcher nicht zweifele, die Wahrheit, daß Gott ſey, weit ſicherer zu beſitzen, als im Wiſſen, das durch den Zweifel hindurch müſſe, und ſo wird das Beweiſen

des Daſeyns Gottes nicht ſelten auch, wie als überflüſſig, ſo faſt als ein Verbrechen vorgeſtellt. Allein der Glaube an Gottes Daſeyn, d. h. das unmittelbare Wiſſen, hat der Theolog noch mit dem Chriſten überhaupt gemein; aber die Wahrheit des Glaubens auch durch die weſentlichen Mittelglieder der Erkenntniß hindurchzuführen und ſie ſomit auch als Wahrheit nicht darin blos zu fühlen oder ſich vorzuſtellen, ſondern zu wiſſen als ſolche, das iſt nicht die Sache des Glaubens, ſondern der Wiſſenſchaft, und die Kirche, die Gemeinſchaft der Gläubigen, verhindert dieß Beſtreben ſo wenig, daß ſie es vielmehr begünſtigt; denn ſie läßt die Wiſſenſchaft in ſich zu. An das Daſeyn Gottes glaubt der Theolog wahrhaftig eben ſo gut, als der Chriſt; aber darum verzichtet er in der Wiſſenſchaft nicht auf die Wiſſenſchaft, wie ſo Viele nur aus Hochmuth thun oder aus Armuth, nämlich an Gedanken; ſo iſt es nur Bettelſtolz, der ſich darin ausſpricht. Geht nun die Wiſſenſchaft daran, das Daſeyn Gottes zu wiſſen, ſo heißt das nichts Anderes, als ſie geht darauf aus, ſich das Wiſſen von Gott, als dem Daſeyenden, welches als Glauben ein unmittelbares Wiſſen war, auch zu vermitteln, und dieſe vermittelte Erkenntniß iſt der Beweis. Die Vorſtellung, daß Beweiſen ſoviel ſey, als etwas in ſeiner Realität durch Anderes oder Höheres nachweiſen, konnte mit Recht ſtreiten gegen das Unternehmen, das Daſeyn Gottes zu beweiſen, denn durch Anderes und Höheres, als Gott, iſt ſein Daſeyn nicht zu beweiſen. Aber dieſe Vorſtellung verkennt die logiſche Natur des Beweiſes. Die Wiſſenſchaft hat das Geſchäft nur, dieſe Wahrheit auch in ihrer Gewißheit zu haben; zur Gewißheit aber gehört das Wiſſen. Es tritt an dieſer Seite die Bedeutung der Philoſophie in der Theologie hervor; wer daher von jener in dieſer nichts wiſſen will, wie Reinhard und Schleiermacher von ihren ſonſt verſchiedenen Standpuncten thun, wird auch die Beweiſe für das Daſeyn Gottes nicht zulaſſen. Zur Vorausſetzung hat daher der Begriff oder Beweis für das Daſeyn

Gottes einerſeits nothwendig die Idee Gottes, das Wiſſen vom Weſen Gottes, und wenn dieſe Lehre die Bewegung iſt in der abſoluten Idee vom Seyn zum Denken, ſo iſt die Lehre vom Daſeyn Gottes die eben ſo nothwendige Bewegung in derſelben Idee vom Denken zum Seyn. Es muß daher nothwendig in der Dogmatik die Lehre vom Weſen Gottes der von dem Seyn Gottes vorhergehen. Wer fragt, ob Gott ſey, der muß die Idee des göttlichen Weſens ſchon haben; denn es iſt Gott und kein Anderer, nach deſſen Daſeyn er fragt; in beiden Bewegungen iſt dieſelbige nur von einer andern Seite gefaßt. Je nachdem die Idee des objectiven Daſeyns Gottes von ihrer realen oder idealen Seite gefaßt wird, ſo hat ſich danach auch eine verſchiedene Bezeichnungsart Gottes für die Vorſtellung gebildet. Im Moſaismus iſt der Name des ſeyenden Gottes beſonders von jener Seite des Seyns gefaßt in dem Wort: Jehovah (von הָיָה), der Seyende, und damit der Heilige, Unausſprechliche. Es wird hauptſächlich auf die Objectivität und Realität der Idee des göttlichen Weſens geſehen, und es geht davon aus der Eifer im Moſaismus, dieſen Gott als das höchſte Weſen, als den alleinſeyenden und mächtigen zu bekennen, und ihn den nichtſeyenden, falſchen und ſchwachen Göttern des Heidenthums entgegenzuſetzen. Im Chriſtianismus hingegen hat die Idee eine andere Beſtimmung, nämlich vorzüglich die der Subjectivität und des Denkens: denn hier iſt Gott ſelbſt, als Object auch als Subject, Gott als Menſch geworden anerkannt, und in dieſem Sinne nimmt der Hellenismus des N. T. das alte griechiſche Wort θεός, welches abzuleiten iſt von θεάομαι, ſchauen. Das Schauen hat eine Beziehung auf das Wiſſen; dieſes bezieht ſich weniger auf das Seyn unmittelbar, als vielmehr auf das Wahr- und Gewiß-Seyn der Idee. Die Wahrheit ſelbſt aber iſt die Einheit des Begriffes oder Wiſſens mit dem Seyn und Gegenſtande, und iſt ſomit in jenen Bezeichnungen nur einſeitig vorgeſtellt. Aber es hat das Wiſſen vom Daſeyn Gottes, wie einerſeits die

Idee, so andererseits auch den Zweifel zu seiner Voraussetzung. Alles Fragen ist ein Zweifeln, ein Ungewißseyn, und wie kann man dieß irgend Einem gewaltsam verwehren? Diese Frage bezeichnet schon im unmittelbaren Glauben das Erwachen der Reflexion, und ist der Trieb dahin, daß das unmittelbare Wissen, welches der Glaube ist, ein vermitteltes werde. So ist dann der Beweis für das Daseyn Gottes nichts anderes, als der Versuch, daß das Wissen von Gott *wirklich* werde. Der Glaube an das Daseyn Gottes ist schon ein Wissen, aber ein unmittelbares. Wäre nun dieses unmittelbare schon das *wirkliche* Wissen, und mehr als nur das im Glauben verborgene, so ließe es auch den Zweifel nicht in sich zu; dieses aber, daß im Glauben als solchem noch die Möglichkeit des Zweifels ist, macht eben das Wissen nicht zum Wissen, sondern zum Glauben: denn im wirklichen Wissen ist der Zweifel verbannt und es selber ist die Verbannung, Vertilgung des Zweifels. Hiedurch nun, daß es den Zweifel zu seiner Voraussetzung hat, erhält das Wissen den Schein einer geringeren Dignität, als das Glauben; aber jenes vermittelte Wissen steht darum doch höher, als dieses unmittelbare, weil es den Zweifel auch überwunden und die an sich seyende Wahrheit auch in die Gewißheit für sich verwandelt hat. Das reine Interesse dessen, in dessen Glauben sich der Zweifel erhebt, ist selbst kein anderes, als daß es zum Wissen komme, und es hat die Anweisung darauf in sich selbst und in der Reinheit dieses Interesses, welches ein ganz theoretisches, das Interesse an der Wahrheit ist. Der unreine Zweifel hingegen ist der, welcher sich aus einem unsittlichen Grunde erhebt, und der Zweifel dessen, der freilich das größte Interesse dabei haben kann, den Zweifel zum Leugnen zu steigern und nicht zum Wissen. Es giebt aber noch in der Mitte zwischen dem Leugnen und Wissen einen Zustand, welcher der allergefährlichste ist, weil die Natur des abstracten Verstandes. So *scheinen* die meisten Menschen nur des Daseyns Gottes gewiß zu seyn, aber nur,

ſo lange ſie nicht darüber nachdenken, nur im Fühlen und Vorſtellen bleiben; ſobald die Reflexion beginnt, iſt ihnen der Zweifel da, und nun entſteht die Unruhe, wenn ſie des Zweifels, wie er aus der Verworrenheit des Denkens in der Idee hervorgeht, ſich bewußt geworden, ſie greifen nach ſogenannten Gründen für dieſe Wahrheit herum und gerathen darüber nur immer tiefer in die Abgründe des Zweifels. Der Uebergang in die ſtrenge Wiſſenſchaft iſt da die einzige Rettung, das Einzige, was den Frieden und ebendamit den Glauben in ſeiner Integrität wiederherſtellen kann. Hier wird dem Zweifel offen und frei ins Angeſicht geſchaut, ja er ſelbſt, wo er noch nicht iſt, erzeugt, damit es zum Wiſſen komme. Wer nicht zweifeln will, muß nicht an die Wiſſenſchaft gehen. Sie hat die Kritik und mit ihr den Zweifel zu ihrer Vorausſetzung. Aber die Wiſſenſchaft iſt nicht etwa nichts, als Kritik; ſo wäre ſie nur das Beſtreben, es bei dem Zweifel bewenden zu laſſen, den Widerſpruch an alles Vernünftige zu ſetzen, Zweifel über Zweifel zu erregen, ohne ſie doch auch aufzulöſen und zu beſeitigen. Dieß iſt in der Wiſſenſchaft das Thun des abſtracten Verſtandes, die Luſt der Schlange, welche den Zweifel an Gottes Verbot in die Bruſt des erſten Menſchen warf und es dabei bewenden ließ, die negativ-vernünftige Dialectik, welche zum Denken aufregt, aber es nicht auch zum Wiſſen kommen läßt und die Wahrheiten der Religion in suspenso erhält. Zu den großen Reſultaten der poſitiv-vernünftigen, wiſſenſchaftlichen Erkenntniß hingegen gehört vorzüglich die Gewißheit und Sicherheit, daß es zum Wiſſen vom Nichtſeyn Gottes nicht kommen kann. Dieſer Beweis iſt in ſich unmöglich, ſo groß auch der darauf verwandte Scharfſinn oder die Luſt des Zweifelns und Leugnens ſey. Und darauf gründet ſich weiter die ſchon bemerkte Gewißheit, daß es einen theoretiſchen Atheiſten nie gegeben habe: denn dieſes kann er nur als der Unwiſſende ſeyn, nicht als der Wiſſende. Der practiſche Atheiſt hingegen iſt täglich zu finden: denn er iſt der das Daſeyn Gottes mittelſt

ſeines Zweifels leugnende ſo, daß dieſes Zweifeln und Leugnen eine eigene Schlechtigkeit zum Grunde hat und auch nicht einmal der Verſuch entſteht, das, was er nur practiſch leugnet, auch zu beweiſen. Jener Zweifel hingegen, welcher äußerlich die Möglichkeit, das Daſeyn Gottes zu beweiſen, bedingt und ohne den es dazu nicht kommen kann, kommt aus der Idee der Wahrheit ſelber her und iſt in ihr der zum Wiſſen treibende Stachel; er hat ſeinen Grund in der noch nicht ſich ſelbſt entwickelnden Idee Gottes; er kommt hervor, wo unſer Wiſſen einerſeits nicht ein ſo unmittelbares, wie die ſinnliche Wahrnehmung, andererſeits auch noch kein vermitteltes und uns gewordenes iſt durch die eigene Vermittelung, und die Hebung des ſo entſtandenen Zweifels iſt allein die Durchbildung des Denkens zum Begriff.

3. Begriff dieſer Lehre. a) Die verſchiedenen Beweiſe und die Kritik derſelben. b) Der Beweis ſelbſt. c) Das Wiſſen von Gottes Exiſtenz oder die Religion und ihr Urſprung.

A. Unter den Beweiſen für das Daſeyn Gottes iſt a) der erſte der aus der Geſchichte im Allgemeinen. Es iſt dieß das argumentum a consensu gentium. Dieß Argument findet ſich ſchon bei Plato (de legg. 10.) und Ariſtoteles (de coelo I, 3.), und ihnen folgend hat Cicero ſchon auf daſſelbe ein großes Gewicht gelegt. Nulla gens tam fera, nemo omnium tam immanis, cuius mentem non imbuerit Deorum opinio. De Nat. Deor. I, 16. und: Quae est gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum. Quaest. Tusc. I, 13. Seneca ep. 117. Der kirchliche Cicero, Lactantius, Instit. div. I, 2., hält ſich auch daran. Der consensus gentium wird hier als consensus omnium gentium genommen. b) Noch mehr wird in der chriſtlichen Kirche der Beweis für das Daſeyn Gottes geführt aus der beſondern Geſchichte und hiſtoriſchen Thatſache, welche die Offenbarung iſt. Sie iſt eine göttliche Wirkung, und aus ihrer Wirklichkeit wird auch auf die der wirkenden Ur-

ſache geſchloſſen. Dieſe Geſchichte hat zum Inhalt die Geſchichte, welche die des Volkes Gottes iſt. Als dieſe göttliche Offenbarung wird die der Bibel betrachtet. Die Wunder insonderheit, von denen dieſe Offenbarung begleitet iſt, gaben für die zunächſt, welche ſie unmittelbar erlebten, den Beweis ab für das Daſeyn Gottes. Schon Moſes gebraucht die Wunder, um die Iſraeliten und Aegyptier zu überzeugen, daß Jehovah ſey. Dieſelbige Ueberzeugung wird durch die Wunder bewirkt in denen, welche die Nachricht davon aus den als glaubwürdig anerkannten Berichten der Bibel ſchöpfen. So beſonders Storr im Lehrbuch der Dogmatik S. 262. oder Doctrina christ. p. 91. und Flatt in den Beitr. zur chriſtl. Dogmatik und Moral I, S. 7. c) Der Beweis aus der Vernunft. Als dieſer Vernunftbeweis iſt er ein mannigfaltiger, und man hat bald nur auf den einen und anderen, bald auf die Verbindung aller alles Gewicht gelegt. Er iſt der kosmologiſche, der phyſico-theologiſche, der teleologiſche, der moraliſche und der ontologiſche Beweis. Die Theologie hat ſich in der Führung dieſer Beweiſe jederzeit mit der Philoſophie vereinigt, bis ſie in der neuern Zeit durch Kant zuerſt einer genauern Kritik unterworfen wurden, welche ſelbſt mit dem Zweifel an der Möglichkeit eines andern Beweiſes, als des moraliſchen, endigte. Und durch das Feuer einer ſolchen Kritik muß allerdings die Wiſſenſchaft nothwendig hindurch. Dieſe Kritik iſt erſt vollſtändig durchgeführt worden von Hegel in der Schrift von den Beweiſen für das Daſeyn Gottes im Anhang des zweiten Bandes der Religionsphiloſophie. Womit zu vergleichen die Abhandlung von Daub über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, 3. Bd. ſ. Vorleſ.

Kritik dieſer Beweiſe.

a) Das argum. a consensu gentium. So lange die bloße Erfahrung, als ſolche, den eigentlichen Kern dieſes Beweiſes ausmacht, iſt die Kraft deſſelben allerdings ſehr ſchwankend und unzureichend, und mit Recht erinnert ſchon Cotta bei

Cicero gegen das Argument, daß man doch wohl auch Völker finde von solcher Wildheit, daß sie auch nicht die geringste Ahnung hätten von einem höheren Wesen. Wir müßten, falls jene Beweisart gelten sollte, die ganze Sache auf die Berichte der Reisenden, auf zufällige Entdeckungen des Gottesdienstes bei wilden Völkern und ihre Nachrichten davon ankommen lassen. Und hat es nicht wirklich Reisende gegeben, welche irgendwo in einem Winkel der Welt Menschen entdeckt haben wollten, bei denen durchaus keine Spur von Verehrung eines höhern Wesens anzutreffen war, für dergleichen z. B. die Pescheräh's angesehen worden? So uns an die Erfahrung und an bestimmte Erfahrungen haltend, müßten wir zuletzt unsern Glauben an Gott auf den Glauben an Menschen bauen. Und ist nicht selbst nicht blos das Leugnen, sondern auch das Bekennen eine Sache von allen Menschen, die Uebereinstimmung aller in jenem und diesem etwas an und für sich Zweideutiges; können nicht Alle sowohl, als die Einzelnen irren (errare humanum est); der Irrthum z. B. von der Bewegung der Sonne um die Erde, wie viele Jahrhunderte hat er geherrscht; kann nicht die Nachricht und der Bericht darüber in sich falsch und unwahr, die Beobachtung unrichtig angestellt, absichtlich verfälscht seyn? (mundus vult decipi); dieses sind auch Erfahrungen, und stellen sich jener Erfahrung und Wahrnehmung gegenüber. Die Erfahrung also läßt Beides zu, das Behaupten und Leugnen einer solchen Thatsache, daß kein Volk sey ohne den Glauben an Gott. Es ist eben der Begriff der Erfahrung selbst, aus welchem hervorgeht, daß wir ihr unsere Erkenntniß Gottes nicht verdanken, und so kann auch, daß Gott sey, Niemand erfahren; sondern daß der Glaube an Gottes Daseyn ist in der Erfahrung, verdanken wir nicht ihr, sondern vielmehr Gott selbst, durch den das Menschengeschlecht so geschaffen ist, daß es ohne Erkenntniß Gottes gar nicht seyn kann. Nur also weil Gott existirt, existirt auch die Uebereinstimmung aller Menschen im Glauben

an Gottes Daſeyn, und in dieſem Glauben an Gottes Daſeyn ſagen wir mit poſitiver Gewißheit, daß, wo ein Menſch lebt und in ihm eine vernünftige Seele, auch ihm der Glaube an einen Gott nicht mangeln werde. Aber ſo iſt es ja nicht die Erfahrung mehr, ſondern die Vernunft, in und mit der dieſer Glaube geſetzt iſt, und nur, wo ſie zu irgend einem Grade der Wahrheit und Klarheit des Selbſtbewußtſeyns ſich entwickelt hat, iſt auch der Glaube an Gottes Daſeyn zu finden. Iſt alſo bei irgend einem Volk noch keine Spur von Opfer und Gottesdienſt entdeckt worden, ſo iſt es entweder unrichtig beobachtet worden, oder die Horde beſtand nicht aus wahren Menſchen, und ſtand noch näher der Thierheit, als Menſchheit; mit der Ausbildung ſeiner Vernunft kommt dieſer Glaube unausbleiblich hervor. Aber auch die Erfahrung ſelbſt, daß alle Menſchen und Völker in dieſem Glauben übereinſtimmen, iſt nicht zu gründen auf die Vernunft an und für ſich, ſondern darauf, daß es den Menſchen durch Gott unmöglich iſt, zu ſeyn wahre, vernünftige Menſchen, ohne im Glauben an Gottes Daſeyn übereinzuſtimmen, und daß Gott ſich den Menſchen in der Vernunft zu erkennen gegeben und geoffenbaret hat. Die Erfahrung iſt nicht die Mutter der Wahrheit; ſondern darum, weil etwas wahr iſt in ſich ſelbſt, wird und muß es auch erfahren werden; die Erfahrung iſt die Tochter der Wahrheit. Der consensus der Völker kann nicht ſeyn das Princip einer Demonſtration für das Seyn Gottes, ſondern nur eine Declaration der Wahrheit, die ſchon vor dieſer an und für ſich dieſe Wahrheit iſt. Aber indem ſie ſo an und für ſich iſt, ſo muß ſie ſich auch äußerlich und geſchichtlich zeigen, und dieſes Geſchichtliche iſt nur das Zeugniß für ſie ſelbſt, die urſprünglich durch ſich iſt. Sie iſt die ewige Wahrheit, und darum iſt begründet, daß alle Völker darin übereinkommen daß Gott ſey. Nur gründet alſo, daß dieſer consensus einen Grund gebe für den Glauben oder das Wiſſen daß Gott ſey, begründet ſie vielmehr ausgeſchloſſen erſt aus

diesem Glauben oder Wissen, daß jener consensus da seyn müsse. So hat und erhält denn allerdings dieß argumentum einen hohen Rang und weiset die substanzielle Idee im Leben aller Menschen und Völker nach, und so wird die Erfahrung zwar nicht zu einem argumentum, aber doch zu einem exemplum dieser der Menschheit nothwendigen Ueberzeugung und gleichsam zum hellen Widerschein dessen, was in der Substanz der Menschheit sich als wahr und nothwendig bekundet hat. Indem nun aber dieß Argument aus der Erfahrung in die Offenbarung zurückgeht, hat es als einziges Argument sich selbst entkräftet.

b) Der Beweis aus der göttlichen Offenbarung. Er ist hier zu nehmen in der Bestimmtheit, wie er sich oben gegeben hat, als Beweis aus der besondern und bestimmten Erfahrung und Geschichte, welche die göttliche Offenbarung ist an das Volk Gottes im Alten und Neuen Bunde. Gegen das Beweisende eines solchen Arguments für das Daseyn Gottes läßt sich nun sogleich erinnern, es müsse doch wohl der Mensch, um aus den Thatsachen der Offenbarung die Gewißheit der Existenz Gottes zu entnehmen, die Idee von Gott bereits haben; mit dieser muß er die gegebene Offenbarung vergleichen, sonst kann er nicht wissen, ob die sich offenbarende Existenz die göttliche sey oder nicht. Glauben, daß Gott sich geoffenbaret habe, kann der Mensch nicht eher, als bis er sich von der Existenz eines solchen sich offenbarenden Wesens überzeugt hat. Er wäre also vor solcher Offenbarung schon da, wohin er durch diese erst kommen sollte, nämlich zur Anerkennung des Daseyns Gottes gelangt, und der Beweis wäre somit eine petitio principii. Soll aber das Argument, nach Bretschneider, nur für den Gültigkeit haben, der schon an die Offenbarung glaubt, so ist nicht abzusehen, wozu ein solcher, wenn er dieser gläubige Christ ist, desselben bedarf, und wie der Theolog dadurch weiter geführt oder befriedigt werden soll. Eine Philosophie der Offenbarung

vollends, welche von der Thatſache und Autorität der Offenbarung ausgeht und ſich dahinter zurückzieht, geht vorausſetzungsweiſe zu Werke, ſtatt die Idee der Offenbarung ſelbſt erſt in ihrem ewigen Grunde begründet nachzuweiſen. Wenn aber ferner allerdings durch Offenbarung ſeines Weſens Gott ſeine Exiſtenz bewieſe, ſo wäre damit doch noch nicht dargethan, daß dem Menſchen auch möglich wäre, ihn in ſolcher Offenbarung zu faſſen und ſie aufs beſtimmteſte als wirkliche göttliche Offenbarung von allem Andern zu unterſcheiden. Nach der beſtimmten Vorſtellung von ſolcher Offenbarung iſt ſie ein Geſchehenſeyn zwar in der Natur, aber nicht durch die Natur und ihre Macht, ein Geſchehenſeyn im Menſchen, im Bewußtſeyn deſſelben, aber nicht durch den Menſchen: denn es iſt das Sich-Offenbaren Gottes. Somit, indem Natur und Bewußtſeyn und aller Antheil von dieſer Seite daran negirt wird, iſt die Vorſtellung von der Offenbarung die von einem Wunder. Aber ſo iſt alles Wiſſen daran negirt, der Glaube an Gottes Daſeyn aber findet bereits darin ſtatt und wird nicht erſt durch den Glauben an Wunder hervorgebracht, ſondern nur an dieſem bereits vorhandenen Glauben an die Exiſtenz Gottes hat aller Glaube an Wunder erſt ſeine Wahrheit. Wenn aber dazu das Bewußtſeyn erwacht und die Reflexion ſich geltend macht, und ebendamit der Zweifel eintritt, wird es leicht, auch jene Vorſtellung von der Offenbarung, als einer einzelnen, entſtandenen und vorübergegangenen Begebenheit, ins Schwanken zu bringen, wie es der neuere Rationalismus zur Genüge gethan hat. Es wird nachgewieſen, daß jene Offenbarung in der patriarchaliſchen Zeit unter der Form irgend eines Innerlichen, z. B. einer Viſion, eines Traums, hervortritt und doch als unmittelbare göttliche Eingebung dargeſtellt. In der Moſaiſchen Periode iſt das Wunder ſchon mehr in äußerlicher Weiſe vorhanden. Die Offenbarung als eine ſolche, beſondere, beſtimmte Begebenheit iſt zugleich eine Thatſache in einer beſondern, beſtimmten Zeit und für irgend einen

Menschen; sie hätte also die Zeit und ihren Verlauf zu ihrer Bedingung. Das Thun Gottes aber als das des unbedingten und absoluten Wesens kann ebensosehr nur ein unbedingtes und absolutes seyn. Gott ist nicht für irgend eine Zeit allein oder für irgend einen Menschen allein, sondern der in aller Zeit und allenthalben für alle Menschen und Völker Wirkende, und das Ungleiche und Verschiedene in der göttlichen Offenbarung oder das Geschichtliche ist nur die Verschiedenheit der menschlichen Empfänglichkeit dafür und fällt somit auf die subjective Seite. Die Wendung endlich, welche dem Beweis der Existenz Gottes aus Offenbarung gegeben wird durch die rationalistische Meinung, es würde allerdings wohl auch die menschliche Vernunft durch sich allein auf diese Gewißheit gekommen seyn, nur nicht so früh, setzt voraus, daß Gott selbst in seiner Offenbarung und durch dieselbe den Menschen nur mit demjenigen überraschte, was er an sich auch wohl ohne Offenbarung hätte finden können; sie nimmt die Offenbarung als etwas ganz Zufälliges, nicht Nothwendiges, und ist eigentlich schon der Uebergang nach der andern Seite, an welcher die Vernunft allein den Beweis für Gottes Daseyn führt.

c) Der Beweis aus der Vernunft. Er ist in seiner Strenge die Behauptung, daß schon durch die menschliche Vernunft und nicht durch göttliche Offenbarung dem Menschen möglich sey, des Daseyns Gottes sich zu versichern. Was nun durch Vernunft erkannt werden kann, ist einerseits die Natur oder allgemeiner die Welt, und andererseits die Vernunft selbst. In der erstern Beziehung würde die Natur und Gott entweder als ganz eins und dasselbe, oder die Natur als verschieden von Gott betrachtet werden können. Der erstere Weg wäre der pantheistische; aber dieser wäre nicht eigentlich ein Beweis zu nennen für Gottes Daseyn, wie denn überhaupt der Beweis des Daseyns Gottes in allen pantheistischen Systemen nicht vorkommt (Gott als Substanz, Ursach, Zweck des Seyenden). Die Voraussetzung

iſt in und mit der Frage nach Beweiſen für das Daſeyn Gottes vielmehr die, daß Gott und Welt nicht einerlei, daß ſie verſchieden ſeyen; ſonſt wäre die ſinnliche Evidenz, welche uns vom Daſeyn der Welt und Natur überzeugt, ſchon hinreichend, um uns vom Daſeyn Gottes zu überzeugen. Wird aber nun auch die Welt als verſchieden genommen von Gott, ſo würde eine verſtändige Welt- und Natur-Betrachtung, etwa im Sinne der Kantiſchen Kritik, leicht das Ergebniß haben: der Menſch erkenne die Natur nur ſo, wie ſie für ihn iſt, d. i. wie ſie ihm erſcheint, nicht aber, wie ſie an ſich iſt. Die Idee Gottes nun iſt nothwendig die Idee von dem an und für ſich ſeyenden, nicht erſcheinenden Weſen. Sollte nun, wie im phyſico-theologiſchen Argument, aus der Natur, ihrer Schönheit und Pracht, der Beweis für das Daſeyn Gottes hervorgehen, ſo müßte ſie nicht nur die Erkenntniß der Natur ſeyn, wie ſie an und für ſich iſt, ſondern auch, wie ſie, indem ſie an und für ſich iſt, nicht blos für den Menſchen, ſondern auch für Gott, wie ſie die Natur durch ihn und nicht durch ſich iſt. Bis dahin aber reicht das in der Kantiſchen Philoſophie ausgemeſſene Erkenntnißvermögen des Menſchen nicht, welches auf die Erſcheinungswelt beſchränkt, vom Ding an ſich hingegen nichts weiß. Wollte man ſich dann weiter auf die Kategorie der Cauſalität berufen und auf das Geſetz, daß jede Wirkung ihre Urſache habe, wie im kosmologiſchen Argument geſchieht, ſo würde dadurch wohl auf den Gedanken an einen Urheber der Welt als Weltbaumeiſter, aber noch nicht auf den Gedanken an einen allmächtigen Schöpfer der Welt zu kommen ſeyn, und die Kritik, indem durch jene Wendung das Argument über die Erſcheinung hinausgeht und ſich auf eine ſupramundane Urſache, als Urheber, beruft, erklärt das für unbefugt und transſcendent, für eine Vorſtellung, welche nur ſubjective Gültigkeit hat. Höher geht daher das teleologiſche Argument, indem es die Natur nicht als Erſcheinung, ſondern als Zweck, mithin als Begriff, nimmt, und von der Zweckmäßigkeit in der Natur auf

die Weisheit eines Gottes ſchließt und die Gedanken Gottes in ihr aufſucht. Allein auch ſo iſt doch, nach der Kritik der Urtheilskraft, der Zweck nicht der an und für ſich ſeyende, ſondern gleichfalls nur der erſcheinende, und es iſt uns eben ſo unmöglich, die Natur zu erkennen, wie ſie Zweck an und für ſich ſey, als wie ſie überhaupt an und für ſich iſt. Wir kennen die Natur in ihrer Zweckmäßigkeit nur, wie ſie Zweck für uns iſt, und nicht, wie ſie es iſt für ein Weſen außer uns und ihr. Den Zweck Gottes kennen wir nicht; hiemit iſt dieſem Beweiſe der nervus probandi durchgeſchnitten. Wird aber nun, zum Behuf eines Beweiſes für das Daſeyn Gottes, die Vernunft ſelbſt ſich gegenſtändlich, ſo würde es nun heißen: mittelſt der Vernunft kann aus der Vernunft ſelbſt unmittelbar bewieſen werden, daß die Idee von Gott Realität habe. Die Vernunft ſelbſt aber könnte betrachtet werden theils in der Beziehung auf das Wiſſen, theils auf das Wollen, oder als theoretiſche und practiſche Vernunft. An jener theoretiſchen Seite ſteht der ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes, auf den ſchon Kleanth nach Sextus Emp. (adv. mathemat. IX. 38 sqq.), Plato (Philebus T. IV. p. 233. edit. Bipont.) und Auguſtinus (de libero arbitrio II. 15) kamen, und der zuerſt von Anſelmus ſpeculativ entwickelt worden, hierauf von Carteſius, Leibnitz, zuletzt von Moſes Mendelsſohn in den Morgenſtunden. Es wird darin aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens das Daſeyn deſſelben gefolgert: denn da die Exiſtenz auch eine Vollkommenheit und Realität iſt, ſo kann das vollkommenſte Weſen auch dieſer Vollkommenheit nicht ermangeln. Allein ſo iſt das Daſeyn als eine Eigenſchaft betrachtet und nur das complementum des Begriffs, wodurch er vollſtändig wird, und es folgt nur daraus, daß, wenn von der Vernunft das allervollkommenſte Weſen gedacht wird, es nur ſo und nicht anders nothwendig gedacht werden müſſe. Aber aus dem bloßen Gedanken, ſagt Kant, läßt ſich die Realität deſſelben nicht herausklauben. Auch Schelling

hält ſich weſentlich an dieſer Seite, und es iſt das Reſultat ſeiner ſogenannten negativen Philoſophie, worin er alles erneuert hat, was von dem alten Standpuncte, der das Denken und Seyn aus einander hält, längſt vorgebracht worden. Das Hauptreſultat einer Kritik der reinen Vernunft bei Kant und in Uebereinſtimmung damit bei Schelling iſt geweſen, daß ein ſolcher theoretiſcher Vernunftbeweis für die Exiſtenz Gottes unmöglich ſey, und dieſe Unmöglichkeit wird erkannt, indem die Natur der Vernunft erkannt wird. Die Vernunft iſt wohl das Vermögen der Ideen; aber die Gegenſtände derſelben ſind die Dinge, wie ſie an und für ſich ſind, alſo das Unbedingte und Abſolute. Die Vernunft hat davon eine Idee: aber die Objecte, die ſogenannten Dinge an ſich, ſind bloße Gedankendinge; ihre Wirklichkeit gehört in das Reich der Möglichkeit; jene iſt nur die im Denken. Was Kant von dem bloßen Gedanken und Begriff ſagt, es laſſe ſich daraus allein das Seyn und die Realität nicht herausklauben, gilt hier ſogar von der Idee: denn ſie iſt zum bloßen Denken, zum Ideal heruntergeſunken. Aus einer ſolchen Idee und deren Begriff durch theoretiſche Vernunft iſt freilich das Daſeyn Gottes nicht nachzuweiſen. Noch weniger aber durch die Auskunft, welche die Kantiſche Philoſophie nun als Surrogat in der practiſchen Vernunft oder im Wollen an die Stelle von jener ſetzt; denn dieſe iſt noch viel unbefriedigender für die theoretiſche Erkenntniß. Das Daſeyn Gottes wird gleichſam äußerlich nur herbeigezogen, um den Widerſpruch zwiſchen Würdigkeit und Glückſeligkeit auszugleichen. Das Sollen, obgleich daſelbſt für ein unbedingtes und abſolutes genommen, iſt doch kein Seyn, und die Sittlichkeit ſelbſt, welche nun zum Fundament des Beweiſes für das Daſeyn Gottes gemacht wird, ſo daß dieſes ein Poſtulat der practiſchen Vernunft iſt, hat keine Vollendung und Wirklichkeit, iſt nur ein Fortſchreiten ins Unendliche, das nicht zum Ziel kommt. Ein Wiſſen vom Seyn Gottes und der Beweis dafür iſt alſo nach dieſem allen unmöglich, und dieſe Un-

möglichkeit iſt eine in der Kritik der Offenbarung und Vernunft begriffene. Ein Glaube aber bleibt übrig; der Glaube, daß Gott ſey, iſt dem Menſchen nothwendig, und die Kritik der practiſchen Vernunft iſt das Wiſſen dieſer abſoluten Nothwendigkeit; dieſer Glaube der Religion hat aber zu ſeinem Fundament die Moral und die Sittlichkeit. Das Reſultat der Kritik iſt nicht ein Leugnen des Daſeyns Gottes, ſondern nur der Möglichkeit eines genügenden Beweiſes dafür. Iſt nun dabei zu verbleiben? kann es dabei in der Wiſſenſchaft ſein Bewenden haben? Hiemit müßten wir erſt, wie jene Kritik thut, allem wahrhaftigen Wiſſen von Gott entſagen. Es iſt vielmehr anzuerkennen, daß dieſe Kritik auf dem Standpuncte des abſtracten Verſtandes ihre volle Befriedigung hat für alle, welche ſich darauf ſtellen und beſchränken. Die Vernunft iſt hier in Beziehung auf das Wiſſen wohl das Erkenntnißvermögen, aber als ſolches nicht Vernunft als ſolche, ſondern unter der Form des Verſtandes oder nur als Verſtand. Er aber iſt das endliche Denken, und in Beziehung auf dieſes gilt es vollkommen, daß es das unendliche Seyn Gottes im Wiſſen nicht zu erreichen vermag. Als Uebergang aus dem negativ-vernünftigen Standpuncte, welcher der des Verſtandes iſt, in den poſitiv-vernünftigen oder ſpeculativen Standpunct, iſt daher noch kurz eine Kritik jener Kritik vorzunehmen. Es iſt vor allem leicht zu erkennen, daß die Kantiſche Kritik ſelbſt es nicht mit dem in ſich wahren Begriff der Vernunft und Offenbarung zu thun hat, ſondern nur mit einer Vorſtellung, welche ſie dann nicht ohne Grund und ſogenannte gute Gründe beſtreitet. Es iſt nicht der reine Begriff der Offenbarung, von welchem hier ausgegangen und der doch als der einzige vorausgeſetzt wird; ſondern, was da ſo genannt wird, iſt nur eine Begebenheit, die entſtanden und vergangen iſt, alſo eine Endlichkeit. Indem der Begriff der Offenbarung auf eine ſolche Vorſtellung von der Offenbarung beſchränkt und in dieſer Beſchränkung als untauglich zu einem Beweiſe für das Daſeyn Gottes verworfen

wird, ſo wird in Wahrheit nur gegen die Vorſtellung von einem ſolchen Geſchehenſeyn in Wundern, in Weiſſagungen argumentirt. Gegen eine ſolche Beſchränkung und Vorſtellung, welche die göttliche Offenbarung in das Gebiet der Wunder verweiſet, hat die Kantiſche Kritik Recht. Ihr Unrecht iſt nur, daß ſie ſelbſt dabei ſtehen bleibt und ſich nicht zum wahren Begriff derſelben erhebt. Mit jener einſeitigen Vorſtellung wirft ſie die Offenbarung ſelber weg, wie Schelling, um die Offenbarung zu behaupten, die Vernunft verwirft und die Offenbarung für ein Nichtvernünftiges ausgiebt, und das iſt beides gleich. (S. meine Schrift gegen S.) Vielmehr iſt das Offenbare erſt das Wahre: denn das noch Verborgene, mithin das Nicht-Offenbare, iſt auch das noch nicht Wahre und wird als ſolches höchſtens in der Idee geahnet. In dieſer Ahnung iſt es noch nicht das Wahre, ſondern erſt als das Offenbare, als ſolches aber zugleich das Gewußte, zunächſt im Glauben und ſodann im Begriff. Denn nicht nur, daß es, wie im Glauben, an ſich offenbar iſt, ſondern auch, daß es ſich ſelbſt offenbar iſt, iſt das Wahre, und darin iſt das Offenbare zugleich das Vernünftige, hat ſo erſt die Form des Vernünftigſeyns. Die göttliche Offenbarung iſt abſolut vernünftig, und der Gegenſatz ſomit in dem Dilemma des Entweder — Oder, in welchem Gegenſatz auch die Kantiſche Philoſophie, als Reflexionsphiloſophie, ſtehen bleibt, als unwahr beſeitigt. Andererſeits die Vernunft in ihrer Trennung von der Offenbarung, was iſt ſie in Beziehung auf das Wiſſen des Ewigen mehr, als abſtracter Verſtand? Als dieſes endliche Denken kann ſie das Unendliche nicht wahr machen, nicht das Medium einer Erkenntniß des göttlichen Daſeyns ſeyn. Sie hat in der Kantiſchen Kritik ſelbſt die Entdeckung gemacht, daß ſie aus ſich das Daſeyn Gottes nicht wahr machen könne, und das Daſeyn Gottes, als Poſtulat der practiſchen Vernunft, iſt nur eine moraliſche Hypotheſe. Nur die Vernunft vielmehr in ihrer Einheit mit der Offenbarung iſt im Stande, den vernünftigen

Beweis für das Daſeyn Gottes zu führen. In dieſer Einheit aber iſt ſie das Wiſſen, in der Wiſſenſchaft das ſpeculative Wiſſen.

B. Der Beweis ſelbſt. Wie das Weſen Gottes iſt das Seyn als Denken, ſo iſt unter Exiſtenz Gottes zu verſtehen das Denken als Seyn, oder die Gewißheit, daß Gott in ſich ſelbſt, als Intelligenz, und ſo auch die Idee Gottes, wie ſie das Denken iſt, Realität habe. Die Idee Gottes iſt allerdings zunächſt die Idee deſſen, der ſie hat, der Gott denkt, und die ganz falſche Wendung, welche der Beweis für Gottes Daſeyn genommen hat, vorzüglich im ontologiſchen Beweiſe, iſt eben dieſe, daß aus dem Gedachtſeyn Gottes, wie es von dem Menſchen ausgeht, das Seyn Gottes gefolgert oder erſchloſſen werden ſoll. Das Denken Gottes, wie es das menſchliche iſt, hat vielmehr nichts ſo ſehr zu ſuchen, als ſich von dieſer ihm anklebenden Form der Ichheit zu befreien und darüber wahrhaft hinauszukommen. Es iſt vor Allem alles Selbſtiſche und Selbſtſüchtige in dieſer Argumentation zu tilgen; ſonſt muß ſich ewig der Kantiſche Vorwurf erneuern, daß aus ſolchem menſchlichen Denken Gottes nimmermehr ſich das Daſeyn Gottes ergeben werde oder herausklauben laſſe. Tiefer daher ſchon als die Frage: iſt ein Gott? geht die andere: iſt es gewiß, daß ein Gott ſey? Die Frage iſt nicht ohne den Zweifel, aber dieſer kommt aus der Wahrheit her und beabſichtigt das Wiſſen. Der Begriff vom Seyn Gottes iſt an und für ſich nicht hinreichend; es muß zum Beweiſe kommen. Der wahre Beweis nun iſt der, welcher ſich ſelbſt führt, d. h. ein ſolcher, wobei das Subject ſich ganz gleichgültig iſt, und alſo vielmehr durch das Object, in Anſehung deſſen er der Beweis iſt, ſich das Seyn deſſelben beweiſet. Es iſt wohl das Subject, für welches der Beweis ſich führet; Gott freilich bedarf deſſen nicht, und ſo wird der Beweis allerdings, indem er ſo durch das Object für das Subject ſich führt, zugleich auch von dieſem geführt. Der Beweis hat zum Zweck, auszuführen,

wodurch die Verknüpfung der Exiſtenz als eines Prädicats mit Gott als dem Subject vermittelt ſey, und der Beweis ſelbſt iſt dieſe Vermittelung. Schon von Carteſius geht dieſes Beſtreben an in der Philoſophie und Theologie. Der ſpeculative Ausdruck dieſes Beweiſes iſt bei ihm dieſer: est notio Dei sive idea absoluta, est ergo Deus. In allen Entwickelungen dieſes Beweiſes iſt es vergeſſen oder unbeachtet geblieben, daß von ihm ſelbſt dieſem Beweiſe erſt das Seyn in die Idee hineingelegt worden. Aber von dieſem Hauptvorwurf darf man auch nur das ontologiſche Argument befreien, ſo tritt es in ſeine volle Wahrheit ein. Allerdings iſt das Seyn Gottes in die Idee Gottes hineingelegt worden, aber durch weſſen Macht? Nicht durch irgend etwas außer ihr, nicht durch das denkende Subject, das die Idee Gottes hat, ſondern durch das Seyn deſſen ſelbſt, von welchem ſie die Idee iſt, alſo von Gott. Das Seyn nämlich legt ſich mittelſt des Weſens, in welches übergegangen es das Denken iſt, in die Idee hinein und legt ſich in Wahrheit nur als Idee aus; ſie iſt die Explication, die Manifeſtation des Seyns; es iſt das Seyn ſelbſt, welches ſich ihm ſelbſt offenbar iſt als die Idee oder als das Denken. Mit Recht nun weiſet ein ſolches Denken oder die Idee ewig hin auf das Seyn, welches als Weſen dieſe Idee zu ſeiner Wahrheit hat. Nicht das alſo war der Fehler des ontologiſchen Arguments, daß es nach etwas gegriffen hätte, was nicht in der Idee Gottes iſt, ſondern nur, daß es dieß Seyn nicht als das Weſen der Idee wiedererkannte, ſondern vielmehr von ihr nur auf das Seyn zu ſchließen und ſo durch einen Schluß erſt darauf zu kommen ſuchte. Es iſt vielmehr eben dieß, daß die Idee des Weſens Gottes ſelber von Gott oder göttlich iſt, was nöthigt, Gott als den ſeyenden zu bekennen, dieß, daß die Idee von Gott durch Gott ſelber und die Manifeſtation ſeines Weſens iſt, was unmöglich macht, in Gott die Exiſtenz von der Eſſenz zu trennen, kurz dieß, daß Gott in der Idee von ſich der Geiſt und als

Geiſt in allen Menſchen iſt. Auf dieſer Selbſt-Offenbarung Gottes an die Vernunft oder als Idee von ihm beruhet die erkennbare Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz; ſeine Macht iſt dieſe Macht der Vernunft, womit ſie für Gottes Daſeyn zeugt; es iſt die weſentlich göttliche Macht der Idee, vom Weſen Gottes die Exiſtenz ungetrennt zu behaupten. Iſt das nun der richtige Gang und nothwendige Uebergang in den Beweis vom Denken zum Seyn Gottes, ſo fragen wir noch, als was exiſtirt Gott? Er exiſtirt nicht als die Natur, nicht als die Welt, auch nicht nur als eine Idee, etwa im Kantiſchen Sinne, ſondern als der Geiſt. Der Geiſt aber iſt, wie die Liebe, ſo das Wiſſen. Ein von dem abſoluten Sichſelbſtwiſſen unterſchiedenes Daſeyn Gottes würde nicht ſeyn können das Daſeyn des abſoluten Geiſtes. Fragen wir aber: für wen exiſtirt Gott als der abſolute Geiſt, was anders iſt zu antworten, als: nur für den Geiſt, nur für das Wiſſen, wie es zunächſt Glauben iſt, und mit welchem als dem Denken des Wahren das Wollen, als Thun des Guten, als die Liebe identiſch iſt. Er exiſtirt zunächſt für den Geiſt in ſeiner Objectivität, wie er der Geiſt der Völker, der Menſchheit iſt, zuletzt für den Geiſt in ſeiner Subjectivität und auf der Stufe des Selbſtbewußtſeyns oder wie er das Ich iſt. Er kann für nichts Anderes exiſtiren, als für den Geiſt, heißt nicht, er iſt unvermögend dazu, ſondern das Andere iſt unvermögend, ihn, der der Geiſt iſt, zu faſſen und als den Geiſt zu wiſſen, weil es ſelbſt nicht Geiſt iſt. Die Exiſtenz Gottes iſt nicht äußerliches, ſinnliches, handgreifliches Daſeyn, ſondern die Exiſtenz als Intelligenz. Alſo das Wiſſen von dem unendlichen Geiſte iſt identiſch mit dem Wiſſen von der Exiſtenz deſſelben. Gott iſt als der Geiſt der ſich in allen Menſchen Wiſſende, und das iſt eines Jeden Religion und dieſe in allen Geſtalten die unmittelbare Bethätigung der Exiſtenz Gottes, nämlich durch ihn ſelbſt. Das Wiſſen aber von Gottes Exiſtenz iſt ein Wiſſen auf verſchiedenen Stufen, in der Natur- und Kunſtreligion, in der of-

Beweis des Daſeyns Gottes; das ontologiſche Argument hat ſeine Wahrheit erſt im theologiſchen, und dieſes iſt ſo nichts anderes, als das von ſeinen Fehlern befreite ontologiſche.

C. Das Wiſſen von Gottes Exiſtenz oder die Religion und ihr Urſprung. Davon iſt zunächſt das Entgegengeſetzte zu ſagen, nämlich, daß die Religion anfanglos und daß ſie in der Zeit anfangend ſey. Jenes iſt ſie, wenn darauf reflectirt wird, wie Gott, der für den Menſchen Wirklichkeit hat, der Ewige iſt; dieſes iſt ſie, wenn darauf geſehen wird, daß es der Menſch iſt, für den Gott Daſeyn und Wirklichkeit hat. Die Ewigkeit Gottes iſt, wie ſchon gezeigt worden, nicht die Abſtraction nur von der Zeit, ſondern das, worin alle Zeit und Zeitlichkeit enthalten und aufgehoben iſt. Das Ewige hat ſomit die ganze geſchichtliche Entwickelung in ihm ſelbſt; ſo iſt das Zeitliche und Geſchichtliche von dem Ewigen unzertrennlich und die ewige Religion gleicherweiſe auch die geſchichtliche. Ein Zeitpunct des Anfangs der Religion iſt daher nicht anzugeben, ebenſo geht ſie auch durch alle Zeiten; ihr Untergang hier iſt Aufgang dort, wie der der Sonne, und jede ihrer Erſcheinungen knüpft ſich an frühere an. So iſt die Religion in gleicher Weiſe die gewordene und die urſprungloſe. Wird von allen beſondern und beſtimmten Formen ihrer Erſcheinung abgeſehen, ſo iſt die Frage nach dem Urſprung der Religion der nach dem Urſprung der Welt gleich, die Religion ſo alt als die Welt. Das Ewige, Urſprungloſe der Religion iſt das Göttliche derſelben, das Anfangende, Zeitliche an ihr iſt das Menſchliche. Aber in der Religion iſt das Göttliche und Menſchliche nicht außer einander; in ihr zieht und hält Gott den Menſchen an ſich und der Menſch erhebt ſich zu Gott, indem er durch Gott zu ihm erhoben wird. Es giebt nun allerdings der Wege viele, auf denen der Menſch zu Gott und dem Glauben an Gottes Daſeyn kommen kann; er iſt 1) der unbeſtimmt Fühlende; in dieſem Selbſtgefühl auf die Selbſtändigkeit Gottes ſich beziehend, fühlt er ſich in ſeiner

Unselbständigkeit, in seiner Abhängigkeit von Gott. Fühlt er dazwischen die Macht der Natur und ihre zerstörenden Kräfte, so entsteht in Bezug auf Gott auch die Furcht. Bleibt die Reflexion dabei stehen, den Menschen in diesem seinem Abhängigkeitsgefühl zu betrachten, so ist das Resultat, die Furcht sey der Entstehungsgrund der Religion; Timor Deos fecit. Die Meinung ist, theils in dem Abhängigkeitsgefühl, theils in dem Gefühl der Furcht habe die Religion ihren Ursprung. Allein weder jenes, noch dieses an sich kann der Grund oder Anfang der Religion seyn; jenes und dieses theilt der Mensch noch mit dem Thier, und doch ist es, wie sehr voll Furcht, ohne alle Gottesfurcht. In dem Menschen liegt selbst jenen Gefühlen, wie sehr auch noch unbewußt, doch schon der Gedanke Gottes zum Grunde; von diesem her haben sie es, daß sie fromme Gefühle sind; so ist das fromme Gefühl vielmehr das der Ehrfurcht, der Andacht und Anbetung. Tritt dieser Gedanke Gottes besonders hervor, so verhält sich der Mensch 2) zu Gott als Denkender. Bleibt der Denkende bei sich selbst stehen, so liegt es ihm nahe zu denken, sein Denken, sein Verstand, sein Ich sey der Urquell aller Religion. Die verschiedenen Beziehungen dieses Princips der Ichheit auf die Natur, die Welt überhaupt, derselben Zweckmäßigkeit, erzeugen die verschiedenen Argumente für das Daseyn Gottes, das kosmologische, teleologische u. s. w. Dieß abstracte Denken kann aber auch sagen, die Religion sey erfunden worden um ihres Nutzens willen; sie gab dem, der Andere beherrschen und sie nach seinem Gefallen lenken wollte, das beste Mittel an die Hand; sie wurde erdacht, um die Völker zu zügeln, oder von schlauen Priestern ersonnen zu hierarchischen Zwecken. In diesem Sinne hat Voltaire frivol gesagt: wenn kein Gott wäre, so müßte man ihn erfinden. In dem Satz, dem Menschen, seinem Denken oder Erfinden verdanke Gott sein Daseyn, ist eigentlich die vollkommenste Gottlosigkeit ausgesprochen. Es liegt darin zugleich, daß die Religion bei steigender Cultur und

Aufklärung überflüſſig werden müſſe. In allen dieſen Behauptungen reflectirt das Denken nur auf ſich und abſtrahirt von Gott. Iſt der Rationaliſt ehrlich, ſo muß er auch geſtehen, daß die Religion nur vorübergehend nützlich, ja nothwendig geweſen, daß man ſie aber dann, wenn die Aufklärung zu völligem Flor gekommen, nicht mehr nöthig habe. Es iſt das Weſen der Naturreligion, die Natur und Welt zum Princip zu machen, woraus das Daſeyn Gottes zu erkennen ſey; es iſt das Weſen der Vernunftreligion, das vernünftige Denken, deſſen Princip das Ich iſt, als den Grund der Erkenntniß der Exiſtenz Gottes vorzuſtellen. So iſt es vielmehr nur das verſtändige, formale, abſtracte Denken. 3) Als der Vernünftige erkennt der Menſch, daß er im Verhältniß zu Gott ſey nicht durch ſich, nicht durch Andere, ſondern durch Gott ſelbſt. Es iſt die in allen Menſchen thätige Idee Gottes, ſomit Gott ſelbſt als Geiſt, wodurch der Menſch nicht nur in das Verhältniß zu Gott, ſondern auch zur Anerkennung deſſelben gelangt. Es iſt geſagt worden (im Lehrb.), in die Religion wachſe der Menſch hinein. Dieß kann durch folgende Analogie erläutert werden. Von ihrem Keim aus wächſt die Pflanze in das Licht hinein; aber ohne das klare und kräftige Sonnenlicht würde auch in der Pflanze der Keim nicht zur Entwickelung kommen; erſt mittelſt des an ſie kommenden Lichtes hebt ſie ſich in das Licht empor. In der Bibel iſt der, welcher in der Welt den wahren Glauben ſtiftete, ſelbſt das Licht der Welt genannt. Dieſer Glaube, wie er der chriſtliche iſt, an Gott in der Beſtimmtheit des Dreieinigen, iſt ſo wenig das Werk eines Menſchen, als das Sonnenlicht die Wirkung der Pflanze iſt. Aber dieſer Glaube und deſſen Einwirkung macht, daß der Menſch wird, was er an ſich, d. h. ſeiner Beſtimmung nach, iſt, der vernünftige und fromme; es geſchieht durch Gott, es iſt Werk der Gnade. Bei der zeitlichen Entwickelung des Menſchen aus demjenigen, was er in ſeinem Anfang iſt, entſteht leicht der Schein, das Verhältniß

zu Gott sey das Spätere, weil es später zum Bewußtseyn kommt; er ist aber schon vor diesem darin, was durch die Kindertaufe angezeigt ist. Eben um dieß auszudrücken kann die Taufe nur Kindertaufe seyn. Es entsteht die Meinung leicht, die Religion sey schlechthin eine entstehende und entstandene, wobei auf ihre ewige Macht gar nicht reflectirt wird. Nach den bis jetzt angegebenen Principien sind nun auch die einzelnen Religionen zu beurtheilen in Bezug auf den Ursprung des Glaubens an Gott.

a. Die Religion der Phantasie und Meinung enthält wenigstens die Ahnung der Wirklichkeit Gottes, denn wie sie sich auch vergreife, um die Realität dieser Ahnung darzuthun, der letztern wegen ist es allein, daß sie noch Religion ist, Glaube, wenngleich Aberglaube, und jene Ahnung ist selbst nicht, ohne göttliche Wirkung zu seyn. Aber das Selbstbewußtseyn ist hier noch von dem Gottesbewußtseyn ganz bezwungen, ja verschlungen. Im Fetischismus kann jegliche Zauberei ihren Spuk treiben. Diese Religion kommt her aus dem Abhängigkeitsgefühl und der Furcht vor der Naturgewalt, welche da noch als die Macht Gottes selbst angeschaut wird. Der in die Anbetung des Brahm sich Vertiefende hat das Bewußtseyn gänzlich aufgegeben. Gott ist die Substanz in allem. In diesem Pantheismus ist das Bedürfniß eines Beweises für Gottes Daseyn ganz und gar nicht. Auch in dem philosophischen Pantheismus ist dieses Bedürfniß nicht. In Spinoza's Pantheismus ist das Selbstbewußtseyn durch das Gottesbewußtseyn zwar nicht absorbirt, aber doch negirt, kein Unterschied beider anerkannt. Die heidnische Religion, im Gefühl der Abhängigkeit und Furcht das Daseyn Gottes ahnend, kommt höchstens zur Ehrfurcht, wie auch, besonders in der Kunstreligion der Griechen, zum Gefühl des Schönen, als des Göttlichen. Wie aber die Furcht diese Götter angeschafft hat, so schafft die Furchtlosigkeit, der Muth sie wieder weg, und dieser Muth ist der des Denkens und Urtheilens, des Witzes und Spottes. Das Heidenthum kann das

Denken nicht aushalten; an demſelben iſt es zu Grunde gegangen.

b. Die Religion der Reflexion und des Gedächtniſſes, die jüdiſche, hat dieß voraus vor der heidniſchen, daß Gott für ſie Wirklichkeit hat ohne ſinnliche Anſchauung, ohne Bildniß und Gleichniß, rein allein mittelſt des Gedankens von ihm, als dem ewigen, höchſten Weſen. Es kehrt ſich die Ichheit, die Subjectivität als Volksthümlichkeit heraus, und mittelſt der Reflexion auf die Welt und Natur kommt der Denkende zu dem Gedanken Gottes als des Schöpfers und des Urhebers weiſer Zwecke, welche Gott in ſeiner Offenbarung an die Welt hat, inſonderheit in der Leitung des einen, von ihm erkorenen Volkes. Dieſer abſtracte Monotheismus iſt die abſolute Negation alles Polytheismus und duldet ſelbſt nicht, daß in Gott ſich etwas unterſcheide, obgleich dieß das Thun Gottes ſelber iſt. Gott iſt dem Bewußtſeyn gegenüber und für dieſes ein Jenſeits. Der Gedanke von Gott iſt Alles, ſo ſehr, daß Moſes Mendelsſohn eben aus dieſem Gedanken allein das Daſeyn Gottes zu demonſtriren unternimmt in ſeinen Morgenſtunden. Seine Averſion gegen den Spinozismus, nach welchem die Subſtanz vielmehr Alles iſt, läßt ſich daraus wohl begreifen. An dieſes abſtracte Denken im Judaismus knüpft auch die rationaliſtiſche Religion und Theologie an, beſonders wie ſie der Denkglaube vom Herrn D. Paulus iſt.

c. Die Religion des Geiſtes, welches die chriſtliche iſt, bringt das Gefühl mittelſt des Gedankens erſt zu ſeiner Wahrheit. Das tiefe, d. h. gedankenvolle Gefühl des Chriſten iſt, daß auch der Gedanke Gottes und ſeines Daſeyns nur durch Gott in ihm iſt. Nicht weniger weiß er, daß dieſer Gedanke nicht etwa auch nur ſey der Gedanke: denn als der Gedanke von Gott durch Gott iſt er zugleich der ſich ſelbſt führende Beweis von der Wirklichkeit Gottes. Iſt der Gedanke nicht mehr der abſtracte, ſo iſt er nicht mehr ohne ſeinen Gegenſtand, und

ſo erſt iſt auch wirkliches Erkennen möglich, welches nicht bei ſich bleibendes Denken iſt, ſondern concretes ſich Einlaſſen auf ſeinen Gegenſtand. Was läßt ſich nicht denken; es iſt nichts ſo unwahr, was ſich nicht denken läßt; aber die denkende Erkenntniß geht auf die Seite der Wirklichkeit, welche die Idee hat. Hat ſie aber Wirklichkeit, ſo muß auch eine Erfahrung davon möglich ſeyn; in ihr erſt bethätiget und beſtätiget ſich der Gegenſtand als der wirkliche. Dieſes nun erſt iſt der Abſchluß der Unterſuchung über den Beweis für das Daſeyn Gottes, daß Gott ſeine Wirklichkeit auch in der Erfahrung beweiſet. Denn iſt zwar die Erfahrung nicht das Princip der Erkenntniß und der Wahrheit, ſo iſt ſie doch die Manifeſtation der Wirklichkeit; ohne die Seite der Erfahrung ginge der Wirklichkeit das ab, worin ſie ſich manifeſtirt. Aber hier iſt es eben auch, wo eben ſo oft die Erfahrung mit der bloßen Erſcheinung und der erſcheinenden Wirklichkeit verwechſelt wird, und eine ſogenannte, blos hiſtoriſche Theologie die Unterſuchung auf ein ganz falſches Gebiet verſetzt. Erfahren werden aber kann Gott nicht unmittelbar als Gott, als der Unendliche und ohne eingegangen zu ſeyn in die Endlichkeit. Daß dieß die Nothwendigkeit der göttlichen Liebe und Weſenheit iſt, kann ſpäter erſt bewieſen werden. Aber Endliches iſt auch, was Gottes abſolut unwerth iſt, wie in der vegetabiliſchen, thieriſchen Natur zu erſcheinen. Daß Gott der wirkliche ſey als Pflanze, als Thier, dagegen erhebt ſich die Idee Gottes, aber daß Gott ein Menſch ſey, damit iſt nichts Gottes unwürdiges ausgeſagt. Für dieſe Erkenntniß der Wirklichkeit Gottes als eines Menſchen iſt die menſchliche Individualität nur die äußerlichſte Erſcheinung des Menſchen. Da haftet der Gedanke noch an der Sinnlichkeit; an ſolcher Aeußerlichkeit und Sinnlichkeit konnte die Religion der Phantaſie ſtehen bleiben und dabei ohne wirkliche Erkenntniß Gottes ſeyn. Auch die Religion der Reflexion hängt ſich an ſolche Erſcheinungen Gottes; das A. T. iſt nicht ohne Theophanien, doch als wirklicher

Menſch iſt damit allein im A. B. Gott nicht anerkannt. Was vielmehr zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes als eines Menſchen in Betracht kommt, iſt die menſchliche Perſönlichkeit. Sie hat die menſchliche Individualität an ihr, geboren werden, leiden, ſterben u. ſ. w.; obgleich dieſe das nicht iſt, als was Gott erfahren werden kann, ſo läßt er ſich doch frei dazu herab, was in der chriſtlichen Religion durch die übernatürliche Geburt Chriſti bezeichnet iſt: Gott in ſeiner Wirklichkeit erfahrbar als der Menſch nimmt die Ichheit an, die Intellectualität. Aber er iſt als Menſch auch davon durchaus unabhängig, nicht dadurch begränzt oder bedingt. Aber er läßt auch ſie in ſich zu, nimmt ſie in ſich auf. Dieſe in der Individualität und Ichheit erſcheinende Perſönlichkeit iſt die des Menſchen Jeſus Chriſtus; von dieſer Seite tritt der hiſtoriſche Chriſtus ein. In ihm iſt es nicht der Menſch an und für ſich oder als ſolcher, welcher als Gott erfahren wird, mithin auch nicht er in ſeiner Individualität und Ichheit oder wie er ſich in ſeiner Perſönlichkeit durch ſie bedingen laſſen und ſich zu ihnen herabgelaſſen, ſondern der Menſch in ſeiner göttlichen Selbſtändigkeit, Freiheit und Allgenugſamkeit. Was man z. B. jetzt das Leben Jeſu nennt, iſt die Erkenntniß deſſelben nur in ſeiner Individualität und Nationalität, d. h. Chriſti im Stande ſeiner Erniedrigung oder aller Bedingungen und Beſchränkungen, welche er frei in ſich zugelaſſen, nicht ſeiner auch im Stande ſeiner Erhöhung; daher auch Strauß vom Wiſſen und Reden Chriſti abſtrahirt, wie wenn ohne die Rede und Lehre Chriſti ein Leben Jeſu wahr, treu, vollſtändig wäre. Giebt es noch einen Zweifel an der Wirklichkeit Gottes, nachdem er in der Perſon dieſes Menſchen nicht nur erſchienen, ſondern auch offenbar geworden? Erſcheinen kann Vieles als wirklich, was darum doch noch nicht das wahre iſt; erſcheinen kann vieles auch nur dem äußern und innern Sinn, den Sinnen und der Phantaſie; wenn aber, wie der Apoſtel ſagt, 1 Tim. 3, 16., das göttliche Weſen in Chriſto

offenbar geworden, so ist das Offenbare zugleich das Wahre und Wirkliche. Auf diesem Grunde ist es, daß die christliche Andacht und Anbetung keinen Unterschied mehr macht zwischen Gott und diesem Menschen. Nicht angebetet wurde er, so lange er lebte, nicht angebetet in seiner Individualität und Ichheit; da wäre die Anbetung auf einen Menschen gefallen; sondern er, dessen Wissen das Wissen Gottes ist, dessen Wollen und Wirken das Wollen und Thun Gottes selber ist, er unabhängig von der irdischen Lebendigkeit und menschlichen Ichheit, er als der Sohn Gottes gleichen Wesens mit Gott dem Vater, er als der Auferstandene, als der Geist seiner Gemeinde ist der Gegenstand ihrer Anbetung. Nimmt man also einen Einwurf dagegen davon her, daß er ja vor seiner Auferstehung nicht angebetet worden, also nichts als ein Mensch gewesen; so kennt man ihn nur in seiner Individualiät und Ichheit, nur dem Fleische nach, nicht dem Geiste nach, wie doch schon der Apostel Paulus ihn nicht kannte nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist. Der speculativen Theologie ist hingegen wohl zuweilen vorgeworfen, daß sie den historischen Christus nicht kenne oder ihn gar verkenne. Es mußte vielmehr gefragt werden, ob außer ihr, etwa in dem blos historischen Standpunct, der sich auf die Erkenntniß der Individualität und höchstens der Ichheit beschränkt, auf einem so beschränkten Standpunct, der wahrhaft historische Christus oder er in seiner Wahrheit zu erkennen stehe. Wenn man Individualität und Ichheit von dem göttlich-persönlichen Grunde seines Wesens loslöset und trennet und bei jedem Schritt Wirklichkeit mit Erscheinung, Offenbarung mit Erfahrung verwechselt, wenn man die biblischen Berichte von Christo einer im Empirischen allein verweilenden, von aller speculativen Erkenntniß befreiten Kritik unterwirft und die Geschichte oder das Leben Jesu so in aller Beziehung äußerlich auffaßt und nur den Maßstab des Menschen in seiner Natürlichkeit und Ichheit daranlegt oder sie psychologisch, ästhetisch, moralisch betrachtet, und höchstens

am Glauben noch einen dunklen Hintergrund hat, auf welchem aber nichts zur Erkenntniß gebracht wird: ſo kann es nicht fehlen, daß in einem ſolchen Spiegel ſich alle Verhältniſſe im Leben Jeſu ſchief und verkehrt, ja auf den Kopf geſtellt präſentiren und die bibliſchen Berichte entweder ihrer Wahrheit nach unbegriffen bleiben, oder, wie bei Strauß in Tübingen in ſeinem Leben Jeſu, zu bloßen Mythen werden.

Dritter Abſchnitt.

Von den göttlichen Eigenſchaften.

1. Die bibliſche Vorſtellung. Auch die ſtrengſten Verehrer und Vertheidiger des bibliſchen Buchſtabens leugnen nicht, daß die Eigenſchaften Gottes in der Bibel oft

a. ganz anthropopathiſch dargeſtellt ſind. Die Sprache der Bibel A. T's. inſonderheit hat noch zu wenig Ausdrücke für abſtracte Gedanken, für geiſtige Gegenſtände. Die Bibel bequemt ſich nach der Schwachheit und Faſſungskraft der Menſchen, und hat es oft mit ganz ſinnlichen, ungebildeten Menſchen zu thun. Sie muß, um ihnen verſtändlich zu werden, ſich zu ihrer Denk- und Sprechweiſe herablaſſen. Sie entlehnt die Farben zur Beſchreibung Gottes oft aus der äußern Natur. Sie nimmt von da Bilder und uneigentliche Redensarten zu Hülfe, ſtellt Gott unter dem Bilde des Feuers, wie 2 Moſ. 3, 1. 19, 18., eines ſanftwehenden Windes, wie 1 Kön. 19, 11., dar, um die Wirkſamkeit Gottes zum Verderben und Heil, ſeine Milde ꝛc. vorzuſtellen. Solche Tropen und Symbole ſind der Denkart des Orients angemeſſen. Ebenſo aus der ſinnlichen und moraliſchen Natur des Menſchen; ſo, wenn von Gott geſagt wird, es habe ihn etwas gereuet, 1 Moſ. 6, 7., es ſey nicht nach ſeinen Abſichten gegangen, Jeſ. 38, 1. Jonas 3, 9., wogegen ſchon 1 Sam. 15, 29. Röm. 11, 29., oder, wenn Gott harte Drohungen zugeſchrieben werden, die er nachher mildert, wie Jonas 3, 4. 9. 10.,

oder, wenn Gott schwört, Hebr. 6, 13 ff. Der Anthropopathismus ist wesentlich dieß, daß Gott zugeschrieben wird, was selbst des Menschen nicht ganz würdig ist, Affecte und Leidenschaften. Höher steht

b. der Anthropomorphismus der Bibel. Er enthält Bezeichnungen Gottes, welche, obwohl des Menschen nicht unwürdig, doch nur menschlich sind, und analogisch von Gott aussagen, was eigentlich nur menschliche Eigenschaft oder Handlung ist, wie Gehen, Sehen, Sprechen, Hand, Auge, Mund, Ohren, und bei allem Eifer gegen Bilderdienst und sonstige grobe, sinnliche Vorstellungen von Gott bedient sich Moses und das A. T. überhaupt oft sehr materieller Ausdrücke von Gott. Was im N. T. der Geist ist, das ist im A. T. oft noch etwas sehr Körperliches, und Gott wird oft in ganz leiblicher Weise vorgestellt und äußerlich menschenähnlich. Der Himmel ist Gottes Palast, Thron, Tempel Gottes, die Erde seine Fußbank. Gott wohnt, wie ein Mensch, nur besser. Nicht weniger wird das Geistig-Menschliche auf Gott übertragen, wie, wenn gesagt wird, Gott erinnere sich an etwas, 1 Mos. 8, 1. Apostelgesch. 10, 4., er vergesse etwa, z. B. wo er den Menschen ohne Hülfe, ohne Strafe läßt, er hoffe, erwarte etwas. Die Weisheit Gottes wird menschlicher Weise personificirt Sprüche 8, 22—30. Die Freiheit Gottes wird oft als die Willkühr dargestellt, 1 Cor. 12, 11. Jes. 45, 9. 10.

c. Endlich kommen in der Bibel, besonders im N. T., auch die reinsten, würdigsten und erhabensten Vorstellungen und Beschreibungen der göttlichen Eigenschaften vor, welche den Inhalt der Religion und den Gegenstand der Dogmatik ausmachen, obwohl die weniger geistige, oft ganz populare, oft poetische Darstellungsweise des A. T. sich auch in dieser Beziehung von der reineren des N. T. noch sehr unterscheidet und hinter dieser zurückbleibt. Die christliche Vorstellung der göttlichen Eigenschaften im N. T. nähert sich sogar oft schon dem Begriff und ent-

hält wenigstens die wesentlichen Elemente von diesem. Es ist keine der wesentlichen Eigenschaften Gottes, für welche nicht Stellen in der Bibel aufzufinden wären, und bei manchen sehr zahlreiche. Hier ist genug, bei den verschiedenen Eigenschaften Gottes nur beispielsweise einzelne Stellen beizubringen. Daß Gott die Wahrheit sey und als solche die Allwissenheit, wird gelehrt Hebr. 14, 13. 1 Joh. 3, 20.; die Wahrhaftigkeit Joh. 8, 26. Tit. 1, 2.; die Weisheit Röm. 11, 33. 1 Tim. 1, 17.; die Einfachheit und Immaterialität Röm. 1, 23. 1 Tim. 6, 16.; die Unveränderlichkeit Jac. 1, 17. Ps. 90, 6.; die Allgegenwart Ps. 139, 7—10. Apostelgesch. 17, 24.; die Freiheit Matth. 19, 26. Röm. 4, 18—21.; die Heiligkeit Deut. 32, 4. 1 Petri 1, 15. 16.; die Gerechtigkeit Matth. 11, 22—24. Röm. 1, 18.; die Güte Luc. 18, 19. Röm. 2, 4.; die Seligkeit 1 Tim. 1, 11. 6, 15. Apostelgesch. 17, 24—28.; die Allmacht Ps. 115, 3. Ephes. 3, 20. Luc. 1, 37.; die Majestät Joh. 11, 4. 1 Cor. 6, 20. 1 Petri 4, 11. 16. Ist nun an der Lehre von den göttlichen Eigenschaften das Geschäft der Dogmatik vollendet damit, daß diese biblischen Aussprüche darüber aufgezeigt, noch mehrere andere gesammelt, zusammengestellt und ausgelegt werden? So wäre die Aufgabe nur, nachzuweisen, daß die Bibel wirklich etwas darüber sage und Lehren von den göttlichen Eigenschaften wirklich in ihr enthalten seyen, eine historische, höchstens exegetische Aufgabe; die hingegen zu zeigen, was die göttlichen Eigenschaften an sich und auch unabhängig von der Bibel seyen, was sie nicht bloß in der Bibel, sondern in Gott selbst seyen, würde der [illegible]. Es ist aber nicht bloß jenes, sondern auch dieses zu allen Zeiten in der Kirche gefordert.

2. Die Bestimmung der [illegible] Theologie. Sie ist [illegible] und mehrere [illegible].

3. Die Bestimmung der [illegible] Theologie von den [illegible] unter den ge-

ßen dogmatiſchen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts, und häufig, wie bei Athanaſius u. A., bis zum ſpeculativen Begriff. In der abendländiſchen Kirche iſt Auguſtinus beſonders dafür thätig geweſen. Er hat an der bibliſchen, zum Theil noch anthropopathiſchen und anthropomorphiſchen Vorſtellung beſonders den Grundſatz geltend gemacht, daß ſie durchgängig Gottes würdig, Deo digne, θεοπρεπῶς, zu verſtehen ſey. Dieſer Grundſatz von der Theoprepie, wodurch die bibliſche Lehre von den Eigenſchaften an die Idee Gottes zu halten und danach in ihrem wahren Verſtande zu beſtimmen ſey, iſt als ein Hinausgehen über die Bibel anzuſehen und als die Appellation an einen Kanon außer ihr. Die, welche bei dem Buchſtaben der Bibel ſtehen bleiben, ſetzen dieſen Kanon ſtillſchweigend voraus; Auguſtinus iſt darin viel tiefer gegangen. Der Kanon der Theoprepie iſt aber an ſich auch kein Princip, ſondern eben nur ein Kanon und eben damit noch ein der Idee und der göttlichen Eigenſchaft Aeußerliches.

B. Zu den ſcholaſtiſchen Beſtimmungen der göttlichen Eigenſchaften ſind hier auch die der proteſtantiſchen Theologie zu rechnen bis zum achtzehnten Jahrhundert hin. Schon die Scholaſtiker des Mittelalters haben darüber ſehr tief gehende Unterſuchungen angeſtellt. Sie unterſchieden a) Attributa, praedicata und proprietates. Die Gott kraft der Idee Gottes nothwendigen Eigenſchaften, welche Vollkommenheiten in abstracto ſind, wie Weisheit, Heiligkeit, nannten ſie attributa. Die Eigenſchaften in concreto, welche als ſolche eine Beziehung haben auf die Welt, auf die Schöpfung, Erhaltung und Regierung derſelben, nannten ſie praedicata; die Eigenſchaften endlich, welche Gott in dem innern Verhältniß der drei Perſonen, als Vater, Sohn und Geiſt zukommen, hießen proprietates. — b) Sie theilten die göttlichen Eigenſchaften ein 1) in negativa und positiva. Durch Attribute der erſtern Art werden die Beſchränkungen der Endlichkeit von Gott entfernt; durch die

der andern Art eine beſtimmte Vollkommenheit von ihm ausgeſagt. Sie erkannten aber die Negation der Negation und ſomit das wahrhaft Poſitive nicht; 2) in quiescentia und operativa. Dieſe Unterſcheidung beruht in dem abſtracten Trennen der Ruhe und Thätigkeit in Gott; 3) in absoluta und relativa. Dieſe Unterſcheidung beruht in der Idee des abſoluten Sich-ſelbſt-Gleichſeyns Gottes und ſeiner Beziehung auf die Welt. Dabei wußten ſie recht gut, daß die Relationen Gottes zur Welt ſelber nur als abſolute zu beſtimmen ſeyen. Dieſe Eintheilungen finden ſich nicht nur bei den eigentlichen Scholaſtikern ſchon, ſondern auch bei Calov, Hollaz, Baumgarten, Reinhard u. A. — c) Was endlich den Weg betrifft, auf welchem zur Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften zu gelangen, ſo war die via nach den Scholaſtikern eine dreifache: 1) die via negationis. Man negirt alles Unvollkommene, Endliche von Gott; 2) die via causalitatis. Man ſchließt aus der Wirkung auf die Urſache und den Urheber; auf dieſem Wege kommt das Verhältniß der Welt zu Gott in Betracht; 3) die via eminentiae iſt der Schluß a minori ad maius. Aus den wirklichen und edlen Eigenſchaften des Menſchen läßt ſich erkennen, daß Gott ſie in abſoluter Vollkommenheit beſitzt.

C. Die moderne Theologie. Sie hat ihr Princip an dem Kantiſchen Grundſatz: daß man von Gott nichts wiſſen könne. Die Exiſtenz Gottes wird zur Noth, wo nicht erkannt, doch anerkannt. Aber Eigenſchaften Gottes ſetzen eine explicirte und ſich explicirende Erkenntniß Gottes, ſeines Weſens voraus. Reinhard ſagt: es ſey wahrſcheinlich, daß Gott eine Menge von Eigenſchaften beſitzen könne, wovon wir gar keinen Begriff haben. Dieſes iſt zu leſen S. 93, und Herr Bretſchneider bemerket dazu, es ſey daher ſehr wahrſcheinlich, daß das Weſen Gottes nicht nur nach dem Grade, ſondern auch der Qualität ſeiner Vollkommenheit von unſerer Vorſtellung bedeutend verſchieden ſey. Dieß iſt wörtlich zu leſen in deſſen Dogm. I.

S. 382. Nun ist zwar gewiß, daß es viele Dinge giebt, die der Mensch nicht weiß; sie sind aber auch danach, nichtsnutzig, entbehrlich; in diese Kategorie aber sind nicht zu stellen Sittlichkeit, Religion, Gott; von ihnen nichts wissend ist der Mensch lebendig todt; das Wissen davon hat wenigstens als Glauben schon die unbedingteste Nothwendigkeit. Als Glauben nun läßt man das Wissen auch zur Noth noch zu, nur nicht als das Wissen in der Wissenschaft.

Diese Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat daher in der neuern Theologie so gut wie ganz den Character der wissenschaftlichen Wahrheit verloren. Die Wahrheit der einzelnen göttlichen Eigenschaften wird wohl angenommen, aber nicht gewußt. Daß Gott weise, heilig, allwissend, allmächtig sey, wer weiß das nicht schon aus seinem Katechismus und noch mehr aus der Bibel? Aber wie die Idee Gottes und der Wahrheit uns dazu berechtige, wird nicht erkannt; so bleibt die neuere Theologie da lediglich im subjectiven Denken stehen und ist demnach in allen Beziehungen willkührlich. Man geht darin von dem Vorurtheil aus, die Existenz der göttlichen Eigenschaften sey nur eine Existenz in menschlichen Gedanken, also in dem menschlichen Geist und nicht im göttlichen, denn von ihm selbst könne man nichts wissen; so fallen erstlich alle metaphysischen Eigenschaften gleich von selbst weg, und so hält man sich dann höchstens an die moralischen, um einige erbauliche Bemerkungen daran anzuknüpfen. Dann aber ist es auch dem Subject ganz frei gegeben, was es als göttliche Eigenschaften und wie es dieselben denken oder bestimmen will. Um aber dennoch nicht nichts zu wissen von den göttlichen Eigenschaften, stellt man die Aussagen der Bibel, nebst den Erklärungen und Auslegungen derselben gelehrt zusammen. So wird die Untersuchung einerseits historisch, mithin empirisch, andererseits durch die Erklärung, daß man doch nichts recht wisse und wissen könne von den göttlichen Eigenschaften, wird sie mystisch gehalten; die gelehrte Dogmatik

fängt überall hiſtoriſch an und endigt myſtiſch; zwiſchen Empirie und Myſtik iſt ſie eingeklemmt. Die Behauptung des Unvermögens einer Erkenntniß Gottes in ſeinen Eigenſchaften hat einen hohen Grad von Beſcheidenheit, dem Schein nach; in der That iſt dieſe Beſcheidenheit eine Unverſchämtheit, denn in ihr iſt ausgeſprochen, daß das, was der Gelehrſamkeit oder dem Viel- und Mancherlei-Wiſſen unmöglich ſey, auch der Geiſt der Menſchheit, auch Gott als Geiſt, der ſich dem menſchlichen mitzutheilen verheißen hat, nicht vermöge, es iſt die Beſcheidenheit, welche dem Geiſte der Menſchheit, wie in ihm der Geiſt Gottes wohnt, eine Gränze ſetzen will. Eine mangelhafte Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften wie die gelehrte, auf Erfahrung und Autorität geſtützt, iſt ja gar keine; die Erkenntniß iſt Meinung, verletzt ſogar ſchon den Gedanken einer göttlichen Eigenſchaft. Als ſupernaturaliſtiſch hebt ſie mit der Reflexion auf die bibliſchen Lehren von der göttlichen Offenbarung an; dieſe Lehren werden aber erfahren; jene Theologie hat alſo zum Anfangspunct wahrhaftig die Erfahrung, nicht die Offenbarung: dem Theologen wird nichts geoffenbart, ſondern er lieſt nur, was in der Bibel geoffenbart worden. Einen andern Anfang hat die rationaliſtiſche Theologie; ſie hebt nicht mit der Erfahrung an, wie wenn ſie deſſen ſich bewußt wäre, daß die Erfahrung wohl eine Wahrheit beſtätigen aber nicht begründen kann; ſie hebt vielmehr mit dem Selbſtbewußtſeyn an, wie es unmittelbares Bewußtſeyn, Gefühl iſt; es wird wohl auch erfahren, aber es iſt auch das des Subjectes ſelbſt; es hat das, was es erfährt, in ſich, und das, was das Subject hat, iſt ja das Gewiſſe, nicht zu Bezweifelnde, weil von ihm Unzertrennliche; von dieſem Gefühl erhebt ſich dieſe Theologie ſelbſt zum Denken und kommt ſogar am Ende zum Glauben, und da nimmt ſie denn zu Hülfe, was irgend über den Glauben Gelehrtes gewußt werden kann. Dieß Bewußtſeyn des Menſchen von Gott im Rationalismus iſt aber ein bedingtes: denn es hat ſeinen

Grund in dem Bewußtſeyn des Menſchen von ſich. Wird nun, wie unausbleiblich, der Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns, die Gottheit, auch für bedingt genommen, wo bleibt der Gedanke Gottes im Unterſchiede deſſelben von dem Menſchen und von den Dingen, welche als ſolche bedingt ſind? Wird aber der Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns, Gott, als unbedingt gedacht, ſo kann er doch höchſtens nur ſo gedacht werden, und dieß Denken, welches ſelber nur ein bedingtes iſt, iſt ſeinem Gegenſtande ganz unangemeſſen. Schon 1) an dem Gedanken Gottes hat in dieſer Theologie Gott gar keinen Antheil; er iſt lediglich das Erzeugniß des denkenden Subjects; daher der Rationalismus auch nicht nur die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, ſondern ſogar ihre Möglichkeit negirt, womit er viel weiter geht als die Kantiſche Philoſophie, welche wenigſtens dieſe Möglichkeit zugab. In der rationaliſtiſchen Theologie iſt es lediglich und allein der Menſch, der durch ſein möglichſt richtiges Denken und Schließen ſich die heilige Gottheit klar macht, nicht aber als den Gott, der ſich zugleich dem Menſchen offenbart. An der Stelle der Theopneuſtie ſteht in dieſer Theologie die Autopneuſtie. 2) An der Ueberzeugung vom Seyn Gottes hat gleicherweiſe Gott keinen Antheil; ſie giebt im Gegentheil der Menſch ſich ſelbſt; ſie iſt des Menſchen Ueberzeugung aus dem Grunde des Ich und lediglich für ihn. Daß Gott dem Menſchen ſich als den wirklichen, ſich in ſeinem Daſeyn beweiſe, wird negirt. Alſo der theologiſche Beweis wird von der Seite gänzlich abgewieſen, wo er nicht der durch den Menſchen geführte, ſondern der ſich ſelbſt führende Beweis iſt. 3) Wie kann nun die rationaliſtiſche Theologie, da ſie ſo vom Weſen und Daſeyn Gottes denkt, über die Eigenſchaften Gottes denken? Es iſt einzig und allein das möglichſt richtige Denken, vermöge deſſen der Menſch reflectirend auf die Gottheit Prädicate ausdenkt und durchdenkt, deren jedes für eine Eigenſchaft angeſehen werden kann. Alſo aus dem, daß der Menſch göttliche Eigenſchaften denkt und aus-

denkt, iſt es, daß Gott ſie hat; er ſelbſt hat an dieſem möglichſt richtigen Denken der Eigenſchaften keinen Antheil. In dieſem Punct und ohne daß das bei allem ſogenannten richtigen Denken auch nur im mindeſten bedacht oder geahnet wird, hat für dieſe Theologie Gott kaum die Dignität der Dingheit und der Dinge überhaupt. An der Erkenntniß der Eigenſchaften eines Dinges und ſomit, da es in ſeinen Eigenſchaften beſteht, an der Erkenntniß des Dinges ſelbſt hat das Ding ebenſowohl ſeinen Antheil, wie der daſſelbe Denkende und Erkennende. Wird das Ding nicht empfunden und wahrgenommen, ſo kann es nicht erkannt werden. Es ſind Eigenſchaften, die nicht das Subject dem Object giebt, ſondern die es nur durch Wahrnehmung in ihm anzuerkennen genöthigt wird, ſo daß in ihnen und ihrer Erkenntniß nicht der Denkende allein, ſondern auch das Ding ſich activ verhält. Der Grundſatz des Rationalismus gegen den Supernaturalismus und gegen alle Superſtition iſt, daß der Menſch von Gott in Gottes würdiger Weiſe denke; wo aber iſt hier die Gottes würdige Weiſe; der Rationaliſt hatte nur ſo ſeine Anſichten von Gott und verhehlt es gar nicht, daß ſie nur ſeine Anſichten ſind. Er ſetzt in der Idealität an und hält ſich auch darin; kommt auch darüber und ſomit über die Endlichkeit nicht hinaus. Als dieſes endliche Weſen hat der Menſch Bedürfniſſe. Daß er überhaupt daran geht, den an ſich unbeſtimmten Gedanken: Gott, näher zu beſtimmen, dazu wird er durch ein beſtimmtes Bedürfniß genöthigt. Aus dieſem Bedürfniß, aus dieſer Noth gehen nun alle ſeine Gedanken von den göttlichen Eigenſchaften hervor nicht wie wenn Gott dieſe Eigenſchaften an und für ſich hätte, ſondern nur, weil der Menſch dieſes Bedürfniß hat Gott darin beſtimmter zu denken. So fällt in der modernen Theologie die ganze Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zu dem ſogenannten argumentum ab usu hinaus und die ganze rationaliſtiſche Theologie iſt nur die völlige Durchführung dieſes Argumentes die Arbeit für das Brauch-

bare und Practische, für die Noth und das Bedürfniß. Dieser nur von dem Menschen in göttlichen Eigenschaften gedachte Gott ist also der nur von ihnen gemachte (Deus facticius), ja jenes Bedürfniß, Gott zu denken in seinen Eigenschaften, ist eigentlich selbst nur sein Bedürfniß, gedacht zu werden: denn seine Eigenschaft und derselben Existenz hängt ab, ist Resultat nur von menschlichem Denken. Nun ist es aber schon eine Nothwendigkeit des Gedankens an Gott, ihn als den allgenugsamen, bedürfnißlosen zu denken. Bedürfnisse hat nur der Mensch, und auch in sittlicher Beziehung. So hat er denn auch ein Bedürfniß, für seine Gedanken und Handlungen einen Wächter, einen Zeugen zu haben, vor dem er sich scheue, so daß er ihn selbst gegenwärtig wissend, schlechte Gesinnungen und Handlungen vermeide. Dieses Bedürfniß bestimmt ihn also, Gott als den allgegenwärtigen zu denken, als den Heiligen und Gerechten. Das Bedürfniß kann sogar bis zur Unsittlichkeit gehen, die den Menschen treibt, die Allgegenwart Gottes anzunehmen, weil er ohne solchen Wächter und Zeugen sonst nicht bei dem Guten verbleibe. Hier ist die moderne Theologie nun ganz in der alten Lehre: timor Deos fecit.

3. Begriff der göttlichen Eigenschaften. a) Die göttlichen Eigenschaften als solche; b) die Eintheilung derselben; c) die Religion als Wissen von den göttlichen Eigenschaften.

A. Die göttlichen Eigenschaften als solche. Das rechtverstandene Bedürfniß, Gott in seinen Eigenschaften zu denken, ist die innere Nothwendigkeit der Idee von Gott, welche Nothwendigkeit zugleich derselben Freiheit ist. In dieser Idee, die nicht etwas blos menschlich Gedachtes, sondern an und für sich Göttliches selbst, ist es Gott selbst, der sich in seinen Eigenschaften bestimmt, und diese Erkenntniß somit nicht eine blos subjective, sondern objective. Da ist das Bedürfniß des Begriffes nicht. Das Wissen von Gott in der Idee von ihm ist aller-

dings über den Begriff hinaus und iſt in ſo fern kein Begreifen. Gott ſelbſt iſt, als Geiſt, das Wiſſen. Allein menſchliches Wiſſen iſt es doch nur, ſofern es in der Idee auf den Begriff zurückgeht, alſo in der Idee vorwärtsgehend, in dem Begriff zugleich zurückgehend iſt. Deshalb nun enthält die Wiſſenſchaft nothwendig die Begriffsbeſtimmungen, und zwar zunächſt die Beſtimmung des Allgemeinen, Abſtracten und Unmittelbaren, in welcher Beſtimmung ſich die Lehre vom Weſen Gottes hält; ſodann die Begriffsbeſtimmung des Beſondern, des Negativ-Vernünftigen oder Dialectiſchen, worin die Lehre von der Exiſtenz Gottes ſteht, welche vermittelt iſt durch den Begriff; endlich die Beſtimmung des Einzelnen, welches erſt das Concrete oder Poſitiv-Vernünftige iſt, welches in der Idee von Gott die Eigenſchaft, die unendliche Beſtimmtheit Gottes iſt. In dieſer Vereinzelung geht die Lehre von den Eigenſchaften Gottes in das Allgemeine zurück, und es iſt ſomit das Weſen des ſeyenden Gottes, welches gewußt wird in ſeinen Eigenſchaften. Weſenheit und Wirklichkeit Gottes zeigen ſich als Eines erſt in den Eigenſchaften Gottes. Die Eigenſchaft überhaupt iſt es, welche Daſeyn und Weſen zeigt. Aber in der Welt der Erſcheinung hat dieſes ſich Zeigen des Daſeyns und Weſens noch eine beſtimmte Beziehung auf den Sinn und die Empfindung, und iſt das ſich Zeigende ſelbſt ein Erſcheinendes. In ſeinen Eigenſchaften iſt Gott als Geiſt die Negation der Erſcheinung und aller Beziehung auf Sinn und Sinnlichkeit. Ein Weſen und Daſeyn, welches ſelber Wiſſen (Geiſt) iſt, iſt das Offenbare und in ſeinen Eigenſchaften das ſich Offenbarende. Daher denn auch die, welche den Begriff der Offenbarung von Gott entfernt halten und ihn nur als abſtracte Identität und Subſtanz beſtimmen, von göttlichen Eigenſchaften ſo wenig zu ſagen wiſſen, den Begriff derſelben in der Wiſſenſchaft ganz entfernen und ihn nur für eine ſubjective Ausdrucksweiſe erklären. Es fehlt ihnen die objective und abſolute, mit der Idee Gottes gegebene Seite die-

ſer Erkenntniß, welche die innere und ewige Selbſtoffenbarung Gottes iſt in ſeinen Eigenſchaften, und über alle Erſcheinung und ebendamit über alle Beobachtung, Beſchreibung u. ſ. f. unendlich hinausgeht. Nur wenn man das Recht der Gottesidee und ihrer Offenbarung im menſchlichen Geiſte nicht anerkennt, kann man mit Strauß behaupten, das Unternehmen einer ſpeculativen Erörterung der göttlichen Eigenſchaften leide an dem Widerſpruch, daß aus einem ſpeculativen Princip eine Reihe von Begriffen oder Vorſtellungen abgeleitet werden, die auf ſchlechthin unſpeculativem Boden entſtanden ſind; es beruhe die ganze Eigenſchaftslehre auf der Vorausſetzung eines menſchenartigen Gottes. (Dogm. I. S. 610.) Aus dem, was göttlich iſt im Menſchen und göttliche Manifeſtation an ihn, Gott in ſeinen Eigenſchaften zu erkennen, iſt weder Gottes, noch des Menſchen unwürdig; die Idee Gottes iſt nicht ein unſpeculativer Boden, ſondern der Inbegriff aller wahren, der Philoſophie und Theologie gemeinſamen Speculation. Wahrheit aber hat dieſes Denken oder Wiſſen in der Idee von Gott nicht darin, daß es ein menſchliches Denken Gottes iſt, oder daß der Menſch es hat in ſeiner Endlichkeit oder innerhalb der Schranken ſeines Ich, ſondern vielmehr allein darin, daß das endliche Bewußtſeyn wahrhaft über ſich hinausgeht, daß es in dem Unendlichen ſelbſt, ſomit in Gott, dem abſoluten Geiſte, und dieſer in ihm iſt. Es iſt ſein Sichoffenbarſeyn nicht nur in ihm, dem abſoluten, ſondern auch in ihm, dem menſchlichen Geiſte, wodurch auch dieſer, aufgehoben im und vom unendlichen Geiſte, zum wahren Wiſſen von ihm erhoben wird. Gott iſt ſich in dem endlichen Geiſte nicht durch dieſen und deſſen Endlichkeit oder Beſchränktheit, ſondern durch ſich und ſeine Abſolutheit offenbar. Nicht alſo durch das Menſchliche oder gar nur durch das Natürliche, ſondern durch das Göttliche in dem Menſchlichen iſt das Wiſſen des Menſchen ein Wiſſen von Gott, alſo nicht durch das, was in der Ichheit ihr, ſondern durch das, was in der Ichheit Gott

angehört. Und dieſes iſt die Idee von Gott, kraft deren Gott ſelbſt, als Geiſt, in allen Geiſtern iſt. Auf dem Standpunct der Reflexion lautet dieſer Satz bei Carteſius ſo: innata homini est ab ipso Deo idea Dei. Hiemit aber iſt zunächſt nur derſelben Unmittelbarkeit bezeichnet; die Idee von Gott muß ebenſo frei ſich auch bewegen und ihren Reichthum entwickeln, als ſie ſelbſtändig oder durch ſich vorhanden iſt, und dieſes ihr ſich Bewegen iſt ihr ſie Begreifen. Nicht alſo auch das Bedürfniß der Menſchen iſt das Princip des Begriffs von den göttlichen Eigenſchaften, ſondern Gott ſelbſt, der abſolute Geiſt in ſeiner Bedürfnißloſigkeit und Allgenugſamkeit.

Eigenſchaften, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, ſind Qualitäten, wodurch ein Ding in der Beziehung auf ſich zugleich von andern unterſchieden iſt. In dieſer Hinſicht iſt allerdings der Ausdruck, von Gott gebraucht, metaphoriſch zu nehmen. In Gott iſt vielmehr die Eigenſchaft eine immanente Beſtimmung, kraft deren er ſelbſt ſich als exiſtirend in ſeinem Andersſeyn offenbart, ſo daß alſo die Beſtimmung nicht bloß Qualität als ſolche, ſondern vielmehr ſeine eigene Thätigkeit und Offenbarung iſt. Ferner iſt hier der Unterſchied in den Eigenſchaften Gottes und der Dinge, daß an dieſen die Eigenſchaft ein Negatives iſt, in Beziehung iſt auf das Ding ſelbſt, das nicht negirt iſt, ſondern deſſen Negation es iſt; das Ding ſelbſt iſt nicht ſeine Eigenſchaft und dieſe alſo eine Negation, dergleichen alle Beſtimmungen. Als dieſe Beſtimmung iſt es eine Endlichkeit. Der abſolute Geiſt hingegen iſt über alle Endlichkeit unendlich erhaben. Er iſt die Negation aller Negationen und ſo das einzig Poſitive. Das in ihm Negative oder ſeine Beſtimmtheit, iſt ſomit ſelbſt wieder negirt, die abſolute Beſtimmtheit iſt die unendliche Beſtimmtheit. Nicht nur iſt ihm alſo die Beſtimmtheit immanent, ſondern er auch ihr: der Geiſt und ſeine Beſtimmtheit ſind identiſch. Desbalb ſagen wir, das Ding hat Eigenſchaften nicht nur, ſondern es iſt ſie auch, ohne ſeine Eigenſchaften iſt es ein leeres

und nichtiges, ein bloßes Gedankending. In ſeinen Eigenſchaften erſcheint vielmehr das Ding; die Eigenſchaft iſt ſeine Erſcheinung und als erſcheinend iſt es exiſtirend. So muß man auch ſagen: Gott hat nicht etwa blos Eigenſchaften, ſondern er iſt ſie, er exiſtirt nur in ihnen: aber da ſie unendliche Beſtimmtheiten ſind, ſo iſt er nicht der in ſeinen Eigenſchaften Erſcheinende, ſondern, da ſein Daſeyn das Wiſſen, vielmehr der ſich in ihnen Offenbarende. Endlich als verſchiedene Eigenſchaften des Dinges iſt eine nicht die andere, die eine iſt die Negation der andern. Indem ſie aber alle das Ding ſind, bedingen ſie ſich auch gegenſeitig und durchdringen ſich einander. Hingegen was Eigenſchaft des Geiſtes iſt und ſomit unendliche Beſtimmtheit, für das iſt der wahre Ausdruck einer jeden unendlichen Beſtimmtheit die andere, in ihm iſt die eine die andere, auch wenn einzelne nach einander hervorgehoben werden, der Geiſt iſt jede dieſer einzelnen Eigenſchaften ſelbſt. Daß die Betrachtung der göttlichen Eigenſchaften nicht bis zu dieſem Punct durchdringt, macht, daß ſo Viele ſagen: die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Differenz ſeyen nichts Reelles in Gott, den Vorſtellungen des Menſchen davon entſpreche nichts in Gott. Was daran Wahres iſt, wiſſen wir auch, aber wir bleiben nur nicht in der abſtracten Identität der göttlichen Eigenſchaften ſtehen, wir haben auch die wahre, concrete Identität zu erkennen, welche ſich durch die Unterſchiede vermittelt, und indem ſie die Aufhebung der Differenz iſt, durch ſich ſelbſt die letztern ſetzen muß, und zwar nicht als durch den Denkenden nur geſetzt. Der Unterſchied der Eigenſchaften in Gott iſt alſo zugleich kein Unterſchied: Gott iſt jede ſeiner Eigenſchaften, und jede göttliche Eigenſchaft iſt nicht nur er, ſondern auch alle übrigen. Daher die Gleichgültigkeit in den Worten, ob man ſagt: Gott oder die Allmacht, die Allwiſſenheit ꝛc. Dieſe Unterſchiede, welche keine ſind, machen es allerdings ſchwierig, in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften aus der Stelle zu kommen und ſo zu Werk zu gehen,

daß man keinen Unterſchied fixirt und andererſeits doch auch dieſe Unterſchiede nicht ſo verfließen läßt, daß am Ende nichts übrig bleibt, als das abſtracte, leere Abſolute.

Indem nun die Idee auf den Begriff zurückgeht, iſt ſie Reflexion auf dieſe Idee, und hebt damit an, nicht etwa nur äußere, ſondern innere Reflexion zu ſeyn. Die Reflexion iſt allerdings Analyſis, aber es iſt nicht ein Reflectiren und Analyſiren außerhalb der Idee, ſondern in ihr. Es entſtehen ſo analytiſche Urtheile und in dieſen Urtheilen ſprechen ſich unendliche Beſtimmtheiten, göttliche Eigenſchaften aus als Prädicate des unendlichen Geiſtes. Urtheile aber, die ſich fixiren, haben keine Wahrheit; ihre Wahrheit iſt, ſich aufzulöſen, und das iſt hier die Hauptſache. Kann alſo nur analyſirend der Anfang in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften gemacht werden, ſo folgt doch daraus nicht, daß die göttlichen Eigenſchaften nur in dieſem reflectirenden Denken ihren Grund hätten, und nicht in Gott ſelbſt. Dieſe Meinung iſt ausgeſprochen in der logiſchen Formel: entis absoluti nulla sunt praedicata. Das Abſolute als das ſich nicht Beziehende, nicht Relative, ſondern Beziehungsloſe, ſomit als das in ſich Unbeſtimmte, hat keine Prädicate: denn jedes Prädicat wäre ja eine Beſtimmtheit, und durch dieſe wäre ja das Abſolute um ſich ſelbſt gebracht. Deshalb enthält ſich die moderne Theologie lieber alles deſſen, irgend eine Beſtimmtheit von Gott auszuſagen; die Meinung iſt, eben weil es das Abſolute iſt, hat es keine Prädicate. Dieſes gilt allerdings von der offenbarungsloſen Subſtanz, die bleibt lediglich in und bei ſich; daher denn auch die, welche den Begriff der Offenbarung von Gott entfernt halten und ihn nur als Subſtanz beſtimmen, wie nach Spinoza auch Schleiermacher, die Wahrheit der göttlichen Eigenſchaften nicht zugeben und eben damit den Begriff der göttlichen Eigenſchaften in der Wiſſenſchaft nicht zulaſſen. Aber Gott iſt der Geiſt, iſt nicht die abſolute Subſtanz nur, er iſt der Geiſt, und als ſolcher das Wiſſen. Mit dieſem Satz:

Gott iſt der Geiſt, iſt ſchon eine Beſtimmtheit ausgeſprochen, und zwar eine unendliche. Alſo jenes Princip gilt wohl von dem leeren Abſoluten, von der bloßen Subſtanz, aber nicht von der, welche der Geiſt iſt. Dieſe Subſtanz bleibt nicht allein lediglich bei ſich, ſie offenbart ſich auch und iſt erſt in dieſem Daſeyn, welches das offenbare iſt, das Wiſſen. In der Unterſcheidung mit ſich identiſch, iſt Gott nach der chriſtlichen Religion der Vater: darin iſt bezeichnet die Natur Gottes (essentia Dei); ferner aber auch der ſich in ſich Unterſcheidende und als ſolcher der Sohn; durch ihn offenbart ſich die Exiſtenz Gottes; endlich durch den Geiſt ſind offenbar die unendlichen Beſtimmtheiten oder Eigenſchaften Gottes. So knüpft die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften an das chriſtliche Bewußtſeyn an, und ſo iſt die eine und ſelbige Offenbarung, wie der eine und ſelbige Gott, in jener Unterſcheidung und Identität des Unterſchiedenen eine dreifache. Indem nun jener göttliche Geiſt in dem menſchlichen iſt und dieſer mit ihm in Jeſu Chriſto identiſch iſt, ſind auch ihm die göttlichen Eigenſchaften offenbar. Das Wiſſen des Menſchen kraft des göttlichen Geiſtes beruht auf dieſer Offenbarung Gottes. So eben werden die göttlichen Eigenſchaften von den Menſchen gewußt, nicht auf menſchliche, ſondern göttliche Weiſe oder durch das in dem Menſchen ſelbſt Göttliche, wie die Eſſenz und Exiſtenz Gottes. Indem aber dieſe göttliche zugleich menſchliche Weiſe iſt, iſt jenes Wiſſen von den Beſtimmtheiten des abſoluten Geiſtes zugleich ein menſchliches Wiſſen und für die Vorſtellung und Darſtellung zunächſt ein anthropomorphiſches. Nur, daß es dieſes nicht darum iſt, wie die neuern Theologen meinen, weil der Menſch das Bedürfniß hat, die Gottheit mit Prädicaten, alſo mit Eigenſchaften gleichſam begabt, ſich zu denken oder vorzuſtellen, ſondern aus einem unendlich edlern und tiefern Grunde, nämlich darum, weil dieſe unendlichen Beſtimmtheiten an und für ſich Beſtimmtheiten des abſoluten Geiſtes ſind, und weil er nur in ihnen erſt kein blos abſtractes Ge-

dankenweſen iſt, ſondern der concrete Geiſt. Das Chriſtenthum iſt in ſeiner Lehre von Jeſu Chriſto die ewige Lehre, daß in ihm der göttliche und menſchliche Eine Geiſt iſt, und aus dieſem Grunde ſeiner Identität iſt die Nothwendigkeit, Gott auch in ſeinen Eigenſchaften zu erkennen. Wie Jeſus Chriſtus das mit Gott rein identiſche Ebenbild, ſo iſt auch der Menſch nach dieſem Ebenbilde geſchaffen, und in der Wiſſenſchaft vermag er ſich auch als dieſes Ebenbild Gottes zu wiſſen. Darin alſo, daß er an ſich das Ebenbild Gottes iſt, hat es ſeinen Grund, daß er, indem Gott in ihm ſich offenbar iſt, ſich genöthigt ſieht, auch die Eigenſchaften Gottes ſich vor- und darzuſtellen.

B. Für die Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften iſt durchaus nichts Anderes vorhanden, als die Idee Gottes, des Wahren, Ewigen und Seligen, d. i. die Idee des uns in Chriſto offenbaren Gottes, welcher in ſich, aus ſich, für ſich iſt, oder Vater, Sohn und Geiſt. Auch die ſymboliſchen Bücher der evangeliſchen Kirche handeln von den göttlichen Eigenſchaften in dieſer Beziehung auf die göttliche Dreieinigkeit. Da die göttliche Eigenſchaft, als ſolche, die Einheit der Weſenheit und Wirklichkeit Gottes iſt, ſo kann die Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften nur ſeyn a) ſolcher, welche in der göttlichen Weſenheit oder Wahrheit, b) ſolcher, welche in der Wirklichkeit und Ewigkeit, und c) ſolcher, welche in der Einheit der Weſenheit und Wirklichkeit oder in der Seligkeit Gottes beruhen.

a. Das Seyn Gottes als Denken iſt die Weſenheit Gottes. Die Beſtimmtheit Gottes von dieſer Seite iſt

1) die Allwiſſenheit. Beſchränkt und endlich iſt die Wahrheit und das Wiſſen, worin das Seyn und Denken noch aus einander geht oder das Denken nur übereinſtimmt mit dem Seyn. Das Denken in der abſoluten Einheit mit dem Seyn iſt das Wiſſen, und als Weſen des Abſoluten ſelber ein abſolutes. Das All in dem Wiſſen iſt das Seyn, und mittelſt des Gedankens der Ewigkeit auch das die unendliche Zeit in ſich enthaltende Wiſſen. Die Allwiſſenheit iſt das Wiſſen, deſſen

Gedanken ein Seyendes, ein Seyn, dessen Werke Gedanken sind. Gott weiß Alles, weil er Alles geschaffen hat und dieses Alles von seinem Wissen nicht verschieden ist. Die göttliche Vernunft ist als Denken zugleich die absolute Realität, als diese ewige Vernunft (λόγος) in Jesu Christo ein Mensch geworden, dessen Wissen durch Glauben nicht bedingt ist, und der Gott weiß, wie Gott sich selbst und Alles weiß. Ps. 56, 9. 94, 11. 139. 147, 5. Matth. 6, 32. 10, 29. 32. 1 Joh. 3, 20. Hebr. 4, 13. 1 Petri 3, 12.

2) In dem Begriff der Allwissenheit Gottes ist die schon erwähnte Beziehung auf die unendliche Macht; darin ist erkannt das Denken als Seyn, und jenes als dieses ist die Wirklichkeit Gottes. Die Bestimmtheit der göttlichen Wesenheit von dieser Seite ihrer Wirklichkeit und Macht ist die Weisheit. Das Wesen ist so der Grund, aus welchem das Wissen ist. Nicht blos klug, sondern auch weise nennen wir den Menschen, der für sich zum Zweck macht, was an sich Endzweck ist. Die Bewegung der Idee an ihr selbst zu ihrer Verwirklichung ist eben das, was Weisheit genannt wird. Sie ist allein im Gebiete des Geistes. In der Natur, die ohne Weisheit ist, offenbaret sich Gottes Weisheit, welches der wesentliche Inhalt des teleologischen Beweises ist. In der Welt und Menschheit wird Gottes Weisheit als die Macht im Bezwecken und Vollbringen des Bezweckten offenbar. Der Zweck in Gott ist, als Idee, nicht abstract genommen, durch nichts, als durch sich selbst vermittelt, d. h. auch der erreichte. In dem Gedanken des Wählens, z. B. dem der Gnadenwahl, ist eine Verschiedenheit von Zwecken und Mitteln gesetzt, welche in der Idee der göttlichen Weisheit aufgehoben ist; das Wählen ist nur Wollen. Die Weisheit Gottes ist die Idee im ewigen Vollbringen derselben, ihr Werk die Welt, und sie die nächste Offenbarung der Weisheit Gottes. Hiob 12, 13. Röm. 11, 33. 43. 16, 27. 1 Tim. 1, 17. Judä 25. 1 Cor. 1, 21.

3) Wird erkannt, daß Allwissenheit und Weisheit wohl un-

terſchieden, aber die eine eben ſo ſehr die andere iſt, ſo entſteht der Begriff der göttlichen Wahrhaftigkeit. An ihm ſelbſt, als der Wahrheit, haltend und haftend, iſt Gott der in ſich ſelbſt wahrhafte. Dieſe Bewegung aber iſt in Gott eben ſo ſehr die des Loslaſſens von ſich und des ſich Zeigens, wie er iſt; ſo iſt Gott der ſich in ſeiner Wahrheit Offenbarende und der auch für Anderes Wahrhaftige, und in dieſem Offenbarſeyn für Anderes iſt Gott in ſeiner unendlichen Realität. Offen und offenbar ſeyn für Anderes, iſt Güte. Sich ſelber treu, iſt Gott treu auch der Welt, welcher er offenbar iſt. Sich mittheilend und gebend, giebt er nicht nur, was er hat, ſondern was er iſt, ſich ſelbſt, die Wahrheit, die ſeine Weſenheit iſt. In der Perſon Jeſu Chriſti iſt alles Göttliche menſchlich geworden, und ſeinen Geiſt in ſich enthaltend, iſt auch die Bibel ein Werk der göttlichen Wahrhaftigkeit und ſelber wahrhaftig. Pſ. 33, 4. 31, 6. Jeſ. 40, 8. Röm. 3, 3. 4. 1 Tim. 6, 16. Tit. 1, 2. 2 Cor. 1, 18 ff. Joh. 4, 24. 8, 26. 1 Theſſ. 5, 24.

Die Wahrhaftigkeit Gottes, als die Einheit der Allwiſſenheit und Weisheit, in den abſoluten Bezug auf die Zeit geſtellt, die das Veränderliche ſelbſt iſt, iſt die Unveränderlichkeit Gottes. An ſich ohne Geſchichte (ἀγεννητός), iſt Gott das Princip derſelben. Als Moment der Materialität iſt die Zeit das Werden, und die Materialität in der abſoluten Negation alles Geſtaltens und Werdens die Immaterialität; in dieſem Aufgehobenſeyn aller Körperlichkeit und Materialität iſt die Bewegung die abſolut-geiſtige. Für dieſen Begriff iſt in der chriſtlichen Religion verbanden die Vorſtellung von der Geſtalt- und Bildloſigkeit Gottes. Ueber Zeit und Raum, als den Principien der Vielheit und Theilbarkeit, erhaben in ſeiner Unveränderlichkeit und Unkörperlichkeit, iſt Gott der Eine. Die Einheit Gottes iſt erkannt in und mit der Geiſtigkeit Gottes. Gott iſt der Eine, nicht im Sinne der Zahl, keine numeriſche Einheit, auch nicht im Sinne der Gattung und Individualität. Die ab-

solute Einheit Gottes als Geistigkeit ist aber auch nicht die abstracte, sondern eben das Princip der Bewegung aller Natur und Geschichte, das, worin der sub- und objective Geist enthalten und aufgehoben ist, wie er in solcher concreten Einheit sich selbst auch bestimmt als der Dreieinige.

b. Das Denken in Gott als Seyn sich bestimmend ist die Wirklichkeit Gottes. Die Wirklichkeit oder das Daseyn Gottes mit Bezug auf die Wesenheit betrachtet, giebt uns Gott in seiner unendlichen Wirksamkeit zu erkennen: sie ist das Wirken Gottes in einer von ihm geschaffenen Welt. In diesem Bezug der Wesenheit Gottes auf seine Wirklichkeit ist sie die Ewigkeit, und in ihr enthalten ist

1) die Allgegenwart. Dieser Begriff hat zu seinen Momenten zunächst die Sichselbstgegenwart Gottes, sodann das Füranderesgegenwärtigseyn Gottes, welches Gottes und durch ihn der Welt Realität ist. Das Geheimniß des Idealismus ist, daß dem Geist Alles außer ihm nur durch seine Selbstgegenwart darin gegenwärtig ist. Sie ist schon bei den Menschen nicht, wie die der Dinge, eine blos zeitliche und räumliche. Mit dem Glauben an die Allgegenwart Gottes geht die Religion über Natur und Geschichte hinaus, und ist wesentlich nicht blos Negation der Schranken des Raumes und der Zeit, sondern beider selbst. Aber sie ist auch nicht blos die leere Abstraction davon. Sie ist vielmehr wesentlich dieß, daß Gott der Welt Schöpfer und Erhalter ist. Matth. 6, 4. Ps. 139, 7. 12.

2) Das Allgegenwärtigseyn Gottes ist ferner das absolutthätige, wirksame, durch kein Ding bedingt, nicht bestimmt durch irgend etwas, noch überhaupt bestimmbar, sondern ein absolutfreies. Die Freiheit Gottes ist reines Sichselbstbestimmen, absolutes Sichbewegen aus sich. Das Dogma der christlichen Religion von der Ewigkeit der göttlichen Rathschlüsse, in denen das Wissen und Wollen als gleich absolut und identisch gesetzt ist, hat den Begriff der Freiheit Gottes zu seiner Grundlage. Die

absolut-unbedingte Freiheit, wie sie die göttliche ist, ist, in der Wirklichkeit Gottes mit Bezug auf seine Wesenheit betrachtet, von dieser unzertrennlich und so die Nothwendigkeit. Die Freiheit aber, welche die Nothwendigkeit selbst, oder die Nothwendigkeit, welche die Freiheit ist, ist die Liebe, und als diese wird die Freiheit Gottes besonders im N. T. häufig beschrieben. Römer 9, 11. Psalm 135, 6.

3) Die Identität der Allgegenwart und Freiheit Gottes ist die Heiligkeit. Nicht eine Bestimmtheit der Natur und des Natürlichen, gehört sie allein dem Geiste an, der als der heilige auch der das Nichtgeistige weihende und heiligende ist. Das durch ihn gesetzte Gesetz ist die bestimmende Nothwendigkeit für alle Creaturen, und für den Menschen zugleich für seine Freiheit. Als Gesetzgeber der Heilige, ist Gott schon im A. B. erkannt, aber im Christenthum ist Gott als der Heilige gewußt auch in seinem Wesen. In der Kantischen Philosophie und sogenannten Idee der Heiligkeit hat die Wahrheit, daß Gott der Heilige sey, an ihr selbst das Bewußtseyn, daß er als der Heilige nur gedacht werde, somit das Bewußtseyn ihrer Unwahrheit. Der Begriff der göttlichen Heiligkeit geht aus der Wesenheit Gottes, als das dem Seyn absolut adäquate und mit diesem identische Denken, Wollen und Thun hervor. Die Heiligkeit ist die Gerechtigkeit als der Wille, daß das Denken und Wollen dem Seyn adäquat sey. Es ist die ewige Gerechtigkeit Gottes, daß der Sünder erlangt, was er verlangt, indem er der Sünder ist. Die göttliche Güte ist in sich selbst und identisch mit der Heiligkeit das Gutseyn (die bonitas Dei), in Bezug auf die Welt das Loslassen von sich und sich Hingeben und Mittheilen. Es ist in Gott der eine und selbige Act, wodurch das Endliche manifestirt wird als das, was es ist (die Gerechtigkeit), und wodurch die Aufhebung des Endlichen selbst geschieht, dieses über sich selbst erhoben und mit Gott vereinigt wird (die Güte). In Bezug auf menschliche Verdienstlosigkeit und Unwürdigkeit ist

Gottes Güte die Gnade, Barmherzigkeit u. s. f. 3 Mose 11, 45. Luc. 1, 49. Marc. 10, 17. Apoc. 15, 4.

c. Endlich noch sind die Eigenschaften Gottes zu betrachten, welche gleichsehr in der Wesenheit und Wirklichkeit Gottes und so in der Seligkeit Gottes beruhen. Als dieser selige Geist ist Gott

1) der Persönliche. Formal ist des Menschen Persönlichkeit definirt durch Verstand und Willen. Die Wahrheit solcher Persönlichkeit aber ist, daß Vernunft in dem Verstande und Freiheit in dem Willen ist: beide aber sind menschlich nur, was in Gott die unendliche Weisheit und Freiheit ist; beider Einheit ist die Persönlichkeit Gottes. Der Begriff des absoluten Wissens in der Identität mit dem absoluten Wollen, oder der Begriff der Einheit der Weisheit und Freiheit, ist der Begriff der Persönlichkeit Gottes, und in ihr, als der Urpersönlichkeit, hat die menschliche Persönlichkeit ihre Wahrheit. Der Mensch wird persönlich, indem er sich die Urpersönlichkeit Gottes einbildet; d. h. sie ist der Grund alles Denkens und Wollens, kraft dessen der Mensch zum wahrhaft denkenden und frei sich bestimmenden, d. i. zum persönlichen Wesen wird. Dieser seiner wahren Persönlichkeit nach ist der Mensch der im Endlichen unendliche, unendlich denkende, unendlich sich bestimmende Geist, Gott hingegen der im Unendlichen unendliche Geist. Hiemit ist in Gottes Persönlichkeit negirt die Individualität, durch welche, als Animalität und Organisation, des Menschen Persönlichkeit bedingt ist und worin er die Natur noch an ihm hat. Es ist die ewige und unendliche Liebe Gottes, daß er, sich herablassend in die Ohnmacht und Endlichkeit, sich in seiner Macht auch als den weisesten und heiligsten aller Menschen, somit sich in seiner Wesenheit als den persönlichen Gott auch seiner Wirklichkeit nach manifestirt. Es ist die boshafte Rede gegen die neuere Theologie, sie lehre, daß Gott erst in dem Menschen, wenn auch erst in Christo, wo nicht gar in jedem Menschen, Persönlichkeit gewinne. Ihre wahre

Lehre iſt vielmehr, daß das, was Gott iſt ſeiner Weſenheit nach, ſich in Chriſto auch ſeiner Wirklichkeit nach manifeſtire. Nicht gedacht als Vater und Sohn, als der Geiſt, iſt Gott nur die Subſtanz, der ganz offenbarungsloſe und unperſönliche. Aber erſt die Einheit von Vater und Sohn, welche der Geiſt iſt, zeigt, in welchem Sinne beide Perſonen ſind. Pſ. 94, 9. Marc. 8, 35.

2) Die Allmacht. Vernunft und Freiheit, die Elemente der Perſönlichkeit, ſind hiemit zugleich die Principien aller Macht des Menſchen. Durch Reflexion auf die Gebiete der Natur und des Geiſtes entſteht wohl der Begriff der Macht; aber wie dieſe Macht noch die endliche und beſchränkte iſt, ſo iſt auch die Betrachtung noch die endliche und äußerliche. Zu dem Gedanken der Allmacht erhebt ſich der Geiſt erſt in der Idee Gottes, und ſie als das Princip aller Macht der Natur und des Geiſtes wiſſend, iſt er zur unendlichen Wahrheit erhoben. Das göttliche Denken und Allwiſſen, identiſch mit dem göttlichen Seyn und Allgegenwärtigſeyn, iſt die Allmacht, alle Macht, ſo daß an und für ſich gar keine Macht iſt außer ihr und alle nur durch ſie; ſie iſt die Macht der Schöpfung und Erhaltung von allem. Die Welt iſt das Werk des göttlichen Gedankens, des Logos. Pſ. 8, 33, 6—9. 2 Cor. 6, 17. 18. Apoc. 1, 8.

3) Die Majeſtät Gottes iſt wie auch ſchon unter Menſchen nur das Prädicat oder Attribut der Perſönlichkeit und Macht, und ſo iſt die auf [illegible] Gottes in der abſoluten Einheit [illegible] auch die Vollkommenheit Gottes und iſt die Unendlichkeit auch die Unbegreiflichkeit Gottes [illegible] ſo iſt [illegible] Gott [illegible] zugänglich und [illegible] Unbegreiflichkeit [illegible] ſondern weil ſie [illegible] iſt [illegible] Seins [illegible] Gottes [illegible] Unbegreiflichkeit [illegible] Gottes [illegible] durch [illegible] Unbegreiflichkeit

Gottes dieß, daß Gott sich selbst unbegreiflich und unerforschlich sey. Gott ist vielmehr nicht nur sich, sondern durch sich auch dem Menschen offenbar. Daß er dieses dem menschlichen Geiste ist nur in irgend einem Maaß, und in sich selbst über jedes Maaß hinaus, ist die unendliche Größe Gottes. In Gott ist dem Geiste eine Wissensquelle eröffnet, aus der in und mit der steigenden Erkenntniß die immer steigende Bewunderung quillt, gleichwie im Endlichen die Bewunderung abnimmt in dem Maaß, als die Erkenntniß zunimmt. Nichts bewundern soll der Weise nur, damit er Eines allein bewundere. Ps. 19, 23. Apoc. 17, 12.

C. Die Religion als Wissen der göttlichen Eigenschaften. Für die subjective Religion hat der Gedanke an die göttlichen Eigenschaften die höchste Bedeutung; ihr ist dieß Wissen als Glauben so wesentlich, daß ohne dasselbe für den Frommen oder Gläubigen Gott nur ein abstractum wäre, zu welchem kein inniges und lebendiges Verhältniß möglich wäre. Erst in seinen Eigenschaften ist Gott der wahrhaft lebendige, der geistig lebendige für Geist und Gemüth. Erst mittelst der Erkenntniß Gottes in seinen Eigenschaften kommt der Mensch dahin, daß er auch etwas von seinem Gott zu sagen weiß und sich zu ihm in einem wahrhaften, innigen Verhältniß fühlt. Aber der unendliche Reichthum der göttlichen Eigenschaften und das Unvermögen, Gott in der Totalität derselben zu erkennen, macht, daß einem Jeden das göttliche Wesen sich von andern Seiten und vorzugsweise in dieser und jener Eigenschaft verklärt, und er nur in der einen und andern der göttlichen Eigenschaften Gott in seiner Wesenheit und Wirklichkeit sich zum Bewußtseyn bringt. Auch das Leben mit seiner sittlichen Haltung, seinen Schicksalen und Trübsalen hat Einfluß darauf, daß einzelne bestimmte Eigenschaften Gottes vorzugsweise einleuchten, andere dagegen mehr in den Hintergrund treten. Wie es in der subjectiven Religion ist, so ist es auch in der objectiven.

a. In den Religionen der sinnlichen Anschauung geht

auch die Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften noch nicht über dieſe hinaus. Die Beſtimmtheit des abſoluten Geiſtes hat in der ſinnlichen Anſchauung und für dieſe noch ganz äußerliches Daſeyn und iſt im ſtrengſten Sinne da ein Attribut des Gottes, und dieſes Attribut ein Symbol, wie der Adler des Jupiter, die Eule der Minerva. Aber ſo an die Mannigfaltigkeit des Sinnlichen dahingegeben, erhebt ſich die polytheiſtiſche Religion noch nicht zum Wiſſen Gottes in ſeiner Geiſtigkeit, ſomit auch noch nicht ſeiner Einheit, ebenſowenig der wahrhaften Perſönlichkeit Gottes, die vielmehr nur eine imaginirte iſt. Ebenſo fehlt den polytheiſtiſchen Religionen die Erkenntniß der Heiligkeit Gottes. Den Göttern des Heidenthums wird von den Menſchen noch alles Unkeuſche, Schlechte u. ſ. f. zugetraut.

b. Die Religion des Gedankens hat die Erkenntniß Gottes als des Einigen, aber das Wiſſen der Eigenſchaften Gottes iſt noch ein einſeitiges. Gott iſt wohl gewußt als der Weiſe, Allgegenwärtige und Allwiſſende, als der Heilige und Gerechte vom Geſetz aus und von der Furcht aus, auch in ſeiner Allmacht und Größe, aber nicht auch in ſeiner unendlichen Güte, Liebe, Gnade. Dieß Bewußtſeyn tritt vielmehr noch ſehr zurück dagegen, daß Gott in ſeiner Strenge und Eifrigkeit erkannt iſt, und als der unerbittliche Richter und Rächer über die Sünden der Menſchen. Dieß kommt daher, daß Gott, obwohl ſich offenbarend an die Welt durch ſeine Knechte und Propheten, doch noch nicht als Vater gewußt iſt in ſeinem Sohn, ſomit die Einheit Gottes ſelbſt noch die numeriſche iſt. Die Herbigkeit der beiden abſtract monotheiſtiſchen Religionen, der jüdiſchen und muhamedaniſchen, iſt darin begründet, daß Gott als die Liebe weniger, denn als die Macht und Gerechtigkeit erkannt iſt. So iſt auch die Perſönlichkeit Gottes wohl gedacht und vorgeſtellt, aber als wirklich nicht gewußt, ſondern wirkſam nur durch ihre Werkzeuge und Knechte, nicht wirklich ſelbſt in der Natur und Geſchichte.

c. Von allen dieſen Mängeln frei iſt die chriſtliche Religion, in der Gott in allen ſeinen Eigenſchaften gleichmäßig und vollſtändig gewußt iſt. Die ſinnliche Anſchauung des Gottes oder der Götter iſt vorüber, aber Gott in ſeiner Weſenheit und Wahrheit mehr auch, als nur ein abſtracter Gedanken, in ſeiner Wirklichkeit und Perſönlichkeit vollkommen erkannt in Jeſu Chriſto. Wie er als Sohn den Vater, und in ihm als dem Sohn ſich der Vater offenbart, ſo iſt dem Glauben, wie dem Wiſſen und der Wiſſenſchaft eine Erkenntniß Gottes und ſeiner Eigenſchaften möglich, welche das abſolute Wiſſen, welches das Jeſu Chriſti iſt, zur Grundlage und eben darin ihre Wahrheit hat, daß es Gott ſelbſt iſt, der ſich in dieſem Menſchen in dem ganzen Reichthum ſeiner Eigenſchaften weiß und offenbart, über welches Wiſſen und Offenbaren auch nicht einmal in Gedanken hinauszugehen möglich und deren Begriff im Einzelnen die ganze Dogmatik von Anfang bis zu Ende iſt.

Der Dogmatik zweiter Theil.

Von Gott, dem Sohn.

Der Zuſammenhang des erſten Theils der Dogmatik mit dem zweiten und der Uebergang des erſtern in den andern iſt enthalten in der abſoluten Idee und Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung. Gott iſt nicht nur in ſich ſelbſt, ſondern auch aus ſich; ſchon damit eine Welt als Gottes Offenbarung oder ſie als Werk und Schöpfung Gottes begriffen werden könne, iſt dieſe Nothwendigkeit vorhanden, Gott nicht nur in ſeiner Jenſeitigkeit und Einſamkeit oder ihn als den natur- und weltloſen Gott zu faſſen, ſondern ihn auch in der Offenbarung ſeiner ſelbſt zu erkennen und in dem Hervorgehen aus ſich, wodurch er nicht nur ein Anderes, die Welt, hervorbringt, ſondern auch vor allem Uebrigen ſich ſelbſt ein anderer iſt: denn was kann in der ewigen Bewegung ſeiner ſelbſt zunächſt aus Gott ſeyn, als ewig nur er ſelbſt? Dieß Hervorgehen ſeines Gegenbildes oder Gegenwurfs, wie J. Böhme es nennt, iſt die Offenbarung ſeiner ſelbſt als Vaters in dem Sohn. Es iſt ſonach die göttliche Offenbarung 1) die unmittelbare, ſo iſt ſie das Hervorgehen des Sohnes vom Vater, der ewige Eritus des Sohnes aus dem Vater; 2) die mittelbare Offenbarung und ſo im Unterſchiede von ſich, dieſe Offenbarung Gottes iſt die Welt; 3) die durch die Vermittelung oder den Mittler in die einfache Unmittelbarkeit zurückkehrende; ſo iſt ſie die als Sohn und Welt Gottes identiſche, und in der concreten Wirklichkeit der Gottmenſch Jeſus Chriſtus.

Erſter Abſchnitt.

Von der unmittelbaren Offenbarung Gottes, oder vom Sohn.

1. Das bibliſche Element des Dogma. Das Bibliſche iſt das Subſtanzielle des Dogma, ohne welches es auch mit dieſem nicht zum Speculativen oder Begriff kommen kann; denn dieſer iſt nur Begriff deſſelben. Mit dem bibliſchen Element iſt es zunächſt und hauptſächlich nur auf das Factum abgeſehen, daß dieſe Lehre wirklich in der heiligen Schrift enthalten iſt. Zu dieſem Zweck nun iſt hier zu betrachten: 1) das Neue Teſtament, 2) das Alte Teſtament, und 3) die unbefangene Exegeſe.

A. Das Neue Teſtament geht an vielen Stellen über das Verhältniß hinaus, worin Gott zur Welt ſteht; es erkennt ihn zunächſt und zuoberſt in einem Verhältniß zu ſich ſelbſt; es ſetzt nicht nur den Unterſchied Gottes von der Welt, ſondern auch Gottes von ſich, und zwar als einen innern und unmittelbaren in dem göttlichen Weſen ſelbſt. Es kommen hier nun in Betracht 1) ſolche Stellen des N. T., worin ein ſolches Verhältniß Gottes zu Gott im Allgemeinen dargeſtellt iſt; 2) ſolche, worin dem Sohn göttliche Namen; 3) ſolche, in denen ihm göttliche Eigenſchaften, Werke und Ehren beigelegt werden.

a. Die unmittelbare Offenbarung Gottes in Gott, welche die iſt an ſich ſelbſt, wodurch Gott ſich ſelbſt aufgeht (Deus sese manifestans sibi), wird im N. T. vor- und dargeſtellt

1) als ein ſich Ausſprechen. Gott ſpricht ſich aus, das ausgeſprochene iſt das Wort. Wenn Gott ſpricht, was ſpricht er aus, als ſich ſelbſt, ſein Denken; was vernimmt er in dem Ausgeſprochenen, als ſich ſelbſt? Er iſt darin die Vernunft, der λόγος. So Johannes. Er fängt das Evangelium nicht mit der Schöpfung der Welt an, wie das A. T. anhebt im 1 Buch

Moſis, ſondern er ſagt: im Anfang (בְּרֵאשִׁית) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Er behauptet ebenſoſehr den Unterſchied des Logos von Gott, als die Identität. Ohne der Logos zu ſeyn, ſich in dem Wort zu verlautbaren und zu offenbaren, iſt Gott der verborgene, nur Gott in ſich, nicht aus ſich; beides aber iſt die Nothwendigkeit des göttlichen Weſens. Johannes ſchließt mit dem Gebrauch dieſes Ausdrucks, der nur bei ihm vorkommt, ſich an uralte orientaliſche Philoſopheme, inſonderheit an den alexandriniſchen Sprachgebrauch an. Der Dogmatik kann es gleichgültig ſeyn, woher dieſer Gedanke und Ausdruck iſt; die Hauptfrage wird vielmehr ſeyn, ob es wahr iſt, was des Gedankens Ausdruck und Inhalt iſt. Johannes vindicirt ihn und den Inhalt der Wahrheit darin dem Chriſtenthum, und zeigt, daß nun eben das Wort, welches von Ewigkeit her war und als ſolches wohl früher erkannt war, in der Perſon des Meſſias Menſch geworden ſey. Die unmittelbare Offenbarung Gottes wird

2) vorgeſtellt als Zeugung, kraft welcher Gott ſich ewig aus ſich hervorbringt. Damit man aber dieſes, welches ein ſchiefer und falſcher Ausdruck wäre, nicht ſagen dürfe, iſt dafür beſſer die adäquate Bezeichnung dieſes ewigen Acts in Gott gebraucht, welcher zufolge Gott, als Princip oder Grund, von ſich als dem aus dem Princip oder Grunde Seyenden unterſchieden wird. Dieß iſt enthalten in dem Ausdruck Zeugung; der Zeugende iſt der Vater, der Gezeugte der Sohn. Der Ausdruck: Sohn Gottes, kommt allerdings im N. T. in mehr als einem Sinne vor. Nach dem orientaliſchen Sprachgebrauch heißen auch die Könige Söhne Gottes, und auch im N. T. kommt der Ausdruck in dieſem Sinne vor. Der Meſſias iſt König. Matth. 16, 16. Luc. 23, 35. vergl. Pſ. 2, 7. Und nicht blos heißen andere Menſchen oft Söhne Gottes, ſondern auch die Chriſten heißen wenigſtens Kinder Gottes (τέκνα θεοῦ). Allein ſo heißen ſie nicht von Natur, ſondern aus Gnaden, per adoptionis gratiam, indem ſie in dem, welcher der eigentliche Sohn Gottes iſt und der eingeborene (μονογενής), d. h. durch den Glauben an ihn, zu Kindern

Gottes werden. Sie ſind es aber nicht, wie er; ſie werden es nur; ſie ſind es nur im moraliſchen, nicht dogmatiſchen Sinne. In dieſer Bedeutung gebraucht Johannes das *υἱὸς θεοῦ* nie von Menſchen insgemein. Apoc. 19, 13. Durch den Ausdruck *μονογενής* ſondert er den Sohn Gottes ſcharf und beſtimmt von allen andern Menſchen ab und ſpricht göttliche Weſensgleichheit aus; *μονογενής* iſt der allein und in einziger Weiſe gezeugte. Eben der Logos iſt ſeiner göttlichen Natur wegen der Sohn Gottes. Der Sohn Gottes nennet ſich ſelber ſo Joh. 5, 17 ff., und die Juden erkannten beſſer, als neuere Ausleger, er mache ſich dadurch Gott gleich (*ἴσα θεῷ*). Joh. 10, 30. 33. Von dem, der der Chriſt iſt (*χριστός*), wird geſagt, er ſey der Sohn Gottes. Matth. 16, 16. Joh. 20, 31. Weil ſeine menſchliche Natur Gott als Geiſt zu ihrem Princip hat, ſo heißt er auch in jenem Sinn Sohn Gottes, Luc. 1, 35., wie Adam Luc. 3, 38. Wie Johannes gebraucht auch Paulus den Ausdruck: Sohn Gottes, zur Bezeichnung jener göttlichen Weſenheit. Col. 1, 13. u. a. St., z. B. Hebr. 1, 5. 12, 7., hier heißen auch Chriſten *υἱοὶ θεοῦ*, aber nicht im metaphyſiſchen, ſondern nur moraliſchen Sinne.

3) Der Logos, welcher der Sohn Gottes iſt, heißt auch in der Schrift das Bild, das Ebenbild Gottes des Vaters, Abglanz, Ausſtrahlung deſſelben. Wie der Glanz nicht verſchieden iſt von dem Licht, das Entquillende nicht weſentlich verſchieden iſt von der Quelle, ſo iſt auch das Licht nicht ohne den Glanz, die Quelle nicht ohne das ihr Entquillende. *Ἀπαύγασμα, εἰκών, χαρακτήρ*, an ſich gleichbedeutend, zeigen die Offenbarung der Subſtanz und Weſenheit an. So Sap. 7, 26. Ezech. 1, 26—28. Hebr. 1, 3. 12. So gewiß nun aber durch die Ausdrücke Logos, Sohn, Abglanz, ein Unterſchied Gottes von ſich in Gott geſetzt iſt, ſomit als Logos, Sohn, Glanz Gott ſich ein Anderer iſt, ſo iſt er doch nicht ſich ein Anderes, und in dieſer Beziehung kommen

b. die Stellen in Betracht, worin dem Logos, Sohn, im besondern auch göttliche Namen, ja der Name Gottes selbst beigelegt wird. Ist in den angeführten Stellen Gott Subject, und Logos, Sohn Gottes Prädicat, so ist hier vielmehr der Logos, der Sohn Gottes Subject, und das Gottseyn Prädicat. So im Anfang des Evangeliums Johannis; nachdem der Logos von Gott unterschieden worden, heißt es: und Gott war der Logos; hier ist propositio inversa und soviel als: der Logos war Gott; so Joh. 4, 24., wie es Origenes richtig wiedergiebt: ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν. contra Cels. IV, 5. Der Ausdruck υἱὸς θεοῦ zeigt allerdings oft zunächst nur das Amtsverhältniß des Menschen oder Messias zu Gott an, wie Matth. 27, 40. Luc. 23, 35. Marc. 13, 32. In andern Stellen aber zeigt er unleugbar ein Verhältniß des Wesens, die göttliche Wesenheit an, in diesem Sinne kommt der Ausdruck schon in den Apocryphen von der σοφία und bei Philo vom Logos vor; ebenso bei den Rabbinen, den ältesten Apocryphen des N. T. und den ältesten Kirchenvätern. Im N. T. selbst häufig, bes. Joh. 20, 28. Thomas, sich dessen erinnernd, was der Herr von seinem höhern Ursprunge oft gesagt, redet ihn an mit den Worten: mein Herr und mein Gott; zu suppliren ist hier: bist du. Es ist nicht der Ausruf der Verwunderung, wie mancher Ausleger geglaubt; denn es heißt ausdrücklich zuvor, er habe dieses zu ihm gesagt (εἶπεν αὐτῷ). Das Prädicat wird auch von dem, dem es beigelegt wird, nicht abgelehnt. In den Schriften des Apostel Paulus braucht man sich nicht auf solche Stellen zu berufen, die, wie auch 1 Joh. 5, 20. und Apostelgesch. 20, 28., unauflösliche kritische Schwierigkeiten haben, z. B. 1 Tim. 3, 16., wiewohl die Lesart θεός statt ὅς, welches Griesbach in den Text aufgenommen hat, sehr triftige kritische Gründe für sich hat, wie denn auch Bretschneider sich für diese Lesart entscheidet. Bei Röm. 9, 5. ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός kann auch noch die Frage stattfinden, ob dieses nicht auf den Vater zu beziehen sey, wie

manche Kirchenväter und neuere Ausleger gethan, indem ſie nun hinter σάρκα einen Punct einflicken, oder auch hinter πάντων, wo ſie dann πατέρων ſuppliren. Die beſten Interpreten und Theologen verſtehen unter ὁ ὤν das Subject und beziehen es auf das vorhergehende χριστός, und unter ἐπὶ πάντων θεός das Prädicat. Für dieſe Erklärung ſind auch Knapp und Bretſchneider. Indem nun hier θεὸς εὐλογητός und ὁ ἐπὶ πάντων θεός, was ſonſt allein von Gott gebraucht wird, auch vom Sohn geſagt iſt, iſt aller Weſensunterſchied dadurch aufgehoben. Noch häufiger iſt Tit. 2, 13. angefochten worden. Die Herrlichkeit des großen Gottes und unſers Heilandes iſt hier in ſolcher Weiſe zuſammengeſtellt, daß das eine und ſelbe Subject dadurch bezeichnet wird. Man hat aber geſagt, wenn das der Sinn ſeyn ſollte, ſo müßte ſtatt καὶ vielmehr τοῦ ſtehen. Allein gerade weil neben dem καὶ das τοῦ fehlt, ſo iſt es dem ſonſtigen Sprachgebrauch des Apoſtels viel angemeſſener, die Herrlichkeit des großen Gottes auf den Sohn zu beziehen, für deſſen feierliche Wiederkunft aber die ἐπιφάνεια das gebräuchlichſte Wort iſt. Ganz unzweideutig hingegen iſt der im Brief an die Philipper von dem Sohn Gottes gebrauchte Ausdruck: ἴσα θεῷ Phil. 2, 6. Dieß iſt aber jener Ausdruck, den die Juden gebrauchten, indem ſie, daß er ſich ἴσον θεῷ mache, für Gotteslästerung erklärten Joh. 5, 18. Paulus erklärt in jener Stelle den Menſchen, welcher ſonſt der Sohn Gottes heißt, für ein Gott gleiches Weſen. εἶναι ἴσα θεῷ und μορφὴ θεοῦ ſagen hier ganz daſſelbige. Ebenſo lehrt Paulus Col. 2, 9. in Chriſto habe die ganze Fülle der Gottheit gewohnt. Er nennt hier geradezu dieß Weſen des Sohnes θεότης; σωματικῶς iſt ſoviel hier, als vere, realiter. Was endlich der Inhalt des Ausdrucks υἱός iſt, kommt, obwohl nicht mit dieſem Wort, doch jenem Inhalt nach, in der Stelle Joh. 10, 28—30. vor. Knapp will die Worte: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμέν, nicht ſowohl von der Weſensgleichheit, als von der Willenseinheit verſtehen, obgleich er hinzufügt: merkwürdig ſey

aber die Stelle doch, weil der Redende hier ſagt, er verrichte ſein Werk mit dem Vater gemeinſchaftlich, und hiemit etwas von ſich ſage, was ſchlechterdings von keinem Sterblichen, auch von keinem Propheten, ja von keinem Engel je in der heiligen Schrift geſagt wird; er glaubt, es ſey hier alſo doch von ihm als einem höhern Weſen die Rede. Dieſe Stelle, Joh. 10, 30., erläutert ſich ſelbſt durch Joh. 10, 38.: der Vater iſt in mir und ich in ihm, und Joh. 14, 9.: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater. Wäre hier nicht von einem innern Verhältniß des göttlichen Weſens die Rede, ſo hätte der Redende ſagen müſſen, oder es wäre, was er ſagt, nur ſoviel, als: ich bin auch im Vater und der Vater iſt auch in mir; ſo hätte er keineswegs etwas ihm allein Zuſtehendes und ihn von allen Menſchen Unterſcheidendes ausgeſprochen. So aber ſpricht er nicht; das Weſen der Gottheit des Vaters prädicirt er von ſich, ſo daß, wer den Sohn ſiehet, im Weſentlichen den Vater ſiehet und erkennt, daß der Sohn darum im Vater und der Vater darum im Sohn iſt, weil der Sohn, was er iſt, aus dem Weſen des Vaters iſt, gleichwie die Sonne iſt in ihrem Glanz, der Geiſt in dem geiſtvollen Wort, die Quelle in dem derſelben entſtrömenden Bach. In dieſem Sinne ſind alle Werke des Sohnes auch Werke des Vaters, und daß Niemand ſeine Schafe aus ſeiner Hand reißen werde, V. 28., wird im 29. V. daraus erwieſen, daß Niemand ſie aus ſeines Vaters Hand reißen werde, und zur völligen Beleuchtung dieſes innern und immanenten Verhältniſſes zum Vater heißt es dann: ich und der Vater ſind eins. Es folgen

3) diejenigen Stellen, in welchen dem Sohn Gottes auch göttliche Eigenſchaften, Werke und Ehren beigelegt werden. 1) Die Präexiſtenz. So Joh. 1, 1. vergl. mit 17, 5.: gieb mir die Herrlichkeit wieder, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war, *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι.* Joh. 8, 58.: ehe Abraham war, bin ich. Die Juden verſtehen es nicht anders, als daß er hiemit auf ſein ewiges Daſeyn deutet vor Erſchaffung

der Welt, und wollen ihn ſteinigen. Stellen hingegen, wie 2 Petri 3, 18. 22. 1 Petri 1, 11., können auch nur auf das Erlöſergeſchäft bezogen werden. 2) Die Schöpfung und Erhaltung der Welt, Joh. 1, 3. *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν*, V. 10. *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο.* Paulus nennet ihn deshalb *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. 1, 15—17. Hebr. 1, 6. Apoc. 3, 14. Hebr. 1, 2. 3. *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Pſ. 102, 26.: Du, Herr, haſt die Erde gegründet, der Himmel iſt deiner Hände Werk, bezieht Paulus Hebr. 1, 10. auf den Sohn. Ferner die Allmacht und Allwiſſenheit Phil. 3, 21. Matth. 11, 27. Joh. 6, 46, 1 Cor. 4, 5. Wenn der Sohn ſagt: mir iſt alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden, Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 8, 26. 12, 49., ſo zeigt er durch das: gegeben, an, er ſey nicht der Vater, ſondern der Sohn; indem er aber alle Macht von ſich prädicirt, ſtellt er ſich der Weſenheit des Vaters gleich. 3) Die Ehre der Anbetung, welche nur Gott erwieſen wird, legt der Sohn Gottes ſich ſelber bei Joh. 5, 23., und erklärt ſich hiemit für nicht geringer, als den Vater. Ebenſo verlangt Paulus, daß alle Menſchen und Engel bei dem Namen Jeſu ihre Kniee beugen ſollen, Phil. 2, 10., und kurz vorher iſt er *ἴσα θεῷ* genannt. Hebr. 1, 6. Röm. 14, 11. Apoſtelgeſch. 1, 24. Hier kommt ein Gebet zu Chriſto vor, als dem Herzenskündiger, ſo auch 2 Cor. 12, 8. Aus Plinius Bericht iſt bekannt, daß die erſten Chriſten ihm als der Gottheit (quasi Deo) göttliche Verehrung erzeigten. Die Apoſtel ſchwören bei ihm, was nur bei der Gottheit geſchehen durfte. Röm. 9, 1. 1 Tim. 2, 7. Sie ſetzen auf ihn ganz das gleiche Vertrauen, als auf Gott ſelbſt. 2 Tim. 4, 17. 18. 2 Cor. 5, 8. So beſonders auch in der Apocalypſe, 5, 8—12. 13. 14. 3, 21., das Lamm Gottes hat mit Gott Einen Thron; ihm ſtehen die ſieben Geiſter ebenſo zu Gebote, als dem Vater 21, 22. 22, 1. 1, 4.

B. Das Alte Teſtament. Je beſtimmter und klarer die

Lehre vom Sohne Gottes den chriſtlichen Theologen entgegentrat, um ſo mehr fanden ſie dieſelbe auch ſchon im A. T. Sie gingen dabei von der ganz richtigen Ueberzeugung aus, daß der A. B. der göttlichen Offenbarung angehöre, und was in Gott auf eine ewige Weiſe iſt, darin nicht ganz der Erkenntniß entzogen ſeyn könne. Die Idee Gottes war es auch, welche in mehreren vorchriſtlichen Philoſophemen die innern Unterſchiede in Gott, welche im Chriſtenthum erſt zur vollkommenen Klarheit gekommen ſind, je mehr oder weniger zum Bewußtſeyn brachte. Was daher in der offenbaren Religion als ewige Wahrheit enthalten iſt, davon treten mehr oder weniger deutliche Spuren auch ſchon vor dem Chriſtenthum und beſonders im A. T. hervor, und das eignet die wahre Religion, als Anticipation ihrer ſelbſt, ſich ſelber an, das iſt das Chriſtliche in allem Vorchriſtlichen. Es iſt Gott in ſeiner ewigen Offenbarung oder als Sohn, welcher die Saamenkörner der Weisheit über alle Völker ausgeſtreut und ſich der Erkenntniß ſeiner ſelbſt nie abſolut entzogen hat. Wo es daher irgend zur wahren Erkenntniß Gottes gekommen, da iſt auch der innere Unterſchied in Gott in irgend einer Weiſe ins Bewußtſeyn getreten, und inwiefern nun das A. T. der Offenbarung Gottes nicht fremd iſt und die wahre Religion darin anſpricht, iſt ihm auch die Lehre vom Sohne Gottes nicht fremd geblieben. Allein a) kommt hier der quantitative Unterſchied in der göttlichen Offenbarung ſelbſt in Betracht. Es iſt dieß der Unterſchied des A. und N. T. ſelbſt, daß die göttliche Wahrheit im N. T. offenbar, im A. noch die mehr oder weniger verborgene iſt; ſo aber iſt ſie darin mehr der Möglichkeit, als Wirklichkeit nach: denn nur als die offenbare iſt ſie die wirkliche Wahrheit. Aber gleichwohl iſt der Unterſchied beider Teſtamente nur ein quantitativer, nicht abſoluter. — b) Als dieſe verborgene Wahrheit iſt ſie wohl an ſich vorhanden, aber noch nicht für ſich und für andere, und es iſt die Lehre des N. T. ſelbſt, der heilige Geiſt habe durch die Propheten auf manches hingedeutet, was

diesen selbst unklar und unverständlich geblieben; dieß Ergriffenseyn durch die Idee ohne bestimmtes, klares Bewußtseyn derselben, ist die Natur der Begeisterung. Daher denn auch nur das christlich-erleuchtete Auge den Sohn Gottes im A. B. erkennen kann, wie überhaupt das Unvollkommene nur aus dem Vollkommenen zu verstehen ist und der Christ das A. T. weit besser versteht, als der Jude es irgend vermag. So wird Hebr. 1, 8—12. eine Stelle des A. T. angeführt, in welcher der Sohn θεός genannt wird. Haben die Verfasser des A. T. bei jenen Worten an den Sohn Gottes gedacht? Das ist sehr zweifelhaft. Ueberhaupt hat da die Kritik auch ihr wohl begründetes Recht. — c) Wegen der innern Dunkelheit des A. T. selbst und der größern oder geringern Sehkraft des christlichen Auges unterliegen alle die einzelnen, hieher gezogenen Stellen nicht geringen Schwierigkeiten in der Auslegung. Die rationalistische Exegese z. B., welche den Sohn Gottes selbst im N. T. nicht finden kann, weiß natürlicher Weise ganz und gar nichts von ihm im A. B. Die patristische Exegese hingegen, die protestantische Auslegung noch im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert erklärt bestimmte Stellen des A. T. vom Sohne Gottes in einer Weise, welche unendlichen Einreden offen steht, und welche Calixtus schon in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts scharfsinnig und bestimmt zur Sprache gebracht hat. Man zog auf jener Seite nicht nur dahin die Stellen, in denen der göttliche Name in der Form des Pluralis vorkommt und also eine Pluralität in Gott angezeigt zu werden scheint, wie Elohim, Adonai, Kedoschim, was auch nur pluralis majestaticus bei den Morgenländern seyn kann, sondern auch solche, worin Gott selbst sich von sich unterscheidet, wie 1 Mose 1, 26.: lasset uns Menschen machen, was Philo schon von den durch Gott angeredeten Engeln erklärt. Ferner Jes. 6, 8. Ps. 45, 8. 110, 1. Ps. 2, 7. Ferner die Stellen, in denen überhaupt des Wortes Gottes, der Weisheit, des bekannten Debar Adonai, Memra di Adonai, der σοφία (Chochma),

wie im 8. Capitel der Prov. und im 24. Capitel des Siraciden, Erwähnung geschieht. Zu bemerken ist auch noch dieß, daß die gelehrteren Juden in Aegypten und Griechenland zur Zeit Christi schon, und viel früher bereits, von der platonischen Philosophie geleitet das A. T. in diesem Sinne erklärten, und das Emanationssystem sich in den ältesten Schriften der Kabbalisten findet. Philo ist nicht ohne eine gewisse Theorie der Trinität, er spricht viel vom λόγος, dem Sohne Gottes, dem erstgeborenen, und nennet ihn den andern Gott. In allen diesen Theorien drängt sich die Idee der Wahrheit, obwohl noch verschleiert und mit Fremdartigem untermischt, zum Bewußtseyn, so daß demnach das Resultat feststeht: es hatte das vorchristliche Alterthum, insonderheit aber das A. T., bereits die Lehre vom Sohne Gottes und auch nicht. Spuren davon sind unzweideutig vorhanden, Vorbereitungen und Aehnlichkeiten; aber diese Lehre als die offenbare dargestellt und die Wahrheit darin enthüllt zu haben, ist der Vorzug des Christenthums.

C. Die unbefangene Exegese. Sie ist die, welche sich im Verständniß der heiligen Schrift durch die Idee des offenbaren Gottes leiten läßt, wie sie sowohl im Glauben, als im Wissen, sich mächtig erweiset. In jenem leitet sie den Christen unmittelbar zur Erkenntniß der Wahrheit in der Schrift; in diesem den Theologen, der sich den Glauben vermittelt. Der fromme Christ, der sich dem reinen Eindruck der Stellen, welche vom Sohn Gottes handeln, überläßt, hat an dem unmittelbaren Bewußtseyn Gottes den sichern Führer und Schlüssel zum Verständniß derselben; er hat sich die Macht der Idee noch nicht wegraisonnirt und den Inhalt derselben durch Raisonnements nicht verfälscht. So unbefangen, als der Christ, ist der Theolog nicht mehr. Kommt es zum Wissen, so hebt zugleich und zunächst ebendamit die Reflexion, der Zweifel, das gelehrte und kritische Erkennen an, und auf dieser Stufe verbleibend und nicht zum speculativen Wissen sich auch vollendend, ist die Gefahr vor-

handen, daß man ſich um ſeinen Glauben und den weſentlichen Inhalt der Idee, von der man nun ſich nur allerlei Vorſtellungen macht, ſelbſt betrüge. Ein ſolcher iſt befangen in ſeinen Vorſtellungen; ſeine Urtheile über den Inhalt der Schrift gehen hervor aus Vorurtheilen, z. B. es ſey nichts mit göttlicher Offenbarung, ſie laſſe ſich wohl denken, ſie ſey möglich, aber ihre Wirklichkeit ſey nicht zu erweiſen u. ſ. w. Was geleugnet wird, iſt hier nicht ſowohl, was in der Schrift, als was in der Idee Gottes enthalten iſt, nämlich daß er auch ſey der ſich Offenbarende, und für die Behauptung nur, die Idee des ſich offenbarenden Gottes widerſpreche der Idee Gottes, ſoll die Bibel Beweiſe geben. Nach dieſen ihren ganz ſubjectiven Vorſtellungen interpretirt dieſe Hermeneutik die Bibel, und jene findet ſie in dieſer wieder: denn die geheime Vorausſetzung dieſer Hermeneutik iſt, was mir außer der Bibel und ohne ſie Wahrheit iſt, das enthält auch ſie; ein Satz, der nicht an ſich, wohl aber in der Anwendung unrichtig iſt; denn es iſt darin vorausgeſetzt, daß erſt die Wahrheit an ſich geſucht und richtig erkannt werden müſſe, was aber jene Hermeneutik, welche ſich nur von ihren Vorſtellungen und Vorurtheilen leiten läßt, unterläßt. Die Exegeſe macht uns überhaupt nicht ſowohl mit dem Inhalt der Bibel, als vielmehr bei Gelegenheit ihrer Auslegung nur mit den herrſchenden Vorſtellungen der Zeit bekannt. So iſt denn geſchehen, daß die neuere Hermeneutik zwei Wege eingeſchlagen hat, um die Anerkenntniß der chriſtlichen Lehre vom Sohn Gottes zu umgehen. Einmal behauptet ſie, dieſe Lehre ſey im N. T. gar nicht vorhanden; ſie erklärt alle dahin bezüglichen Worte, Ausdrücke und Redensarten von etwas ganz Anderem, worauf ſich einige Stellen wirklich beziehen, z. B. von der Meſſianität, von der königlichen Würde Chriſti u. ſ. w., und erklärt ſich entſchieden gegen das Gleichſeyn des Sohnes mit dem Vater, indem ſie das alles nur auf die menſchliche Natur, den Willen, die Lehre Chriſti bezieht. Wer nur mit uneingenommenem, vorurtheils-

freiem Sinn die heilige Schrift lieſt, würde wohl weniger auf den Gedanken kommen, daß das Gleichſeyn des Sohnes mit dem Vater daſelbſt geleugnet, als vielmehr, daß daſſelbe dort auffallend ſtark behauptet und oft wiederholt wird. Nachdem das Gewaltſame dieſer Procedur von der beſſern und gründlichern Exegeſe unſerer Zeit anerkannt worden und die Selbſtbelügung der Aufklärung hinreichend zu Tage gekommen iſt, hat die Glaubens- und Wiſſensloſigkeit einen zweiten Weg eingeſchlagen. Man erkennt es an, daß die Verfaſſer des N. T. vom Sohn Gottes reden, daß ſie ihm vorweltliche Exiſtenz, Schöpfung der Welt, göttliche Ehre beilegen u. ſ. w. Das Factiſche, das Hiſtoriſche leugnet man nicht; aber daß ſie hiemit die Wahrheit lehren, daß es mehr als alter Sprachgebrauch oder Mythus ſey, daß die Apoſtel darin frei von Irrthümern und Vorurtheilen geweſen, leugnet man, und ſo trifft hier vollſtändig ein, was Fauſt bei Goethe ſagt: die Botſchaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Auf dem Wege der Exegeſe oder Hiſtorie iſt es unmöglich, dieſe Denkart zum wahren Glauben zurückzuführen. Der Mangel liegt tiefer, im Wollen und Wiſſen, und durch dieſes allein kann er gehoben werden, wie es zunächſt durch die Kirche geſchehen iſt.

2. Das kirchliche Element. In der Kirche hat ſich von Anfang an gefragt, wie die in mündlicher und ſchriftlicher Ueberlieferung vorhandene Lehre der chriſtlichen Religion vom Sohn Gottes zu verſtehen ſey. Die Kirche iſt der Verſtand der Bibel. So lange nun eine Lehre, wie dieſe, ſich in ihrer unmittelbaren Wahrheit erhält und der ſubſtanzielle Inhalt von dieſer ſich im Glauben, im Gefühl und der Vorſtellung behauptet, iſt, wie die größeſte Freiheit der Vorſtellung vorhanden, ſo auch der Frieden der Kirche ungeſtört. Es iſt aber nicht nur das Intereſſe des Geiſtes, ſondern auch die innere Bewegung der Idee und des Dogma ſelbſt, daß ſich daſſelbe näher beſtimme und ſeinen Reichthum entwickele. Bei der unmittelbaren

Vorſtellung kann es nicht bleiben. Bei dieſer Bewegung des Gegenſtandes durch die verſtändige Betrachtung geht er nun aber auch in den Gegenſatz ein; es bilden ſich Gegenſätze in der Lehre und ebendamit iſt der Streit vorhanden und nothwendig, und er kann auch nicht innerhalb des abſtracten Verſtandes, ſondern allein im vernünftigen, ſpeculativen Denken entſchieden werden, welches die Aufhebung und Auflöſung des Widerſpruchs iſt, aber eben ſo nothwendig dieſen zu ſeiner Vorausſetzung hat. Der Widerſpruch nun, deſſen Erſcheinung das Häretiſche iſt an der Beſtimmung dieſes Dogma, und deſſen Aufhebung die Beſtimmung der Kirche iſt, zeigt ſich

a. ſo, daß im Verſtand der Lehre von Gott, als Vater und Sohn, und in der abſtracten Beſtimmung dieſes Verhältniſſes an der unmittelbaren Identität beider feſtgehalten, der Unterſchied aber geleugnet wird. Dieß iſt die Lehre des Sabellius. Es wird an der Kategorie des Weſens und Weſentlichen feſtgehalten; es wird geſagt: im Weſentlichen ſeyen abſolut Eins Vater und Sohn, der Unterſchied ſey nicht reell, ſondern nur nominell; Vater und Sohn ſeyen nur andere Namen für das eine und ſelbige göttliche Weſen. Es wird nicht unterſchieden das Princip und das Aus-dem-Princip-ſeyn, der Unterſchied nicht in Gott geſetzt, ſondern nur in die Sprache und Vorſtellung, der nichts in Gott entſpricht. Die Wahrheit dieſer Behauptung iſt die Identität, auf welche ſie pocht; die Unwahrheit derſelben iſt, daß ſie die Identität nur als unmittelbare anerkennt, und nicht als eine ſolche, welche eben ſo weſentlich den Unterſchied in ſich ſchließt und enthält, und dadurch kommt nun das Einſeitige und das Falſche an dieſe Beſtimmung, welches ſie unmittelbar ſelbſt enthält und ausſpricht. Denn iſt das Seyn und Offenbarſeyn, das Zeugen und das Erzeugtſeyn einerlei, Vater und Sohn ſich nicht ein anderer, ſo müßte, was nur vom Sohn gilt, das Erzeugtſeyn, auch vom Vater, und was nur vom Vater gilt, das Erzeugen, auch vom Sohn

ausgesagt werden; es wäre jeder von ihnen seine eigene Ursach und Wirkung, und beide müßten wie der Eine, der Erzeuger, und beide, wie der Andere, der Erzeugte seyn; der Vater wäre als solcher der Sohn, der Sohn als solcher der Vater. Sabellius, einseitig festhaltend an der wesentlichen Gleichheit des Vaters und Sohnes, hat den Unterschied beider nicht anerkannt, und ist hiedurch im Widerspruch mit der christlichen Religion.

b. Was Sabellius bis zur Vernichtung alles innern Unterschiedes behauptete, die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn, leugnete Arius, und da er dabei doch noch die Lehre vom Vater und Sohn beibehalten wollte, so blieb ihm nichts übrig, als den Sohn Gottes selbst, des Vaters ewige Offenbarung, zu einer Creatur herabzusetzen und ihn in die Reihe der geschaffenen Wesen, wiewohl obenan, zu stellen. Er unterschied also wohl scharf genug, aber bis zur Aufhebung aller wesentlichen Einheit; der von ihm behauptete Unterschied zwischen Vater und Sohn in Gott war ein solcher, welcher die Gleichheit und Einheit beider nicht mehr an ihm hatte, und so stand er im Extrem dem Sabellius gegenüber, und diese Einseitigkeit ist die Falschheit seiner Behauptungen. Er erkannte nicht den Inhalt der Wahrheit in der Vorstellung von Gott, als dem Erzeuger und dem Erzeugten oder als Vater und Sohn, welche ebendieß mitenthält, daß die Zeugung nichts vom Wesen des Erzeugten Verschiedenes producirt, wie die Schöpfung, welche wesentlich creatio ex nihilo ist, der Sohn Gottes aber ist nicht aus Nichts; er ist aus dem Allerrealsten, aus dem Wesen des Vaters, und hat dieses mit ihm gemein, wie vom Menschen nur ein Mensch gezeugt wird, und was die Würde und Macht betrifft, der Sohn des Fürsten gleicher Weise ein Fürst ist. Aber andererseits bleibt jede Vorstellung auch zurück hinter der Wahrheit und ihrer Idee: denn der Sohn Gottes ist nicht blos eines Wesens mit dem Vater, wie der menschliche Sohn mit dem menschlichen Vater, sondern auch Ein Wesen; denn der

Mensch als der Vater und der Mensch, der dessen Sohn ist, sind individuell getrennt, sie sind Individuen; in Gott aber ist nicht Individualität, welche die Natürlichkeit in sich schließt, sondern Identität. — Dem Sabellianismus und Arianismus in gleicher Weise entgegen sprach endlich

c. die Kirche zu Anfange des vierten Jahrhunderts auf der Synode zu Nicäa in der einen Bestimmung der Homousie oder der absoluten Consubstanzialität die speculativ erkannte Wahrheit aus. Diese Bestimmung ist in gleicher Weise gegen die Sabellianische und Arianische Einseitigkeit; sie ist die Aufhebung des darin enthaltenen Gegensatzes und so die Wiederherstellung der Wahrheit aus den vorhandenen Irrthümern und Widersprüchen, indem sie aus dem höhern Standpunct der speculativen Vernunft gegen Sabellius den Unterschied, gegen Arius die Wesensgleichheit behauptet: denn consubstanziell, sich selber gleich, kann nur seyn, was sich von sich unterscheidet; ist es aber sich selber gleich, so ist der Unterschied auch kein Unterschied. Was irgend die christliche Speculation und Philosophie in dieser höchsten Aufgabe des Denkens erreichen konnte, es findet sich vollständig entwickelt in den Schriften des Athanasius und ins Kurze und Bestimmte gefaßt im Nicänischen Symbolum. Strauß, indem er S. 494 seiner Dogmatik sich über diese Aeußerungen in der zweiten Ausgabe meiner Dogmatik lustig macht, muß wohl Athanasii orationes contra Arianos nie gelesen haben. Selbst Knapp, wie abgeneigt er sich sonst auch jeder philosophischen Entwickelung zeigt, sagt doch: Athanasius habe hiebei großen Scharfsinn und Tiefblick gezeigt, und seiner Theorie sey der Preis der Vortrefflichkeit zuzugestehen. Da die von ihm gründlich widerlegten Einseitigkeiten im Sabellianismus und Arianismus nicht blos als äußerlich historische und somit zufällige Erscheinungen anzusehen sind, sondern als wesentliche, wiewohl einseitige und in ihrer Einseitigkeit falsche Bestimmungen an dem Begriffe selbst, wie sie jederzeit durch den

abſtracten Verſtand an das Vernünftige geſetzt werden, ſo haben ſie ſich zu allen Zeiten erneuert, und auch jetzt noch ſtehen alle Theologen, welche es nicht zur ſpeculativen Erkenntniß des Dogma bringen, auf der einen oder andern Seite. Die, welche das unmittelbare Gefühl in der Religion für das Höchſte, die Beſtimmung für das Eitle und Ueberflüſſige halten, ſtehen auf der Seite des Sabellius; ſie halten hiemit an dem abſtracten Monotheismus feſt und ſtehen weſentlich noch im A. T.; ſo ſelbſt Schleiermacher. Die, welche den abſtracten Verſtand und das ſubjective Denken für das Höchſte erklären, ſind nothwendig arianiſch geſinnt; ſie behaupten, der Sohn Gottes ſey weſentlich verſchieden vom Vater, ſey nur ein Menſch, und indem ſie alle Menſchen von Natur für Söhne Gottes erklären, ſo ſind ſie nicht weit vom Polytheismus und denken weſentlich heidniſch. Die kirchliche Lehre hingegen iſt die der Vernunft und Wahrheit ſelbſt, und rechtfertigt ſich als ſolche auch in jeder wahrhaft wiſſenſchaftlichen Erkenntniß dieſes Dogma.

3. Begriff des Dogma. Es iſt hier a) das Sichoffenbarſeyn Gottes, b) das Grundſeyn Gottes, und c) die chriſtliche Religion als Lehre vom Vater- und Sohnſeyn Gottes zu betrachten.

a. Das Sichoffenbarſeyn Gottes. Mit dem Begriff der unmittelbaren Offenbarung iſt von einem innern und weſentlichen Verhältniß in Gott die Rede, nicht von dem Verhältniß Gottes zu irgend etwas außer ihm, zur Welt u. dergl. Es iſt von dem Begriff des göttlichen Weſens als ſolchem auszugehen, wie es als Seyn das Denken iſt. Bleibt man allein am Seyn Gottes ſtehen, ohne zu der Beſtimmung des Denkens fortzugehen, als welches das Seyn erſt das Weſen iſt, ſo iſt es unmöglich, Gott auch nur als das Weſen zu erkennen; Spinoza ſelbſt muß, um dieſen Begriff zu erreichen und Gott als die Subſtanz zu beſtimmen, das Seyn Gottes für ein ſolches erklären, welches das Denken an ihm habe, wenn auch nur als

Attribut. Ist aber vollends die göttliche Wesenheit bestimmt als ein Seyn, welches das Denken selbst ist oder Gott als die absolute Intelligenz, so führet dieser Gedanke unmittelbar weiter, nämlich auf einen Unterschied, auf die Frage: was denkt Gott, was kann er denken, als ewig nur sich selbst? Noch ist nichts außer Gott, er absoluter Weise nur bei sich selbst. Sich denkend aber ist offenbar Gott der sich Denkende von ihm, der sich denkt und sich allein zum Gegenstand seines Denkens hat, unterschieden; es ist eine Zweiheit in Gott gesetzt, aber durch wen? Einzig und allein durch Gott selbst, wie er der sich Denkende und von ihm Gedachte ist. Wohl zieht sich deutlich genug die Einheit des göttlichen Wesens selbst in den Unterschied hinein; aber auch dieser ist ein solcher, wozu sich Gott selbst bestimmt, indem er in diesem Denken und Gedachten sich selbst ein Anderer ist. Ohne dieses sich selbst von sich Unterscheiden ist Gott sich selbst verborgen, das Licht der Sonne z. B. ist wohl klar und offenbar, aber nicht sich; Gott hingegen als Geist das Wissen, absolute Intelligenz, kann nicht sich selbst verborgen seyn. Und wie soll, ist Gott sich nicht selbst offenbar, irgend etwas außer ihm, in der Welt u. s. w. durch ihn geoffenbaret seyn. In und an der Welt, heißt es, ist Gott offenbar als ihr Schöpfer; aber so ist die Welt nur die mittelbare Offenbarung Gottes; das Sichoffenbarseyn Gottes ist ein schlechthin unmittelbares, auf der absoluten Identität Gottes beruhendes; es ist somit der Unterschied Gottes zu erkennen, welchem er offenbar ist, und Gottes, welcher ihm offenbar ist. So nothwendig der Unterschied sich aufhebt, wie er gesetzt ist, so setzet er sich doch auch, wie er aufgehoben ist. Dieß allein macht das Schwierige dieser Erkenntniß aus. Die Religion aber muthet jedem zu, an Gott in diesem seinen Sichoffenbarseyn zu glauben und somit auch den Unterschied in Gott anzuerkennen, kraft dessen er sich als der Denkende von ihm als dem Gegenstand des Gedankens unterscheidet. Dieß erste Moment aller Bewegung, aller Selbstbewegung in

Gott, ſo ſubtil und ſpitzfindig es ſcheinen mag, ſo iſt es doch das Allernothwendigſte für jede wahrhaft dogmatiſche Erkenntniß Gottes und die Quelle aller weiteren Gotteserkenntniſſe. Der genannte erſte Unterſchied Gottes von ſich liegt ſchon in jedem Gedanken der göttlichen Weſenheit. Denn iſt das Weſen Gottes dieß, daß er ewig in ſich ſelber iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß der, in welchem er iſt, und der, welcher in ihm iſt, als zwei beſtimmet ſind, und daß doch ebenſoſehr zwiſchen dem, in welchem er iſt, und dem, welcher in ihm iſt, kein Unterſchied iſt. Daß dieſe That der Selbſtunterſcheidung Gottes eine ſeinem Weſen immanente ſey, ſteht nicht zu wiſſen aus irgend einem Grunde außer ihm, ſondern allein aus Gott ſelbſt, d. h. aus der Idee Gottes. Es iſt vielmehr ſowohl im Dogma der Bibel und Kirche, als noch vielmehr in der Wiſſenſchaft das in Gott Enthaltene, d. i. das in der Idee von Gott Gegebene zu erkennen, dieß einzuſehen, daß man in dieſer Idee nicht denken kann, ohne von dieſer Zweiheit in der Einheit Gottes zu wiſſen, die als Vater und Sohn dem chriſtlichen Glauben bekannt ſind. Darauf hin muß in der Wiſſenſchaft geſagt werden, daß dieß zu ſeyn von der Idee Gottes unzertrennlich iſt, und daß man auch von dem Einen Gott oder der Einheit Gottes nicht ſeiner Wahrheit nach weiß, wenn man von dieſer Zweiheit in Gott nichts weiß oder ſie nicht anerkennen will. In dem frommen Bewußtſeyn ſchon iſt dieſes Wiſſen in der mannigfaltigſten Weiſe enthalten, obgleich es vielleicht dieſe Reflexion über ſich ſelbſt nicht hat. Heißt es z. B.: Gott iſt für ſich, etwa um ſeine abſolute Realität dadurch auszuſagen, ſo iſt Gott, der für Gott iſt, und Gott, für den er iſt, ſich ein Anderer: ſo unterſcheidet ſich Gott der Seyende von dem für ihn Seyenden; um für ſich zu ſeyn, muß Gott ſich ein Anderer ſeyn, den Unterſchied von ſich ſetzen, ſich gleichſam ſelbſt gegenüber haben. Ebenſo weiß der fromme Chriſt, daß Gott die Liebe iſt, was iſt aber Liebe ohne ihren Gegenſtand, ohne dieſen von ſich zu unterſcheiden. Wenn ein Menſch irgend

sich selbst liebt, so unterscheidet er sich von sich, sich, den Liebenden, von sich, dem Geliebten, obgleich er dabei mit sich identisch bleibt. An der Erkenntniß, daß Gott die Liebe selbst sey, hat die Lehre von Gott als Vater und Sohn den größesten Antheil. Aus dieser Liebe ist Gott ewig der Vater des Sohnes und liebt der Sohn den Vater; aus Liebe hat Gott auch die Welt geschaffen; dort ist er sich selbst ein Anderer, hier setzet er ein Anderes, als er selbst; beides aber, um sich darin anzuschauen, sich darin gegenüber zu haben, obwohl in verschiedener Weise. Wird Gott erkannt als der, welcher, wie die Liebe, so die höchste Freiheit ist, so ist das unmöglich, ohne daß Gott den Unterschied von sich setzt; denn Gottes Freiseyn ist eben dieß, daß er auch im Andern, im Unterschiedenen, sich hat und behält, sich nicht darin verliert, sondern darin bei sich bleibt. Mit der erkannten Nothwendigkeit, welche Gott gleicher Weise ist, ist man noch bei der Wesenheit Gottes als Substanz, und alle Systeme, welche sich darauf beschränken, wie das Spinozische, bleiben stehen bei dieser herben Nothwendigkeit, welche nicht auch die Freiheit selbst ist. Aber Gott ist nicht blos Substanz, er ist auch Subject, er hebt die Nothwendigkeit seines Wesens in sich zur Freiheit auf, und darin erst ist er sich selbst ganz durchsichtig und offenbar. Nur in seiner Offenbarung, nämlich Gottes an sich selbst oder in seinem Vater- und Sohn-Seyn tritt Gott aus seinem stillen Mysterium hervor, und durch dieses sich selbst Aussprechen oder Verlauten des an sich stillen und heimlichen Gottes wird er überhaupt erst faßlich und begreiflich. In der Wissenschaft aber ist die Hauptaufgabe, daß sie vom Logos handelnd, logisch verfahre, nur so kann sie auch wahrhaft theologisch zu Werke gehn. Hiezu nun ist nothwendig

b. das Grundseyn Gottes und das aus-dem-Grunde-Seyn Gottes zu betrachten. Die abstract-monotheistischen Religionen, wie auch die rationalistische, bringen es wohl soweit, Gott als den Grund zu wissen, aus welchem Alles ist, aber dieses Alles

iſt nur die Welt, und derſelben Grund iſt Gott als ihr Schöpfer und Erhalter. Daß aber Gott zunächſt und vor allem ſich zum Grunde ſeiner ſelbſt hat und beſtimmt, liegt über ihren Horizont hinaus. Der Spinozismus geht noch weiter, nämlich über das Abſtract-monotheiſtiſche und Rationaliſtiſche weit hinaus, indem nach ihm Gott überhaupt ſich nicht zum Grunde beſtimmt, weder einer Welt, noch ſeiner ſelbſt. Aber wird Gott ſchon causa sui genannt, ſo iſt der Unterſchied Gottes von ſich anerkannt, überhaupt aber mit der Beſtimmung Gottes als Grundes der Unterſchied des Grundes geſetzt von demjenigen, was aus dem Grunde iſt und ohne welches er auch nicht Grund iſt: denn Grund kann nur das ſeyn, woraus etwas iſt. Die Beſtimmung des Grundes nun hat in Gott zunächſt dieſe negative Bedeutung und Nothwendigkeit, kraft deren er nicht aus einem Andern iſt, als aus ſich ſelbſt, ſondern den Grund ſeines Seyns in ſich ſelbſt hat. Dieſe negative Beſtimmung, welche die Weſenheit Gottes angeht, hat aber ihre affirmative Wahrheit in der andern, welche die Exiſtenz Gottes betrifft; eben dieſe existentia iſt exitus, Seyn, Hervorgehen aus ſich; hat Gott den Grund ſeines Seyns in ſich, ſo iſt dieß Seyn ebenſoſehr auch Seyn aus dem Grunde, welcher er ſelber iſt. Schon der Begriff der Exiſtenz Gottes, welche als ſolche Exitus, Seyn aus ſeinem Grunde iſt, enthält dieß, und dieſe Exiſtenz iſt eben ſo nothwendig in Bezug auf die Welt Präexiſtenz, wie das der Sohn Gottes ausdrücklich ausgeſprochen hat, daß er vor Abraham geweſen, die Herrlichkeit vor Grundlegung der Welt gehabt habe. Somit müſſen wir ſagen, daß Gott auch ſo ſich von ſich unterſcheidet, daß er, aus welchem er iſt, ein Anderer iſt, als der, welcher aus ihm iſt; als jener iſt er Gott, wie er Princip iſt, als dieſer iſt er Gott, wie er aus dem Princip iſt; durch die Idee Gottes in Gott geſetzt iſt dieſe Thätigkeit Gottes, als Gottes Thun ſelbſt, die ewige. Da aber das Weſen Gottes iſt, Grund ſeiner ſelbſt zu ſeyn, ſo iſt in Anſehung des Weſens oder für Gott

kein Unterſchied zwiſchen ſich, aus welchem er iſt, und ſich, welcher aus ihm iſt; das Verhältniß Gottes zu ſich als dem Grund und Begründeten iſt ein abſolutes, die Zweiheit ewig in die Einheit des Weſens reſumirendes, ſo daß an eine numeriſche Zweiheit oder Unterſcheidung, in der die zwei gleichgültig und unbewegt neben einander ſtehen, nicht zu denken iſt. Wird von Gott geſagt, er ſey Princip ſeiner ſelbſt, und eben dieſes dahin beſtimmt, daß er als Princip ſeiner ſelbſt ein Anderer iſt, als wie er aus ſich, als dieſem Princip iſt, ſo wäre es ein endliches Denken und durch daſſelbe ein endliches, bedingtes Verhältniß in Gott geſetzt, wie es wohl in der Natur und allen Individuen ſtattfindet, wenn jene Definition in Gott als Duplicität genommen würde. Hat nun gleichwohl der Unterſchied in Gott, wie er nicht nur an ſich oder das Weſen, ſondern auch aus ſich oder daſeyend iſt, ſeine ewige Wahrheit und Nothwendigkeit, ſo zeigt ſich ſogleich auch als Folge deſſen die Erkenntniß, kraft deren Gott als der Logos beſtimmt iſt. Dieſer Gedanke des Logos hat ſelbſt zwei Seiten, kraft deren einer Gott als der Grund (ratio), kraft deren anderer er als die Vernunft oder Intelligenz (ratio) beſtimmet iſt, welche beide Seiten des Gedankens in der alten, ſchon im zweiten und dritten Jahrhundert verbreiteten Lehre vom λ. ἐνδιάθετος und λ. προφορικός vorkommen und eben darin ihre Wahrheit haben, daß der Logos an Gott auf ewige Weiſe ſeinen Grund hat und in Gott enthalten iſt, und daß er in eben ſo ewiger Weiſe auch aus dieſem ſeinem Grunde iſt und hervorgeht. In dem Gedanken des Logos iſt weſentlich dieß enthalten, daß Gott in dem, welcher aus ihm iſt, ſich, aus welchem er iſt, offenbar iſt; ſo iſt der Gedanke der von Gott als der abſoluten Intelligenz oder der ewigen Vernunft. Gott vernimmt, erkennt, liebt ſich als Gott nur in dem ihm Andern, der dem Weſen nach nicht von ihm verſchieden iſt. Sieht man von dieſem Gedanken Gottes, als des ewigen Logos ab, und bleibt man nur und allein bei Gott als der abſoluten Sub-

ſtanz ſtehen, ſo ſteht, daß Gott ſich offenbar ſey, und zwar nur in dem Andern ſeiner ſelbſt, und durch dieſe Selbſtunterſcheidung, gar nicht zu erkennen; daher in allen pantheiſtiſchen Syſtemen von göttlicher Offenbarung, welche vor allem und zunächſt dieſe innere, im Weſen Gottes vorgehende, kurz dieſes Sich-ſelbſt-Offenbarſeyn Gottes iſt, nicht kann die Rede ſeyn. In allen Gedanken hingegen der chriſtlichen Religion ſteht der abſoluten Subſtanz die abſolute Intelligenz gegenüber, jene iſt das Object, das offenbar, dieſe das Subject, welchem jenes offenbar iſt. Eben dieſelbe Religion weiß aber Gott in gleicher Weiſe als die ewige, abſolute Subſtanz und Intelligenz, und an dieſe reichen die Gedanken von Object und Subject nicht mehr heran, d. h. ſie ſind von abſoluter Identität.

c. Die Lehre der chriſtlichen Religion von Gott als Vater und Sohn. Dieſe Vorſtellung iſt es, welcher die entwickelten Begriffe von dem ewigen und abſoluten Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt zum Grunde liegen. Schon der Johanneiſche Ausdruck: Logos, Wort, von Gott gebraucht, wie er aus ſich iſt oder in ſeiner Exiſtenz als Intelligenz, reicht ganz nahe an den Begriff heran und iſt daher von Philo und den Alexandrinern an ſtets zur Bezeichnung des innern Verhältniſſes Gottes zu ſich gebraucht worden. Was iſt das Wort ohne den Gedanken, der ſich darin hypoſtaſirt, und was iſt der Gedanke ohne das Wort, in welchem er ſich manifeſtirt? In dieſem Vernehmen ſeiner ſelbſt iſt Gott die göttliche Vernunft oder der Logos. Noch reicher iſt die Vorſtellung von Gott dem Sohn, welche auf die Vorſtellung von Gott als Vater nothwendig zurückweiſet. Dieſe Vorſtellung iſt nicht nur ſchön und rührend, ſondern auch unmittelbar im Begriff, d. i. in der Wahrheit, gegründet. Der Glaube kann nicht ſprechen in Begriffen, ſondern in Vorſtellungen; aber das Große und Erhabene der chriſtlichen Vorſtellung iſt, daß ſie den Begriff zu ihrer Seele und darin ihre innere Wahrheit hat. Nur daß ebenderſelben Vorſtellung gemäß nie

vergeſſen werden darf, daß es ein weſentlich inneres göttliches Verhältniß iſt, welches darin ſich uns zur Anſchauung bringt. Daher denn auch der Chriſt, der in dieſen Vorſtellungen an Gott glaubt, auch die Unebenheiten und Unangemeſſenheiten, welche ſich der Vorſtellung als ſolcher leicht anhängen, ſtets durch die Idee Gottes, von der er ſich ſelbſt unbewußt leiten läßt, rectificirt. Von menſchlichen Verhältniſſen, ja von einem menſchlichen Naturverhältniß iſt die Bezeichnung der Vorſtellung hergenommen, aber ſie hat daran nicht, ſondern an Gott ihren Gegenſtand. Wird nun irgend in der Uebertragung dieſer Verhältniſſe auf Gott aus der Idee Gottes herausgewichen und auf das Verhältniß nur des Menſchen zum Menſchen, oder auch ſelbſt des Menſchen zu Gott, und nicht allein auf das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt reflectirt: ſo wird die Vorſtellung ſofort verfälſcht, und in ſolcher Verfälſchung kann alsdann leicht mancherlei Mangel in der Vorſtellung aufgezeigt, ja ſelbſt das, was ſie in ihrer Wahrheit richtig bezeichnet, als unrichtig nachgewieſen werden. In der Idee Gottes denkend hat die chriſtliche Religion dieß, daß Gott ſich von ſich unterſcheidet und ſich als Grund und aus dem Grunde wiſſend offenbar iſt, in der Vorſtellung der Zeugung dargeſtellt, Gott, wie er nicht den Grund ſeines Seyns in einem Andern hat, ſo iſt er der ungezeugte (ἀγεννητός), Gott aber, wie er aus ſich iſt, den Grund ſeines Seyns an einem Andern hat, ſo iſt er der Gezeugte (γεννηθείς), als jener iſt er der Vater, als dieſer der Sohn. Hiebei iſt ſchon wichtig und nothwendig, das negative Verhältniß ſtets feſtzuhalten, wie es durch die Idee Gottes gefordert iſt, dieß, daß der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater iſt. Bleibt hingegen das Vorſtellen an menſchlichen Verhältniſſen hängen, wovon die Bezeichnung hergenommen iſt, ſo kommt es da theils als nothwendig vor, daß der Vater auch Sohn geweſen oder noch iſt, theils als möglich, daß auch der Sohn Vater wird. Dieß beides aber iſt durch die Idee Gottes in dem

Vater- und Sohnſeyn Gottes durchaus negirt und beſeitigt. Denn nur in Gott beſteht das Verhältniß in ſeiner Einzigkeit und abſoluten Wahrheit, daß der Vater ewig der Vater und nicht Sohn, der Sohn ewig der Sohn und nicht Vater iſt. Nicht weniger iſt aus der Vorſtellung von der Zeugung, von Gott als dem Zeugenden und Erzeugten, der Gedanke zu entfernen an eine Thätigkeit, die zugleich Leiden iſt, oder eine ſolche, die beginnt und vorübergeht. Die Zeugung in Gott iſt die ewige und abſolute. Ferner in Anſehung des Weſens iſt wohl der menſchliche Vater gleichen Weſens mit dem menſchlichen Sohn, aber ihr Daſeyn iſt ein individuelles; das Daſeyn des Vaters iſt nicht das des Sohnes, das Daſeyn des Sohnes iſt nicht das des Vaters, die Exiſtenz iſt an zwei verſchiedene Individuen vertheilt, und verfehlt hier das Vorſtellen gar den Unterſchied von Perſon und Individuum, ſo faſſet es die göttlichen Perſonen ſelbſt nur als Individuen und weicht ſomit aus der Idee Gottes ganz heraus; es hat nicht bedacht, was der Begriff der Perſon iſt, daß dieſer Begriff nur der des Bewußtſeyns iſt, und die Wahrheit des Gedankens von göttlichen Perſonen des Vaters und Sohnes eben dieß iſt, daß Gott ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt als Vater und Sohn, und daß es eben darum auch unſer Glaube ſeyn ſoll in allem unſerm Bewußtſeyn Gottes. Als einem inneren Verhältniß Gottes zu ſich iſt darin ganz zu abſtrahiren von dem blos menſchlichen Verhältniß des Menſchen zu Gott, und daher ſelbſt die Einmiſchung des Gedankens an den Menſchen, als welcher der Sohn Gottes auf Erden erſchienen iſt, abzuwehren. Das Sohn-Gottes-Seyn iſt an und für ſich noch nicht ein Menſch-Seyn oder Werden. In Chriſto, dem menſchgewordenen Sohn Gottes, hat der Sohn Gottes zugleich individuelles Daſeyn angetreten, und es iſt der Glaube der Wahrheit, daß in ihm göttliche und menſchliche Natur unzertrennlich ſey. Aber dieſer Glaube und dieſe Wahrheit hat doch zur Vorausſetzung den Unterſchied beider Na-

turen; es wird unterſchieden zwiſchen dem Sohn Gottes, der Menſch wird, und dem Sohn Gottes an und für ſich. Als dieſer iſt er rein allein zu betrachten im göttlichen Weſen, und dieß Verhältniß des Sohnes zum Vater iſt in Gott ein abſolutes. Das Weſen des Sohnes iſt gleicher Weiſe auch das des Vaters. Der Sohn Gottes erkennt in ewiger Weiſe ſich in dem Vater und ebendamit auch den Vater. Gott als Vater erkennet gleicher Weiſe ſich in dem Sohn, und ebendamit auch ihn, den Sohn; der Sohn iſt ſich in dem Vater, und ihm iſt der Sohn ewig offenbar. Die Vorſtellung und Bezeichnung Gottes als Vaters und Sohnes ſpricht dieſes beſtimmt aus, indem auch unter Menſchen einer nur Vater iſt dadurch, daß er nicht iſt ohne den Sohn; der Sohn iſt die Offenbarung des Vaters; beide, Vater und Sohn, weiſen auf einander hin. Der reine Gedankeninhalt aber dieſer Vorſtellung und Bezeichnung iſt kein anderer, als: Gott, wie er der ewig aus dem Grunde ſeiner ſelbſt oder der Begründete iſt, ſo hat und weiß, erkennt und liebt er ſich auf ewige Weiſe in ſeinem Grunde; und Gott, wie er der ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt, ſo hat und weiß, erkennt und liebt er ſich gleicher Weiſe in dem aus ihm Seyenden oder Begründeten. Damit iſt ausdrücklich geſagt: Gott iſt zwar in ewiger Weiſe nicht der Sohn, der Grund iſt nicht der Begründete, aber Gott iſt in ewiger Weiſe nicht ohne den Sohn, Gott kann auch nicht Grund ſeyn, wenn nichts iſt aus dem Grunde. Iſt aber der Sohn, ſo iſt der Vater declarirt, dadurch, daß der Begründete iſt, iſt der Grund ſelbſt erſt wahrer Grund. Fällt man hingegen mitten in der Vorſtellung von Gott als Vater aus der Idee Gottes heraus, und ſubſtituirt man dem innern Verhältniß Gottes zu ſich das Verhältniß des Menſchen zu ihm, ſo wird die Vorſtellung nichts als Vorſtellung, es flieht die Wahrheit daraus, und die ganze Betrachtungsweiſe hat alsdann ihren Grund nicht in Gott, ſondern nur in dem Menſchen. So nennen Viele wohl Gott den Vater,

aber nur, wie er Vater aller Menſchen iſt und ſie alle ſeine Söhne und Kinder ſind. Dieſe rationaliſtiſche Lehre iſt die ganz polytheiſtiſche, und iſt unwahr allein dadurch, daß das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt darin ignorirt und der eingeborene Sohn Gottes darin noch gar nicht agnoſcirt iſt. Seine Götterſöhne hatte auch ſchon das Heidenthum, aber in dieſem Sinne iſt nach chriſtlicher Lehre nicht Gott unſer Vater. Die innere Identität iſt dann gleicherweiſe nicht zu überſehen. Das macht nun auch, daß keiner als wahrhaftiger Chriſt Gott ſeinen Vater nennen oder zu ihm als Vater beten kann, ohne eben damit an den Sohn Gottes zu denken, ja nur durch ihn, den Sohn, allein zum Vater zu kommen und betend ihn als Vater allein im Sohn zu erreichen vermag. Jedes andere Gebet erreicht Gott nicht, ein ſolches erfährt er auch nicht, d. h. es iſt ſo gut, als gar nicht da für ihn. — Nur indem ſo die chriſtliche Kirche den Unterſchied Gottes von ſich ebenſoſehr als die Einheit Gottes bekennt, begegnet ſie den verſchiedenen Irrthümern, welche auf dieſem Wege liegen und welche ſchon mit den Monarchianern, wie Tertullianus ſie genannt hat, anfangen, und im Sabellianismus und Arianismus auf die Spitze kommen. Die großen Anfechtungen, welche dieſe Lehre erlitten hat, haben weſentlich dazu gedient und den großen Zweck und Nutzen gehabt, die chriſtliche Kirche über dieſen hochwichtigen Artikel zum vollen und klaren Bewußtſeyn zu bringen. Die tiefſinnigſten Gedankenſchätze hat auf dieſem Wege des Streits bereits Athanaſius aus dem klaren Bewußtſeyn der Idee Gottes zu Tage gefördert, und von ihnen iſt in der Dogmengeſchichte zu handeln. Eine wichtige Einſicht iſt in dieſer Hinſicht die, daß alle hierüber in der Kirche entſtandenen Irrthümer der Wahrheit ſo gefährlich nahe liegen, ja ſelber nur einſeitig gefaßte Momente des Begriffes ſind, ferner daß in allen dieſen Irrthümern nur die reine Bewegung in der Idee Gottes unterbrochen und die Vorſtellung von Gott als Vater und Sohn von vorn herein mit der Reflexion auf

den Menſchen vermiſcht und alterirt iſt. So iſt, wird einerſeits nicht der Vater vom Sohn, der Sohn vom Vater in Gott nicht gehörig unterſchieden, der Patripaſſianismus unvermeidlich; es wird ſodann vom Vater prädicirt, was nur vom Sohn gilt, daß er Menſch geworden und als dieſer gelitten, geſtorben ſey. Dagegen lehrt die Kirche: der Vater iſt nicht der Sohn, der Sohn iſt nicht der Vater. Andererſeits wird die gleiche Weſenheit des Sohnes und Vaters nicht anerkannt, ſo erhebt ſich die falſche, in alter und neuer Zeit vielfältig verbreitete Lehre, daß der Sohn dem Vater ſubordinirt ſey. Dieſe Meinung kommt hauptſächlich von der Seite auf, an welcher der Sohn Gottes auch als Menſch zu betrachten iſt. Als Menſch iſt er Gott dem Vater ſubordinirt. Aber als der Sohn, deſſen Weſen und Daſeyn von Ewigkeit her kein anderes iſt, als das Weſen und Daſeyn des Vaters, iſt er dem Vater abſoluter Weiſe gleich. Endlich iſt auch an der Vorſtellung der Zeugung, auf der die Benennung Gottes als Vaters und Sohnes beruht, ſtets feſtzuhalten, was der Begriff iſt, auf der die Vorſtellung beruht, nämlich daß die Zeugung ſey Mittheilung des Weſens. Dieſer Gedanke iſt es allein, den die chriſtliche Religion ausdrücken will, wenn ſie ſagt, Gott der Vater ſey der Ungezeugte (ἀγεννητός), Gott der Sohn aber der Gezeugte (γεννηθείς). Hierin iſt enthalten, daß das beſagte Verhältniß ein inneres, im göttlichen Weſen ſelbſt enthaltenes ſey. Wird daher arianiſch ſelbſt der Sohn Gottes ein Geſchöpf genannt, ſo iſt nicht nur die Idee Gottes verkannt, welche es mit ſich bringt, daß der Sohn Gottes mit Gott gleichen Weſens ſey, ſondern auch der Unterſchied Gottes von der Welt aufgehoben, welche nicht gezeugt, ſondern geſchaffen iſt: denn ihr hat Gott nicht ſein Weſen eingezeugt, ſondern ſie iſt ein Anderes, als er, ſie iſt ſein Werk (κτίσμα, ποίημα). Aber daß auch, die Welt ſey von Gott geſchaffen, erkannt werden könne, dazu gehört nothwendig vorher, dieß zu wiſſen, daß Gott die Liebe ſey, denn aus ſeiner Liebe iſt ſie hervorgegangen.

Dieß aber iſt unmöglich einzuſehen, wenn nicht zuvor Gott erkannt worden iſt als Vater und Sohn. Alſo kein Sohn Gottes, auch keine Welt Gottes!

Zweiter Abſchnitt.

Von der mittelbaren Offenbarung Gottes.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Schöpfung.

Zum Zweck des vollſtändigen Begriffs dieſer Lehre unterſcheiden wir 1) die Lehre von der Schöpfung ſelbſt; 2) die Lehre von der Schöpfung des Menſchen nach Gottes Ebenbild; 3) die Lehre vom Verluſt des göttlichen Ebenbildes oder vom Urſprung des Böſen.

I. Von der Schöpfung.

1. Die bibliſche Vorſtellung. Nach ihr iſt

A. Gott Schöpfer Himmels und der Erde; unter dieſem Ausdruck iſt das Weltall zu verſtehen. a) Das A. T. hebt im 1 B. Moſe mit dieſer Verſicherung und Beſchreibung des Schöpfungsactes an. Die ſpeculative Wahrheit iſt hier in das Gewand freier Vor- und Darſtellung eingekleidet. Wieviel von dieſer Einkleidung in den Begriff aufzunehmen, und wie jene, ob Mythus, Poeſie, Philoſophem zu nennen ſey, damit kann die Kritik ſich ausführlich beſchäftigen. Der ſubſtanzielle Inhalt iſt, daß Gott die Welt geſchaffen habe. Daſſelbige kommt dann in den hagiographis und Propheten des A. T. oft vor, wie Pſ. 33, 6. 90, 2. 102, 26. 115, 15. Hiob 28, 24 ff. Jeſ. 45, 18. Jer. 10, 12. — b) Im Beſondern kommt Prov. 8. in der Beſchreibung der göttlichen Weltſchöpfung die nähere Beſtimmung hinzu, die Weisheit habe Gott beigeſtanden in der Schöpfung der Welt und durch ſie habe er die Welt geſchaffen. Wird dieſe

Stelle ohne die Idee und den Zuſammenhang mit dem N. T. genommen, ſo findet ſich darin nichts, als eine bloße Proſopopöie, eine Perſonification des göttlichen Verſtandes. Allen, welche im Sinne des Sabellianismus nichts in Gott unterſcheiden, iſt ſolche Auslegung ſehr willkommen. Die hier die Weisheit genannt wird, wodurch Gott die Welt geſchaffen, heißt c) im N. T. die Vernunft, der Logos, der Sohn, und es iſt die beſtimmteſte Lehre, daß durch ihn die Welt geſchaffen worden. Zuerſt nimmt allerdings das N. T. auch die alte und allgemeine Beſtimmung auf, daß Gott in dieſer ſeiner Unbeſtimmtheit der Schöpfer der Welt ſey, wie Röm. 11, 36. 1 Cor. 1, 9. Hebr. 1, 10. 2, 10. 3, 4. Apoſtelgeſch. 4, 24. 14, 15. 17, 24. Es kennet und nennet dieſen Gott aber auch Vater und hebt in dieſer Benennung die Beziehung auf den Sohn zugleich mit hervor und ſagt: durch den Sohn habe Gott der Vater (*πατὴρ πάντων*) die Welt geſchaffen. Hiemit iſt, und zwar im Anfang des Evangeliums Johannis, der Anfang der Moſaiſchen Beſchreibung der Schöpfung erſt zu ihrer Wahrheit und Beſtimmtheit gebracht worden. Zunächſt nun liegt darin die beſtimmteſte Unterſcheidung des Sohnes Gottes von der Welt, und er heißt deshalb ausdrücklich: *πρωτότοκος*. Col. 1, 16. Vielmehr durch ihn, das Wort Gottes, durch die Offenbarung ſeiner ſelbſt iſt die Welt geſchaffen worden. Weſentlich iſt dieß ſchon enthalten in dem Ausdruck: Gott ſprach. Das Wort iſt das Princip der Welt; Joh. 1, 3.: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, und ohne ihn iſt nichts geſchaffen. Ferner: *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, V. 10. Knapp bemerkt ganz richtig, dieſe Verſicherung habe darin ihren Grund, daß im N. T. der Sohn Gottes als dem Vater gleich (*ἴσα*) dargeſtellt werde und ihm daher Alles, was von dieſem ausgeſagt wird, auch zukomme. Damit iſt aber der Inhalt der Wahrheit noch nicht begriffen. Um dieſer zu entgehen, behilft ſich der Rationalismus mit der Berufung auf die Subordination des Sohnes unter den Vater und ſagt: der Sohn werde

durch die Formeln *δι' αὐτοῦ*, *ἐν αὐτῷ* als Werkzeug, als causa instrumentalis nur gemeint, und Herr Bretſchneider fügt hinzu: es laſſe ſich zwar nicht denken, wie ein Weſen, das nicht göttlich ſey (ſo urtheilt er vom Logos), ein wahrhaft göttliches Werk verrichten, oder wie Gott die Allmacht einem andern Weſen mittheilen könne; aber die Vorſtellungen früherer Zeit ſeyen nicht ſo ſtreng nach den unſrigen zu meſſen (S. 576.). Die ſupernaturaliſtiſche Dogmatik läßt zwar die Ausſprüche der Bibel und den Inhalt der Wahrheit unangetaſtet, begreift ſie aber auch nicht, und entſchuldigt ſich mit dem Nichtwiſſen und Nichtverſtehen. So Reinhard, welcher ſagt: was dieſes eigentlich heiße, daß durch den Sohn die Welt geſchaffen ſey, und worin die Wirkſamkeit des Sohnes bei der Weltſchöpfung beſtanden habe, können wir nicht weiter erklären (S. 167.). Griesbach hat durch eine von ihm vorgeſchlagene Aenderung der Lesart den urſprünglichen Sinn wegzuſchaffen verſucht, und lieſet ſtatt *δι' οὐ καί*: *διότι καί*. (Progr. 1781.) Dem Sohn wird aber die Schöpfung der Welt auch noch in andern Stellen zugeſchrieben; ſo Hebr. 1, 2. 1 Cor. 8, 6. Coloſſ. 1, 16. 17. Epheſ. 3, 9. Apoc. 3, 14. 4, 11. Das Denken Gottes, welches eins iſt mit dem Sprechen, mit dem Wort, iſt das Princip der Welt nach der Schrift.

B. Es findet ſich dann weiter auch in der Schrift die Beſtimmung, die Welt ſey von Gott dem Vater durch den Sohn aus Nichts geſchaffen. Es wird nirgends eine ſubjicirte Materie, etwa als Chaos, vorausgeſetzt, ſondern der Gedanke iſt, Gott habe die Welt, die vorher nicht dageweſen, durch ſein Sprechen oder Denken und Wollen, aus ihrem Nichtſeyn ins Daſeyn gerufen. Heb. 11, 3. Hier wird das Daſeyn der Welt dem göttlichen Wort und Spruch ſeiner Macht (*ῥήματι*) zugeſchrieben, ſo daß aus Nichts das wird, was wir ſehen oder was da iſt (*φαινόμενα*, *βλεπόμενα*). Es ſteht hier ganz deutlich, *τὰ μὴ φαινόμενα* für *τὰ οὐκ ὄντα*, wie es auch 2 Maccab. 7, 28.

in solchem Zusammenhang wirklich steht. Röm. 4, 17. Hier ist die Beziehung der Worte, welche von der Schöpfung aus Nichts eigentlich lauten, nur uneigentlich auf Abrahams Nachkommen. Das hebräische בָּרָא heißt zwar wohl nicht an sich schon: aus Nichts schaffen; denn es wird wie κτίζειν oft von Hervorbringung aus Vorhandenem gebraucht. Aber es liegt ihm der Begriff der Schöpfung zum Grunde, welcher an und für sich der Begriff ist von der Schöpfung aus Nichts, im Unterschiede von der Zeugung, welche Mittheilung ist des Wesens. Gleichwohl sagt Bretschneider: der unbequeme Kunstausdruck: Schöpfung aus Nichts, komme in der Schrift nirgends vor: sondern sey nur aus 2 Maccab. 7, 28. entlehnt, bei μὴ ὄντα sey nicht an ein Nichts im philosophischen Sinn zu denken. Dieß heißt nach ihm soviel, als es sey an keine wirkliche Wahrheit dabei zu denken. Doch, fügt er hinzu, sey kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte abzugehen (S. 578.). Die supernaturalistische Dogmatik macht Schwierigkeit gegen die Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts, weil sie mit diesem bestimmten Worte doch nur vorkomme in einem nicht im vollen Sinn kanonischen Buch. Aber in andern und ähnlichen Ausdrücken spricht doch auch Paulus davon, und Christus sagt: er sey als Sohn Gottes gewesen bei dem Vater, ehe die Welt war, Joh. 17, 5., obwohl die καταβολὴ τοῦ κόσμου nicht nothwendig an sich die Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts in sich schließt, so enthält sie doch das Nichts und Nichtsseyn der Welt. Zu vergleichen ist wenigstens noch 2 Cor. 4, 6.

C. Die Schrift giebt endlich auch den Zweck der göttlichen Schöpfung der Welt aus Nichts an. Im Allgemeinen spricht sie den Endzweck Gottes in der Schöpfung der Welt darin aus, daß sie sagt, es sey Alles gut, was Gott gemacht habe, d. h. der Gedanke Gottes sey in der Schöpfung der Welt vollkommen realisirt. 1 Mose 1, 31. Es gründet sich darauf die Ueberzeugung, daß die von Gott geschaffene Welt die beste sey. In

eine andere und niedere Sphäre wird die Frage heruntergezogen, wenn ſie die iſt: ob dieſe Welt die beſte ſey, denn vom κόσμος οὗτος, dem Eitlen und Nichtigen, ſagt die Schrift es nicht aus, ſondern allein von der durch Gott geſchaffenen. Die beſte iſt aber auch ſie nicht in dem Sinn, als ob Gott gewählt habe zwiſchen mehreren und dieſe allen übrigen vorgezogen. Die Schrift ſpricht den Endzweck der Weltſchöpfung darin aus, daß ſie ſagt, zu ſeiner Verherrlichung habe Gott die Welt geſchaffen. Pſ. 19, 2. 138, 5.

2. Die kirchliche Beſtimmung. Sie iſt im Weſentlichen enthalten in den Nicäniſchen Beſtimmungen über das Verhältniß Gottes als Vaters zu ſich als Sohn, und das Verhältniß des Vaters und Sohnes zur Welt, wozu dann noch kommt, was durch Auguſtinus über die Wirkſamkeit Gottes und ſeiner Gnade in der Welt zur Sprache gebracht worden. Die kirchliche Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott ſchließt aus

A. alle die Vorſtellungen, in denen der Unterſchied Gottes und der Welt nicht ausgedrückt iſt und welche dieß Verhältniß nur als abſtracte Einheit beſtimmen. Dahin gehört a) der Emanatismus und Zoroaſters Lehre, mit der chriſtlichen verknüpft durch die Gnoſtiker und Kabbaliſten. Nach ihm iſt die Schöpfung der Welt nicht als ein völliger Abbruch, ſondern als ein Ausfließen aus dem göttlichen Weſen vorzuſtellen, in welcher Richtung erſt bei der völligen Entfernung von Gott das Böſe anhebt. Die Welt ſelbſt iſt in Gott von Ewigkeit ſchon vorhanden geweſen und mit der Zeit von ihm ausgefloſſen. — b) Der Arianismus. Er knüpft ſich von der Seite unmittelbar an den Emanatismus an, daß er lehrt, Gott habe durch die Zeugung des Sohnes der Welt ſein Weſen ſelbſt eingezeugt, und der Sohn Gottes ſelbſt ſey nur eine Creatur; in dieſer Vorſtellung iſt die Vorausſetzung eingeſchloſſen, daß Gott als Sohn und die Welt nicht weſentlich verſchieden ſey; darin iſt

der Unterschied zwischen Zeugung und Schöpfung verleugnet. — c) Der Pantheismus, am vollständigsten von Spinoza durchgeführt. In diesem System kann die christliche Lehre von Gott als Schöpfer und von der Schöpfung der Welt aus Nichts keine Stelle finden. Der letztern Lehre setzt er die andere entgegen, welche der abstracte Verstand der biblischen stets entgegenhält: ex nihilo nihil fit. Der Pantheismus hilft allerdings den Unwürdigkeiten des Emanatismus und Arianismus ab, nach welchen Gott der Welt sein Wesen eingezeugt hat. Aber er kennt seinerseits weder ein Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater in Gott, noch ein Hervorgehen der Welt aus ihm, sondern die Eine Substanz, deren Attribut das Denken und die Ausdehnung, und an der alles Endliche nur Modus ist, ist Alles, ist die Natur. In diesem System ist aller Unterschied Gottes und der Welt in eine abstracte Identität aufgelöst. Nicht weniger aber widerstreiten der kirchlichen Bestimmung

B. diejenigen Vorstellungen, welche die Welt von Gott trennen. Dieß ist a) die Natur des Materialismus, welcher die Ewigkeit, welche allein Gottes Wesen ist, an die materielle Welt überträgt, und hiedurch einen Widerspruch, eine Kluft zwischen Gott und der Welt befestigt; wenn er überhaupt noch an Gott glaubt, so läßt er ihn im Jenseits dahingestellt seyn und glaubt allein an die Wesenheit und den Bestand der sichtbaren, materiellen Welt, welche aber nach christlicher Lehre das Wesenlose und Vergängliche selber ist. An ihn knüpft sich b) der Hylozoismus an, welcher die Schöpfung der Welt so vorstellt, als sey sie nur Belebung der Materie, des Chaos, der ὕλη, wie schon Leucipp, Democrit und Epicur lehrten, die Welt sey durch den mechanischen oder chemischen concursus der Atome entstanden; die Schöpfung wird hier nur als Formgebung gefaßt, die ὕλη als ἄμορφος καὶ ἀόρατος. — c) Der Pelagianismus. Auch er hat eine Seite, von welcher er der kirchlichen Lehre von der Schöpfung widerspricht, indem er durch

ſeine Vorſtellung von der Schöpfung die Welt rein ablöſet von Gott, ſo daß ſein Beiſtand, ſein auxilium und ſeine gratia ein ihr ſelbſt und ihrer Selbſtändigkeit abſolut Aeußerliches iſt. Pelagius nannte die Schöpfung die gratia Dei, aber dieſe gratia beſtand weſentlich darin, daß er die Welt von da lediglich ſich ſelbſt überließ.

C. Die kirchliche Lehre, indem ſie ſich allen den genannten Syſtemen widerſetzt, vereinigt ſie ſich mit der Lehre der Bibel, welche den Unterſchied Gottes von der Welt eben ſo ſehr, als das innere und immanente Verhältniß der geſchaffenen Welt zu Gott dem Unerſchaffenen vorausſetzt, und bekennt hiemit die concrete Wahrheit, die Transſcendenz Gottes eben ſo ſehr, als die Immanenz, wenn gleich nur in der Weiſe der Vorſtellung. Zu den Beſtimmungen des apoſtoliſchen Symbolums: credo in Deum, Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, und des Nicäniſchen: Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, iſt in den Schmalkaldiſchen Artikeln die Beſtimmung hinzugekommen: daß die Schöpfung das Werk des dreieinigen Gottes ſey. Pater, filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, qui creavit coelum et terram. Wird nämlich in der Bibel die Schöpfung der Welt, wie dem Vater, ſo dem Sohn zugeeignet, ſo iſt das nicht excluſiviſch zu verſtehen nach der Seite des Geiſtes, ſondern wie die Schöpfung wegen der Gleichheit des Weſens das gemeinſame Werk des Vaters und Sohnes iſt, und Joh. 5, 17. 19. ausdrücklich geſagt wird: der Sohn könne nichts von ihm ſelber thun, ſondern nur, was er den Vater thun ſehe und was er thue, das thue auch der Sohn, und zwar ὁμοίως, gleicher Weiſe; ſo iſt der Geiſt vielmehr die weſentliche Form aller göttlichen Subſtanzialität und Actualität, und er das vom Vater und Sohn ewig ausgehende Princip der Liebe, aus welcher Gott die Welt geſchaffen und wodurch alle Offenbarung Gottes an die Welt gelangt und nun auch ſie zur Offenbarung Gottes

wird. Daraus nun iſt die kirchliche Beſtimmung entſtanden, daß in Beziehung auf die Welt der im innern Weſen Gottes ſtattfindende perſönliche Unterſchied kein Unterſchied ſey, und alle opera Dei ad extra gemeinſchaftliche Werke Gottes, als des Dreieinigen, ſeyen.

3. Begriff des Dogma. Zu fragen iſt vor allen Dingen:

A. welches der Gegenſtand der göttlichen Weltſchöpfung ſey. Welt im Allgemeinen iſt Alles, was das Ich ſich gegenüber oder außer ſich hat; es ſelbſt kann aber auch ſich nicht davon ausſchließen; es hat auch ſeine Welt in ihm ſelbſt, es iſt die Welt ſelbſt, der Mikrokosmos im Makrokosmos. Die äußere Welt iſt der Inbegriff alles deſſen, was da iſt, was im Raum iſt, die Sinnenwelt, wie ſie dem Bewußtſeyn als ſelbſtändig erſcheint, die Erſcheinungswelt. So iſt ſie zunächſt Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung und Gewißheit, welche jedoch als ſolche immer nur Einzelnes vor ſich hat. Führet das Denken alles Einzelne auf das Allgemeine zurück in dem Gedanken der Welt, ſo kann es zunächſt bei dem Atom, als der einfachſten Subſtanz der Welt, ſtehen bleiben, oder bei der Materie, als dem Weſen der Welt. Der Atomismus und Materialismus iſt dieſes Syſtem, welches die Welt dem Bewußtſeyn gegenüber fixirt, oder das Seyn dem Denken gegenüber hat. Von einer Schöpfung der Welt kann in dem Syſtem nicht wohl die Rede ſeyn, höchſtens von einem ganz zufälligen Zuſammentreffen oder Concurſus der Atome, wodurch die Welt entſtanden ſey. Für die Religion hat der Materialismus nur Reſultate der Troſtloſigkeit; ihm ſchwebt der Geiſt nicht über dem Waſſer, ſondern dieſes behält die Oberhand über jenen; die Bewegung dieſes Seyns geht ganz noch außerhalb des Denkens vor, iſt die gedankenloſe. Das Höchſte, was die Natur zu erzeugen vermag, iſt das Leben. Aber am Denkenden iſt das Leben nur eine Beſtimmung, die es hat, ein Moment deſſelben, aber nicht ſein Weſen, ſeine Subſtanz. Der Ausdruck Natur (von nasci)

iſt auf dieſer Stufe nur Bezeichnung der productiven Thätigkeit überhaupt. Das Denken hingegen iſt das Uebernatürliche, Supernaturaliſtiſche. Das Denken iſt der wahre Supernaturalismus, alſo das, was der gewöhnliche Supernaturalismus am meiſten flieht. Nicht den geringſten Gedanken vermag die Natur. Der Gedanke des Menſchen, und wenn er auch als Gedanke der ſchlechteſte und einfältigſte iſt, vollends jedes kluge Wort, iſt von unendlich mehr Bedeutung und Intenſität, als die ſchönſte und erhabenſte Production der Natur, als Pflanze und Thier, ja ſelbſt als Sonne, Mond und Sterne. Die Natur iſt nur die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit. Geht der Naturalismus und Materialismus daran, darauf zu reflectiren, wie er dazu komme, ein Bewußtſeyn der Welt zu haben, ſo löſet er ſich ſchon an dieſer einfachen Frage auf, indem das Selbſtbewußtſeyn alsdann die Grundlage des Weltbewußtſeyns wird. Dem Idealismus iſt die Welt nur als die gedachte die wahre; ihm iſt das Atom ein Gedankending, die Materie ein blos abſtracter Gedanke, nichts Selbſtändiges an und für ſich. Die Welt iſt das nicht nur, wie, ſondern auch, als was ſie dem Bewußtſeyn erſcheint, und in dieſem Sinne Erſcheinungswelt. In der That iſt das Geſetz, welches doch ſelbſt nichts Materielles, ſondern der Gedanke iſt, das Höhere gegen jenes, und ſo iſt im Idealismus eben das Geſetz als das Weſen der Welt beſtimmt, ſowohl wie es Natur- oder Welt-Geſetz, als auch wie es Denk- und Willens-Geſetz iſt. In beiden genannten Syſtemen der Weltanſchauung iſt das Seyn und Denken nicht nur quantitativ überwiegend, ſondern wahrhaft einander entgegengeſetzt; in dieſem Gegenſatz, worin die Einheit des Seyns und Denkens ganz aus einander fällt, haben ſie beide keine Wahrheit. Wird auf dieſe Identität zurückgegangen, ſo iſt erkannt, daß das Denken das Seyn ſelber ſey und nur ſo ſich ſelbſt unterſcheide, daß das Seyn zunächſt nur das als Seyn in ſich reflectirte Denken iſt. So iſt die Welt für das Bewußtſeyn; ſie iſt

so das nicht sich wissende Seyn oder bloßes Daseyn, ein Bewußtloses, das Reale dem Idealen gegenüber. Aber so ist noch gegenseitige Negation; der Geist ist die Negation dieser Negation, er ist die Einheit des Denkens und Seyns; in ihm ist Welt und Bewußtseyn eins. Es ist für den Begriff der göttlichen Weltschöpfung viel daran gelegen, daß sie nicht beschränkt werde auf die sogenannte blos materielle Welt, daß sie auch die Welt des Geistes in sich befasse, welches die Welt der Vernunft und Freiheit ist. Aber die Wahrheit des endlichen Geistes ist der unendliche, der absolute Geist, und er hiemit Princip der Welt, sowohl wie sie das Seyn als wie sie das Denken ist. Die gewöhnliche Vorstellung von der Schöpfung, veranlaßt durch die Einzelheiten der Mosaischen Erzählung, bleibt gar bei der Schöpfung der Welt, wie sie Natur ist, stehen; aber jene Mosaische Darstellung schließt auch die Schöpfung des endlichen Geistes in sich, und sie darf nicht übersehen werden. Die Natur selbst hat ihre Wahrheit nur im Geist; das Nichtseyn der Vernunft in ihr ist das in ihr, der Welt als Natur, nur Verborgenseyn derselben. Das Seyn als Daseyn ist das Seyn der Welt in Raum und Zeit, aber sie sind Denkbestimmungen; darin ist die Welt als Natur für das Bewußtseyn und ein Reales, die objective Welt, wie sie aus Nichts geschaffen fortan sich durch sich selbst hervorbringt und bewegt, der Weltorganismus in den verschiedenen Naturreichen. Zu ihrer Wahrheit aber gelangt diese Welt erst durch ihre Aufnahme in das Bewußtseyn. Die Welt ist für den Menschen da und um seinetwillen, nicht um ihretwillen, damit der Geist sich ihrer bewußt werde und erfreue, besonders und im höchsten Standpunct sich ihrer als Werk Gottes und Gottes als ihres Schöpfers sich bewußt werde. Dahin führt selbst zuletzt alle Erkenntniß der Welt- und Natur-Gesetze. Das Gesetz, wie es mechanisches, chemisches, organisches ist, so ist es das bleibende in allem Wechsel und Wandel und das Höhere gegen diesen, die Macht des Geistes über die Natur.

Aber nicht iſt, wie der Idealismus lehrt, der Geiſt in ſeiner Endlichkeit der Schöpfer der Welt. Iſt die Natur für den Menſchen, ſo muß gefragt werden, für wen iſt denn der Menſch? Das Daſeyn einer Natur iſt nur für das Bewußtſeyn, und wie das Bewußtſeyende als das ſich Selbſtunterſcheidende dieſe Macht iſt, in und mit ſich zugleich und unter ſich eine Natur zu haben, ſo auch über ſich noch ein Anderes, welches der ewige Grund von allem Daſeyn und Bewußtſeyn iſt. Die Schöpfung des Univerſum iſt in dem abſoluten Geiſt dieſe Unterſcheidung von ſich, dieß Setzen und Hervorbringen eines abſolut Andern, nämlich ſowohl der Idee, in der Beſtimmung, nicht Geiſt zu ſeyn, der ewige Act des Erſchaffens einer Natur, als auch des endlichen Geiſtes, der die geſchaffene Natur ſchon zu ſeiner Vorausſetzung hat. Dieß Element iſt es, in welchem die ſchaffende Macht Gottes am meiſten zu erkennen und zu bewundern iſt. Die Thätigkeit nämlich, kraft deren in dem Lebendigen das Denken ſich erzeugt, iſt die abſolute, die denkende Macht und Thätigkeit Gottes. Das ewige Weſen des göttlichen Geiſtes alſo iſt das Princip, kraft deſſen im Leben ſich das Denken hervorbringt, kraft deſſen die Natur, die als ſolche nicht zu ſich ſelbſt kommt, noch weniger über ſich hinauskommt, zur Intelligenz wird. Iſt die Natur zum Selbſtbewußtſeyn verklärt, ſo fragt ſich, was des Selbſtbewußtſeyns Wahrheit iſt? Da kommt nicht mehr in Betracht die Welt, als Natur oder als Geiſt, ſondern was die Wahrheit von beiden iſt, der abſolute Geiſt, deſſen Reich die Gemeinde iſt. Erſt in dieſem Gedanken von der Welt, wie ſie die Gemeinde iſt, hat der Begriff der Welt ſich erreicht und vollendet. Die Welt der Gemeinde iſt die andere Welt, nämlich als die der Natur und des Geiſtes, für welche der Menſch geſchaffen iſt. An der Natur, an ſich ſelbſt ſoll er nicht Alles haben, ſondern durch das, was er iſt für Gott und als Mitglied der Gemeinde, beſtimmt ſich auch, was er ſeyn wird für ſich und die Welt, und was er ſich ſelbſt und die Welt ihm ſeyn

und gelten wird. Die natürliche Geburt des Menſchen hat in dieſer Beziehung nur noch die Bedeutung einer Vorausſetzung; als der von Gott geſchaffene wird er anerkannt erſt in der Taufe und er durch ſie ſelbſt als Glied der Gemeinde wiedergeboren. Bleibt der Geiſt bei ſich ſtehen in ſeiner Endlichkeit, ſo kommt es nicht zum Gedanken der göttlichen Weltſchöpfung, ſondern höchſtens zu dem Ausſpruch des Anaxagoras, daß der Gedanke das Princip der Welt, das Weſen der Welt ſey. So bleibt der Gedanke der Welt bei ſich als Gedanken ſtehen. Das Princip der Welt, die denkende Macht, in der griechiſchen Philoſophie der νοῦς, iſt im Chriſtenthum als der λόγος, als die göttliche Vernunft offenbar; durch dieſe Offenbarung Gottes iſt die Welt geſchaffen.

B. Die göttliche Weltſchöpfung. Das Verhältniß Gottes zu einer Welt werde beſtimmt, wie es wolle, ſo führet es nothwendig über dieſes Verhältniß Gottes zur Welt, die ein Anderes iſt, als Gott, hinaus in ein Verhältniß, darin Gott zu ſich ſelber ſteht. Daß dieſes nicht geſchieht, dieß Verhältniß Gottes zu ſich entweder gar nicht, oder nur äußerlich, oder nur unzureichend erkannt wird, iſt der Fehler aller nicht ſpeculativen Betrachtung.

a. Gar nicht anerkannt iſt jenes Verhältniß Gottes zu ſich, ſomit die Anerkennung Gottes als Weltſchöpfers unmöglich, in der pantheiſtiſchen Anſicht. Da kann überhaupt von keinem Verhältniß Gottes, nicht einmal zur Welt, wie ſie ein Anderes iſt, als Gott, noch viel weniger zu ſich ſelbſt, wie er ein Anderer iſt, die Rede ſeyn. Gott iſt von der Welt nicht verſchieden, ſomit unterſcheidet er ſelbſt ſich auch nicht von ihr. Die unendliche Subſtanz iſt dieſe Abſtraction von allen Endlichkeiten, das Eine in Allem, das All des Einen, das Univerſum, das Weltall. Gott kann nicht Schöpfer der Welt ſeyn, denn er iſt ſie ſelbſt.

b. Aeußerlich nur geht die Betrachtung zu Werk in der

kosmologischen Ansicht, wie sie dem kosmologischen Argument zum Grunde liegt. Die verständige Betrachtung unterscheidet die Welt als Wirkung von ihrer Ursache; alles in der Welt hat als Wirkung seine Ursache, mithin auch die Welt selbst. Diese Ursache ist Gott. Bei dieser Argumentation ist zu bemerken, daß sie durch einen Sprung von dem Endlichen, nämlich der Welt, zu dem Gedanken des Unendlichen übergeht und auf einem Schluß beruht. Es wird damit ganz nur an der Welt als Erscheinung, als Weltgebäude stehen geblieben, so daß Gott als Baumeister vorgestellt ist, der freilich seinem Werk ganz äußerlich bleibt und es sich rein gegenüber hat. Insofern ist dieß Causalitätsverhältniß dem pantheistischen Substanzialitätsverhältniß ganz entgegengesetzt. Auf dieser Voraussetzung von Ursach und Wirkung beruht die ganze pelagianische Ansicht von der Weltschöpfung, indem auch dieses eine Bestimmung der göttlichen Gnade ist, daß Gott als Werkmeister solche Kräfte in die Welt gelegt hat, daß sie durch deren Gebrauch vollkommen selbständig wird. Sollte aber der Schluß vollkommen seyn und das äußerliche Verhältniß der Welt zu Gott, welches nur das Werk der Reflexion eines Dritten ist, aufgehoben seyn, so müßte der Grund in dem Begründeten und dieses in jenem seyn; denn wie kann etwas Wirkung ohne seine Ursach, Begründetes ohne seinen Grund seyn nach diesem Causalitätsgesetz selbst? Aber nach diesem ist Gott nicht nur ein Anderes als die Welt und jenseits der Welt, sondern er bleibt es auch.

c. Unzureichend endlich ist auch die teleologische Ansicht, wiewohl die Grundlage derselben nothwendig und richtig ist. Der Unterschied von Ursach und Wirkung ist hier der von Zweck und Mittel; jenes ist der Gedanke, dieses das, wodurch er sich verwirklicht. Gott ist hier als der weiseste Geist gedacht, der in der Erschaffung der Welt und alles Einzelnen in ihr seine weisen Gedanken realisirt. Das Wahre und Große dieser Ansicht ist dieses Wissen der Welt unter der Leitung des unendlichen

Geiſtes als des Urhebers der Welt. Genauer betrachtet fällt aber dieſe teleologiſche Betrachtung in die kosmologiſche zurück, indem die Zweckbeſtimmung der Welt nur äußerlich genommen, nur auf die Erſcheinung bezogen, nicht aber auch beſtimmt wird, wie ſie dem Weſen nach und von dieſem an ſich gelte. So endiget dieſe Anſicht ganz ſubjectiv und weiß nicht zu ſagen, ob der beſtimmte Zweck auch an ſich und objectiv vorhanden ſey. Am Organiſchen z. B. entdeckt ſich leicht der Begriff des Zweckmäßigen; es hat aber ſeinen Zweck nicht an einem Andern, ſondern an ihm ſelbſt und in ſich ſelbſt. Dieſe innere Zweckmäßigkeit wird wieder verlaſſen, wenn doch von dem Weltorganismus der Entſtehungsgrund außerhalb deſſelben geſucht wird. Dieß alles iſt die Folge davon, daß die ganze Reflexion noch eine ganz äußerliche iſt. Wenn irgendwo in der Dogmatik, ſo reicht man damit nicht bei dem Dogma von der göttlichen Weltſchöpfung aus. Das chriſtlich-kirchliche Dogma enthält drei weſentliche Beſtimmungen, welche zu begreifen ſind, und die Aufgabe der Wiſſenſchaft kann nicht ſeyn, ſie zu ignoriren, oder, wie bei Strauß, ſie aufzulöſen und ſie in die leere Identität zurückzuführen, ſondern ſie nur in ihrer Wahrheit zu erkennen.

1) Die Schöpfung der Welt durch den Sohn Gottes. Es iſt die weſentliche Beſtimmung der Kirchenlehre, daß alle opera Dei ad extra, alle über das Innere des göttlichen Weſens hinausgehenden Werke, in der gleichen Thätigkeit Gottes, als des Vaters, Sohnes und Geiſtes beruhen. Somit iſt die Schöpfung zunächſt das Werk des Vaters. Dieß will zunächſt ſagen, daß die Schöpfung der Welt in der Allmacht Gottes gegründet ſey, und daß, wie groß die Macht der Welt ſey, dieſe mit der Allmacht Gottes, in welcher ſie den Grund ihres Daſeyns hat, nicht zu vergleichen ſey. In dem Bekenntniß dieſer Eigenſchaft Gottes iſt ſchon, wie die Vergleichung zeigt, auf die wirkliche Welt hingeſehen, aber damit noch nicht ausgeſagt, daß Gott das Princip der Welt ſey. Sie konnte ja in ſeiner All-

macht beruhen, ohne ebendamit auch zur Wirklichkeit zu kommen. Näher ist darin, daß Gott als Vater der Schöpfer der Welt ist, enthalten ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, aber negativ zunächst dieß, daß es nicht sey das Verhältniß des Erschaffenden zu dem Geschaffenen, oder des Schöpfers zu dem Geschöpf. Hiemit tritt der Gedanke an Gott als Vater und Schöpfer über das Substanzialitätsverhältniß hinaus, welches überhaupt kein Verhältniß, sondern die abstracte Identität ist. Die Natur oder das Wesen Gottes ist nicht das Werden, als Entstehen und Vergehen, sondern das unendliche Seyn in sich selbst, in welchem alles Werden und Daseyn, mithin alles Entstehen und Vergehen, und so auch alle Selbstproduction der Welt aufgehoben ist, d. h. seinen Grund hat. Aber Gott hat als Vater den Grund seines Seyns in sich selbst, nicht in einem Andern. Hiedurch ist Gott als Schöpfer von der Welt als der geschaffenen unterschieden, der Pantheismus beseitigt, der den Schöpfer von dem Geschöpf nicht unterscheidet. Es gilt schon in dieser Beziehung die kirchliche Formel: ὁ πατὴρ ἀγεννητός, er ist so wenig geschaffen, als gezeugt. Aber der Gedanke an Gott als Vater enthält eben so sehr auch die Hinweisung auf den Sohn, und dieß ist das Verhältniß Gottes zu sich im Innern des göttlichen Wesens und noch ohne alle Beziehung auf die Welt. Nicht minder wichtig ist jedoch diese innere Beziehung Gottes auf sich auch für die Beziehung des Vaters als Schöpfers der Welt. Jene ist das Verhältniß Gottes, welcher aus ihm ist, zu Gott, aus welchem er ist. Das göttliche Wesen aus ihm selbst ist in diesem seinen Seyn aus ihm selbst, dasselbige, als welches es ist in seinem absoluten In-sich-selber-seyn. Dieß ist in der christlichen Lehre sowohl der Schrift, als der Kirche in der Vorstellung von der ewigen Zeugung enthalten. Erst daraus, daß Gott aus sich ist, oder der Sohn, ist erkennbar, daß auch die Welt ist aus Gott. Es ist ein großes Wort des Athanasius: hat der Vater keine zeugende Natur, ist das göttliche Wesen unfrucht-

bar, für ſich allein, ein nicht leuchtendes Licht, eine trockene Quelle, ſo kann man ihm auch keine ſchöpferiſche Thätigkeit zuſchreiben. Denn eben darin, in dieſem Verhältniß zu ſich als Vater des Sohnes, hat Gott ſich als Grund beſtimmt, zunächſt ſeiner ſelbſt im Sohn, ſodann auch der von ihm verſchiedenen Welt; eben aus jenem Grunde, welcher Gott als Vater iſt und aus welchem der Sohn iſt, iſt auch die Welt, und in dieſem beſtimmten Sinn der Vater Schöpfer der Welt. Nicht als Grund ſich beſtimmend, iſt Gott das Ungründliche, der Abgrund (βυθός) der Gnoſtiker, der Ungrund nach Jac. Böhme und Schelling, überhaupt nicht Vater. Es iſt hieraus zugleich die ſpeculative Nothwendigkeit zu erſehen, aus welcher im apoſtoliſchen Symbolum das Bekenntniß Gottes als Vaters dem Glauben an ihn als Schöpfer vorhergeht, was nicht geſchehen könnte, wenn Gott da nur als Vater aller Menſchen gedacht wäre. Als Grund ſich beſtimmend im Sohn, iſt der Vater der Grund und Urſprung der Welt. In dieſer Beziehung kann geſagt werden, nicht nur der Sohn, ſondern auch die Welt iſt aus dem Vater hervorgegangen. Aber eben ſo nothwendig muß ſogleich dazu geſagt werden, der Sohn iſt anders aus dem Vater hervorgegangen, als die Welt; denn jener iſt gezeugt, dieſe geſchaffen. Allein da eben ſo nothwendig der Grund in dem Begründeten, der Vater im Sohn iſt, ſo iſt mit der Zeugung des Sohnes auch die Schöpfung der Welt geſetzt, und dieß der nächſte Sinn der Kirchenlehre, der Vater habe die Welt durch den Sohn geſchaffen. Dieß heißt ſoviel als: in und mit dem gezeugten Sohn hat Gott die Welt erſchaffen, nicht, als ob der Sohn die Welt ſelbſt und ſonſt nichts wäre, ſondern wie auch die Schrift ſich in dieſer Weiſe beſtimmt ausdrückt: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα Col. 1, 16. Dagegen kann eine charlataniſche Exegeſe ſchon mit dem hebräiſchen praefixum ב viel auszurichten denken. Es iſt dagegen zu ſagen, auch wenn es nicht geſchrieben ſtände, würde die denkende Vernunft darauf kommen und dabei bleiben. Darin, daß Gott als

Vater in dem Sohn ſich ein Anderer iſt, iſt auch zunächſt die Möglichkeit begründet, daß er ſich auch zu einem Andersſeyn entäußert und entſchließt, welches, gleichwie der Sohn die unmittelbare Offenbarung, ſo als Welt die mittelbare Offenbarung Gottes iſt, indem ſie ihn als Schöpfer ihrer ſelbſt declarirt. Iſt die unmittelbare Offenbarung nicht, ſo kann auch keine mittelbare ſeyn. Iſt Gott ſich ſelbſt nicht offenbar, ſo kann er auch keiner Welt offenbar werden. Durch das als Welt und Anderes, als Gott, für ſich Geſetzte wird das Setzende als das, was es an ſich iſt, offenbar. Dieß iſt der Begriff der chriſtlichen Lehre, daß der Logos, mit dem menſchlichen Geiſte in Jeſu Chriſto identiſch, Schöpfer der Welt ſey; er iſt der ſchöpferiſche Quell des Univerſums. Aber ſo iſt doch die Welt in der Zeugung des Sohnes kaum mehr als der Möglichkeit nach geſetzt, doch hierin bereits die Nothwendigkeit der Welt indicirt. Die Wirklichkeit der Weltſchöpfung iſt die durch den Sohn. Jener Unterſchied iſt durch den Unterſchied von Zeugen und Schaffen aufs beſtimmteſte ausgeſprochen, und dieſe Beſtimmung daher eine weſentliche. Kann man in Bezug auf die gemeinſame Schöpfung der Welt durch Vater und Sohn mit Strauß wohl ſagen, es habe gegen die Lehre von der Zeugung des Sohnes die Schöpfungslehre ihre Abgränzung verloren (I. S. 660.), ſo iſt es doch willkührlich, bei der erſten allgemeinen Beſtimmung Halt zu machen und nicht auch zu der zweiten, welche den Unterſchied ausſagt, fortzugehen; denn aus der erſtern allein würde folgen, daß auch der Sohn aus dem Vater nur ebenſo wie die Welt, und ſie ebenſo wie der Sohn aus dem Vater ſey. Da würde der Pantheismus nicht zu vermeiden ſeyn, und ihn will die kirchliche Beſtimmung verbüten. Die Zeugung iſt Mittheilung des Weſens, in welcher dieſes ſich nur zum Unterſchiede der Perſon beſtimmt; aber ein weſentlicher iſt der Unterſchied nicht. Die Schöpfung ſetzt ein vom Schöpfer Heterogenes, nicht ihm Homogenes und dem Weſen nach ihm Identiſches. In der

Zeugung des Sohnes nun iſt die Schöpfung der Welt nur ſo mitgeſetzt, daß er der vorweltliche, alſo nicht ohne Beziehung auf die Welt, ſie aber eben darin prädeſtinirt iſt, und dieß iſt die Präexiſtenz der Welt; aber durch den Sohn kommt ſie zur wirklichen Exiſtenz; dieß iſt der Grund, weshalb durch das Dogma die Schöpfung der Welt vom Sohn ausgeſagt iſt. Gott, in der Allgemeinheit Vater, iſt auch im Allgemeinen der Schöpfer der Welt; in der Zeugung des Sohnes iſt die Einheit der Welt, die Welt als ideelle, in ihrer Unendlichkeit, geſetzt; ſie aber in ihrer Wirklichkeit, Endlichkeit, die Vielheit der Arten und Individuen, iſt das Werk des Sohnes. In ihm hat der Vater von Ewigkeit her die Welt geliebt nach der Schrift, und darin liegt es auch, daß der Sohn und nicht der Vater mit der Zeit die Weltnatur, der Schöpfer die Natur des Geſchöpfes, annehmen, die menſchliche Natur für ſeine Natur erklären konnte; denn ſie hat ihren reellen Urſprung aus ihm. Durch den Geiſt endlich iſt die Welt geſchaffen, theils ſofern der Geiſt die Einheit des Weſens und Willens im Vater und Sohn, theils den Uebergang der göttlichen Thätigkeit aus dem Innern des göttlichen Weſens auf die Welt, die Form der Weltſchöpfung bezeichnet. Gedacht von Gott iſt das für ſich Geſetzte ſelbſt Denkendes, und ſo in ihm die Möglichkeit begründet, ſich ſelbſt von ſeinem Schöpfer zu unterſcheiden. Ebenſo iſt das Geſetzte, als für ſich geſetzt, freigelaſſen, Freiheit ihm anerſchaffen. — Als Reſultat dieſer Unterſuchung geht alſo hervor, daß die Welt in ihrem Daſeyn und Wirken zu ihrem Grunde oder Princip hat das göttliche Weſen in der Offenbarung ſeiner ſelbſt, nämlich noch an ſich ſelbſt. Die Thätigkeit der Welt, welche das Sich-ſelbſt-produciren iſt, bezieht ſich auf das göttliche Weſen; es iſt der Grund wie jenes Thuns, ſo der Schöpfung ſelbſt. Nicht in der Welt hat die Schöpfung ihr Princip, ſondern das göttliche Weſen iſt das Princip jener Selbſtthätigkeit der Welt. Es iſt aber dieſes nicht, wie es nur iſt an ſich oder die Subſtanz, ſondern wie es

aus ſich iſt und ſich ſelbſt offenbar. Gott aber aus ſich, oder aus Gott, iſt der Sohn. Er iſt als der λόγος der Weltſchöpfer. Alle, welche den Sohn nicht kennen und anerkennen, müſſen daher in der Behauptung Gottes als der Subſtanz, alſo im Spinozismus bleiben; da kommt es zu keinem Unterſchied Gottes von der Welt, mithin auch zu keiner Lehre von Gott als Schöpfer. Die bibliſche Dogmatik, wenn ſie nichts weiter iſt, als dieſe, findet und lieſet das wohl in der Bibel, daß der Sohn der Schöpfer der Welt ſey; ſie denkt ſich aber nichts dabei und führet es nur hiſtoriſch an. Die rationaliſtiſche Dogmatik aber deutet ſichs gar hinweg.

2) Die Schöpfung der Welt aus Nichts. Dieſe Beſtimmung hat in der chriſtlichen Kirchenlehre

α) negativ den Sinn, daß die Welt von Gott nicht geſchaffen worden ſey aus einer ſubjicirten Materie, dem Chaos, und ſie ſelbſt, die Schöpfung, etwa nur ſey die Formgebung daran. Als ſolche wüſte Maſſe und formloſe Materie iſt oft das Tohuvabohu in der Moſaiſchen Urkunde angeſehen worden, woraus ſucceſſiv die Ordnung der Welt hervorgegangen. Dem gemeinen Bewußtſeyn ſtellt ſich leicht das Nichts ſelbſt, aus welchem Gott die Welt geſchaffen, als ſolch ein Etwas dar. Näher darauf reflectirend wird das Bewußtſeyn leicht inne, daß der Begriff der Schöpfung gerade darin ſeinen Unterſchied hat von den Productionen und Erzeugniſſen der Welt und Natur, daß jene nicht, wie dieſe, Etwas vorausſetzt. Innerhalb der Welt und Natur iſt alles wohl Product, aber ein Anderes iſt die Creatur und die Welt ſelbſt als Creatur; in dieſer Beſtimmtheit iſt entweder überhaupt und in Bezug auf den Anfang der Welt oder in Bezug auf ihren Fortgang zugleich die Thätigkeit Gottes ausgedrückt. Aus Nichts hat Gott die Welt geſchaffen, heißt ſomit eben ſoviel, als, er hat ſie nicht aus Etwas geſchaffen. Gott verhält ſich in der Schöpfung der Welt nicht wie ein Baumeiſter nur oder Künſtler, der nur Vorhandenes umformt, aber nicht das Geringſte, nicht einen

Strohhalm ohne den äußern Stoff produciren kann. Durch kein Ding ist Gott bedingt in seiner Schöpferthätigkeit. Logisch ist inzwischen das Nichts an sich mit dem Seyn identisch; das reine, abstracte Seyn ist das Nichts, dieser abstracte Gedanke des Seyns, der nichts ist, als nur Gedanke, ist das Nichts, und deshalb liegt dem Satz: die Welt ist aus Nichts geschaffen, der andere so nahe: so ist sie aus dem Seyn; vor der Schöpfung der Welt aber ist nichts, als das Seyn Gottes, und so kommt

β) das Denken auf den Gedanken, daß die Welt aus dem Seyn und Wesen Gottes selbst hervorgegangen seyn möchte, und giebt also diese Bedeutung dem Satz: die Welt ist aus Nichts geschaffen. Das Nichts, woraus die Welt geworden, hat sich gegenüber das einzige Seyn Gottes, und die Meinung ist nun: wenn die Welt aus Nichts ist, so kann sie nur aus dem einzig realen Seyn Gottes seyn. Aus dieser Ansicht stammen die meisten gnostischen Systeme mit ihrer Vorstellung von einer Emanation, von einem Hervorfließen aller Dinge aus Gott, worin Gott seinen unendlichen Inhalt aus sich herausſetzt und die unendliche Vielheit endlicher Wesen entsteht. Diese Emanationshypothese, da nach ihr ohne Rückkehr alles aus der göttlichen Quelle hervorsprudelt, ist das Umgekehrte des Spinozismus, nach welchem Alles ohne Auferstehung in das Grab des Absoluten versinkt. Jene Meinung nun, Gott habe in diesem Sinne die Welt aus Nichts geschaffen, daß er sie aus sich habe hervorgehen lassen, wenn sie nur den Sinn hat, Gott allein sey als die Fülle aller Realität der Urheber der Welt, ist nicht im Widerspruch mit der christlichen Lehre; denn nach ihr ist allerdings die Welt aus Gott. Aber heißt das: die Welt ist aus Nichts geschaffen? ist dieß nicht auch eine andere Bestimmung, als jene, ja vielmehr die entgegengesetzte? Die beiden Sätze sind weder identisch, noch schließen sie einander aus, sondern müssen neben einander behauptet werden. In dieser Beziehung ist es eben, daß die Kirchenlehre den strengen Unterschied von Zeugung und Schöpfung aufstellt

und eben damit aussagt, daß das Geschaffene nicht sey, wie das Gezeugte, aus dem allerrealsten Wesen, sondern, ob zwar auch die Welt aus Gott, sie dennoch aus Nichts geschaffen sey. Die Zeugung als Mittheilung des Wesens, setzt nicht einen dem Erzeuger wesentlich fremden oder heterogenen Inhalt, beruht in dem Erzeuger und dem Erzeugten auf Wesensgleichheit; die Schöpfung bringt etwas von dem Schöpfer wesentlich Verschiedenes hervor. Ob daher zwar die Welt ihren Grund hat in Gott, er ihr Urheber ist und sie in diesem Sinn ist aus Gott, so ist sie doch anders aus ihm, als der Sohn. Daß also der Satz: die Welt ist aus Nichts, die Form und Bedeutung des andern annehme: sie ist vielmehr aus Gott, dieß ist durch jene Definition von Zeugen und Schaffen verhütet und abgeschnitten, und es bleibt somit für den Begriff der Schöpfung selbst nichts anderes übrig, als daß sie sey Schöpfung aus Nichts, d. h. wird nur der Begriff der Schöpfung streng genommen und wohl beachtet, was darin liegt, so ist die Bestimmung, daß sie sey Schöpfung aus Nichts, in ihm selbst schon enthalten. Man muß erst den Unterschied des Begriffs von Zeugung und Schöpfung aufheben, vernichten, um zu einem andern Resultat zu kommen. Genauer noch ist zu sagen: Gott, wie er der Vater ist, so ist seine Function nicht die Creation, sondern die Generation; aber in und mit dem Sohn schafft er die Welt und durch ihn ist er Schöpfer der Welt. Sollte die Welt so aus Gott seyn, wie der Sohn aus dem Vater, so wäre die Welt der Sohn; der Vater hätte ihr sein Wesen eingezeugt; lauter Bestimmungen, auf die wohl der Pantheismus, aber nicht das Christenthum kommt, und die durch die Lehre von Vater und Sohn beseitigt sind.

γ) Die positive Bestimmung des Begriffs der Weltschöpfung aus Nichts. Indem die Natur oder Welt als erschaffen bestimmt wird, ist sie nicht mehr nur als Product begriffen, welches sie seyn kann als Product ihrer selbst, sondern als Creatur

und somit bereits als nicht durch das Bewußtlose, sondern durch das Bewußtseyn, als das durch den Geist Hervorgebrachte begriffen. Noch jenseits des Bewußtseyns ist die Natur noch die Idee, welche sich frei aus sich selbst entläßt, sich ihrer selbst entäußert und entschlägt, zur Negativität ihrer selbst wird und so das Reale der Natur ist. In dieser ihrer Bewußtlosigkeit ist sie noch die gleichsam vom Geist verlassene und sich selbst überlassene. In diesem Abfall der Idee von sich ist die Natur der Begriff in seiner Nothwendigkeit und nicht in seiner Freiheit, und jene Nothwendigkeit, da sie nicht zugleich eine solche ist, welche die Freiheit wäre, fällt, wie die Freiheit ohne jene zur Willkühr, so zur Zufälligkeit herab. So noch nicht einmal *für* das Bewußtseyn seyend, zeigt die Natur sich noch in ihrem Seyn identisch mit dem Nichtseyn. Dieß Nichts an ihr, oder sie als das Nichts, ist der Mangel alles Bestimmtseyns derselben durch das Denken; sie ist in ihrem Nichtseyn bedürftig des Denkens, und dieses somit auch nach ihrem Daseyn Princip ihres Seyns, der Geist ihr Schöpfer. Aber er ruft als der endliche Geist nur die bereits da und an sich seyende Welt aus dem Nichtseyn für ihn hervor und nimmt sie auf in das Bewußtseyn. Die Schöpfung der Welt durch Gott ist der Anfang ihres Daseyns selbst. Es kommt von dieser Seite Seyn an das Nichtseyende oder Nichtsseyende, und dieß Seyn des Nichts ist das *Werden*. Das Werden hat in sich erstlich das Nichts; so, wie das Seyn eingeht in das Nichts, so ist es das Entstehen; was entsteht ist noch nicht oder nichts. Im Werden also als Entstehen fängt der Anfang sich zu bewegen an. Das Entstehen oder Entstandene hat aber an ihm selbst auch das Vergehen. Sein Seyn, von seinem Anfang her mit dem Nichts behaftet, kann gegen das Vergehen sich nicht behaupten; nach dieser Seite hin, wie das Seyn als Entstehen in sein Nichts zurückgeht, ist das Werden das Vergehen. So zeigt sich noch in allem Werden, als Entstehen und Vergehen, jenes Nichts, aus welchem die Welt nicht

nur hervorgegangen, ſondern welches auch mit in ſie eingegangen und kraft deſſen ſie die Nichtigkeit an ihr hat. Dieß iſt der weſentliche Unterſchied der Welt von Gott, des Geſchöpfs vom Schöpfer. Iſt alſo die göttliche Schöpfung der Welt im Wort oder Sohn gewußt, wie es in der Schrift heißt: Gott ſprach, ſo kommt es nun auch zu dem: es werde; hiemit iſt der Uebergang vom Nichts zum Seyn ausgeſprochen, wie es das Entſtehen iſt. Dieſer Uebergang iſt der ſelbſt werdende oder entſtehende Unterſchied vom Nichts und Seyn, der im Werden eben ſo ſehr enthalten iſt, als die Ununterſchiedenheit. Es iſt ſomit der Satz der abſtracten Verſtandesmetaphyſik, daß aus Nichts Nichts *werde*, ſofern es mit dieſem Werden Ernſt iſt, als falſch zu bezeichnen; ſonſt enthält er nur die leere Tautologie, Nichts ſey Nichts, und ſo iſt kein Werden darin ausgedrückt, ſondern nur geſagt, daß Nichts Nichts ſey und bleibe. Das Werden iſt vielmehr dieß, daß Nichts nicht Nichts bleibt, ſondern in ſein Anderes, in das Seyn übergehe. In dieſem Uebergang iſt das Seyn auch als das Licht vorgeſtellt, das Nichts als die Finſterniß. Gott ſprach: es werde Licht, und es ward Licht. Dieß Weltlicht iſt als gewordenes ein ſolches, welches nicht iſt ohne die Finſterniß und ſie auch noch an ihm ſelbſt und zur beſtändigen Vorausſetzung hat. Das reine Licht, als die abſolute Klarheit des ungetrübten Sehens, iſt eben ſo wenig als die reine Finſterniß; es iſt in beiden Nichts zu ſehen; das Sehen iſt in beiden daſſelbige, nämlich Sehen von Nichts. Erſt das gewordene Licht iſt das, welches ſcheinet in die Finſterniß und iſt nicht ohne dieſe, iſt ſo das Daſeyende oder Daſeyn. Aber bei dieſem Werden des Daſeyns, der Materie und Natur, bleibt die Religion nicht ſtehen, am wenigſten beſchränkt ſie die göttliche Weltſchöpfung darauf. Als den Schöpfer erkennet ſie Gott nicht blos in Bezug auf die Natur, wie ſie dem Geiſt gegenüber iſt, ſondern vorzüglich in und an der Welt des Geiſtes. Es iſt demnach aus dem Phyſiſchen überzugehen ins Metaphyſiſche oder

in die Theologie. Den Heiden nur, die keine Bibel zu leſen hatten, war das Buch der Natur aufgeſchlagen von Gott, damit ſie nicht ſeyen ganz ohne Glauben an ihn. Da ſie aber das Natürliche ſelbſt vergötterten, gab Gott ſie hin in die Eitelkeit ihres Herzens. Die Natur manifeſtirt in allen ihren Beſtimmungen und Eigenſchaften nur ſich, nur Natürliches, nicht Göttliches. Bei der Natur als ſolcher bleibt auch der Naturforſcher ſtehen; ein Anderes aber iſt die Naturbetrachtung des Chriſten. Die Natur iſt, wie geſagt, des Bewußtſeyns bedürftig, und als die gefallene Creatur ein mit dem Geiſt, von welchem ſie abgefallen, zu verſöhnendes. Erſt in die Wahrheit des frommen Bewußtſeyns aufgenommen, iſt ſie ſelbſt das Seyn des Geiſtes oder Denkens, die Welt des Gedankens, von welcher Gott nicht minder als Schöpfer zu erkennen iſt. Aber hier zeigt ſich zugleich ein Unterſchied des Urſprungs der Natur und des Geiſtes. Den Geiſt ſchuf Gott, nach der Schrift, nicht aus Nichts, ſondern nahm ihn von ſeinem Geiſt. Davon ſpäter.

3) Nothwendigkeit der Weltſchöpfung. Unter der Nothwendigkeit der Welt und ihrer Schöpfung iſt hier nicht zu verſtehen die äußere, die Beziehung nach außen, welche Zweckbeſtimmung iſt, ſondern im logiſchen Sinne die, deren Gegentheil undenkbar und in dieſem Sinn unwahr iſt, dieß, daß es nicht anders ſeyn und geſchehen konnte, als daß die Welt von Gott erſchaffen wurde. Dieß zu behaupten und mit Nothwendigkeit auszuſagen, d. h. ausſagen zu müſſen, iſt nicht etwa eine Anmaßung des menſchlichen Denkens, ſondern nur die nothwendige Bewegung des pflichtmäßigen Denkens in der Idee Gottes; aus ihr iſt es, daß das Denken ſich für berechtigt halten darf, die Nothwendigkeit der Welt zu behaupten. Dieſe Nothwendigkeit nun kann eben ſo wenig in irgend einem Bedürfniß der Welt, welches Gott gehabt hätte, als in der Nothwendigkeit, ſeinen Begriff ſelbſt erſt durch Verwirklichung einer Welt zu verwirklichen, begründet ſeyn oder geſucht werden. Beides entſpricht der Idee

Gottes nicht. Das Erſtere ſetzt einen Mangel in Gott, und er wäre eher Noth als Nothwendigkeit zu nennen. Hat das allgenugſame, in ſich ewig befriedigte Weſen ein Bedürfniß zu befriedigen, ſo kann es nur das fremde, nur das Bedürfniß auf der Seite der Welt ſeyn, ein ſolches, wie es nur die ſchon geſchaffene hat, vermöge deſſen wir ſagen könnten, ſollte die Welt ihr heiligſtes Bedürfniß befriedigen, ihre Beſtimmung erreichen können, ſo mußte ſie vorher von Gott geſchaffen ſeyn; aber da iſt ſie als die geſchaffene ſchon vorausgeſetzt. Das Andere aber, daß Gott in der Verwirklichung der Welt ſeinen Begriff ſelbſt erſt verwirklicht hätte, führet entweder auf das Vorurtheil, daß Gott die Welt erſt gleichſam als eine Idee mit ſich umhergetragen und ſie dann mit der Zeit realiſirt hätte, oder auf die pantheiſtiſche Vorſtellung einer Identität Gottes und der Welt, oder auf die Meinung von einer Expanſion Gottes zur Umfaſſung einer Welt in ſich, worin der weſentliche Unterſchied Gottes und der Welt gleichfalls verſchwindet. Iſt der Grund in dem Begründeten, Gott der Welt immanent, ſo iſt und bleibt er ihr doch als Schöpfer tranſcendent und ſupramundan. Nicht alſo auch gleich ewig iſt die Welt mit Gott, wenn er auch ewig Schöpfer iſt; die Welt iſt in und mit der Zeit entſtanden. Allerdings iſt Schöpfung der Welt Verwirklichung eines Gedankens, Vorſatzes, Rathſchluſſes Gottes von Ewigkeit her; aber die Schöpfung iſt nicht Zeugung, iſt vielmehr Setzen eines Andern, welches nicht Gott iſt; durch die Beſtimmung: von Ewigkeit her, iſt alles Abſtracte, aller Unterſchied des Gedankens von ſeiner Verwirklichung weggenommen. Die Nothwendigkeit einer Welt iſt demnach die bereits oben erkannte, nämlich in und mit dem Sohn, die Schöpfung in und mit der Zeugung geſetzt, und die eine Nothwendigkeit iſt auch die andere. Hat Gott in ihm von Ewigkeit her die Welt geliebt, ſo *muß* ſie auch von Ewigkeit her in ihm geſchaffen ſeyn; vor Grundlegung der Welt, ehe denn die Welt war, iſt nur der Ausdruck dafür, daß Gott ſeinen

Sohn mehr als die Welt geliebt habe. Was nun zunächſt daraus folgt, iſt, daß die Welt iſt von Ewigkeit her. Dieſer Gedanke beruhet in nothwendiger Weiſe in der mit dem Sohn oder deſſen Erzeugung erfolgten Erſchaffung der Welt. In dieſer Beziehung iſt die Zeit für Gott gleichgültig; ſie iſt erſt mit der Welt geworden, eine Zeit nicht anzugeben. Dieſe ewige Nothwendigkeit zu ſchaffen iſt von dem Act des Schaffens zu unterſcheiden. Erſt der Sohn iſt der die Welt wirklich Erſchaffende, und von dieſer Nothwendigkeit iſt nicht das Gleiche wie von der erſtern zu ſagen, daß ſie die Schöpfung ſey von Ewigkeit. Die wirkliche, durch das Wort, den Sohn, erſchaffene iſt die in der Zeit erſchaffene Welt. Somit iſt beides zu bekennen, ſowohl, daß die Welt von Ewigkeit, als daß ſie in der Zeit geſchaffen ſey. Dort iſt ſie die Welt in ihrer Unendlichkeit, hier in ihrer Endlichkeit; denn der wirklichen Welt Beſchaffenheit iſt die Endlichkeit, Zeitlichkeit. Die Identität Gottes als Vater und Sohn zieht dieſe Beſtimmung der Ewigkeit und Zeit nothwendig nach ſich; Gott iſt in beiden Beziehungen daſſelbige göttliche Weſen, und wie Gott als Vater im Sohn die Welt von Ewigkeit her ſchafft, ſo ſchafft er durch den Sohn die Welt in der Zeit; die Nothwendigkeit aber der Welt iſt enthalten in Gott; wie er ſich unterſcheidet als Vater und Sohn, ſo unterſcheidet er auch im Sohn und durch den Sohn eine Welt von ſich. Die Schöpfung der Welt durch den Sohn in der Zeit enthält auch die Möglichkeit, daß er in der Zeit (in der Fülle derſelben) ſelbſt in ihr erſcheinen, ihre Natur ſich aneignen, ſie die von ihm creirte recreiren und reſtauriren, in integrum reſtituiren konnte. In dieſem Zuſammenhang hat die Welt Nothwendigkeit. Aber iſt denn dieſe Nothwendigkeit, und eben, weil ſie dieſes iſt, ohne Freiheit? So wäre jene ja wohl ein Müſſen und in Gott ein Zwang geſetzt, der mit der Idee Gottes unvereinbar iſt. Es zeigt ſich hier eine Differenz der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott in Bezug auf die Schöpfung der Welt, eine Antinomie in der Idee

jener Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, aber ſie hat dafür den Gedanken der Liebe, aus welcher Gott die Welt geſchaffen. Der Begriff der Liebe iſt jene Identität ſelbſt. In ihr iſt gleich groß die Freiheit und Nothwendigkeit. Liebe iſt ſich finden in dem Andern. Indem Gott ſich findet und befindet in einer Welt, liebt er ſie, ſie hat er vorbildlich geliebt im Sohn von Ewigkeit her, und dieſe Liebe, welche der Welt das Daſeyn gab, iſt auch der Grund der Möglichkeit ihrer Liebe zu ihm. Bleibt ſie indeß nur auf dem Standpuncte des Daſeyns, oder wird ſie nur als die daſeyende betrachtet oder als die Natur, ſo bezieht ſie nur ſich auf ſich ſelbſt, und ſo geht weder Liebe zu Gott, noch die Erkenntniß hervor, daß Gott ihr Schöpfer ſey und ſie ſelbſt Nothwendigkeit habe. Sie wird von dem Wahrnehmenden erfahren als wirklich, aber daß dieſe Wirklichkeit nothwendig ſey, die Welt nicht nur da ſey, ſondern auch da ſeyn müſſe, ſteht da nicht zu wiſſen oder nur anzuerkennen. Aber die Welt iſt nicht nur die daſeyende, ſondern auch bewußtſeyende. Das Bewußtſeyn hat am Daſeyn ſeine nothwendige Vorausſetzung, und ſo kann geſagt werden, um des Bewußtſeyns willen habe das Daſeyn Nothwendigkeit. Aber worin hat denn nun das Bewußtſeyn, die Welt, als die ihrer ſelbſt bewußte, als die Menſchheit, Nothwendigkeit? Darin, daß ſie ſich fragt, woher und wohin, daß ihr Selbſtbewußtſeyn ſich nicht ausſchließend verhält zum Gottesbewußtſeyn, daß Gott, als das abſolute Weſen, als ihr Schöpfer, von ihr gewußt und geliebt wird. Denn als Vernunft und Freiheit verwirklichet ſich im Andersſeyn oder in einer Welt die göttliche Weisheit und Heiligkeit; in der Vernunft und Freiheit ſeiner Creatur hat Gott eine Geſchichte. Dieß Wollen des Wollens in der Welt, daß der Menſch der vernünftige und freie ſey, dieſe Liebe iſt der Beweggrund und eben damit Grund der Nothwendigkeit einer von Gott erſchaffenen Welt. Eben die Nothwendigkeit einer Welt überhaupt iſt auch die Nothwendigkeit der Welt, als der beſten. Wie Gott nicht hat gar

nicht ſchaffen können, ſo auch nicht anders, als er geſchaffen hat. Die beſte Welt iſt ſie lediglich ſchon als die von Gott geſchaffene, nicht aber als das, wozu ſie durch den Menſchen geworden iſt, noch auch als die unter mehreren möglichen gewählte. Die Vorſtellung von einem arbitrium, von einem Wählen zwiſchen mehreren Welten und einem Auswählen dieſer, als der beſten, iſt ein Gottes, des allervollkommenſten Weſens, ganz unwerther Gedanke. Denn ſo wäre Gott nur gedacht als ein endliches Weſen, deſſen Vernunft an Sinn und Verſtand gebunden und von beiden beſchränkt wäre.

C. Zweck der Weltſchöpfung. In der teleologiſchen Betrachtung tritt der Begriff als Mittel und Zweck aus einander; es iſt die Weisheit Gottes, die an der Welt das Mittel hat zur Realiſirung ihrer Zwecke; in ſolcher Realiſirung aber iſt der Zweck Gottes dann auch der der Welt, ſo daß eben ſo gut gefragt werden kann: welches iſt der Zweck der Welt, wozu alles in ihr ein Mittel iſt? Da tritt der Eine Zweck Gottes, welcher Endzweck iſt, in eine Vielheit von Zwecken aus einander. Bleibt die Betrachtung an dieſer Seite bei der Endlichkeit der Weltzwecke ſtehen, ſo verliert ſie ſich leicht ins Kleinliche und Unwerthe, auch in den Widerſpruch, daß eben das, was Zweck iſt, eben ſo ſehr wieder Mittel und umgekehrt iſt, wie in allem Organiſchen. Daher, wenn die Betrachtung die pantheiſtiſche iſt, nach einem Zweck Gottes gar nicht gefragt werden kann. Erſt muß die Subſtanz, welche Gott iſt, als Subject und Geiſt gewußt ſeyn, um Zwecke zu haben, die in und an der Welt ſich verwirklichen. Die Natur hat wohl Zwecke in allen ihren Bildungen und Hervorbringungen; aber ſie vermag ſie nicht auch als Zwecke zu ſetzen, ſich darin irgend etwas vorzuſetzen; Vorſätze, welche Zwecke ſind, zu faſſen, vermag allein der Geiſt. In den teleologiſchen Betrachtungen iſt daher Gott nothwendig als Geiſt beſtimmt. Ebenſo wenn der Zweck der Welt in ihr ſelbſt aufgeſucht wird, kann bei der Natur allein nicht ſtehen geblieben

werden; ſie als die bewußtloſe iſt darin, daß ſie dieſes iſt, nur das Mittel für den Menſchen, in welchem ſie ſelbſt erſt zum Bewußtſeyn kommt, und die bewußtloſen Zwecke der Natur werden dieſes erſt wahrhaft als des Menſchen Gedanken, indem er die Gedanken erforſcht, nach denen, als ihren Geſetzen, als Gedanken und Zwecken, die der Natur geſetzt ſind, ſie gedankenlos verfährt. Wird daher nach einem Zweck gefragt, den die Welt hat, ſo iſt ſie nicht mehr blos als Naturwelt, ſondern als Geiſteswelt beſtimmt, für welche jene nur die nothwendige Vorausſetzung iſt. Das Reich des Geiſtes iſt es vorzugsweiſe, worin ſich die Gedanken und Zwecke Gottes realiſiren, indem er nicht nur das Bewußtſeyn des Bewußtloſen hervorruft und die Geſetze der materiellen Welt und Weltſyſteme erkennen lehrt, ſo daß die unfreie Natur immer mehr in den Dienſt des freien Geiſtes tritt, ſondern auch will, daß die Vernunft und Freiheit des Geiſtes ſich durch ihre innere Macht auf eine immer höhere Stufe der Wahrheit und Gewißheit ihrer ſelbſt erhebt. — In der nähern teleologiſchen Betrachtung nun iſt zunächſt vom Zweck Gottes mit der Welt und ihrer Schöpfung anzufangen. An dieſer Seite iſt offenbar, daß Gott auch an der Welt oder als Schöpfer nichts Anderes zum Zweck haben kann, als ſich ſelbſt, d. h. die Welt iſt nicht geſchaffen um ihretwillen, ſondern um Gottes willen. Sie iſt zunächſt da für ihn, und ihr Fürſichſeyn und Freigelaſſenſeyn hat ſeine Wahrheit nur in jenem Seyn für Gott. Iſt ſie alſo nicht mehr für Gott, wozu es nur durch ſie ſelbſt kommen kann, indem ſie ihr Fürſichſeyn trennt von jenem Seyn für Gott, ſo iſt ſie in Wahrheit auch nicht mehr für ſich, ſo geht ſie ihrem Nichtſeyn, aus welchem ſie durch Gott hervorgerufen worden, entgegen. Daß Gott auch an und mit der Welt keinen Zweck haben kann außer ſich ſelbſt, enthält zweierlei. Zunächſt dieß, daß Gott nicht ein Bedürfniß der Welt haben kann. Bedarf er ihrer zu ſeiner Vollkommenheit, ſo iſt er nicht das allervollkommenſte Weſen. Geht dieſe Wahrheit etwa auf den

Irrthum hinaus, daß ja die Welt ſonſt wohl auch hätte ungeſchaffen bleiben können, wenn Gott nicht ein Bedürfniß ſie zu ſchaffen gehabt hätte? Keinesweges; vielmehr daß dieſer Schein entſteht, kommt einzig daher, daß Gott nur als der ſich ſelbſt genugſeyende, nicht auch als der ſich ſelbſt genugthuende erkannt wird. Dieß Thun bringt nur hervor, was dem bedürfnißloſen, allgenugſamen Weſen gemäß iſt. Seine Weſenheit aber iſt die Liebe, ihr genugthuend thut Gott ſich ſelbſt genug. Dieſes ſich Genugthun iſt die Erſchaffung der Welt. Ihrer bedürftig iſt Gott ſo wenig, als der Liebe; dieſe iſt vielmehr ſein Weſen ſelbſt und aus ihr iſt es, daß die Welt geſchaffen iſt. Zum Andern hat, daß Gott auch an der Welt keinen Zweck haben kann, als ſich ſelbſt, den Sinn, daß, indem in Gott der Zweck der Weltſchöpfung der geſetzte iſt, er hiemit auch der erreichte iſt. Der Zweck iſt, als der des abſoluten Weſens, ſelbſt abſolut, enthält durchaus kein Intervall des Denkens und Ausführens, des Wollens und Thuns; Gottes Gedanken ſind Werke, Gottes Rathſchluß oder Entſchließung zur Weltſchöpfung iſt auch die Realiſirung deſſelben. So iſt der Zweck Gottes in der Weltſchöpfung unendlicher Zweck, in und mit der Offenbarung ſeiner an ſich oder in der Zeugung des Sohnes geſetzt und durch ihn ausgeführt. Daß der Zweck der Welt ein von Ewigkeit her nicht nur gefaßter, ſondern auch erfüllter, Gott ewig Schöpfer und die Welt von Ewigkeit her geſchaffen ſey, iſt eben damit anerkannt, denn die Zeit und ihre Entſtehung darin iſt nur die Seite ihrer Endlichkeit, ihres Werdens und Gewordenſeyns. Die Schöpfung iſt das in und mit der Zeit, wie die Zeit das in und mit der Schöpfung Entſtandene; aber das Schaffen iſt als dieſes göttliche Thun ein nicht entſtandenes, iſt ein in und mit Gott ewiges. Indem ſo die Ewigkeit und Zeitlichkeit der Welt in einander iſt, jene von Seiten Gottes, dieſe von Seiten der Welt, hat Gott mit der Schöpfung keinen andern Zweck, als ſich, d. h. die Offenbarung ſeiner ſelbſt, ſo daß, wie der Sohn die unmittelbare,

ſo die Welt die mittelbare Offenbarung iſt; die creatürliche Verwirklichung ſeiner Weisheit und Heiligkeit als Vernunft und Freiheit. Für dieſen Zweck Gottes iſt die Welt das Mittel, und ſo nothwendig der Zweck, ſo nothwendig auch das Mittel; der Zweck Gottes vermittelt ſich durch die Welt. In dem Zweck, zu zeigen, daß er ſey, oder in dem Zweck der Liebe, daß Bewußtſeyn Gottes, Seligkeit nicht nur ſey in ihm, ſondern auch in einer Welt, hat Gott ſich ſelbſt zum Zweck. Indem aber durch Gott die Welt zum Mittel gemacht iſt für dieſen Zweck, iſt das Mittel ſelbſt nicht außerhalb des Zweckes geſtellt, ſondern nur von der andern Seite, der Zweck Gottes auch der Welt Zweck; da iſt ſie betrachtet in ihrem innern Verhältniß zu Gott und deſſen Zweck. Von dieſer Seite iſt der Welt Zweck die Verherrlichung Gottes, und dieſer Zweck nur entſpricht dem Zweck Gottes, zu zeigen, daß er ſey und was er ſey. Hierin iſt der Zweck Gottes, obgleich nie abſoluter Weiſe, auch der erreichte. Für dieſen Zweck, den ſo die Welt hat, ſind Natur und Geſchichte die Mittel. Alle wahrhaftigen Fortſchritte der Menſchheit in der Erkenntniß und Sittlichkeit weiſen auf den göttlichen Zweck derſelben hin. Zweck der Welt iſt, daß Religion in ihr ſey, Bewußtſeyn, Ehre und Verehrung Gottes. Geht in den Völkern die Religion unter, ſo haben ſie keine Bedeutung mehr für Gott, ſo iſt das auch ihr Untergang. Aber ehren und verehren können ſie Gott nur mit der Ehre, die er ihnen als ſeinen Geſchöpfen angethan, ihm nur zurückgeben dieſe Ehre; ſie lieben ihn wahrhaft und recht nur mit der Liebe, womit er ſie zuerſt geliebt. Dazu gehört aber auch die Erkenntniß deſſen, was der Zweck der Welt ſowohl in Gott als in ihr ſelber ſey. Nicht aus der Natur, nicht aus dem Bewußtſeyn des Menſchen als ſolchem geht dieſe Erkenntniß hervor, ſondern nur ſofern Gott ihm in der Idee von ihm offenbar iſt; denn ihm allein iſt in der Schöpfung verliehen, das göttliche Ebenbild zu ſeyn; den Geiſte des Menſchen iſt das göttliche Ebenbild anerſchaffen.

II. Vom göttlichen Ebenbild.

1. Die bibliſche Vorſtellung. Die Grundlage des Dogma von dem Menſchen als dem göttlichen Ebenbild bildet a) die Moſaiſche Schöpfungsurkunde, nämlich Cap. 1, 26—30. und Cap. 2, 7 ff. Hier heißt es: Gott habe den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen. Den Leib nahm er von der Erde, aber den Geiſt von ſeinem Geiſt. Der Verfaſſer verbindet mit dem Ausdruck: Ebenbild Gottes, die Vorſtellung von Vorzug, Größe und Herrlichkeit im Allgemeinen, beſonders den Gedanken, daß der Menſch der Herr der Erde ſey. Der Menſch iſt der Gott der Erde, in dem Sinne, wie auch Fürſten die Götter der Erde heißen. Man kann bei dieſem äußerlichen, weitern Verſtand der Moſaiſchen Urkunde ſtehen bleiben, wie auch David thut, indem er Pſ. 8, 6—9. auf Moſes Rückſicht nimmt. Der ſo noch unbeſtimmte Gedanke kann ſich aber auch näher beſtimmen, indem das, was in ihm enthalten iſt, hervorgeht, wie es b) ſchon im Buch der Weisheit und Jeſus Sirach geſchieht. Dort 2, 23. heißt es: Gott habe den Menſchen geſchaffen zur Unſterblichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) und zum Bilde ſeines eigenen Weſens (καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος). Es wird dann weiter auch das Ebenbild Gottes als des Menſchen Herrſchaft über die Erde beſtimmt 9, 2. 3. und bei Sirach 17, 3. 4. Der letztere iſt V. 5. nicht weit davon, auch die Sprache, auch die Vernunft des Menſchen dazu zu rechnen, und in der Stelle Weish. 9, 3. wird auch die Heiligkeit und Gerechtigkeit vom erſten Menſchen prädicirt, und Pred. 7, 29. geſagt: Gott habe den Menſchen gerade, aufrichtig, rechtſchaffen gemacht (εὐθῆ). An dieſe Stellen ſchließen ſich endlich c) die des N. T. an. Das ganz Allgemeine der Würde, Hoheit, Vorzüge, bezeichnet Paulus mit dem Ausdruck Ebenbild Gottes, 1 Cor. 11, 7. und Jac. 3, 9. Beſtimmteres iſt in den Stellen vorausgeſetzt, wo von der nothwendigen Erneuerung des göttlichen Ebenbildes die Rede iſt: denn damit

iſt nicht nur geſagt, der Menſch ſey das Ebenbild Gottes geweſen vor dem Fall und ſey es nun nicht mehr, ſondern auch, es müſſe in ihm wiederhergeſtellt werden. Col. 3, 10. Epeſ. 4, 23. 24. Es wird der neue Menſch dem alten entgegengeſetzt, dieſer ſoll aus-, jener angezogen werden, wie ein Kleid, und dieſes iſt das Kleid der Gerechtigkeit: denn nach Gottes Bild iſt er geſchaffen κατ' εἰκόνα θεοῦ oder Epheſ. 4, 24. κατὰ θεόν, nach Gottes Vorbild und Aehnlichkeit. Indem dann Röm. 5, 12. geſagt wird: durch Adam ſey die Sünde und der Tod in die Welt gekommen und zu allen Menſchen hindurchgedrungen, und zwar wegen ſeines ſträflichen Ungehorſams, ſo liegt indirect darin, daß Adam auch, ehe er der Sünde und dem Tode unterlag, in dem entgegengeſetzten Zuſtande geweſen. Johannes gebraucht zwar den Ausdruck Bild Gottes nicht, aber er verlanget doch oft Aehnlichkeit mit Gott, welches die Rückkehr zu dem verlorenen Ebenbilde iſt und die Wiederherſtellung deſſelben. 1 Joh. 1, 6. 7. 2, 3 ff. 3, 1 ff.

2. Die kirchliche Beſtimmung. Es wird gefragt: worin das Ebenbild Gottes, welches dem Menſchen anerſchaffen worden, beſtanden. In der Vorſtellung davon fallen nun die Momente des Begriffs aus einander, und ſo läßt ſich das Verſchiedenſte antworten. — 1) In der patriſtiſchen Beſtimmung iſt das Ebenbild Gottes bald ganz im Allgemeinen die der menſchlichen Seele anerſchaffene Kraft und Anlage, beſonders die Freiheit, zwiſchen Gut und Bös zu wählen; ſo Tertullian, Origenes, Gregor von Nyſſa und Leo M. Dieſer rechnet auch die Unſterblichkeit des Leibes dazu, ſo auch Auguſtinus. Bald wird behauptet, es ſey verloren, bald, es ſey nicht verloren, was als gleich wahr nur ſpeculativ erkannt werden kann. Epiphanius macht daher dem Origenes Vorwürfe, daß er das Erſtere lehre; er behauptet dagegen, es ſey in allen Menſchen geblieben. Philo ſchon fand das Ebenbild im νοῦς oder der vernünftigen Seele, ſo auch Auguſtinus und mehrere andere Kirchenväter. — 2) Die

ſcholaſtiſche Beſtimmung dieſer Lehre hat die Eigenthümlichkeit, daß ſie die imago Dei als donum supernaturale und superadditum betrachtet, welches alſo auch konnte verloren gehen, ohne das Weſen der menſchlichen Natur zu verändern. Die Scholaſtiker unterſchieden statum innocentiae und statum purorum naturalium. Dieſe Definition liegt auch der Trienter Lehre zum Grunde. Außerdem brachten die Scholaſtiker noch viele Abſtractionen dabei an, z. B. ob, wenn das Ebenbild ſich fortgepflanzt hätte, Ehe, Staat u. dergl. entſtanden ſeyn würden. — 3) In den proteſtantiſchen Symbolen wird das göttliche Ebenbild die justitia originalis genannt, und dieſe war in Anſehung des Leibes aequale temperamentum qualitatum corporis und die Freiheit von dem natürlichen Tode, in Anſehung der Vernunft die Fähigkeit, Gott und die göttlichen Dinge zu erkennen, in Anſehung des Willens die Freiheit und Kraft, Gott über Alles zu lieben und aus Liebe alle göttlichen Gebote zu erfüllen. So die Apologie der Augsburger Confeſſion. Es wird auch oft die anerſchaffene Weisheit und Gerechtigkeit genannt. Was unter dem Ebenbilde Gottes poſitiv zu verſtehen ſey, geht auch aus der negativen Beſtimmung hervor, in der es als das verlorene beſchrieben wird, wie in den Schmalk. Art. S. 318. und in d. Form. Conc. solida decl. I. p. 640. ed. Rechenb.

3. Begriff des Dogma. Es iſt zunächſt der Menſch als der Mittelpunct der Schöpfung, dann als Ebenbild Gottes, und endlich das Dialectiſche dieſer Lehre zu erkennen.

A. Wird der Menſch der Mittelpunct der ganzen Schöpfung genannt, ſo klingt das zunächſt ſehr ſelbſtſüchtig. Man ſetzt dem ſogleich entgegen die Hinweiſung auf den unendlich größern Umfang der Schöpfung, einerſeits die materielle Welt, deren Mittelpunct die Sonne iſt, andererſeits die intellectuelle Welt, in welcher die Engel über den Menſchen erhaben ſind.

a. Gegen das Sonnenſyſtem in ſeiner Totalität und Centralität iſt allerdings die Erde nur ein kleiner Punct und Pla-

net. Sollten nun die zahllosen Fixsterne, die am Himmel als eben so viele Welten zerstreut sind, nicht ebenfalls bewohnt seyn mit Wesen von einer Organisation, wie sie dem Himmelskörper angemessen ist; was berechtigt uns, das Höchste was Gott geschaffen hat, auf den Menschen zu beschränken, da außer der Erde noch der Welten so unzählige sind? Die Poesie und Phantasie kann sich um so mehr in Bildern und Vorstellungen darüber ergehen, da selbst die Naturwissenschaft sich noch so sehr in dieser Hinsicht auf hypothetische Urtheile beschränkt und verläßt. Wenn man die Größe der Schöpfung auf das Räumliche und den Umfang bezieht, so kann die Meinung, daß diese Welten, die in der Milchstraße, wie Sand am Meere, zerstreut sind, bewohnt seyen, leicht Schein gewinnen, man kann ihnen Bewohner geben, die entweder da zu Hause sind, oder als die Seelen der auf Erden verstorbenen Menschen da einkehren; die Teleologie hat es leicht, ihre Gedanken und Zwecke zu Gottes Gedanken und Zwecken zu machen. Es ist auch eine ganz falsche Sentimentalität, welche sich als das Ziel die Seligkeit des Menschen nach seinem Tode erträumt, von einer zur andern der zahllosen am Himmel schimmernden Sphären und Welten spazieren zu gehen, wäre es auch, den Erkenntnißdurst zu sättigen. Was zu wissen unmöglich ist, ist weder werth, noch nothwendig zu wissen, und wird es doch zum Gegenstand einer Erkenntniß gemacht, so ist damit der Neugierde mehr als der Wißbegierde Nahrung gegeben. Schon die Beurtheilung der siderischen Verhältnisse nach dem Princip der Erde bringt allerhand Falsche in die Betrachtung, da vielmehr Sonne, Mond und Sterne nach sich und ihrer Eigenthümlichkeit betrachtet seyn wollen. Der Begriff der Sonne, als dieses reinen Licht- und Feuermeers, bringt es mit sich, daß Wesen, wie wenig man sie sich auch menschenähnlich denken mag, darin nicht leben können; eben dasselbe i[st] von dem Mond und dessen vulcanischem, ausgebranntem Zustan[d] fast ohne alle Atmosphäre zu sagen. Noch weniger sind w[ir]

durch die Religion ſelbſt, etwa durch die Schöpfungsgeſchichte, angewieſen, in andern Himmelskörpern, als der Erde, Weſen aufzuſuchen, die für Gott eine ſolche Bedeutung hätten, als der Menſch, deſſen Natur anzunehmen Gott ſelbſt nicht unter ſeiner Würde hielt, und wenn fromme Sentimentalität ſich für ſolche Weſen in andern Welten intereſſirt und Zuneigung zu ihnen affectirt, ſo iſt dies eher Irreligion, als wahre Religion zu nennen. Die Größe des Schöpfers iſt nicht eine ſich auf den weiten Raum der Natur, ſondern auf die intenſive Macht des Geiſtes beziehende; dieſer, als der menſchliche, den kein Raum einengt, offenbart des Schöpfers Größe mehr, als die ganze Natur. Mit dem Gedanken vom Menſchen als Gottes Ebenbild iſt vollends ſolche rationaliſtiſche Meinung unvereinbar, daß Gott etwa ſein Ebenbild auch auf verſchiedene Stufen und Welten vertheilt haben könnte. Es iſt daher keine Selbſtſucht oder Anmaßung des Menſchen, wenn er ſich als den Mittelpunct der ganzen Schöpfung weiß; denn dieß iſt er mittelſt des Bewußtſeyns, wodurch er Alles, was nur Natur iſt, unendlich übertrifft. Die Himmel ſelbſt erzählen die Ehre Gottes nicht anders, als ſo, daß er ihnen die Ehre anthut, ſie in das Bewußtſeyn aufzunehmen, wie es Bewußtſeyn Gottes iſt. Dem Menſchen, als Geiſte, ſteht die geſammte Welt als die materielle, als Natur gegenüber, wie ſehr er auch als das Subſtanzielle ſie als das Accidentelle an ihm hat. In ihr iſt der Geiſt wie verloren und zerſtreut im Außereinanderſeyn, d. i. im Raum.

b. Wenn dann die Neigung, welche auch Strauß noch theilt (I. S. 672.), für die Maſſe des ſinnlichen Stoffs, die ſich unſern Augen darbietet, mehr Geiſt vorauszuſetzen, als in der menſchlichen Gattung verwirklicht iſt, eine phantaſtiſche, abergläubiſche zu nennen iſt, und der Menſch alſo durch ſeinen Geiſt die geſammte materielle Welt überragt, ſo wird vielleicht die intellectuelle Welt, die Geiſterwelt, uns Weſen zeigen, welche den Menſchen um ſo mehr übertreffen, als ſie auch nicht einmal mit materiel-

len Körpern beſchwert ſind. Als dieſe Weſen erſcheinen in der Bibel die Engel. Die Geſchichte ihrer bibliſchen Vorſtellung iſt in jeder bibliſchen Dogmatik zu finden. Da iſt die Frage, wie die Vorſtellung von den Engeln zu den Juden gekommen, ob von andern Völkern, oder durch unmittelbare Offenbarung; da werden wohl auch Unterſuchungen über Natur, Zahl, Ordnung, Geſchäfte der Engel angeſtellt, wie von Ode in dem weitläuftigen Werk de Angelis etc. Das iſt es nicht, womit wir uns hier zu beſchäftigen haben, ſondern vielmehr den Gedanken, den ſubſtanziellen Kern zu erkennen, welcher, ſey er innerer Grund, oder auch nur äußere Veranlaſſung, der Vorſtellung vorſchwebt. Niemand kann jetzt leugnen, was ſchon die Mannigfaltigkeit und Freiheit der bibliſchen Vorſtellung verräth, daß in dieſer die Phantaſie vielfältig thätig geweſen, wodurch die Vorſtellung von den Engeln oft ganz mythologiſch ausgeſchmückt worden, daher ſie denn für die Poeſie, wie für die Meſſiade von Klopſtock, immer ſehr brauchbare, bedeutſame Figuren bleiben. Auch für die Rhetorik des populären Religionsvortrags trägt Niemand Bedenken, von ihnen Gebrauch zu machen. Die Dogmatik hat das ernſtere Geſchäft, nach dem Wahrheitselement der Vorſtellung zu fragen und das Mythologiſche vom Speculativen zu unterſcheiden. Nichts iſt leichter, als mit Strauß zu ſagen, daß, wenn die moderne Gottesidee und Weltanſchauung richtig iſt, es dergleichen Weſen überall nicht geben könne. I. S. 674. Dergleichen allerdings, wie ſie hier oder da hypoſtaſirt und perſonificirt ſind; aber die dogmatiſche Unterſuchung hat ſich vielmehr auf den Grund, wenigſtens die Veranlaſſung der Vorſtellung zu richten, und fällt auf dieſe von der Wahrheit auch nur ein Schein, ſo kann ſie wenigſtens ſchon Wahrſcheinlichkeit für ſich in Anſpruch nehmen. Allein auch dieſe berechtigt noch nicht, ein Dogma daraus zu machen, wiewohl ſie allerdings hinreicht, im öffentlichen populären Vortrag ohne Unredlichkeit von der Engellehre Gebrauch zu machen, wie es auch Chriſtus und

Apoſtel einfach und unbefangen gethan haben; denn das bleibt immer merkwürdig und ehrwürdig an den Engeln, daß ſie der alleinigen Anbetung Gottes nicht nur nicht hinderlich, ſondern jederzeit nur förderlich geweſen ſind. So ſind ſie dienſtbare Geiſter, ausgeſandt zum Dienſt um Deren willen, die ererben ſollen die Seligkeit. Gewiß die würdigſte Definition der Engel, vollkommen brauchbar fürs Leben. Ebr. 1, 14. Da iſt es nicht an ſeinem Ort, wie in der Wiſſenſchaft, auf den Widerſpruch aufmerkſam zu machen, den ſchon die gewöhnliche Vorſtellung von den Engeln in ſich ſchließt, welcher zufolge ſie einerſeits als reine Geiſter und Lichtweſen ganz ätheriſch und körperlos, auch unſichtbar, und andererſeits doch wieder, wie in den perſönlichen Berührungen mit Menſchen, auch eſſend, mit Körpern umkleidet, erſcheinen, wie es der Künſtler freilich nicht anders darſtellen kann. Die Form der Engelvorſtellungen kann man freilaſſen oder preisgeben, und doch den wahrhaften Gehalt, der in mancher Vorſtellung faſt ganz verſchwinden will, anerkennen. Auch abgeſehen von dem Gedanken an Engel iſt die göttliche Vernunft, der Logos, als das die Welt ſchaffende Princip, ein Inbegriff der Ideen, und jede derſelben eine von den ſchaffenden und erhaltenden Kräften des Univerſums, wie ſie auch als die in der Natur- und Geiſtes-Welt wirkſamen Geſetze beſtimmt ſind. Von ihnen wird Schelling nicht ſagen, was er einſt von den Engeln geſagt hat, daß ſie die langweiligſten aller Weſen ſeyen. (In Fichte's und Nieth. philoſ. Journ. VIII. 2. St. S. 147.) Als dieſe Momente der abſoluten Idee gehören ſie allerdings der Intellectualwelt an, ſind als Momente des Geiſtes reine Geiſter, aber nicht ohne Beziehung auch auf die materielle Welt. Leicht iſt es nun, auch in dieſer Beziehung wieder zu ſagen, das ſeyen ja nicht die hiſtoriſchen Engel, und die Speculation gehe nur darauf aus, die bibliſchen Lehren umzudeuten und ihnen einen ihnen ganz fremden Sinn unterzulegen, und darauf komme es nicht an. Es kommt aber noch viel weniger darauf an, was

hier oder da der Engel in der Bibel iſt oder thut, oder wie Mancher ihn ſich vorſtellen mag. Sondern darauf kommt es an, daß wir einen Grund und Boden gewinnen, auf welchem wir fordern können, daß, wenn einer ſich in der Wiſſenſchaft Engel vorſtellen will, er ſie nur ſo und nicht anders denken *ſoll*, weil er ſie nur ſo und nicht anders der Wahrheit gemäß denken kann. Iſt es nun der Begriff der rein intellectuellen Welt, in die Erſcheinung nicht überzugehen, der Begriff der materiellen Welt aber, *nur* Erſcheinungswelt zu ſeyn, ſo wird ſchon von dieſen beiden Seiten betrachtet das Weſen von höherer Vollkommenheit ſeyn, in welchem dieſe beiden Seiten vereinigt ſind, und dieſes iſt der Menſch.

c. Daß der Menſch die höchſte Blüthe und Krone der ganzen Schöpfung ſey, beſtätigt ſich durch die ganze bis jetzt erkannte, noch nicht erkannte und unerkennbare Schöpfung ſelbſt. Keine Creatur im Univerſum hält die Vergleichung mit ihm aus. Ja er iſt der Mikrokosmus in dieſem Makrokosmus ſelbſt; in dem Menſchen iſt die Welt concentrirt. Natur und Geiſt iſt in ihm vereinigt, ſo, daß dieſer, indem er an der Natur ſeine Vorausſetzung hat in der Zeit, ſich aus ihr hervorzuringen, den Zuſtand der Ungeiſtigkeit zu überwinden, die Natürlichkeit aufzuheben hat, um in der Freiheit wahrhaft erſt zu ſich ſelbſt zu kommen und ſich ſelbſt zu dem zu machen, was er iſt. Dieſe Negation iſt der Anfang des Proceſſes in der Entwickelung des endlichen Geiſtes bis zum Bewußtſeyn des unendlichen. In dieſem Stufengang der Entwickelung und des Hervorgangs des endlichen Geiſtes aus der Einheit mit der Natur und ihrer Nothwendigkeit bis zur abſoluten Freiheit iſt die Beſtimmung des Menſchen zu erkennen, die er mit keinem andern Weſen der Schöpfung theilt, und da dieſe als Beſtimmung des Menſchen der göttliche Gedanke iſt, ſo muß ſie eben ſo ſehr als bei allen auch von Anfang an dieſelbige geweſen ſeyn. Mit dem Gedanken ſchon der Möglichkeit eines wirklichen Menſchen, d. h. mit der

realen Möglichkeit desselben, ist zugleich ein Unterschied von der ganzen übrigen Schöpfung gesetzt und anerkannt, und man kann eher die Entwickelung des Organischen aus dem Unorganischen durch generatio aequivoca zugeben, als die des Menschen aus dem absolut Heterogenen. Dieß weiset auf eine Uranfänglichkeit des Menschen hin, welche sich nur durch Zeugung fortsetzen kann. Wie groß daher die Varietät der Menschenracen, über den ganzen Erdboden und alle Meere zerstreut, seyn mag, so muß auf die Identität des Anfangs vom Menschengeschlecht stets zurückgekommen werden, und in dieser Hinsicht enthält auch der Glaube an die Abstammung aller Menschen von Einem Menschenpaar keinen Widerspruch. Die Autochtonenlehre der neueren Naturwissenschaft, der auch Strauß beistimmt, der aber Naturforscher, wie Humboldt, nicht beistimmen, fängt mit einer größeren Unglaublichkeit an, als die Bibel. Im Urstamm des Menschengeschlechts muß der identische Keim wenigstens zu allen den mannigfaltigen Abweichungen in der Racenbildung gelegen haben, und man braucht nicht gerade mit Steffens die Sünde zum Princip dieser Mannigfaltigkeit zu machen, da sie an sich und als physikalische noch keineswegs Sünde ist. Die göttliche Causalität hier ungehörig einzumischen, ist eben so unzulässig, als sie in der Form der göttlichen Bestimmung über das Menschengeschlecht ganz aus dem Spiel zu lassen, wie Strauß thut. I. 680. Ein Wesen, welches zum Geist, zum Bewußtseyn Gottes zu gelangen bestimmt und fähig ist, durch ungleichartige Zeugung, wie ein Infusorium oder Entozoon, etwa aus fettem Schlamm oder Wasseraufguß entstehen zu lassen, ist eine weit größere Unbegreiflichkeit, als die Abstammung von Einem Menschenpaar. Was nicht die reale Möglichkeit der menschlichen Natur in sich trägt, kann nimmermehr zum Menschen werden; jene Möglichkeit setzt immer den Menschen schon voraus, und will man diesen Regreß in infinitum nicht, um bei der Schöpfung des Menschen durch Gott stehen zu bleiben, so will man die Frage

beantworten, ob das Ei früher war als die Henne. Reicht die naturwissenschaftliche Ansicht zu, um sich die auffallende Verschiedenheit der Racen des Menschengeschlechtes in den ungeheuern Entfernungen von einander zu erklären, so ist sie um so mehr unzureichend, das Eigenthümliche, Göttliche des menschlichen Bewußtseyns zu erklären. Die theologische Ansicht bleibt nicht bei dem Menschen als Naturwesen stehen, sondern fasset ihn in der Totalität seiner Eigenschaften, wenn auch nur dem Keim nach, und eben dieß ist wesentlich enthalten darin, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sey.

B. Der Mensch als göttliches Ebenbild. Der bildliche Gedanke von einem Bilde Gottes veranlaßt von selbst, die Wahrheit zu suchen, auf der die bildliche Vorstellung beruht. Ein Bild Gottes kann nicht seyn ein Bild in seiner Aeußerlichkeit, Endlichkeit, wenn auch die Vorstellung davon hergenommen ist. Das Bild in seiner Wahrheit, Unendlichkeit beruhet

a. auf Identität. Auch der Gedanke vom Menschen als Gottes Ebenbild setzet diese Identität voraus; ohne sie kann er nicht das Bild Gottes seyn. Aber dieß Ebenbild Gottes des Vaters ist der Sohn Gottes; er ist das mit Gott identische Bild. Dieser Unterschied geht auf den des Vaters und Sohnes in Gott zurück, ist der Unterschied Gottes in seinem Seyn und Sichoffenbarseyn; in dem Sohn schauet der Vater sich als in seinem Bilde und Ebenbilde an. Dieß Verhältniß ist Homousie, Identität, und wird verfälscht, wird ihr, wie von den Arianern, die Homoiusie substituirt. Der Sohn Gottes ist Gott dem Vater nicht ähnlich, sondern gleich, oder, nach Athanasius, ähnlich nur im Sinne der Identität. Das Verhältniß ist ein unmittelbares, durch nichts vermitteltes, unmittelbare Aehnlichkeit, in welcher Urbild und Nachbild noch nicht wesentlich aus einander getreten sind. Ist der Sohn Gottes das Ebenbild des Vaters, so ist der, dessen Bild er ist, gleicherweise Bild, Vorbild des Nachbildes, Urbild der Copie. Zum Zweck des Begriffes der Gott-

ähnlichkeit oder des Menſchen als Gottes Ebenbildes kommt in Betracht

b. die Differenz. Iſt der Menſch das göttliche Ebenbild, ſo iſt er doch nicht, wie der Sohn Gottes, ſelber Gott. In dieſer Beziehung hat der Gedanke vom Menſchen als dem göttlichen Ebenbild, wie hoch auch darin der Menſch geſtellet iſt, große Bedeutung gegen den Pantheismus. Das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt Verhältniß im eigentlichen Sinn, d. h. Unterſchied und Zuſammenhang. Es iſt das Verhältniß des Schöpfers zum Geſchöpf. Der Sohn Gottes iſt anders aus Gott hervorgegangen, als die Welt, iſt nicht, wie nach Arius, ein Geſchöpf, der Vater nicht in Bezug auf ihn der Schöpfer; ſondern der Schöpfer iſt der Vater durch den Sohn. Nach dem Bilde Gottes, welches Gott in ſeiner Offenbarung oder der Sohn iſt, iſt der Menſch durch daſſelbe zum Ebenbilde Gottes geſchaffen. Dieß iſt dann auch nicht zunächſt jeder Menſch, ſondern der Menſch κατ' ἐξοχήν, von welchem der Apoſtel ſagt: euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott. Dieſer in Gott verborgene Menſch iſt verborgen mit Chriſto in Gott. Dieſer in Gott verborgene Menſch iſt erſt als der wirkliche, als der Menſch Jeſus Chriſtus, das vollkommen menſchliche Ebenbild Gottes. In ihm zeigt ſich die Homouſie des Sohnes Gottes nur als Homoiuſie in der Menſchheit; dieß iſt das Wahre auch im Arianismus; er überträgt es nur fälſchlich auch auf das Verhältniß Gottes zu Gott. Durch dieß göttliche Ebenbild, und vermittelt durch den Glauben an ihn, wird das verlorene Ebenbild Gottes in allen Menſchen wieder aufgefriſcht, reſtaurirt und wieder hergeſtellt. Aber ſo muß es auch allen Menſchen anerſchaffen ſeyn.

c. Die Gottähnlichkeit des Menſchen. In ihr ſchließt ſich die Differenz mit der Identität zuſammen in dem bereits angegebenen Sinn. Zwiſchen dem ewigen Sohn Gottes in ſeiner Gleichheit mit dem Vater und der Menſchwerdung deſſelben

in Chriſto iſt Adam oder der Menſch als ſolcher geſtellet in der bibliſchen Tradition, als der gottähnliche Menſch, nur in der Möglichkeit zu fehlen, gleichwie Chriſtus, als der zweite Adam, dagegen als der Erlöſer der in dem erſten gefallenen menſchlichen Natur. In Chriſto iſt die Gottähnlichkeit des Menſchen als die Menſchenähnlichkeit Gottes. Er kann von ſich ſagen: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater. In ihm, dem zweiten Adam, erſt iſt der Unterſchied Gottes und des Menſchen aufgehoben; in dem erſten iſt er der noch geſetzte Unterſchied; der erſte Menſch iſt nicht der Sohn Gottes, ſondern durch dieſen iſt ihm das göttliche Ebenbild anerſchaffen. Sofern nun darin der Sündenfall noch mitgeſetzt iſt, oder die Möglichkeit, daß die Negation, d. h. dieß, daß der Menſch nicht der Schöpfer iſt, zur Oppoſition fortgehe, iſt mit der Gottähnlichkeit des Menſchen ſeine Geſchichte nur erſt in den Anfang geſetzt und erſt in Chriſto zu ihrer Wahrheit gekommen. Es fragt ſich nun, was iſt in der anerſchaffenen Ebenbildlichkeit des erſten Menſchen enthalten? — 1) Dadurch, daß der Menſch zum Ebenbilde Gottes geſchaffen worden, iſt er zunächſt nach zwei Seiten hin weſentlich unterſchieden, einmal von Allem, was geringer iſt als er, und ſodann von Gott über ihm. Von allem Unlebendigen und Lebendigen, aber auch nur Lebenden, vom Thier, kann nicht ausgeſagt werden, was allein vom Menſchen gilt, Bewußtſeyn. Es iſt aber ſo zunächſt nur die negative Bedeutung des göttlichen Ebenbildes und die Möglichkeit deſſelben. Obgleich wie das Thier Sinnenweſen, iſt er doch von demſelben durch die Möglichkeit des Bewußtſeyns unterſchieden; im Bewußtſeyn iſt Denken und Wollen vereinigt; die Vereinigung beider in der Möglichkeit des Bewußtſeyns iſt das Gemüth. Der Unterſchied des Menſchen vom Thier iſt nicht die Sinnlichkeit, ſondern die Gemüthlichkeit; das Thier iſt das abſolut gemüthloſe, denn ſein Denken iſt nur ein Träumen, ſein Wollen ein Begehren. Dieß iſt das eine negative Moment im Begriff des Menſchen als des göttlichen Bildes. Das andere

ist sein Unterschied von Gott. An sich ein Geschöpf, an Gott seinen Schöpfer habend, ist der menschliche Geist der endliche, und dieß ist in ihm die ewige Erinnerung an seinen Ursprung. Der positive Ausdruck aber für den Begriff des Menschen, als göttlichen Ebenbildes, ist, daß er der im Unendlichen endliche Geist ist. Hierin liegt eben so sehr, daß er als der Begründete ist in seinem Grunde, als daß sein Grund ist in ihm als dem Begründeten. Die Aehnlichkeit ist das Enthaltenseyn des Einen in dem Andern. Die Gottähnlichkeit des Menschen ist zugleich die Menschenähnlichkeit Gottes. So von Gott geschaffen, daß das durch ihn Begründete ihn selbst, als den Grund, in sich aufnehmen kann, ihn im Bewußtseyn haben kann, ist der Mensch im Unterschiede von der ganzen übrigen Schöpfung zu Gottes Bild geschaffen. Den Grund seiner selbst zu vernehmen fähig, ist der Grund selbst (ratio) in ihm als dieß Vernehmen der Vernunft. In der Vernunft des Menschen ist seine Gottähnlichkeit begründet, und in dieser Beziehung heißt es, was Schelling sagt: ist Gott menschenähnlich, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir eben damit unsere menschlichen Begriffe auf ihn übertragen? wenn er menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden? — 2) Das gegenseitige Enthaltenseyn des Grundes und Begründeten in einander ist ein Theilnehmen des Menschen an der göttlichen Natur, wie der Apostel Petrus es nennt, aber es ist nicht ein Theilseyn von Gott, wie wenn Gott in der Schöpfung seines Ebenbildes sich numerisch theilte und fortpflanzte. Spinoza, wie jeder Pantheist, indem er die Alleinigkeit der Substanz bekennt, vermengt zugleich die Theilnahme der vernünftigen Creatur an ihr mit einem Theilseyn von ihr und spricht dieß als Modus derselben aus. Das Theilnehmen an der göttlichen Substanz ist vielmehr das Thätigseyn und Thätigsichverhalten des Menschen im Bewußtseyn seines Grundes, das Nehmen ein Wollen und Thun, und dessen Princip die Freiheit, diese durch den Schöpfer gesetzte Macht, das dem Grund und Wesen Entspre-

chende zu ſetzen. Indem der Menſch durch ſich das ſetzt, was durch Gott als ſeinen Schöpfer in ihm als ſeiner Weſenheit geſetzt iſt, verhält er ſich frei. Durch die Gottähnlichkeit des Menſchen iſt die Freiheit in ihm begründet. — 3) Der Begriff des dem Menſchen von Gott anerſchaffenen Ebenbildes iſt demnach einerſeits, oder von Seiten Gottes, die Beſtimmung des Menſchen, der göttliche Zweck, der in der Menſchheit ſich realiſiren ſoll, andererſeits, oder von Seiten des Menſchen, die reale Möglichkeit, das vernünftig denkende und frei wollende Weſen zu ſeyn. Dieſe Beſtimmung und Möglichkeit iſt das noch im Gemüth des Menſchen verborgene und verſchloſſene Göttliche, Heilige der menſchlichen Natur. Was ſo in Gott die Heiligkeit iſt, ſtellet im Menſchen ſich als Unſchuld dar. Heiligkeit und Unſchuld ſind einander ähnlich. Das Heilige, ſo in die Endlichkeit getreten, iſt dann aber zugleich dem Unſchuldigen unähnlich, und dieß iſt die in der Unſchuld liegende, der Heiligkeit aber abſolut fremde Beziehung auf die Schuld. Das Unſchuldige iſt eben ſo ſehr das nicht Heilige, als das noch nicht Schuldige. Dieß „noch nicht", iſt ein weſentliches Moment in der Unſchuld und gehört ſchon der Dialectik des Begriffes vom Stande der Unſchuld an.

C. Das Dialectiſche der Lehre vom göttlichen Ebenbild. Die Lehre vom Stande der Unſchuld iſt an und für ſich eine wahre und nothwendige; ſie enthält die weſentliche Beſtimmung des Grundverhältniſſes Gottes zu dem Menſchen und des Menſchen zu Gott. Doch iſt nur nicht zu überſehen, daß man ſich mit dieſer Lehre durchaus nur im Abſtracten befindet, und daß es dabei nicht bleiben kann, ſondern die Lehre nur in der weiteren Bewegung des Begriffes erſt ihre volle Wahrheit findet. Der Stand der Unſchuld iſt der Stand der Unmittelbarkeit, welche für ſich und abſtract genommen oder fixirt ſich zur Wirklichkeit verhält, wie die Möglichkeit. Als dieſe aber iſt ſie eine Nothwendigkeit, ohne welche es auch zu keiner weiteren Bewegung kommen könnte. In dem Begriffe vom Stand der Unſchuld nämlich iſt enthalten

a. das, was der Menſch durch Gott iſt mit der Abſtraction von allem, was der Menſch durch ſich ſelber iſt. Der Stand der Unſchuld iſt eine ſolche Einheit des Menſchen mit Gott, welche allen Unterſchied an ihr hat, aber in jener Einheit ſelbſt noch verborgen und unmittelbar. Um in der Einheit mit Gott erkannt zu werden, muß der Menſch ſchon von Gott unterſchieden ſeyn: denn nur das Unterſchiedene kann ſich gleich oder ähnlich oder in der Einheit mit einander ſeyn: der Menſch iſt nicht Gott, Gott iſt nicht der Menſch, Gott iſt vielmehr des Menſchen Schöpfer; indem aber andererſeits die Einheit in dem Unterſchiede ausgeſagt wird in der Beſtimmung der Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott, gehen die Unterſchiede ſelbſt wieder in die Einheit zurück; ſo iſt der Unterſchied hier nur das Negative der Einheit ſelbſt. Es iſt hierin der göttliche Zweck enthalten, welcher der göttliche Gedanke der Schöpfung des Menſchen und kein anderer iſt, als die ewige Offenbarung Gottes menſchlich in ſich darzuſtellen. Der Menſch iſt kraft dieſes ſeines unendlichen Urſprunges beſtimmt, alle die ewigen Ideen in ſich aufzunehmen, nach denen Gott in ſeiner Offenbarung die Welt geſchaffen. Es iſt ſomit in dem Begriff vom Stande der Unſchuld dieß enthalten, daß der Menſch unter allen Creaturen der Idee Gottes und in dieſer Idee aller göttlichen Wahrheit fähig iſt. Um die wahre Beſtimmung des Menſchen alſo, ſeine Fähigkeiten und was ihm möglich iſt zu erkennen, iſt zunächſt nicht auf das, was er durch ſich geworden oder aus ſich gemacht hat, ſondern was er durch Gott iſt und was Gott aus ihm gemacht hat, zu reflectiren. Iſt er z. B. durch ſich böſe geworden und dadurch der Erkenntniß Gottes nicht mehr ſo mächtig, als er ſeiner Beſtimmung nach iſt, ſo iſt doch dieſe Unfähigkeit nicht als ſeine göttliche Beſtimmung zu betrachten, wie es Manche jetzt anſehen, als hätte Gott die wahre Erkenntniß ſeiner dem Menſchen unmöglich gemacht. Was der Menſch ſey, iſt wahrhaft nur zu erkennen zunächſt aus demjenigen, was Gott iſt; die Anthropologie hat zu ihrer Vorausſetzung die

Theologie; indem dieſe aber Gott als Schöpfer des Menſchen begreift, iſt hiemit die Gottähnlichkeit des Menſchen begriffen und die unendliche Beſtimmung des Menſchen. Hier aber verräth ſich zugleich das Abſtracte dieſer Lehre, indem hier die Beſtimmung des Menſchen nur als der göttliche Gedanke zu faſſen iſt, der nur als Möglichkeit, als Anlage in der Menſchheit vorhanden iſt, nicht aber das auch ausſagt, was der Menſch durch ſich ſelbſt und ſo erſt wirklich iſt.

b. Es iſt in dieſer Lehre ausgeſagt, was der Menſch an ſich iſt, mit der Abſtraction von allem, was er für ſich iſt. Der Begriff vom Stande der Unſchuld enthält weſentlich dieß, daß der Menſch das an ſich vernünftige und freie Weſen iſt. Jenes An-ſich aber iſt ſein unmittelbares Seyn, nicht durch ihn ſelbſt vermittelt, nicht für ihn ſelbſt geworden, die Vernunft und Freiheit noch in der Identität mit der Nothwendigkeit und ſo die Möglichkeit nur aller Unterſchiede des Wahren und Falſchen, des Guten und Böſen in ſich enthaltend. Indem aber jenes An-ſich-ſeyn dieſe Möglichkeit iſt und die Macht aller Unterſchiede, iſt die Gottähnlichkeit des Menſchen gleichſehr der Unterſchied des Menſchen von Gott und vom Thier. Der erſtere iſt die formelle Beſtimmung des Menſchen, eine Creatur Gottes zu ſeyn, und die concrete, der Idee Gottes fähig zu ſeyn, der andere die darin enthaltene Möglichkeit, das vernünftige und freie Weſen zu werden, welches zu werden dem Thier abſolut unmöglich iſt, weil es dieſes nicht iſt an ſich, wie der Menſch. Welch eine Aehnlichkeit daher immer auch ſtattfinde zwiſchen dem eben geborenen Menſchen und dem Thier; dieß unterſcheidet ihn doch abſolut vom Thier, daß er das an ſich vernünftige und freie Weſen iſt und es daher auch werden, ſich ſelbſt dazu machen kann. Es iſt daher als eine ganz ſchlechte Vorſtellung zu betrachten die Meinung, die Menſchheit habe urſprünglich mit der Thierheit angefangen und ſich erſt mit der Zeit etwa aus einer Affenart zur Menſchheit herangebildet. Denn wie die Cultur

auch den Menſchen verändere, nicht blos in Anſehung ſeines geiſtigen Weſens, ſondern auch in Anſehung ſeines leiblichen, und ob man wohl findet, daß durch Civiliſation ſich der Schädel und die Geſichtszüge gar ſehr verändern, wie man bei manchen wilden Stämmen gefunden, wenn ſie allmählich in die Cultur übergehen, ſo iſt doch ſelbſt in der tiefſten, ſelbſt viehartigen Rohheit die menſchliche Natur ſchon als angelegt, als Anlage oder an ſich vorhanden, alſo dem Princip nach oder potentia ſchon vorhanden, wiewohl noch unentwickelt, und der Geiſt durch die niederen, thieriſchen Beſtandtheile, welche die menſchliche Natur ſelbſt in ihrer höchſten Ausbildung nicht verliert, noch ganz überwältigt und niedergedrückt, was denn darauf geführt hat, dieſen Zuſtand ſelbſt nur als Degeneration, als Abweichung von dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchengeſchlechts, nicht aber als den urſprünglichen ſelbſt, anzuſehen. Franzöſiſche Philoſophen behaupten ſogar, daß der Menſch durch den Mangel aller Cultur wieder zur thieriſchen Natur zurückzukehren vermöge, und daß er etwa den Degen und den Haarbeutel nur abzulegen und auf allen Vieren zu kriechen hätte, um unter den Pavianen ſofort ſelbſt als ein ſolcher erſcheinen zu können. Vielmehr eben dieß, daß er an ſich der vernünftige und freie iſt, macht, daß der Menſch ſelbſt in ſeiner tiefſten Herabwürdigung und ſittlichen Auflöſung nicht zum Thier herab, ſondern vielmehr ſtets nur unter das Thier herabſinkt. Ein Thier zu ſeyn oder zu werden, iſt dem Menſchen unmöglich, wohl aber, weniger zu werden als das Thier, weil er an ſich mehr iſt, als das Thier. Dieſes hingegen hat keine Anlagen, über ſich ſelbſt hinauszukommen; es hat Inſtinct, angeborene oder unmittelbare Fertigkeiten, habitus, wie der Menſch auch in ſeinem thierähnlichen Leben hat, wie man denn findet, daß auch das eben geborene Kind ſchon ſaugen kann. Aber Vernunft und Freiheit beruhen nicht auf Inſtinct, ſind keine Naturtriebe, und wie ſie auch in dem Menſchen abſtract als Anlage oder Vermögen beſtimmt ſeyn mögen,

ſo müſſen ſie ſelbſt doch erſt in vernünftiger, freier Weiſe erworben werden, ſie müſſen ſich ſelbſt erwerben, ſie müſſen werden, und ſie können es in dem Menſchen, weil er der an ſich vernünftige und freie iſt. Dieß nun, was er noch nicht iſt durch ſich, iſt er durch Gott, und das iſt die große Bedeutung oder der Begriff des Gedankens vom göttlichen Ebenbild. Vernunft und Freiheit, in ihrer Identität der Geiſt, liegt im Gemüth des Menſchen verſchloſſen und verborgen, und darin beſteht das ihm anerſchaffene göttliche Ebenbild. Mit dieſer Lehre iſt die chriſtliche Religion weit hinaus über die mancher Philoſophen von den angeborenen Ideen. Die Wahrheit dieſer Lehre iſt die chriſtliche vom anerſchaffenen göttlichen Ebenbild. Aber in jener Lehre wird die Idee, der Geiſt noch in die natürliche Geburt verſenkt, von ihm wird Natürliches prädicirt, da vielmehr der Geiſt weſentlich dieſes iſt, nur als der wiedergeborene, ſomit über die natürliche Geburt unendlich hinaus, zu ſeyn. Hiemit aber iſt es zugleich die Beſtimmung des Standes der Unſchuld, als der abſtracten Unmittelbarkeit und Anſichheit, nicht fixirt zu beſtehen, ſondern aufgehoben zu werden, wie die weſentliche Beſtimmung des Geiſtes als Gemüth, aus der Concretion mit der Natürlichkeit heraus und zu ſich ſelbſt, zum Bewußtſeyn zu kommen. Hiemit iſt denn

c) die Gegenwart des göttlichen Ebenbildes nur die der Erinnerung. Die neuere Dogmatik, z. B. noch bei Knapp, bewegt ſich in der Ungewißheit und Unbeſtimmtheit der entgegengeſetzten Behauptung, für welche Vertheidiger in der Kirche zu finden ſind, daß das göttliche Ebenbild verloren gegangen und daß es noch wirklich vorhanden ſey, bleibt innerhalb dieſes Widerſpruchs ſtehen und weiß ihn nicht zu löſen. Schon in der alten Kirche war der Widerſpruch; Epiphanius, der Häretiſches und Kirchliches ſtreng unterſchied, verwirft des Origenes Meinung, das Ebenbild Gottes ſey verloren gegangen, welches die Schrift nicht ſage; es ſey vielmehr zu lehren, das göttliche Eben-

bild sey geblieben in allen Menschen. Andere lehrten: das göttliche Ebenbild sey verloren gegangen, aber Trümmer und Funken (scintillula) davon hätten sich in allen Menschen erhalten. Mit solchen Meinungen bleibt man in der Vorstellung stehen, dergleichen das Verlorengehen, die Trümmer und Ueberbleibsel sind, und damit kommt man denn auch nicht über die Willkührlichkeit bloßer Annahmen hinaus. In der Vorstellung selbst noch bleibend muß man vielmehr beides sagen: das göttliche Ebenbild sey verloren gegangen und auch nicht; so zeigt sich das Bedürfniß des speculativen Begriffs, der allein der wahre Widerspruch gegen jene ist oder die Negation jener Negation. Die Wahrheit ist in der Bestimmung enthalten, daß die Gegenwart des göttlichen Ebenbildes nur die der Erinnerung ist; hiemit erst ist der Widerspruch wahrhaft aufgehoben. Wessen man nur sich erinnert, das ist allerdings nicht mehr gegenwärtig, und das Bewußtseyn zeigt in der Erinnerung selbst dieses an ihm selbst, daß es aus dem Unmittelbaren und An-sich-seyenden heraus, in die Vermittelung und Bestimmung, welche Negation ist, ein- und übergegangen ist. Es ist Reflexion in sich und somit Aufhebung des An-sich-seyns; so ist es nothwendig, daß das göttliche Ebenbild als ein verlorenes erscheint: denn im Bewußtseyn, in der Reflexion ist der Geist allerdings nicht mehr in dem Zustande, aus welchem er hergekommen und durch dessen Aufhebung er erst zur Reflexion selbst und zu sich selbst gekommen. Andererseits aber ist es eben nichts Anderes, als jenes An-sich-seyn selbst, welches nun auch zu seinem Für-sich-seyn gekommen, und welches in diesem aufgehoben, nicht verschwunden, sondern nur auf eine höhere Stufe erhoben ist; so zeigt sich allerdings noch die Gegenwart des göttlichen Ebenbildes in dem Bewußtseyn, und das An-sich-seyn des ersteren als ein solches, ohne welches es auch nicht zu diesem Für-sich-seyn kommen könnte. Es ist somit das an-sich-seyende göttliche Ebenbild, welches nur seine Form gewechselt und nur als Erinnerung noch im Bewußtseyn vorhan-

...ist. Es hat dieſes daſſelbe zu ſeiner noth-
...sung und als dieſe behauptet es im Bewußt-
...Gegenwart. Für-ſich-ſeyn als Wiſſen iſt
...i das göttliche Ebenbild weit mehr nur
...n Denken. In dieſer Erinnerung hinge-
...s zwar wohl ein negatives, denn es iſt in
...n anderes, als in ſeinem erſtern; aber
...ives, ſofern es in ſich ſelbſt die weſentliche
...Aufhebung ſeines erſteren Seyns nur
...zu exiſtiren, und iſt ſomit dieſe Erin-
...egative, ſondern affirmative. Das bloß
...der erſten Negation ſtehen: es be-
...auf einen frühern Zuſtand der Unſchuld
...als ein Gedankending, die reine Ab-
...ſündhaften Zuſtande des Menſchen,
...Zweck, damit man nicht ſagen dürfte, in
...Zuſtande habe Gott den Menſchen er-
...Ebenbild ſey dasjenige, wonach er in
...zu ſtreben habe; ſo Schott in ſeiner
...Rechtgläubigkeit. Allerdings iſt der Stand
...ſondern, aber als ſolche ein weſentliches
...nicht ein zufälliger Gedanke, womit
...man will, nicht eine Vorſtellung ohne
...nothwendig und gewiß, als das Bewußt-
...Aufhebung jenes Standes der Unſchuld zu ſich
...dieſe Aufhebung ſelber iſt; und ſo muß
...ſo gut geſagt werden: erſt daraus, daß
...mit Gott, dem Heiligen, urſprünglich
...Gott erkannt werden und wird erkannt, daß
...nicht heilige, ſondern auch der unheilige
...Zuſtande befindet. Es hat ſomit das
...die Lehre davon, als poſitive Wahrheit,
...Gottes, des Heiligen, als Schöpfers

des Menschen. Sie ist somit ein in und mit aller Idee von Gott, wie in und mit aller Vernunft gegebener und nothwendiger Gedanke, ein solcher, der nicht an sich, sondern nur als sein Gegentheil ein unvernünftiger wäre. In der Erinnerung noch gegenwärtig, ist der Besitz des göttlichen Ebenbildes eine Thatsache, nämlich des Bewußtseyns; so ist es eine Geschichte, wie des einzelnen Menschen, so aller Menschen und Völker. Alle, selbst die, welche nicht im Bewußtseyn der göttlichen Offenbarung leben, wissen von einem Zustande, in welchem der Mensch sich noch in der vollkommensten Harmonie mit Gott und der Welt befand, wo er noch im ungetrübten und ungestörten Umgang mit Gott lebte und sein Leben auf dieser Erde ein frohes und seliges war. Die Dichter aller Zeiten und Völker haben von diesem paradiesischen Leben gesungen. Die Weisen aller Zeiten und Völker haben es als allgemeine Thatsache des Bewußtseyns erkannt. So hat das Bewußtseyn Gottes sich diese Thatsache auch in der Bibel objectiv gemacht. Aber auch da schon ist der primitive Stand der Unschuld nur noch in der Erinnerung und Tradition gegenwärtig; denn freilich in ihm selbst ist die Reflexion darüber unmöglich, da diese wesentlich nur die Aufhebung desselben ist. Vielmehr als Thatsache des Bewußtseyns ist es zum Bewußtseyn einer Thatsache *geworden*, und so denn die Wahrheit selbst mit mancherlei Vorstellungen umkleidet worden. Wie der primitive Zustand des Menschengeschlechts in der Mosaischen Urkunde beschrieben wird, steht die Erzählung weit über ähnlichen, wie bei Hesiod, Plato, Ovid; die Beschreibung hat eine speculative Grundlage und so die Wahrheit zu ihrem Grunde, beruht somit in göttlicher Offenbarung; nur daß man den wesentlichen Inhalt des Begriffs oder der Wahrheit von ihrer Einkleidung, Darstellung und Vorstellung noch zu unterscheiden hat. Die speculative Wahrheit ist auch (und nicht die äußerliche Ueberlieferung, etwa aus der biblischen Quelle) der Grund der Uebereinstimmung ähnlicher Traditionen bei andern Völkern mit der

bibliſchen: die Uebereinſtimmung iſt eine innere, nicht äußerliche; der Menſch iſt ſich weſentlich gleich in allen Völkern: es giebt an und für ſich nur Einen Menſchen. Es iſt die eine und ſelbige Idee von einem goldenen Weltalter, von einem ſeligen Kindesalter des Menſchengeſchlechts, die ſich überall nur nationell ausgebildet hat. Noch in der Schelling'ſchen Philoſophie wurde behauptet, die Sterblichkeit organiſcher Weſen könne nicht als urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen; der erſte Zuſtand der Menſchheit ſey der einer hohen Cultur geweſen, welche nur aus dem Unterricht höherer Naturen zu erklären ſey. (Vorleſ. über d. Meth. des acad. Stud. S. 167. und Philoſ. und Rel. S. 64.) Die Hegelſche Philoſophie hat das Verdienſt, dieſe Weiſe, nicht nur ein Seyn, ſondern auch eine Exiſtenz zu begreifen, berichtigt zu haben. (Vorleſungen über die Religionsphiloſ. 2te Ausg. I. S. 206 ff.) Der Zuſtand der Unmittelbarkeit, der ſich im Gemüth concentrirt, hat nun dieſe nothwendige Beſtimmung an ihm ſelbſt, daß ſich das Entgegengeſetzte darin noch beiſammen findet und von der Reflexion davon prädicirt werden kann. Der Menſch war da weder ſterblich noch unſterblich, d. h. ſowohl das Eine, als das Andere. Der primitive Zuſtand der Unſchuld iſt der vollkommenſte und der unvollkommenſte zugleich, wie es der Kindheitszuſtand des Menſchen und aller Völker mit ſich bringt: indem alles darin noch verſchloſſen liegt, mangelt ihm einerſeits die freie, ſelbſtändige Ausbildung, und iſt es andererſeits auch noch vor allen Verirrungen der Cultur und des Verſtandes bewahrt. In den gewöhnlichen Vorſtellungen, weil ſie in die Willkührlichkeit hinausgehen, wird leicht nur das Eine herausgenommen und übertrieben, weil die Erkenntniß der andern Seite fehlt, die in gleicher Möglichkeit darin vorhanden iſt. Indeß die Rabbinen und Kirchenväter unendlich viel von den großen, phyſikaliſchen und ſonſtigen gründlichen und gelehrten Kenntniſſen des erſten Menſchen zu ſagen wiſſen, iſt es andererſeits nicht zu verkennen, daß die bibliſche Urkunde ihn als leichtgläubig und leicht

verführbar vorſtellt, was mit großer, gründlicher Gelehrſamkeit und Kritik nicht zu vereinigen iſt. Ebenſo iſt es mit der moraliſchen Vollkommenheit, die, ſofern die Sünde noch nicht war, wohl eine Vollkommenheit zu nennen, aber in Wahrheit doch erſt als die erworbene, ſomit durch Uebung und Ueberwindung Werth hat, und eben damit, ſo lange ſie an dem Böſen noch nicht den zu überwindenden Gegenſatz hat, zugleich die Unvollkommenheit und Verdienſtloſigkeit iſt. Indem nun aber die erſten Menſchen als leicht verführbar vorgeſtellt werden, zeigt ſich ihre Vollkommenheit, an ihr ſelbſt die Schwachheit zu ſeyn. Eben das iſt von der ewigen Jugend, von der Unſterblichkeit zu ſagen, wie auch von der Herrſchaft über die Thiere. Der gottähnliche Menſch wird in dem allen als der Gott der Erde vorgeſtellt, er iſt der Repräſentant Gottes, divini generis, τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν aus Aratus, Apoſtelgeſch. 17, 28. Es kann aber durch den Fall eben ſo ſehr das Entgegengeſetzte ſich daraus entwickeln oder daran anknüpfen, welches zeigt, wie alle dieſe innern und äußern Vorzüge nicht abſolut, ſondern endlich ſind und in dem ſelbſtthätigen Erworbenſeyn erſt ihre Wahrheit und Vollkommenheit finden. Denn iſt z. B. die Erkenntniß nicht wirklich, ſo iſt das Erkenntniß*vermögen* eben ſo ſehr viel, als wenig. Wird daher mit Recht der Stand der Unſchuld des Menſchen als die göttliche Beſtimmung des Menſchen begriffen, ſo wird doch nicht bei demjenigen allein, was Gott aus ihm gemacht, ſtehen zu bleiben ſeyn, ſondern es iſt der nothwendige Fortgang zugleich darin enthalten, daß der Menſch das, was Gott aus ihm gemacht, ſelbſt aus ſich mache, wie Anſelmus ſagt: rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem, sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere. Er muß das auch *werden*, was er an ſich iſt. Dieſe werdende Unmittelbarkeit hat ihr Ziel erreicht erſt in der Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes, in der Erneuerung zum göttlichen Ebenbild, welche die Vermittelung

des göttlichen Mittlers zu ihrer Bedingung, aber eben ſo ſehr den Sündenfall und das Herausgehen aus dem Garten der Thiere zu ihrer Vorausſetzung hat. Denn da erſt ſprach Gott: Siehe, Adam iſt worden, wie unſer einer, wiſſend das Gute und Böſe. In dieſer Beziehung hat auch Schiller, allerdings etwas ophitiſch, den Sündenfall einen Rieſenſchritt der Menſchheit genannt. Hierin iſt denn der nothwendige Fortſchritt enthalten aus der Lehre vom göttlichen Ebenbild in die vom Urſprunge des Böſen.

III. Vom Urſprunge des Böſen.

1. Die bibliſche Vorſtellung. Ob zwar der Menſch zum Ebenbilde Gottes geſchaffen, ſo lehrt doch die Bibel daneben

a. daß alle Menſchen Sünder ſeyen und ſich in einem Zuſtande befinden, wie er nicht ſeyn ſoll. Sie ſetzet bei allen Menſchen ſo, wie ſie von der Natur herkommen, die wirkliche Sünde voraus und beſchreibt dieſelbe gar mannigfaltig, z. B. Epheſ. 4, 22. 1 Tim. 6, 5. 2 Petri 2, 19. Sie nennet dieſen ſündhaften Zuſtand Verderben, φθορά. Das N. T. befindet ſich hiemit nicht nur in Uebereinſtimmung mit dem A., z. B. Pſalm 14, 3., wo es heißt: es ſey keiner, der Gutes thue, auch nicht einer; Pſ. 51, 7. Hiob 14, 4., vergl. Röm. 3, 9., ſondern hat darin auch die Weiſeſten und die Dichter der vorchriſtlichen Zeit auf ſeiner Seite. Bei dieſen heißt es nitimur in vetitum etc. und video meliora proboque, deteriora sequor etc. Socrates bezeichnet das moraliſche Uebel als eine bei allen, auch den gebildetſten Völkern, herrſchende Krankheit, welche noch keinen Heilmittel gewichen, in Plato de republ. Dieſe Klage über die Herrſchaft der Sünde geht durch alle Zeiten, und die Erklärung der Bibel über dieſelbe, ſofern ſie die wirkliche Sünde iſt, wird von allen Partheien der Ausleger anerkannt.

b. Sie enthält aber auch beſtimmte Lehren über die Urſache und den Urſprung des moraliſchen Verderbens bei allen

erwachſenen Menſchen. Indem ſie das Uebergewicht der Sinnlichkeit als die Quelle deſſelben anſieht, findet ſie den Hauptſitz des ſittlichen Uebels im Körper: er iſt der nächſte Urſprung deſſelben nach Röm. 7, 5. 23. 6, 12 ff. Jac. 1, 13 f. Es wird von der Sünde geſagt: ſie wohne in dem Menſchen, und zwar in ſeinem Körper, ἐν τῇ σαρκί Röm. 6, 18., ἐν τοῖς μέλεσι V. 23., und der Apoſtel nennet daher oft das ſittliche Verderben ſelber σάρξ und die nur darin lebenden σαρκικοί 7, 14, 8, 5., auch ψυχικοί 1 Cor. 2, 14. 7, 14, 8, 5. Jud. V. 19., ferner Matth. 26, 41. Joh. 3, 6. Gal. 6, 13. Epheſ. 2, 3. Dieſe Ueberzeugung tritt auch nicht nur im A. T. hervor in dem Gebrauch der Wörter בָּשָׂר und σάρξ, wie 1 Moſe 6, 12. 8, 22. Jeſ. 40, 6., ſondern findet ſich auch nicht ſelten in der Lehre der griechiſchen Weiſen, eines Pythagoras, Plato, Ariſtoteles und der Stoiker, und ſo denn auch bei den griechiſchen Juden, Weish. 9, 15., und den früheren Kirchenvätern, Juſtinus M., Origenes, Auguſtinus, und an den Satz hatten auch die Gnoſtiker und Manichäer angeknüpft. Aber indem doch im N. T. der Leib nicht betrachtet wird außer der Seele und dem Geiſt, ſo wird die ſinnliche Begierde, das Verlangen des Fleiſches, wie Paulus es nennt, mehr nur als Reiz, als Veranlaſſung vorgeſtellt, daß das Verlangen des Geiſtes nicht durchdringen und der Menſch die gefaßten guten Vorſätze ausführen kann. Nach Paulus wird die Seele, das wollende und beſchließende Princip, ſchwach, in dem Maaß als die leiblichen Triebe (παθήματα σαρκός) herrſchen, ſo daß der Wille dann gegen eigene Einſichten und Vorſätze will und handelt, Gal. 5, 17. Der Apoſtel theilt ſomit gar nicht die Meinung, daß die Materie, der Körper, die Sinnlichkeit an ſich böſe ſey, welche Meinung weder mit der Lehre der Phariſäer, noch auch mit der von einer Auferſtehung des Fleiſches zu vereinigen war; es iſt in der Seele das Denken und Anſtreben deſſen, was des Fleiſches iſt (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς), Röm. 8, 5. 6., es iſt ein Hang in ihr zu allem Verbotenen, dieſer Hang hat

das Uebergewicht über die Vernunft und kommt von der Sinnlichkeit her, wird aber, was er ist, erst in der Seele, da ist er ἐπιθυμία σαρκὸς, prava libido, concupiscentia e corpore nata). Gal. 5, 16. 17., da streitet er wider den Geist (πνεύματι). Doch nicht nur die eigenen Gedanken des Menschen sind als der Ursprung des Bösen in der Bibel vorgestellt; sondern diese bösen Gedanken selbst werden von einem bösen Geist abgeleitet, Teufel, Satan genannt, einem ursprünglich gut und von Gott geschaffenen Engel, der nachher gefallen und bös geworden. Die von Gott verworfene Volkszählung ist dem David von einem bösen Geist eingegeben. 1 Chron. 21, 13. Durch ihn prüft Gott selbst die Treue und Standhaftigkeit, Hiob 1. u. ff. In den spätern Büchern der Juden, den Apocryphen, wird der Teufel ganz schon als ein menschenähnliches Wesen und als Urheber des Bösen vorgestellt. Sap. 2, 24. Bis zum Christenthum hin bildet sich diese Vorstellung vom Teufel und von den bösen Geistern, Dämonen, immer weiter aus und geht ausgebildet schon in das N. T. hinüber. Der Teufel ist der Gott dieser Welt. 2 Cor. 4, 4. Der Fürst dieser Welt. Joh. 12, 31. 14, 30. Er verfinstert den Verstand, verkehrt den Willen. Ephes. 2, 1. 2 Tim. 2, 26. Die Werke des Teufels zu zerstören ist Christus gekommen. Matth. 12, 29. 1 Joh. 3, 8.

c. Die Schrift geht aber noch weiter; sie bleibt nicht bei der Sündenmenge aller Erwachsenen, noch bei dem Sündenhange Aller stehen, so daß alle Stellen der Schrift allein von der wirklichen Sünde und Sündhaftigkeit zu erklären wären; sie stellt die herrschende Sünde auch in einem innern Zusammenhang mit der ersten Sünde dar; sie leitet sie von dem ersten Menschen ab; sie erklärt sie für eine angeborene, so daß der Mensch, auch ehe er noch zu Gedanken und Willen gekommen, als der Sündhafte, kraft der natürlichen Abstammung von Adam Verderbte zu betrachten sey. Auch in dieser Bestimmung hat die Schrift die Aussagen der größesten Weisen auf ihrer

Seite, ob sie gleich jenen historischen Nexus nicht kennen. Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (III. 15.) nennet das Uebel *συγγενές*. Plato erklärt im Meno die Kinder für nicht gut von Natur (*φύσει*) und spricht sehr ironisch über die entgegengesetzte Behauptung, als ob der Mensch nur durch Erziehung und schlechtes Beispiel verdorben würde. Auch Cicero erklärt das Verderben für angeboren. (Tusc. quaest. III. 1.) Im A. T. ist nun weiter keine bestimmte Rücksicht auf den Sündenfall des ersten Menschen, als in den spätern Büchern, wo die Sünde und der Tod in diesem Zusammenhange mit der ersten Sünde dargestellt wird, so Weish. 2, 23. 24. und Sir. 25, 32., und außer, daß doch der Mosaische Grundsatz war, daß Gott die Sünden der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied, wobei die eigene Verschuldung der Kinder offenbar nicht vorausgesetzt ist; aber in den Schriften der Talmudisten und Rabbinen ist sie die anhaltende Ueberlieferung, bis der Apostel Paulus sie in bestimmter Weise ausspricht. Die Hauptstellen sind Röm. 5, 12—14. und 1 Cor. 15, 21.22., wo er den Inhalt der ersteren kurz zusammenfassend wiederholt. Wobei es dem wesentlichen Sinne nach ganz gleichbedeutend ist, ob man in jener Stelle das *ἐφ᾽ .... ᾧ πάντες ἥμαρτον* mit Augustinus durch in quo übersetzt und es auf Adam bezieht, oder mit Luther durch: dieweil. Nach diesen Stellen ist nicht nur der Adamitische Sündenfall der Anfang der Sünde, auf den ein allgemeiner Fortgang der Sünde folgt, sondern diese Folge wird auch als ein Causalnexus dargestellt, so daß es Adams Ungehorsam ist, der sich in jedem Menschen wiederholt. In diesem Nexus ist auch der Tod aller Menschen als Strafe der Sünde betrachtet, das allgemeine Sterben als Strafe der allgemeinen Sünde, gleichwie Adams Tod die ihm von Gott verkündigte Strafe für seine Uebertretung war. Für diese bestimmte Lehre der Schrift von dem natürlichen, kraft der Fortpflanzung vom ersten Menschen herab sich forterbenden Verderben, für welches die Bibel nur nicht auch den bestimmten Ausdruck der Erb-

ſünde hat, aber dennoch den ſehr beſtimmten Sinn davon, hat man freilich oft auch Stellen angeführt, die nur von den wirklichen Sünden handeln und alſo nicht unmittelbar dahin gehören; aber ſofern ſie die Allgemeinheit der Sünde bezeichnen, gehören ſie allerdings zu derſelbigen Lehre: denn dieſe Allgemeinheit iſt die weſentliche Beſtimmung auch in dem Begriff der Erbſünde. Ebenſo iſt die Berechtigung nicht zu bezweifeln, womit man nun ſpäter dieſen Begriff, deſſen ſubſtanzieller Inhalt ein bibliſcher iſt, näher beſtimmt hat, und er iſt es ſelbſt, der ſich in der Kirche nothwendig näher beſtimmte, ſo daß mithin nicht alle kirchliche Beſtimmungen als unweſentliche und dem Begriff äußerliche, ſondern als aus ihm ſelbſt hervorgegangen zu betrachten ſind.

2. Die kirchliche Beſtimmung. Wir unterſcheiden hier a) die ſymboliſche, b) die ſupernaturaliſtiſche und c) die rationaliſtiſche Darſtellung.

A. Die ſymboliſchen Beſtimmungen der proteſtantiſchen Kirche in dem Dogma von der Erbſünde ſchließen ſich weſentlich an die ſpeculativen Erörterungen des Auguſtinus an: denn da erſt, in dem Streit mit Pelagius, wurde das Dogma, bis dahin in der Kirche noch unbeſtimmt und in den Vorſtellungen frei gelaſſen, auf eine beſtimmte Weiſe fixirt und in der Vertheidigung der Schriftlehren von Auguſtinus auch ſchon auf den Begriff zurückgeführt. Dem gemäß ſtellet nun auch die Augsburger Confeſſion, derſelben Apologie, die Concordienformel und Luther in den Schmalkaldiſchen Artikeln der justitia originalis, der anerſchaffenen Gerechtigkeit, welche das Ebenbild Gottes iſt, das peccatum originale, als defectus justitiae originalis gegenüber, der Erbgerechtigkeit die Erbſünde, und beſchreibt dieſelbe nicht blos als Negation, als Mangel, ſondern auch poſitiv als den Hang zum Böſen (concupiscentia) und lehrt

a. in Anſehung der Beſchaffenheit deſſelben, dieſe vitiositas, corruptio ſey, 1) universalis, gehe alle Menſchen an, wie ſie natürlich erzeugt und geboren ſind. In dieſer Beſtim-

mung iſt nur der allgemeine Satz enthalten, daß alle Menſchen Sünder ſind, und ſo konnte ſie ſich nur auf die wirklichen oder einzelnen Sünden beziehen; aber ſie geht zugleich darüber hinaus, indem ſie die allgemeine Sünde von der beſondern und einzelnen unterſcheidet, ohne ſie jedoch dieſer entgegenzuſetzen. Die Erbſünde als Hang zum Böſen, als Sündhaftigkeit iſt es vielmehr, welche als die allgemeine und als ſolche abſtract in den einzelnen Sünden zum Vorſchein und zur Wirklichkeit kommt. Mit der Allgemeinheit der Sünde iſt aber nicht ausgeſagt, daß der Menſch jetzt überhaupt nichts als ſündigen könne und gar nichts Gutes thue, welches auch die Erlöſung und Bekehrung unmöglich machen würde, ſondern nur, daß er, ſo bleibend wie er iſt von Natur, weder Glaube an Gott noch Freiheit des Willens habe, oder die Kraft, Gott zu lieben und das Gute zu thun, wie das der eben geborene Menſch hinreichend zeigt; dann aber auch, wenn er zum Bewußtſeyn gelange, zunächſt dem Hange zur Sünde folge, auch nie, ſelbſt bei dem redlichſten Beſtreben und wiedergeboren, davon abſolut befreit werden könne: denn auch in dem Frommen und Wiedergeborenen bleibt der Hang zur Sünde, obgleich er nicht mehr herrſcht, auch ſie fallen daher noch oft in die Sünden der Schwachheit und Gebrechlichkeit. Dieſe Vitioſität iſt nämlich 2) naturalis oder congenita, insita. Hierin ſchließt ſich die kirchliche Theologie unmittelbar an die Schrift an, welche ſagt φύσει ſeyen alle Menſchen τέκνα ὀργῆς Epheſ. 2, 3. Es iſt hiemit geſagt, nicht von außen, nicht durch Nachahmung, Erziehung und Beiſpiel komme der Hang zum Böſen in den Menſchen, ſondern er ſey dem Menſchen angeboren, und dieſer Ausdruck iſt gleichfalls ganz bibliſch, z. B. nach Pſ. 58, 4. Tiefer genommen enthält der Ausdruck auch dieß, daß der Inhalt der Erbſünde eben nur das Natürliche iſt und nicht das Geiſtige, in Beziehung aber auf die Natur des Menſchen dieß, daß er mit dem Menſchen zugleich entſteht, mit ſeiner Natur verflochten und durch keine Bemühung gänzlich zu

vertilgen iſt, ſo daß der Menſch ſich nur ſeiner Natur zu überlaſſen, ſich gehen zu laſſen braucht, wie er iſt von Natur, um den Hang zum Böſen ſofort in ſich zu entwickeln. Gleichwohl verwahren ſich die ſymboliſchen Bücher, beſonders die Concordienformel 3) gegen die Behauptung, daß dieſe Concupiſcenz oder Vitioſität der Natur substantialis ſey. Jenes war die Irrlehre des Flacius im ſechzehnten Jahrhundert, welcher behauptete, peccatum originale ipsam esse hominis substantiam. Hiemit verwechſelte er, was der Menſch an ſich iſt und was er von Natur iſt; auch hat der Sohn Gottes, da er die menſchliche Natur annahm, nicht die Erbſünde angenommen, ſondern die Natur von der Herrſchaft dieſes Princips befreit. Die Concordienformel ſagt dagegen: natura non ipsam hominis substantiam, sed aliquid, quod in natura aut substantia fixum inhaeret, denotat. p. 577. Die naturalis vitiositas iſt dem Menſchen nicht essentialis, ſo daß er ohne dieſelbe gar nicht ſeyn oder gedacht werden könnte, wogegen ſchon der primitive Zuſtand der Unſchuld ſpricht; dieſer Hang iſt nicht etwas für ſich beſtehendes, ſondern in ſofern zufälliges, und als ſolches mit der menſchlichen Natur verflochtenes. Accidens, heißt es in der Concordienformel, est, quod non per se substitit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest, und ſo heißt es nun von dem peccatum originale, id cum natura et substantia hominis intime conjunctum esse et commixtum etc. Es iſt alſo etwas, was ſich an oder in und mit der menſchlichen Natur fortpflanzt. In Beziehung nun

b) auf dieſe Fortpflanzung iſt die natürliche Vitioſität 1) physica. Sie pflanzt ſich, wie die menſchliche Natur, ſo in und mit ihr fort von den Eltern auf die Kinder, und darin, daß das vitium haereditarium, ſo daß die Fortpflanzung ſelbſt eine phyſiſche iſt, entſpricht es jenem Character der Univerſalität, den es hat. In ähnlicher Weiſe iſt wohl auch ſonſt zu bemerken, daß nicht nur Leibliches, wie Gicht, Auszehrung, Nervenübel,

sondern auch Intellectuelles und Geistiges, Fehler und schlechte Neigungen, wie Talente und Tugenden, auch ohne Einwirkung des Beispiels und der Erziehung sich forterben von den Eltern auf die Kinder. Wie verschieden auch die Gegenstände seyen, auf welche der Hang zum Bösen sich wirft, oder Organisation und Temperament, er zeigt sich besonders in dem Uebergewicht der natürlichen, unmäßigen Triebe über Vernunft und Gewissen. Durch diese propagatio physica geht das peccatum originale bis auf den ersten Menschen zurück und ist von ihm über alle gekommen. Von ihm haben alle σάρκα oder σῶμα ἁμαρτίας καὶ θάνατον nach Joh. 3, 6. Anders ist es mit Jesu Christo gewesen, Luc. 1, 34. Hebr. 4, 15., in ihm ist der ursprüngliche Mensch wieder erschienen, der zweite Adam, 1 Cor. 15, 45. Die Fortpflanzung des Erbübels ist 2) moralis. Diese ist die That, die Einwilligung eines jeden in den angeerbten Hang zum Bösen, kraft welcher der natürliche Mensch in seiner Kindheit nicht zum Bewußtseyn erwacht, ohne mit seinem Willen sich das Böse zuzuziehen; er nimmt das auf dem Wege der Natur an ihn gekommene und so zunächst ihm nur mögliche Böse in seinen Willen auf und macht es hiedurch erst wirklich. So sind alle wirklichen, durch den Willen und die That gewirkten Sünden nur die Erscheinungen, nur die Verwirklichung der Erbsünde, und nur indem beides verwechselt und die Erbsünde als wirkliche Sünde betrachtet wird, da sie vielmehr nur die Möglichkeit und Disposition zu allen, wie auch der Hang dazu ist, der doch wohl selber nichts Gutes ist, kann der Ausdruck Erbsünde, wie noch von Knapp, getadelt werden aus dem Grunde, weil Sünde ja immer nur Handlung des Menschen sey. (II. S. 61.) Wenn daher moralisch die Erbsünde sich fortpflanzt auch durch Nachahmung böser Beispiele, so hat das böse Beispiel und die Nachahmung selbst in dem Hang zum Bösen ihren Grund. Als diese Sündhaftigkeit oder als dieser faule Fleck und dunkele Grund unserer Natur, worin jede Sünde haften kann, so daß einem

Menſchen alles Böſe möglich iſt, iſt das peccatum originale endlich 3) auch per se damnabile. Mit dem Erbübel pflanzt ſich auch die Strafe fort, welche zunächſt dieſe natürliche Strafe iſt, ſo daß das Böſe ſich ſelbſt beſtraft, indem z. B. Sünden ſich aus Sünden erzeugen. So wird auch der Tod als Strafe der Sünde betrachtet, nach der Schrift und in den ſymboliſchen Büchern. Knapp will hier unterſcheiden zwiſchen Strafe und Folge und ſagt, der Tod aller Menſchen ſey nach der Schrift wohl Folge der erſten Sünde des erſten Menſchen, aber nicht Strafe um ſeinetwillen, denn ſie hätten bei ſeiner Sünde, um die er im eigentlichen Sinne geſtraft worden, nichts verbrochen: allein dieſe Definition iſt der Schrift fremd und auch an ſich falſch, denn ſie beruhet auf einer Trennung des erſten Menſchen von allen, welche Trennung der Schrift widerſpricht. (II. S. 52.) Es iſt die beſtimmte Lehre der Schrift und auch der proteſtantiſchen Kirche im Gegenſatz gegen die römiſche Kirche, daß das peccatum originale ipsam peccati formam habe, ſelber Sünde oder an ſich Böſes ſey, obgleich nicht aus dem Willen des Einzelnen entſprungen, ſondern allgemeiner Art und ebenſo auch allen zugerechnet werde, welche mit einander unter dem Fluch der Sünde ſtehen. Es iſt dieß ein Elend, welches nur darum die Individuen trifft, weil es das ganze Menſchengeſchlecht angeht und die Natur des Menſchen trifft. Deshalb lehret endlich das kirchlich-ſymboliſche Syſtem

c) in Beziehung auf den Urſprung des Böſen, daß die angeerbte, wie die wirkliche Sünde aller Menſchen, einen innern und weſentlichen, einen urſächlichen Nexus habe mit der Sünde Adams, und daß dieſe in jener allen Menſchen zugerechnet werde. Die ſymboliſchen Bücher drücken ſich darüber reiner und würdiger aus, als die ſpätere Theologie, und theilen ganz und gar nicht die Misverſtändniſſe deſſen, was in einem durchaus einfachen, wahren und ſpeculativen Sinne unter Imputation der Adamitiſchen Sünde zu verſtehen iſt. Unter dem Sündenfall

verstehen sie ganz einfach die erste Sünde des ersten Menschen, den Ungehorsam desselben; ob die Geschichtserzählung vom Sündenfall wahre Geschichte und wie sie zu verstehen sey, darüber bestimmen sie nichts und halten alles Grübeln darüber für unnütz; die besondere Beschaffenheit, die individuelle Natur der ersten Sünde, sofern dabei an die Schlange, an das Essen von der Frucht eines bestimmten Baumes, kurz an die Einkleidung des Gedankens oder der Idee zu denken ist, bringen sie gar nicht in Anschlag, und Melanchthon erklärt in der Apol. I. p. 52. ausdrücklich ein Ableiten der Erbsünde aus diesen Nebenumständen für kindisch; sondern es wird gesagt, die erste Sünde sey als solche der Anfang der Depravation des Menschengeschechts gewesen. Von der Zurechnung der Sünde Adams insonderheit hat Melanchthon in der Apologie die Vorstellung, daß er die göttliche Ungnade und den Tod für die Strafe hält, welche durch die erste Sünde über alle Menschen gekommen, aber diese Sünde durchaus nicht isolirt, daß er sie nicht, wie so Viele, für eine aliena culpa hält, und sagt peccatum originis non tantum esse imputationem, etwa so, daß die, denen sie zugerechnet würde, rein und gut wären, sondern in ipsa hominum natura caliginem et pravitatem esse.

b. Die supernaturalistische Ansicht. Sie ist weder bei der Bibel, noch bei den Symbolen stehen geblieben, obgleich sie beides vorgiebt, sondern hat durch allerlei Raisonnements neue Bestimmungen hinzugefügt, wobei sie sich nur gehütet hat, daß das Raisonniren nicht ein wahres und wirkliches Philosophiren geworden. Den speculativen Ideen fremd und abhold, welche der Erzählung vom Sündenfall im A. T. und den Folgerungen daraus im N. T. zum Grunde liegen, nimmt sie jene Erzählung als eine ganz äußerliche Geschichte, den Adam als einen isolirten Menschen, als einen Privatmann, und hat überhaupt eine mehr materielle und leibliche als geistige Ansicht des Sündenfalls. Der ältere Supernaturalismus, an Augustinus sich an-

ſchließend, war nicht ſo ideenlos: Gerhard nennt den Adam caput totius humani generis, Calov nennt ihn fons, caput et seminarium totius generis humani, der neuere Supernaturalismus hingegen nimmt ihn im Unterſchiede von der menſchlichen Natur überhaupt, die doch auch, wenn man dem Buchſtaben der Geſchichte folgen will, außer ihm und der Eva noch gar nicht exiſtirte. Knapp widerlegt die Meinung derer, welche ſagen, keiner von Adams Nachkommen würde haben ſündigen können, wenn Adam ſich bei ſeiner urſprünglichen Unſchuld erhalten hätte. Dieſe Möglichkeit, lehrt er dagegen, würde geblieben ſeyn, wenn auch Adam damals nicht gefallen wäre. Es folgt alſo nicht, ſagt er, daß gar kein Irrthum und keine Sünde und folglich auch keine Strafe der Sünde unter den Menſchen jemals geweſen ſeyn würde, wenn die Stammeltern nicht gefallen wären. (II. S. 64.) Wie ſolch eine Lehre mit der der Bibel und Kirche zu vereinigen ſey, iſt ſchwer einzuſehen, auch wenn man dabei nur die Möglichkeit zu ſündigen im Auge hat: denn die Erbſünde iſt eben nur dieſe Möglichkeit im Unterſchiede von der wirklichen Sünde. Da nun Gott, ſagt er, vorausſah, daß Sünde unter den Menſchen nicht verhindert werden könne, indem ſie zwar Geſchöpfe mit einer moraliſchen Natur, aber dabei eingeſchränkte Weſen ſind, ſo ward die Schuld und Strafwürdigkeit der Sünde bei Adams Nachkommen dadurch von Gott vermindert, daß er Adams Fall geſtattete und es zuließ, daß dadurch eine gewiſſe, allgemeine Schwäche und Verderbniß des Menſchengeſchlechts entſtand. Dieſe Lehre iſt beſtimmt gegen die bibliſche und kirchliche, indem ſie die Sünde Adams als eine dem Menſchengeſchlecht fremde betrachtet und auf das Pelagianiſche hinauskommt: der Menſch würde geſündigt haben, auch wenn Adam nicht gefallen wäre. So lehrt auch Hahn in ſ. Dogm. S. 318.: obgleich nach der Lehre der Schrift das natürliche Verderben von dem erſten Menſchen her die Sünde aller ſey, ſo ſey doch der Schrift fremd die Lehre, daß die Schuld

der Ureltern auch die Schuld der Nachkommen sey; auch er leugnet die Zurechnung der Adamitischen Sünde und will doch dabei noch rechtgläubig seyn. So auch Ernesti, Morus und Reinhard. Auch von dem eigentlichen Inhalt des Sündenfalls hat die neuere supernaturalistische Dogmatik eine ganz andere Ansicht gefaßt, als die der Bibel und Kirche ist. Nach Seiler, Morus, Reinhard, Doederlein, Knapp ist erst die Sinnlichkeit, der Körper angegriffen und vergiftet worden durch den Genuß der verbotenen Frucht, welche soll eine giftige, etwa Belladonna oder der Stechapfel, gewesen seyn, welche opiatisch wirkte und dem ersten Menschen auf die Nerven fiel, wodurch denn Leidenschaften und böse Begierden in der Seele erregt und dem Körper das Gift des Todes mitgetheilt wurde. So wäre denn die allgemeine Depravation und der Tod des Menschen nur eine natürliche Folge genossenen Giftes. (Knapp, II., S. 24 und 44.) Diese Vorstellung aber ist in Wahrheit ganz gegen den Sinn und die Absicht der Mosaischen Urkunde, welche nicht zeigen will, wie der Mensch dadurch, daß er ein sinnliches Wesen ist oder einen Körper hat, oder durch seine Leidensfähigkeit und Sterblichkeit das Böse zu thun gedrungen ward, sondern vielmehr, wie er dadurch erst, daß er das Böse und Verbotene that, dem Leiden und Tod unterworfen ward. Welch einen Gottes würdigen Sinn hätte es, einen Giftbaum zu pflanzen, dem Lebensbaum gegenüber, durch welchen der Körper des Menschen erhalten ward, nach Knapp, und daß nun durch den Genuß von der Frucht des erstern der Mensch sich den Magen verdorben und sein Nervensystem zerrüttet hätte? Solcher Ansicht kann man die Bemerkung Schleiermachers entgegensetzen: daß also wohl eine zur rechten Zeit angewendete Medizin die Erlösung überflüssig gemacht haben würde. (Glaubensl. I. S. 436.) In Wahrheit nicht darum wirkte der Genuß der verbotenen Frucht so verderblich, weil sie in sich giftig, sondern weil der Genuß derselben von Gott verboten war. Solchem Supernaturalismus tritt dann

c. nicht ohne Schein und Recht der Rationalismus gegenüber. Er erklärt zwar nicht die Erzählung vom Sündenfall für eine äußerliche, wirkliche Geschichte, sondern für einen Mythus, der aber auch ohne alle Idee und Wahrheit, gleichsam ein Roman ist, und aus leeren Einfällen und Dichtungen zusammengesetzt, höchstens der Geschichte des ersten Menschenpaars, nicht der Glaubenslehre angehört, nach Bretschneider (II. 59.). Er ist der Meinung, daß in dieser Erzählung auch Adam nur als diese Privatperson dasteht, der auf seine eigene Hand sündigt und dessen Sünde, wie schon Pelagius sagte, Niemandem geschadet hat, als ihm selbst. Alle Stellen des N. T. von dem herrschenden Verderben erklärt er nur von den wirklichen Sünden eines jeden. Nach Strauß hat der Gedanke von der Fortpflanzung des Verderbens, welches Adam durch den Fall sich zugezogen, soviel Empörendes für Gefühl und Vernunft, die Gebrechen dieser Theorie liegen für jeden unbefangenen Blick so offen da, daß sie zu allen Zeiten mit Recht bestritten worden. Er stellt sich unbedenklich auf die Seite der Pelagianer, Socinianer, Arminianer und selbst der Papisten, welche darin vernünftiger dachten, als ihre Gegner, daß sie auch das subjective Moment des Ausgehens vom freien Willen forderten. Er räumt die ganze Schrift- und Kirchenlehre schon durch die Erinnerung hinweg, daß Adam niemals auf einer Höhe stand, von welcher er herabfallen, nimals eine Vollkommenheit besaß, die er zu Grunde richten konnte. (Dogm. II. 52 ff.) Obgleich Bretschneider oft wiederholt, das göttliche Wesen kenneten wir nicht, so argumentirt er doch aus der Kenntniß göttlicher Eigenschaften gegen allen und jeden Zusammenhang der ersten Sünde mit der Sünde aller Menschen. Es lasse sich mit richtigen Begriffen von Gott nicht vereinigen, sagt er, daß Adam durch den Fall allein das göttliche Ebenbild verloren, das hieße also, daß er durch die erste Sünde die Sündenlosigkeit verloren, und daß er durch diese einzige Sünde die Erbsünde und die Strafe des Todes

und beides, Verderben und Strafe, auf alle ſeine Nachkommen fortgepflanzt habe. Denn unmöglich wäre das gerecht und gültig, ein an ſich wohl zu entſchuldigendes Vergehen mit dem plötzlichen Verluſt des göttlichen Ebenbildes und dem Tode zu beſtrafen. Verdiente das erſte Menſchenpaar, das noch ſo ungeübt war in der Bekämpfung der Verſuchung, eine ſo grauſame Strafe? Verdiente eine beinahe kindiſche Naſcherei, ein kindiſcher Vorwitz mit zeitlichem und ewigem Verderben beſtraft zu werden? Auch ſagt er geradezu aus ſeiner beſondern Kenntniß Gottes, daß es ungerecht geweſen von Gott, eine ſolche Verſuchung zu verhängen und ſo zu beſtrafen; und gegen die ſupernaturaliſtiſche Meinung von dem Giftbaum ſagt er, da laſſe ſich Gottes Gerechtigkeit und Güte gar nicht rechtfertigen, daß er den Giftbaum in die Nähe des erſten Menſchenpaars ſetzte, da er doch vorher wußte, das ganze Geſchlecht würde dadurch ins Verderben geſtürzt werden. Könnte man den Vater rechtfertigen, der unter allerhand Spielſachen zur Uebung ſeinem Kinde auch ein Glas mit Vitriolöl oder eine Schachtel Arſenik gäbe, möchte er es auch noch ſo ſehr vor Gefahr warnen? (II. 68.) Ebenſo ſagt auch Herr Wegſcheider: Gott werde ja den Menſchen, da er die verbotene Frucht eines Baumes genoß, nicht geſtraft haben um ſolcher Kleinigkeit willen. Iſt denn der menſchliche Ungehorſam gegen Gott, die Uebertretung eines göttlichen Verbots eine Kleinigkeit? Mit ſolchen Aeußerungen befindet ſich denn die Dogmatik auf einem Gebiet, auf welchem es ſchon dem, der Religion hat, nicht wohl ſeyn kann, und noch vielmehr dem, der da weiß, daß die Religion ihre Wahrheit nicht im Sinnlichen hat, ſondern allein im Geiſte.

3. Begriff vom Urſprung des Böſen. Um den Anfang des Böſen in der Einheit des Menſchen mit Gott, als ſeinem Schöpfer, zu begreifen, muß von dieſer Einheit des Menſchen mit Gott, welche die Unſchuld des Menſchen iſt, ausgegangen werden. Der Ausgangspunct der Schuld iſt die Un-

ſchuld, iſt die Einheit des Geſchöpfs mit ſeinem Schöpfer. Die erſte Aufhebung der unmittelbaren Einheit iſt der Unterſchied des Geſchöpfes von ſeinem Schöpfer. Dieſer Unterſchied iſt ein nothwendiger: er iſt der Unterſchied Gottes und des Menſchen. Indem aber der Unterſchied geſetzt iſt, iſt er nur das Negative der Einheit und hat ſomit dieſe ſelbſt als deſſen poſitive Beſtimmung noch an ihm: durch den Unterſchied des Menſchen von Gott iſt der Menſch nicht aus allem und jedem Verhältniß zu Gott herausgekommen; damit iſt das Böſe nicht geſchehen. Aber ſchwierig wird die Erkenntniß des Anfangs vom Böſen eben dadurch, daß es nothwendig in dieſer ſo noch vorhandenen Einheit des Menſchen mit Gott entſtanden, der Anfang des Böſen zugleich das Ende oder der Verluſt des göttlichen Ebenbildes iſt, wie denn auch die wahre Religion Gott nicht von allem und jedem Verhältniß zu dieſem Entſtehen des Böſen ausſchließt, ſondern die auf den Begriff ſich ſtützende, alſo wahre Vorſtellung hat, Gott habe ſich das Entſtehen des Böſen gefallen laſſen, es nicht mit Gewalt unterdrückt oder verhindert. Es iſt nun zunächſt die Möglichkeit des Böſen, ſodann die Wirklichkeit deſſelben und endlich es in der Schuld zu begreifen.

A. Für die Betrachtung der Frage: wie das Böſe habe möglicher Weiſe entſtehen können, kann

a. in der Geſchichte der Standpunct genommen und geſagt werden, das Daſeyn des Böſen an ſich ſey zum Daſeyn des Böſen für den Menſchen und er ſomit böſe geworden. Die Antwort iſt: es hat ſich zugetragen, daß der Menſch durch das an ſich daſeyende Böſe zum Böſen verführt wurde und ſo ſeine Unſchuld einbüßte. Sein Verführer war ein böſer Geiſt, etwa in Schlangengeſtalt; der Menſch war von Gott gut geſchaffen und wäre gut geblieben, wenn der Verführer nicht geweſen wäre. Auch dieſer war anfangs ein guter Geiſt, aber er iſt es nicht geblieben; es iſt geſchehen, daß er von Gott abfiel, und was ihn zum Abfall verleitete, war ſein Hochmuth u. ſ. w. Wie es

aber geschehen, was ihn zum Hochmuth verleitete und warum der Mensch die an ihn gekommene Verführung annahm, wird nicht gesagt und erklärt. Auf diesem Standpunct ist also wohl das Verderben der Welt da oder an sich im Daseyn; aber wie es aus dieser Unmittelbarkeit herauskam, und der Mensch es sich zuzog, da er doch noch in jener Einheit mit Gott stand, welche das Verhältniß des zum Ebenbilde des Schöpfers geschaffenen Geschöpfes war, bleibt unbegriffen.

b. Es kann für die Beantwortung der Frage das Bewußtseyn zum Standpunct genommen und gesagt werden: lediglich und allein im Bewußtseyn ist es dahin gekommen, daß der Mensch seine Unschuld verloren, daß er statt des Guten das Böse wählte. Indem der Mensch der Bewußtseyende ist oder geworden ist, unterscheidet er Recht und Unrecht, mit dieser Unterscheidung wird er fähig, das Böse zu thun, das Gute zu unterlassen. Diese Antwort setzt voraus, daß Recht und Unrecht, Gutes und Böses bereits sey. Sie sagt wohl, wie einer dazu kommt, seine Unschuld zu verlieren, aber nicht, worin das Schlechte davon liegt, und wo dieses Schlechte selbst ursprünglich herkommt, oder worin der Anfang des Bösen liegt. Um dieses zu begreifen, muß über das bereits vorausgesetzte Daseyn und Bewußtseyn des Bösen hinausgegangen, es muß vielmehr das Daseyn als solches, als Daseyn der Welt und Natur, und andererseits das Bewußtseyn des Menschen gleicher Weise ins Auge gefaßt werden. 1) Die Welt als Natur ist die bewußtlose, in dieser ihrer Bewußtlosigkeit nur daseyend, hat sie den Mangel der Vernunft und Freiheit. Das Mangelhafte aber ist kein sich Genügendes, die Natur mithin als solche hat ihre Bestimmung, das Genugsame zu seyn, noch nicht erreicht; in dem Mangel hat sie vielmehr den Trieb aus dem bloßen Daseyn heraus in das Bewußtseyn, und so erst als die innere Möglichkeit der Vernunft und Freiheit sich verwirklichend, hört die Natur auf, die nur daseyende zu seyn, sie wird die bewußtseyende. Aber hiemit

hat die Natur oder Welt aufgehört, Welt als ſolche zu ſeyn; ſie iſt vielmehr die Welt oder Natur 2) als Ichheit, als Menſchheit. Die Welt und Natur nimmt der Menſch in ſich auf, zunächſt als einen Gedanken; das Natürliche, indem es das Bewußtſeyn erreicht hat, iſt nicht nur das Denkende, ſondern auch das ſich Denkende geworden, das ſich von ſich ſelbſt Unterſcheidende und ſich in dieſem Unterſchiede auf ſich ſelbſt Beziehende. In dieſem ſich-ſelbſt-Denken oder Wiſſen iſt erſt die Natur vollkommen bei ſich, als bewußtſeyende erſt hat die Welt ſich vollkommen erfaßt.

c. So iſt nun zwar die Natur menſchlich geworden, aber in dieſer Menſchwerdung der Natur hebt ſchon von ferne das Böſe an. Zum Bewußtſeyn gelangt iſt die Natur, indem ſie aus dem bloßen Daſeyn heraus iſt, auch aus der bloßen Nothwendigkeit heraus. Als die ihrer ſelbſt ſich bewußtſeyende iſt ſie in die Sphäre der Freiheit eingetreten. Aber die bewußtſeyende Natur iſt ſich nur ihrer ſelbſt bewußt, ſie hat keinen andern Gegenſtand als ſich ſelbſt, ſie iſt als die ſich denkende auch die nur ſich wollende. Sich denkend, ſich wollend hält das natürliche Weſen, das Ich, der im eigentlichen Sinne natürliche Menſch (hier begreifen wir, was die Schrift mit dieſem ſchweren Ausdruck ſagen will) oder die Menſch gewordene Natur feſt an ſich, es geht alles Streben nur darauf aus, Alles auf ſich zu beziehen, ſich zu Allem, Alles zu ſich zu machen, Alles von ſich, vom Ich abhängig zu machen. An dieſen Punct gekommen, iſt die Natur ſelbſtſüchtige Natur geworden und zwar durch den Act der Freiheit. Aber hiemit iſt die Natur, als Ichheit, auch in die Abhängigkeit ihrer von ſich gekommen und hat eben damit jene Freiheit eingebüßt. Vernunft und Freiheit, in der Natur noch nur in ihrer Möglichkeit, ſind in der Bewegung in die Wirklichkeit um ihre Wahrheit gekommen. Es iſt vielmehr das Bedürfniß entſtanden, daß das Ich oder die Natur des Ich von ſich, vom Ich und der Ichheit und Selbſtſucht befreit und erlöſet werde.

Nicht also das Daseyn an sich, nicht die Welt und Natur, ebensowenig das Bewußtseyn, das Ich ist das Böse; aber in der Bewegung des Daseyns in das Bewußtseyn, oder auf diesem Wege liegt das Böse, und wenn es irgend in seinem Anfang zu finden ist, da muß es zu finden seyn, in diesem Naturwerden des Ich, in diesem Ichwerden der Natur, in diesem ausschließlichen Festhalten des Ich einzig und allein an sich selbst. Die Menschwerdung, die Ichwerdung der Natur ist zugleich das Egoistischwerden derselben, und dieser Egoismus der nothwendige Verlust der Unschuld und des göttlichen Ebenbildes. Es ist das In-sich-reflectiren des Daseyns in das Bewußtseyn, welches zugleich das Sich-in-sich-reflectiren des Daseyns als Bewußtseyn ist, und dieses Reflectiren in sich ein die Unschuld verlieren.

Sehen wir aber nun von diesem Puncte zurück auf den Zustand der Unschuld und auf das erste Moment in der Bewegung der Natur aus dem Daseyn in das Bewußtseyn, so zeigt sich 1) diese Bewegung als nothwendige Bestimmung des Bewußtseyns selbst. Das Denken des Bösen in seinem Unterschiede vom Guten, also auch das Denken des Guten in seinem Unterschiede vom Bösen, ist noch nicht das Böse selbst, aber es ist die Bedingung seines Entstehens. In der Unschuld als solcher ist dieser Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Recht und Unrecht noch nicht; er ist darin noch verborgen, noch nur in der Möglichkeit. Dieses nun, daß diese Unterschiedslosigkeit zu Grunde geht und der Mensch seine Unschuld verliert, so daß dieß Verlieren nicht zugleich sein Schuldigwerden ist, ist kein wahrer Verlust; der Verlust der Unschuld bis an diesen Punct ist vielmehr ein wahrer Gewinn; es ist das Nothwendige in der Bewegung; es muß der Mensch, der vorerst in seiner Unschuld ein bloßes Gemüthswesen ist, nothwendig weiter gehen, er muß ein verständiges, wollendes Wesen werden. Er ist alles bis dahin nur durch seinen Schöpfer, nichts durch sich: seine Bestimmung aber ist, selbst aus sich das zu machen, was er an sich ist, und dazu

nothwendig, die Unterſchiedsloſigkeit des Böſen und Guten aufzuheben. Den Uebergang in die Wirklichkeit des Böſen aus dem bloßen abſtracten Gedanken des Böſen macht nun 2) die Vorſtellung von dem Böſen, welches an ſich im Daſeyn iſt. Dieß iſt der Gedanke des böſen Gedankens oder die Vorſtellung von dem abſtract böſen Weſen, welches den Menſchen verführte. Die neuere Theologie, die rationaliſtiſche, begnügt ſich damit, den Teufel aus dem Parſismus herzuleiten; nach dem Exil findet man die Juden mit dem Gedanken des Ahriman in der Zendreligion bekannt geworden, und ſie machen davon in ihren heiligen Büchern Gebrauch. Auch Strauß begnügt ſich mit dieſer oberflächlichen, hiſtoriſchen Nachweiſung, wie wenn damit das Intereſſe der denkenden Vernunft an dieſem Gedanken erledigt wäre. Die Vorſtellung oder Hypoſtaſirung des Teufels iſt es aber gar nicht, wobei in der Dogmatik zu verweilen iſt, ſondern die Frage iſt, welches die Gedanken ſind, welche ſich in dieſer oder ſonſtiger beliebiger Weiſe hypoſtaſirt haben. Die Vorſtellung mag ſich in mythologiſche oder auch ſymboliſche Formen verlaufen, welche ſie will; die Perſonification ſich noch ſo poetiſch oder frazzenhaft geſtalten, ſo iſt es ſchon pſychologiſch, noch mehr dogmatiſch wichtig, dem Urſprung des Gedankens vom Teufel nachzuforſchen und den wenn noch ſo geringen Gehalt der Wahrheit darin aufzuſuchen. Dieſer iſt, daß der Menſch den ſubjectiven Gedanken des Böſen ſich objectiv macht und ihm dadurch eine Macht vergönnt über ſich ſelbſt. Der Gedanke des Frommen oder der fromme Gedanke, das Gebet des Frommen, kann ihn, den böſen Gedanken, bezwingen und ihm alle Macht nehmen, ſo daß er der Ohnmächtige iſt, nach der gewöhnlichen Vorſtellung vom Teufel; ſeine Subjectivität wird in derſelbigen Vorſtellung darin ausgeſagt, daß er böſe Gedanken und Lüſte in dem Innern des Menſchen erregt, und ohne dieſe den Menſchen mit aller ſeiner Aeußerlichkeit und Erſcheinung nicht anführen könnte. Aber das Umſchlagen des Gedankens des Böſen

in den bösen Gedanken selbst, ist das Satanische. Nicht das Denken des Teufels oder der Gedanke an ihn ist das Böse, sondern der Gedanke selbst der nicht nur böse, sondern auch der verführende. 3) Mittelst nun dieses verführenden bösen Gedankens ist und bleibt das Verhältniß des Menschen zu Gott in der Einheit beider nicht mehr blos auf Seiten des Menschen das des Unterschiedes, sondern der Unterschied selbst wird zum Gegensatz, zum Widerspruch, denn jene Bewegung der Natürlichkeit in die Ichheit geschieht in dem in der Einheit mit Gott stehenden Menschen; der Mensch wird nicht nur verführt, er läßt sich auch verführen, er williget mit seinem Willen in die Verführung ein; das Böse wird so als der erste Act seiner Freiheit seine eigene That, und das Böse ist nun wirklich geworden als der Widerspruch.

B. Die Wirklichkeit des Bösen in seiner Entstehung. Aus dem Bisherigen oder der reinen Reflexion auf den Menschen ergab sich schon, daß die Entstehung des Bösen sich durch die Aufnahme der Natur in das Bewußtseyn als nothwendig vorbereite; diese Entstehung des Bösen ist unumgänglich; d. h. wenn es entsteht, so kann es nur auf diesem Wege entstehen und geschehen. Es kommt nun darauf an, einzusehen, worin es wirklich wird und besteht, oder woran es seine Form hat. Diese ist die Entstehung des Widerspruchs, daß das Selbständige sey das Unabhängige. Die Wesenheit des Selbstes ist seine Selbständigkeit oder die Abhängigkeit seiner von sich. Die Entstehung des Widerspruchs nun, daß das Selbständige sey das absolut Unabhängige, ist die Entstehung des Bösen selbst. Was vorhergeht, ist die Einheit des Göttlichen und des Natürlichen, und der Unterschied beider im Gedanken; aber dieß ist nur der entfernte Anfang, die reine Abstraction und die Möglichkeit des Wirklichen. Aber so hat es an ihm selbst schon den Fortgang in dem thätigen Unterschied, und so ist er Entgegensetzung, Widerspruch. Er aber ist der innere Widerspruch, als der innere

iſt er nicht an einem andern, ſondern an ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt. In ſeinem An-ſich-ſeyn iſt der Widerſpruch noch nur der unmittelbare, der Widerſpruch als ſolcher, im bloßen Daſeyn. Dieſes Daſeyn iſt nach ſeiner Unmittelbarkeit das Unorganiſche, dieſes das noch Ununterſchiedene, mit ſich Identiſche, nur die Möglichkeit des Unterſchiedes enthaltend; in den wirklichen Unterſchied eingehend iſt es das Elementariſche. Die Elemente ſetzen ſich, indem ſie ſich von einander unterſcheiden, einander entgegen, und dieſer Gegenſatz wird der innere Widerſpruch. In dem Kampf der Elemente mit ſich ſelbſt kommt das Böſe, der innere Widerſpruch, zunächſt in unmittelbarer Weiſe zum Vorſchein. Weiter aber das Mittelbare iſt das Organiſche. So unmittelbar wie die Luft, das Waſſer, exiſtirt das Organiſche, der Fiſch in dem Waſſer, der Vogel in der Luft, nicht; ſein Daſeyn iſt vielmehr das Negative des Elements, worin er iſt. Durch dieſe Negativität, durch welche das Organiſche ſich als Seyendes bedingt, zeigt ſich die Mittelbarkeit deſſelben; es ſelbſt erzeugt und erhält ſich nur mittelſt des Elements. Wenn es nun zum Widerſpruch kommt im Organiſchen, wenn das Thier erkrankt, dann iſt das eine oder andere ſeiner Organe in dem Unterſchiede von den übrigen und dem ganzen Organismus in den Gegenſatz getreten mit dieſem, die Thätigkeit iſt eine ſich ſelbſt zugleich entgegengeſetzte. Der innere Unterſchied des Organiſchen iſt auch ein äußerer, iſt der der Pflanze vom Thier, und was vorher im Elementariſchen ein wüthendes Toben war, iſt im Organiſchen ein ſelbſtſüchtiges Streben und Leben. In der Beſtimmung des Bewußtſeyns iſt der Widerſpruch nicht mehr der phyſikaliſche, ſondern moraliſche, das moraliſche Böſe. Das Bewußtſeyn iſt ein vermitteltes, es hat zu ſeiner Vorausſetzung das bloße Daſeyn, zu ſeiner Vermittelung das Lebendigſeyn. Aus dem Daſeyn geht es mittelſt des Lebendigſeyns in das Bewußtſeyn, oder mittelſt des Lebens zum Denken über. In dieſem Uebergange nun aus dem Daſeyn in das Bewußtſeyn haben wir das Böſe und

dessen Entstehung dem Inhalte nach bereits gefunden. Das unmittelbare Daseyn schlägt um in ein anderes und es entsteht der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen, vorerst als nothwendiger Unterschied. Das Denken des sich selbst entgegengesetzten Guten und Bösen ist noch nicht das Böse, sondern erst das mit dem Denken sich identificirende Wollen des Bösen, dieß, daß der Gedanke des Bösen zum bösen Gedanken und hiemit zu einer Macht wird über den Willen. Erst als dieser das Böse Wollende ist der Mensch im Widerspruch mit sich. In dem Sich-durch-sich-selbst-bestimmen verhält der Denkende und Wollende sich frei; also das Wesen des mit dem Denken identischen Wollens ist die Freiheit selbst. Was bestimmt wird, ist ein nicht selbst Bestimmendes, dieß ist der Unterschied und noch nicht die wirkliche Freiheit; sie selbst ist an ihr selbst die Nothwendigkeit: es ist nothwendig, ja das Allernothwendigste, daß die Freiheit sey; aber diese Nothwendigkeit ist das Gesetz an sich, noch ganz ununterschieden von der Freiheit, die Freiheit rein in der Identität mit der Nothwendigkeit. Dieß ist der schon bezeichnete Stand der primitiven Unschuld und als solcher nur die Möglichkeit des Bösen. Das Böse nun wird wirklich, indem Freiheit und Nothwendigkeit oder Freiheit und Gesetz heraustreten aus dieser inneren Einheit und nun gegen einander sind, die Freiheit das sich vom Gesetz Unterscheidende, sich dem Gesetz Entgegensetzende wird. Dieß ist der Widerspruch der Freiheit und des Gesetzes, es ist der Widerspruch der Freiheit gegen das Gesetz, oder die dem Gesetz entgegen sich selbst bestimmende Freiheit, die sich als Unfreiheit verhaltende Freiheit. Das Bewußtseyn nun als die bloße Form und somit nur die Möglichkeit des Bösen hat dieß zu seinem Inhalt darin, daß es die sich selbst, d. h. dem Gesetz, widersprechende und widerstreitende Freiheit ist.

Was ist nun das Böse seiner wahren Wirklichkeit nach? Die bisherige Antwort darauf war im Allgemeinen: Es ist das Walten der Sinnenwelt in der Geisteswelt, das Uebergehen des

Sinnlichen in das Geistige, womit es, wie gezeigt worden, nur allzunatürlich zugeht. Das Sinnliche aber ist das Zeitliche und Räumliche, das Zeitliche ist das Nichtewige, das Räumliche ist das Nichtheilige: indem nun das Natürliche als das Sinnliche in den Geist eindringt und der Geist in seiner Willkühr es in sich zuläßt, wird das Nichtheilige zum Unheiligen, das Nichtewige zum Nichtigen; es macht sich somit vermittelst der freien Willkühr des Willens das Nichtige wirklich oder zum Wirklichen. Dieser Widerspruch ist das Böse an sich. Mit dem Entstehen des Bösen im Bewußtseyn tritt der Mensch in die Zeit- und Raumwelt ein, es entsteht ihm eine Sinnenwelt; die göttliche Welt, in der er an sich einheimisch war, verwandelt sich ihm in eine Raum- und Zeitwelt, die Raumwelt wird ihm zur Traumwelt, die Zeitwelt zur Leidwelt. Dadurch unterscheidet sich allerdings der Mensch vom Thier, daß dieses überhaupt keine Außenwelt hat, keine Vor-, Mit-, Nachwelt. Aber er hat andererseits auch die Macht, sich die göttliche Welt zu vernichten, zu vereiteln, zu etwas Eitlem und Nichtigem zu machen, und so das Wirkliche zu Nichts, das Nichts wo nicht wirklich, doch zu Etwas zu machen. Dieß ist die Natur des Bösen. Wie es die Natur des Guten ist und die Macht der Liebe, sich nicht nur zu offenbaren und mitzutheilen, sondern auch Lebensfülle und Seligkeit um sich her zu verbreiten, so geht hingegen das Böse, der Haß und die Lüge nur darauf aus, Alles zu Nichts und Nichts zu Allem zu machen, und eben diese aufgeblasene Leerheit, die hohle Nichtigkeit und das Unvermögen, sich reell und als ein Seyendes zu wissen, ist die Hölle des Lügengeistes, der als solcher immer zu seyn, wirklich zu seyn strebt, aber nimmer dazu gelangen kann, sondern durch den letzten Schatten des Seyns, der in allem Werden ist, immer nur außer sich erhalten wird. Es muß daher gesagt werden, daß das Böse an sich nicht wirklich *sey*, oder nicht *wirklich* sey, sondern immer nur im Werden begriffen ist, d. i. eben so sehr im Entstehen als im Vergehen;

darin iſt es das Allerzeitlichſte und Allerräumlichſte, oder das Weſen, welches, indem es nicht im Begriffe zur Wahrheit des Seyns gelangen kann, hiemit das Unweſen iſt. Es iſt eben deshalb das Böſe und deſſen Urſprung ſo ſchwer zu begreifen. Das Weſen an ſich hat logiſch ſchon dieſe Zweideutigkeit, eben ſo ſehr zum wahren Weſen zu werden im Begriff, als auf ſich als Weſen beſchränkt, das Unweſen zu ſeyn. Es geht daher in ſich ſelbſt nur darauf aus, Alles in ſich zu verwandeln, Alles wahrhaft Seyende und Weſentliche in ſich in das Unweſentliche zu verwandeln, es zu etwas blos Zeitlichem und Räumlichem zu machen. Denn dieß iſt das eigentliche Element des Böſen, und das vom Böſen ergriffene Gute iſt damit behaftet. Nicht Gott und die Seligen, ſondern der Satan und die Verdammten leben lediglich im Raum und wirken lediglich in der Zeit; der Menſch aber kann auch aus beiden den Rückweg finden, und ſich zum Ewigen und Heiligen erheben, wiſſen, daß er darin nicht ſeine wahre Heimath, ſondern nur eine momentane Exiſtenz hat, alſo Zeit und Raum nur als Momente an ihm und als ihm angelegte Feſſeln wiſſen. Denn ein ſolches blos zeitlich und räumlich exiſtirendes Seyn iſt ein durch das Nichtſeyn bedingtes und beſchränktes, iſt Seyn des Nichtſeyn und Nichtſeyn des Seyns. Das Böſe iſt daher, indem es in der Bewegung der Willkühr das Nichts zu Etwas, das Etwas zu Nichts oder zu nichte macht, das eigentliche Jaſein und Neinja, das Leugnen des Seyn, welches, ſofern es nicht ohne das Wiſſen des Seyns iſt, ein bloßes Lügen iſt. Dieſe lügenhafte Exiſtenz iſt die des Böſen, es iſt an ſich nichts Wirkliches; das Wirkliche iſt allein das Vernünftige und das Freie oder Heilige, das Böſe iſt an ſich das Nichtige. Allein als dieſes Nichtige iſt es nur das Negative des Wirklichen, und ſo iſt es denn keineswegs Nichts oder abſolut nicht ſeyend, es iſt vielmehr, und zwar ein poſitives ſelbſt, ſofern es nur an dem wahrhaft und wirklich Seyenden iſt, oder an dem von Gott geſchaffenen Menſchen. Das Nicht-

seyn des Heiligen und Ewigen ist identisch mit dem Seyn des Nichtheiligen und Nichtewigen und so die Position in der Negation. Das also vielmehr ist die wahre oder vielmehr falsche und Alles verfälschende Natur des Bösen, alles Seyn an sich zu reißen und mit sich zu vergiften, und so wird allerdings Nichts zu Etwas, daß es das Seyende zu vernichten strebt und sich in seinen zerstörenden Wirkungen äußert. Das Nichtige kann sich nur an dem Seyenden propagiren, dieses vernichtend und verzehrend, erzeugt es, wie die wilde Flamme, nur neuen Tod und neuen Hunger statt der Befriedigung und Sättigung. So an dem Seyenden wirklich und wirksam, hat allerdings das an sich nichts seyende Unwesen des Bösen eine zwar nothdürftige, aber darum nichtsdestoweniger furchtbare und gräßliche Existenz. Der Irrthum also und die Lüge ist, wie der Haß und die Sünde, das Verfinsternde, und als solches ein Wirkliches, weil es wirkt, dem Wahren und Guten entgegenwirkt, und in dieser Entgegenwirkung ist es allerdings eine Macht oder Gewalt.

Es fragt sich hier noch: Was ist der Mensch an sich und von Natur, gut oder böse? Es muß beides wohl unterschieden werden, jenes An-sich und von Natur. An sich ist der Mensch von Gott und nicht anders als gut geschaffen, an sich ist er das vernünftige, freie Wesen. So ist er aber nicht, wie er von der Natur, sondern wie er vom Geiste hergekommen, als der Endliche von dem Unendlichen, in diesem selbst enthalten, und so die Möglichkeit alles Guten, d. h. unschuldig. Wird daher der Mensch, wie er an sich ist, gut genannt, so muß auch dieses sein Gutseyn nur als das Unschuldige bestimmt werden; es ist ein Gutseyn, welches auch nur noch an sich, nicht auch schon durch die That für sich geworden und sich als gut gesetzt hat. Auf diesem Uebergange von dem Ansich- zum Fürsichseyn, da es zunächst die Natur ist, die dann zum Bewußtseyn kommt, liegt deshalb das Böse und das Werden desselben, weil es nicht das an sich Vernünftige und Freie, d. i. das Geistige war, son-

dern desselben Gegentheil, das Natürliche. Deshalb nun muß ebenso nothwendig, wie, daß der Mensch von Natur gut, d. h. unschuldig war, gesagt werden, nicht gut sey der Mensch von Natur, wie er von der Natur herkommt, sich ihr unterworfen und hingegeben hat. Gut kann der Mensch nicht seyn von Natur oder durch die Natur, sondern allein durch den Geist, durch den freien Willen. Dieses erst, daß ich gut bin durch mich, durch meinen Willen, meine Freiheit, ist das wahrhafte Gutseyn, dieß, daß ich es bin nicht durch die Natur, sondern durch den Geist. Dem Bewußtseyn allein, nicht der Natur, gehört das Gutseyn an; denn es ist ein Werden in der Freiheit, ja der Freiheit selbst, mein Dabeiseyn, meine Thätigkeit gehört dazu. Es liegt daher die Antwort selbst schon in der Frage: ob der Mensch gut sey von Natur? In der Vorstellung redend können wir sagen: So wie er aus der Hand Gottes, nicht aber, wie er aus der Hand der Natur herkommt, ist der Mensch gut, d. h. unschuldig; wie er nur der Naturmensch ist, und nicht der Geistmensch ist, so ist er nicht gut; wie er als der unmittelbare ist, liegt der Geist noch in der Natur verschlossen, und so soll er nicht seyn, so ist er, wie er nicht seyn soll. In dieser Weise hängt sich das Böse ihm so unausbleiblich an, daß er sich nur so, wie er der natürliche Mensch ist, darf gehen lassen, um es an sich zu entwickeln; denn statt dem Geist sich der Natur überlassend, ist der Mensch der natürliche Mensch, und so kommt Böses zum Vorschein. Die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit des Herzens und Willens ist vielmehr das, dem entsagt werden muß, weil dieß Moment den Geist nicht frei macht und frei läßt, und er als dieser natürliche Geist noch nicht durch sich selbst gesetzt ist. Was er entwickelt, ist daher das natürliche Verderben; denn das Walten der Natur im Geiste wird nun das Umgekehrte und Entgegengesetzte von dem Walten des Geistes in der Natur, und dieß in das Bewußtseyn versetzt ist das Verkehrte, ist das Verderben des Menschen. Die Natürlichkeit ist nicht das, was

der Menſch ſeyn ſoll, ſondern was er nicht ſeyn ſoll; was der Menſch ſeyn ſoll, iſt in das Gebiet der Freiheit verlegt, dieſe aber iſt Willkühr, wenn ſie nur von ihrer formellen Seite zur Thätigkeit kommt, nicht in der Einheit mit dem anſichſeyenden Guten bleibt, und dieſes iſt es, welches durch ſeinen freien Willen zum Für-ſich-ſeyn oder Werden gelangt. Indem alſo der Menſch ſowohl in ſeinem Daſeyn und Geborenſeyn zunächſt von der Natur herkommt, als auch durch das Natürliche ſeines Bewußtſeyns zu Falle kommt, iſt die Nothwendigkeit vorhanden, daß er zum zweiten Male oder wiedergeboren werde, daß er nicht ein Kind der Natur nur ſey, ſondern ein Kind Gottes werde, daß er nicht im Reiche der Welt bleibe, ſondern auch in das Reich Gottes komme. In der chriſtlichen Kirche beginnt die Verſelbſtigung des Einzelnen mit ſeiner Entſelbſtigung, mit der Entſagung der Natürlichkeit; die Taufe zeigt an, daß der Menſch, ſo wie er nur der geborene und natürliche Menſch iſt, Gott nicht genüge; jede Verrichtung der Taufhandlung alſo iſt ſchon eine beſtimmte Antwort auf die Frage, ob der Menſch von Natur gut ſey oder nicht, und die das erſte behaupten, können entweder die Handlung nicht mit gutem Gewiſſen verrichten, oder befinden ſich mit ſich ſelbſt in einem bewußtloſen Widerſpruch.

C. Die Schuld. Die Auflöſung der unmittelbaren Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit oder der Freiheit mit dem Geſetz iſt zugleich der Uebergang aus der Unſchuld in die Schuld, aber zugleich, als die Möglichkeit des Verdienſtes enthaltend, ein nothwendiger; das Unſchuldigſeyn iſt noch kein ſonderliches und gar kein Verdienſt. In der urſprünglichen Unſchuld des Gemüthes iſt der Menſch nur der Nichtheilige, und indem er noch 1) dieſe Unſchuld einbüßt, ohne damit noch eine Schuld ſich zuzuziehen, bleibt er der nur Nichtheilige, er iſt der vom Heiligen blos Verſchiedene, aber er iſt nicht der demſelben Entgegengeſetzte. Jetzt hingegen, da er 2) bei dem Uebergange aus der Unſchuld in die Schuld als der Verſtändige und Freie

das Geſetz übertritt, welches zu befolgen ihm vorher ebenſo möglich war, als es zu übertreten, und er ſich ſo in den Gegenſatz und Widerſpruch ſetzt, hört er auf der nur Nichtheilige zu ſeyn, er wird der Unheilige, er ſetzt ſich dem Heiligen entgegen, ſein Thun iſt Feindſchaft gegen Gott. Die Folge iſt die Entzweiung mit Gott und mit ſich ſelbſt. Das Aufhören der Unſchuld iſt alſo kein Gewinn mehr, ſondern ein wahrer Verluſt, es iſt der Verluſt des göttlichen Ebenbildes. In Bezug nun auf den Begriff iſt die Vorſtellung vorhanden, daß einerſeits der Menſch, indem er ſich zum Böſen verführen ließ, zu demſelben verführt worden ſey, und in dieſem Verführtwerden die Unſchuld einbüßte ohne ſeine Schuld, andererſeits, daß der Menſch, indem er verführt wurde, ſich verführen ließ und noch läßt, mithin, daß er darin ſich als verſtändig und frei verhalten und ſich die Schuld ſelbſt zugezogen habe. Die Wahrheit dieſer Vorſtellung nun kann allein ſeyn der Begriff. Es iſt nun dem Inhalt der Vorſtellung gemäß zu unterſcheiden

a. der Menſch läßt ſich verführen. Es geſchieht in der Bewegung 1) der Wahrnehmung. Das Empfinden zunächſt iſt als ein Beſtimmtwerden Function nicht des Sinnes, ſondern des Gemüthes, und als ſolches ein durch das mit dem Sinn identiſche Denken Beſtimmtwerden, ſomit iſt es nicht das Empfinden als ſolches, ſondern das Wahrnehmen. Das Wahrgenommene, da es nicht ein nur Empfundenes, ſondern auch Gedachtes iſt, iſt nicht immer ein Einzelnes, ſondern zugleich das in ſeiner Einzelheit Allgemeine. Aber als wahrgenommen iſt es und kann es nur ſeyn das Sinnliche, der Wahrnehmende hat als ſolcher nur das Sinnliche zu ſeinem Gegenſtand. Das aber, was im Denken das Wahrgenommene, Sinnliche und Natürliche dem Bewußtſeyn einbildet, iſt die Einbildungskraft; kraft der Imagination kommt das Natürliche im Menſchen zum Bewußtſeyn. Die Sinnenwelt nun als ſolche hat keine Wirklichkeit, ſondern iſt nur deren Schein, die Erſcheinung, die Erſcheinungswelt; das

Wirkliche iſt nicht das Sinnliche und deſſen Bewegung, ſondern das Vernünftige und deſſen ſich ſelbſt Beſtimmen, die Freiheit des Vernünftigen; aber das Vernünftige der Freiheit iſt das Heilige, nicht die Welt in ihrer Sinnlichkeit, ſondern Gott in ſeiner Heiligkeit iſt das wirkliche Weſen, die Welt als Sinnenweſen nur der Schein des Wirklichen. Dem Menſchen aber als Wahrnehmenden mitten in der Sinnenwelt iſt das Wahre das Wirkliche, das Reinvernünftige als das Geiſtige, da er es nicht wahrnehmen kann, das Unwirkliche; indem er die Wirklichkeit der Erſcheinungswelt behauptet, leugnet er die Wirklichkeit des Heiligen. Somit iſt er im Wahrnehmen der, welcher ſich verführen ließ, nicht der das heilige Weſen und die wahre Wirklichkeit Erkennende; er wendet ſich ab und weg von Gott, er wendet der Sinnenwelt allein ſich zu. Das Irren und ſich Verirren hat ſeinen Anfang im Verſtehen und Wahrnehmen. 2) Das Empfinden als Function des Gemüths, alſo in Beziehung auf das mit ihm identiſche Wollen und Selbſtbeſtimmen, iſt auch kein bloßes Empfinden mehr und kein bloßes Fühlen, es iſt vielmehr ein Gelüſten; der empfindende Menſch, indem er als ſolcher der wollende iſt, iſt der gelüſtende, was das Thier nicht zu ſeyn vermag. Aber in dem Menſchen kommt das Natürliche, das Thieriſche auch zu Willen und erhält dadurch eine furchtbare Gewalt. Das Empfinden als dieſes Gelüſten geht aus ſeiner Aeußerlichkeit aufs Gefühl, wird ein Innerliches, das Gefühl der Luſt; von dem Wahrgenommenen, nach welchem den Menſchen gelüſtet, verſpricht er ſich einen Genuß. In der bibliſchen Tradition vom Sündenfall iſt es ein Aeußerliches, welches ihm dieſen Genuß, dieſe Luſt verſpricht; allein nicht durch das Aeußerliche und Sinnliche an ſich, ſondern durch das Für-ihn-ſeyn deſſelben, nicht durch das Natürliche an ſich, ſondern für ihn, oder durch das Natürliche ſeines Bewußtſeyns wird er verführt; die Schlange am Baum muß reden, wenn veranlaßt werden ſoll, daß den Menſchen nach der Frucht des Baumes gelüſte; ohne das Denken des Verſpre-

chenen, welches das Imaginiren iſt, käme es nicht auch zu dem Gelüſten. Im Gelüſten zeigt ſich alſo die Sinnenwelt, worin der Menſch lebt, als eine ſolche, welche allein für ihn, ſofern er Luſt daran hätte, eine wirkliche ſey. Aber wie die Sinnenwelt, ſo iſt auch die Sinnenluſt nur der Schein des Wirklichen. Ihm aber, im Centrum ſeiner ſelbſt, alles auf ſich beziehend, in dieſer ſeiner Ichheit, oder ihm, dem Egoiſten, iſt das, was nur den Schein der Wirklichkeit hat, das Wirkliche, und was ihm ſeine Sinnenluſt verſpricht und verſchafft, das Göttliche und Heilige, iſt ihm ſelbſt in dem Gedanken daran das Unwirkliche; er wendet ſich weg davon, faſſet ſich nur in ſich ſelbſt zuſammen.

3) In dem Wahrnehmen kann Vernunft, in dem Luſthaben Freiheit ſeyn. Indem aber der Menſch die Wirklichkeit der Welt und Luſt darein ſetzt, daß jene nur Sinnenwelt und dieſe Sinnenluſt iſt, werden Vernunft und Freiheit durch ihn ſelbſt herabgeſetzt; Vernunft und Freiheit müſſen ſich vielmehr ihm hergeben, Diener ſeines ſinnlichen Genuſſes zu ſeyn. Vernunft und Freiheit aber in ihrer Einheit zeigen den Menſchen in ſeiner Gottähnlichkeit; dieß alſo, daß Vernunft und Freiheit in ihrer Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit gelangen, iſt als Verluſt beider, wie als Verluſt des göttlichen Ebenbildes vorgeſtellt. In Wahrheit aber bleiben ſie nur in jener Möglichkeit und gelangen nur nicht zur Wirklichkeit. Der Begriff nun von der Beſchaffenheit des Menſchen in dieſer Unterordnung der Vernunft und Freiheit unter die Wahrnehmung und Luſt iſt der Begriff des Sündenfalls, das Bewußtſeyn aber davon zugleich die mit der Sünde identiſche Schuld. Alſo die Schuld, welche das Negative der Unſchuld iſt, zieht der Menſch ſich ſelbſt zu, indem er in der Sinnlichkeit der Sündhafte iſt; nicht dieſes, daß er das ſinnliche Weſen iſt, iſt Schuld, ſo wenig als die Sinnenwelt außer ihm; ſondern ſeine eigene Betrachtung und Behandlung derſelben iſt das Böſe. Wird er alſo verführt, ſo iſt es, weil er ſich durch ſich ſelbſt dazu verführt oder ſich verführen läßt, alſo

weil er bei dieſem Verführtwerden ſich activ verhält; die Schuld iſt die ſeinige.

b. Der Menſch wird verführt. Die Schuld iſt die Unſchuld, aber dieſe als das Gegentheil ihrer ſelbſt. Die Schuld iſt das Negative der Unſchuld; die Unſchuld, wie ſchon dem Wort nach die Schuld, obgleich verborgen und nur der Möglichkeit nach, in ihr iſt, hat dieſe ihre Negation an ihr ſelbſt. Auch in der Schuld alſo iſt noch die Unſchuld enthalten, jedoch nur als Moment; nur als der Unſchuldige kann einer ſchuldig werden, und keiner iſt ſchuldig, der nicht unſchuldig war. Dieſe Unſchuld in der Schuld wird als das Verführtſeyn vorgeſtellt, wie die Schuld in der Unſchuld das Sich-verführen-laſſen iſt. Es iſt ſomit Schuld und Unſchuld nicht abſolut außer einander, ſo daß ſie ganz Selbſtändige wären und etwa die Schuldigen auf der einen, die Unſchuldigen auf der andern Seite; ſondern wir ſind allzumal Sünder. Dieſer Gedanke: die Schuld iſt die Unſchuld, hat die höchſte Bedeutung für die ganze chriſtliche Lehre in Bezug auf den Menſchen, einerſeits für die Lehre von der Sünde, andererſeits die Lehre von der Erlöſung. Dadurch nämlich, daß der Menſch ſich verführen läßt, büßt er ein an ſeiner Vernunft und Freiheit; indem er ſo ſich ſelbſt die Schuld zuzieht, iſt jene Einbuße der Vernunft und Freiheit ſeine eigene Schuld. Aber indem er zugleich verführt wird, mithin nicht, wie das abſtract böſe Weſen, ſich blos activ verhält, ſondern zugleich paſſiv, iſt jene Einbuße nur ein Verluſt an Vernunft und Freiheit, nicht der Verluſt dieſer ſelbſt; er hat als der Schuldige eingebüßt am Geiſte, aber nicht den Geiſt ſelbſt eingebüßt, die Reinheit und Wahrheit der Vernunft iſt nicht mehr vorhanden im Verſtande, die Reinheit und Wahrheit der Freiheit iſt nicht mehr vorhanden im Willen; aber nicht den Verſtand und den Willen, und ſomit auch nicht die Perſönlichkeit hat er verloren; er hat durch die Sünde nicht aufgehört, das perſönliche Weſen zu ſeyn; dieſes zeigt ſich unmittelbar in dem Bewußtſeyn der Sünde, welches die Schuld

iſt. Und eben deshalb iſt und bleibt ihm möglich, aus der Schuld zur Unſchuld zurückzukehren. Darin nämlich, daß der Menſch zum Böſen verführt wird, zeigt ſich die Schuld als ein ihm Fremdes, und nur darin als ſeine eigene, daß er ſich verführen ließ, und zeigt ſomit an ihr ſelbſt, daß ſie ihm wieder fremd werden kann. Dieſes aber ihm-ſich-Zeigen der Schuld iſt ein ſich ihm offenbarendes Daſeyn derſelben und ſo ein Wiſſen der Schuld, ſo iſt es

c. das Gewiſſen. Es iſt das Bewußtſeyn der Sünde oder die Schuld in der Identität des Verführtſeyns und ſich Verführenlaſſens. Dieſe Identität iſt jetzt oder im Gewiſſen nicht mehr die unmittelbare, abſtracte, ſondern die durch Gutes und Böſes vermittelte und ſo erſt die wirkliche und concrete Identität. Das Gewiſſen iſt nur in Weſen, welche des Guten und Böſen oder des Böſen und Guten wirklich theilhaftig, oder deren Unſchuld die Schuld, deren Schuld die Unſchuld enthält. Daher kann das Gewiſſen nur in den Menſchen, der ein Sünder, oder in den Sünder, der ein Menſch iſt, geſetzt werden: ohne Gewiſſen hingegen iſt allein Chriſtus und der Teufel.

1) In der abſoluten Güte und Heiligkeit Gottes und ebenſo auch in dem abſolut guten und heiligen Menſchen hat das Böſe ſo wenig Macht, als über ihn: Gott und der mit Gott identiſche Menſch iſt auch nicht der das Böſe Bekämpfende, ſondern es ewig Beſiegende, noch iſt es überhaupt für das gute Princip eine Bedingung ſeines Seyns oder gar ein Mitelement deſſelben, wie der Wahn im Pantheismus iſt, noch gleich ewig mit Gott, welches der alte Dualismus iſt, oder die Lehre von zwei gleich ewigen Grundweſen, Ormuzd und Ahriman. Das Böſe iſt vielmehr Entzweiung der Einheit; in Gott und dem Gottmenſchen iſt dieſe Entzweiung nicht; der Begriff von dieſen ſetzt ſelber ſchon die Einheit voraus. Aber ſo wäre ja auch das Gute in Gott oder dem Gottmenſchen nicht; allerdings nicht das Gute, welches dem Böſen gegenüber iſt, wie in allen Menſchen, die Sünder ſind, aber dieß eben ſagt die Idee der Hei-

weil er bei dieſem Verführtwerd... ...n nicht das dem Böſen
iſt die ſeinige. ...Nacht ſich gegenüber ha-

b. Der Menſch wird ... Dieſes dem Böſen nicht ge-
Unſchuld, aber dieſe als das ... ...r Heiligkeit identiſch iſt, wird
iſt das Negative der Unſchul... ...Menſchen abgeſprochen, wenn
nach die Schuld, obgleich ... denn der einige Gott. Marc.
nach, in ihr iſt, hat dieſe ... ſchließen wollte er von dieſer gött-
der Schuld alſo iſt noch ... die Worte: was nennſt du mich
Moment; nur als der ... ...ſichtspunct des Fragenden herab,
und keiner iſt ſchuldig. ...lichen Menſchen und Sünder hielt.
in der Schuld wird ... ...ellung enthalten, daß das abſtract
Schuld in der Uni... ...n neben Gott von Ewigkeit her beſte-
ſomit Schuld und U... ...geſchaffener Geiſt ſey, der nur mit der
ſie ganz Selbſtänd... ...und in der Verſuchungsgeſchichte Chriſti
einen, die Unſchul... ...ſichtlich gemacht, daß nicht in Chriſtum
allzumal Sünder ... ...en, indem er ſich wohl verſuchen, aber
hat die höchſte ... Dieſe Unmöglichkeit des Sich-verführen-
zug auf den ... ...in die Verführung iſt nicht die Ge-
andererſeits d... ...denn dieſe ſetzt Gewiſſen voraus, ſondern
der Menſch fr... ...freiheit.
und Freiheit... ...kann Gewiſſen in den Teufel geſetzt wer-
Einbuße d... ...nur als der Verführer vorgeſtellt, der aber
indem er ... ...ändert wird. Das Verführende rein an und
böſe We... ...das Teufliſche, weil es darauf ausgeht,
jene Ein... ...Unſchuld in die Schuld zu verwandeln, oder die
der Ve... ...unmittelbar und abſtract enthaltene Schuld aus
Ge... ...und wirklich zu machen. Die Vorſtellung
W... ...weſentlich dieſer Gedanke eines ſolchen böſen Ge-
...ändert, der als ſolcher der verführende iſt und
...ändert, deſſen Schuld alſo nicht mit der Unſchuld
...andern der das Böſe als ſolches, das abſtract böſe
...das Grundböſe, welches Grund und Urſprung al-
...Er iſt das reine Abſtractum von dem Böſen im

s, welches nicht im Guten ist und
nicht der Haß in der Liebe, sondern
Indem aber nun dieß abstract böse
nur im Denken seyn und wirken, nur
es sich an Verstand und Willen wendet,
önlicher Geist bestimmt, und so ist er denn
macht kein dummer Teufel, in seiner Wil-
er Teufel: er zieht vielmehr, als Verführung
das Denken aufgenommen, Verstand und Wil-
eite, so werden ihm denn beide selbst beigelegt.
Gewissen, welches weder in Gott, noch in den Teu-
werden kann, ist in dem Menschen das Wissen des
Bösen und des Bösen am Guten, und ist nach dem
fall der einzige Punct, von wo aus der Mensch das
es Wahren und Guten, welches er im Unwahren und
aus den Augen verlor, wieder entdecken kann. Im Ge-
wissen erst ist es geschehen, daß sich ihm der göttliche Wille, der
an und für sich diese Form nicht hatte, in die Form des Ge-
setzes verwandelte, daher er auch diese Form wieder abstreifen
und der Mensch, vom Gesetz als solchem befreit, den göttlichen
Willen als solchen wieder zu dem seinigen machen kann. In
diesem allgemeinen Sinne ist Christus des Gesetzes Ende. Aber
vom Gewissen als solchem geht in dem gefallenen Menschen alle
Bekehrung und Befreiung aus. Das Gefühl der Reue ist we-
sentlich Wirkung des Gewissens im Menschen und enthält in
gleicher Weise das Gefühl der Unmöglichkeit einer Rechtfertigung
durch sich allein, also den unendlichen Vorwurf, als das Gefühl
der Möglichkeit einer Entschuldigung, also der Versöhnung: durch
beides erst wird die Entsündigung möglich. Jenes ist das Be-
wußtseyn der Schuld, dieses das Bewußtseyn der Unschuld oder
die Ueberzeugung, daß er, wie er allein sich nicht rechtfertigen
kann, so auch die Schuld nicht allein trage. Diejenigen, welche
den Menschen zum absoluten Urheber des Bösen machen, ohne

Verführung, machen hiemit alle Rechtfertigung des gefallenen Menschen unmöglich. Dieß ist z. B. der Fall in der Kantischen Lehre vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur, welches nur vom subjectiven, die unsittliche Grundmaxime ist, wodurch der Mensch zum alleinigen Urheber des Bösen gemacht, ja zum Bösen selbst gemacht wird, eine Beschuldigung und Ungerechtigkeit, welche der Vernunft, wie der christlichen Religion widerstreitet. Es ist vielmehr nach dieser das an sich seyende Böse, oder das Böse, welches an sich im Daseyn ist, welches den Menschen verführte, und der Mensch, der die Verführung annimmt oder sich verführen läßt. Diese Sünde, deren Bewußtseyn, die Schuld, im Gewissen enthalten ist, ist jetzt noch zu betrachten a) in ihrer Subjectivität, welches die wirkliche Sünde ist, b) in der Objectivität, welches die Erbsünde ist, und c) in der Einheit beider, welches die Zurechnung des allgemeinen Verderbens ist.

a) Die subjective Sünde ist die persönliche eines Jeden in seiner Individualität. Sie ist dem Menschen natürlich, ja sie ist die menschlich gewordene Natur, aber darum doch nicht die menschliche Natur selbst; denn mehr als die Natur ist der Mensch, er ist eben so sehr ein Geist, und durch den Widerstreit mit dem Geist erst ist das Natürliche das Sündliche, nicht also das Natürliche schon an sich und eben darum auch nicht schon die menschliche Natur als solche sündlich. Es war das der Irrthum des Flacius, die Sünde sey, weil dem Menschen natürlich, ihm auch wesentlich, sey die Substanz des Menschen. Die symbolischen Bücher lehren dagegen richtig, die Sünde sey dem Menschen naturale, aber nicht essentiale, und Augustinus sagt schon auch gegen die Manichäer seiner Zeit, die Sünde sey [illegible] sich dem Menschen so fremd, daß sie ihm immer [illegible] könne. Wer lehrt, die Sünde sey das Wesen des [illegible] auch sagen, Gott habe die Sünde, wie den Menschen. Die menschliche Natur ist aber nur damit behaftet, somit von der Sünde selbst noch wohl zu

unterscheiden. Durch den Fall ward die menschliche Natur nicht transformirt in eine andere Substanz, nicht transsubstanziirt, wie groß auch das dadurch in sie gekommene Verderben, oder wie sehr auch die Sünde anzusehen ist als der faule Fleck unserer Natur. Das Entgegengesetzte der Meinung von der Sünde, als der Substanz des Menschen, ist die oberflächliche Meinung derer, die sich damit begnügen, das Daseyn des Bösen in allen Menschen bloß vom Beispiel und der Erziehung abzuleiten, wobei sie ausdrücklich den Menschen als gut von Natur vorstellen und bloß verdorben werden lassen durch jene äußern Einflüsse. Allein der Mangel aller Erziehung und aller Beispiele würde gerade unfehlbar noch eher und mehr, als alle schlechte Erziehung und Beispiele, das Böse im Menschen zur Erscheinung bringen, er würde thierisch verwildern und so des Aeußersten fähig seyn, wie an den Caraiben und Menschenfressern zu sehen. Es giebt eben so sehr Verbrechen und Laster der Wildheit oder Verwilderung, wie der Cultur und Civilisation. Auch wäre zu fragen: wo denn der Grund des so allgemeinen schlechten Beispiels und der so verkehrten Erziehung selber liegen möchte, und wie der Mensch dazu komme, das ihm vorgehaltene Schlechte an Andern so begierig aufzufassen und nachzuahmen? Eine so allgemeine Erscheinung, wie das Böse in der menschlichen Natur, ist nicht aus dem Spiel bloß äußerlicher Umstände zu erklären, sie muß aus einer inwendigen Eigenheit des Wesens, an welchem sie sich ergiebt, stammen. Die ausgedehnte Verkehrtheit der Erziehung und Beispiele kann also im Wesentlichen nicht die Ursache, sondern selber nur Wirkung der innern Perversität seyn. Wäre die Sünde der menschlichen Natur nicht so natürlich, so würde das Böse von außen allein herkommend gar nicht in ihr haften. Dieß zwingt zugleich, in dem Begriff der Sünde nicht bei der einzelnen, subjectiven, persönlichen oder wirklichen stehen zu bleiben, welches die durch einen Jeden gewirkte ist, sondern sie auch

b) in ihrer Objectivität anzuerkennen, welches ihre All-

gemeinheit iſt. Die wirkliche Sünde iſt die der Perſon, die allgemeine iſt die der Natur, der menſchlichen Natur, und iſt in der Kirche als Erbſünde vorgeſtellt. Sie iſt die Sünde aller Menſchen und Völker, die, welche ſich der menſchlichen Natur als ſolcher angehängt und bemächtigt hat, ſo daß, gleichwie der Menſch ſich natürlich fortpflanzt, ebenſo auch die Sünde ſich an dieſer Natur fortpflanzt. Die Erbſünde iſt zunächſt und an ſich die Möglichkeit aller Sünden und ſo allerdings ein Abſtractes. Aber ſie iſt eben hiemit zugleich eben das Mögliche, welches in der wirklichen Sünde ſich verwirklicht, ohne welche Möglichkeit alſo auch dieſe Wirklichkeit nicht wäre. Die wirklichen Sünden ſind gar nichts anderes, als nur die Erſcheinungen und beſtimmten, unendlich wechſelnden Geſtalten der allgemeinen und als ſolcher noch unbeſtimmten. Der Widerſpruch gegen dieſe, oder das Nichtanerkennen der Erbſünde, hat meiſtens ſeinen Grund darin, daß man beide, die wirkliche und angeerbte Sünde als außer und neben einander ſeyend beſtimmt; ſie ſind vielmehr weſentlich Eins und nur formal verſchieden, ſie verhalten ſich zu einander, wie das Allgemeine, welches nicht iſt ohne das Einzelne, und das Einzelne, welches nicht iſt ohne Allgemeines zu ſeyn. Verſchieden alſo von einander durch die eigenthümliche Geſtalt, welche das Böſe in ihnen annimmt, und ſich darin einander übertreffend, können alle Menſchen doch von ſich mit gleicher Wahrheit ſagen, daß ſie allzumal Sünder ſeyen. Dieß iſt der Begriff der objectiven Sünde oder der Erbſünde, obgleich nicht ſo wie die Natur durch Zeugung ſich fortſetzt, nicht in phyſiſcher, ſondern metaphyſiſcher, d. i. intelligibler Weiſe die Sünde in und mit der Natur ſich fortpflanzt, d. h. da, wo der natürlich erzeugte Menſch iſt, da iſt auch der Sünder, und in der ſichern Vorausſetzung, daß im erſten Erwachen des Bewußtſeyns auch das Böſe erwachen werde, wird mit Recht geſagt, es ſey in und mit dem natürlich geborenen Menſchen ein Sünder geboren, der geiſtig muß wiedergeboren werden: denn keiner wird geboren als ein

Chriſt, ſondern vielmehr als ein Sünder. Der reine Ausdruck der als Erbſünde vorgeſtellten Allgemeinheit der Sünde iſt alſo das Bekenntniß, daß wir alle von Natur Sünder ſind: denn obgleich das eben geborene Kind noch nicht mit ſeinem eigenen Willen geſündigt, ſich noch keiner wirklichen Sünde theilhaftig gemacht, ſo iſt es doch in und mit ſeiner menſchlichen Natur und noch von der Natur, und nicht vom Geiſte herkommend, in die allgemeine Sündhaftigkeit verflochten, d. h. ſeine Natur iſt eine ſolche, in der die wirkliche Sünde haften kann und wird. Wenn alſo David, Pſ. 51, 7., ſagt: ſiehe, ich bin aus ſündlichem Saamen gezeugt und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, ſpricht er das nicht im Namen aller Menſchen, und können wir alſo wohl ſagen: unius hominis exemplum beweiſe nichts, habe nicht vim legis communis, wie Döderlein ſagt? (Inst. II. p. 42.) So ſagt auch Bretſchneider: das Verbot, das Adam übertrat, gehörte nicht in die Reihe der Sittengeſetze, und ſeine *παρακοή* war nur ein Factum. (S. 305.) Aber die Erbſünde iſt nicht allein die mit der Geburt vorhandene Möglichkeit aller wirklichen Sünde, ſondern auch die durchs ganze Leben bleibende, welche ſelbſt durch die Wiedergeburt nicht ausgerottet wird: denn mit der Vergebung der Sünde oder damit, daß die Schuld der Sünde nicht angerechnet wird, iſt nicht auch die Möglichkeit aller Sünden getilgt und aufgehoben. Es beruhet hierauf die Beſtimmung der Erbſünde in der ältern Dogmatik als negativer und poſitiver. Als jene zeigt ſie ſich von der Geburt des Menſchen an als defectus oder carentia justitiae originalis, d. h. ſo wie der Menſch nur von der Natur herkommt und der geborene iſt, iſt er, wie er nicht ſeyn ſoll, dem göttlichen Ebenbild, wozu er geſchaffen iſt, ſehr unähnlich; es findet ſich an der Stelle der justitia originalis das peccatum originale, die Sündhaftigkeit als eine ſolche Qualität der Natur, in der die Sünde haften kann. Es kann der Menſch von Natur oder als dieſes bloße Naturweſen oder aus eigener Kraft Gott nicht er-

kennen und lieben. Poſitiv aber entwickelt ſie ſich in und mit dem Bewußtſeyn als Hang zur Sünde, als Gelüſten nach dem Verbotenen, concupiscentia, nach welchem es von allen Menſchen gilt: nitimur in vetitum, und wir mit Recht ſagen: von Natur ſind wir zu allen Sünden, Fehlern, Verbrechen und Miſſethaten weit geneigter und leichter zu bringen, als zu den entgegengeſetzten Tugenden. Tief eingewurzelt und mit unſerer ganzen Natur verflochten, nicht an und für ſich nur im Sinnenſchein und Sinnenreiz, nicht im Körper und in der Materie ſitzt das Uebel, ſondern in der Seele. Nicht auch blos in der Unwiſſenheit und dem Unverſtand, ſo daß es durch Aufklärung allein zu vertreiben wäre, nicht auch blos in der Schwachheit und Gebrechlichkeit, ſo daß es durch ſittliche Stärkung zu tilgen wäre, verräth ſich die Vitioſität der menſchlichen Natur; ſondern es giebt auch Laſter und Verbrechen, die mit der größeſten Beſonnenheit und Ueberlegung ausgeübt werden. Es giebt ein feines Gift, das ſich in der Form von Kunſt und Wiſſenſchaft weiter verbreitet. Von dem beſten und redlichſten Menſchen hat man Bekenntniſſe, wie dieſe: tief im Herzen ſtecke eine Sünde, welche ſelbſt der redlichſten Bekämpfung nicht weichen wolle, es gebe eine ſo entſchiedene Bösartigkeit der Natur, daß einer lächelnd ſagen könne zu ſeinen Freunden: meine Freunde, es giebt keinen Freund; daß Kant ſogar behaupten konnte: es ſey im Unglück des vertrauteſten Freundes noch etwas, was uns nicht ganz misfalle; keiner könne für andere, keiner für ſich einſtehen, daß er nicht in dieſer und jener Lage fallen würde; jeder habe einen Preis, um den er ſich hingebe ꝛc. Nur im Bewußtſeyn und Anerkennen der objectiven und allgemeinen Sünde kann uns jede Sünde und Miſſethat, die von einem Menſchen vollbracht wird, natürlich vorkommen, ſo daß wir uns gar nicht mehr wundern, daß Menſchen dergleichen vollbringen, ſondern höchſtens nur noch bei ungeheuren Verbrechen, wie Vatermord, Blutſchuld ꝛc., ſchaudern und zuſammenfahren. Wir wiſſen, was einer von den

Menschen thut, dessen ist jeder fähig; in jedem Antonin steckt ein Nero oder Philipp II., und die furchtbarsten Verbrechen, die Einzelne begangen haben, sie sind zugleich Verbrechen der Menschheit; wir alle müssen uns ihrer schämen, wie denn auch geschichtlich jeder Tyrann und despotische Papst, wie dergleichen im Mittelalter waren, nicht blos für seine Person der Urheber aller seiner Missethaten, sondern zugleich das Product, ja die Quintessenz seines ganzen Zeitalters war. Dieß zeiget wohl, wie der Mensch im Bösen und Guten von sich sagen kann: homo sum, nihil humani a me alienum puto, und ebendieß muß zugleich mit dem größten Abscheu gegen die Sünde uns milde machen gegen jeglichen Sünder, und es ist sehr merkwürdig, daß eben der, der ohne Sünde war, die Schriftgelehrten und Pharisäer erst an diese Allgemeinheit der Sünde erinnern mußte bei ihren harten Urtheilen über die Ehebrecherin und jene Stolzen strafte mit den Worten: wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie. Joh. 8, 7. Leicht nun ist es wohl, die Sünde in ihrer Sub- und Objectivität anzuerkennen, aber schwieriger endlich

c) die Identität beider einzusehen. Diese ist in der alten Theologie als Zurechnung vorgestellt, und bestimmter als Imputation der Adamitischen oder ersten Sünde, ein Wort, das sich wohl in der heiligen Schrift nicht findet, dessen Inhalt oder Gedanke und Wahrheit aber ihr dennoch nicht fremd ist. Es wird gelehrt, die Folgen und Wirkungen der ersten Sünde hätten sich über das ganze Menschengeschlecht verbreitet. Sind hier die Folgen und Wirkungen der Sünde etwas von dieser selbst absolut Verschiedenes, so ist den unendlichen Zweifeln und Einwendungen des abstracten Verstandes das Feld geräumt, und diese sind unwiderleglich in der alten Dogmatik, die bei Adam als einer historischen Person stehen bleibt. Für den Begriff vom Ursprung des Bösen, der Fortpflanzung desselben und der Zurechnung der Sünde an alle Menschen, als Nachkommen des ersten, ist es von

ſo großer Wichtigkeit als Nothwendigkeit, 1) beide, den erſten Menſchen und ſeine Nachkommen, nicht einander entgegenzuſetzen. In der Vorſtellung, auch in der bibliſchen, iſt das unumgänglich. Aber Adam, wie es ſchon ſein Name ausſagt, iſt der Menſch, der Menſch im Allgemeinen, der allgemeine Menſch. Wie er gefallen iſt, ſo fällt noch jetzt ein jeder, nämlich durch den Ungehorſam gegen Gottes Gebot. Schon Kant brachte bei der bibliſchen Erzählung vom Sündenfall den Spruch in Anwendung: mutato nomine de te narratur fabula. (Rel. innerh. der Gr. S. 45.) Wird dieß als der ideelle, ſubſtanzielle Inhalt jener bibliſchen Erzählung ins Auge gefaßt, ſo kommt es nicht weiter in Betracht, ob ſie als Mythus, Poem, Philoſophem, oder als wirkliche Geſchichte anzuſehen ſey; die Wahrheit derſelben iſt gerechtfertigt im Bewußtſeyn eines Jeden, und jene Unterſuchungen gehören einem ganz andern Felde, als dem der Dogmatik an, können dieſer vollkommen gleichgültig ſeyn. Der Vernunftinhalt, die der Religion weſentliche, von Paulus ausgeſprochene Wahrheit iſt, daß wir in Adam alle geſündiget haben. Eben daraus erläutert ſich dann 2) auch der Zuſammenhang unſerer Sünde mit der ſeinigen, was im N. T. und der Kirchenlehre als Fortpflanzung der Adamitiſchen Sünde ausgeſprochen iſt. Jedes Vorurtheil dagegen befeſtigt ſich in dem Gegenſatz der fremden und eignen Sünde. Dieſer Gegenſatz iſt aber gerade das, was in dem Bewußtſeyn der Adamitiſchen Sünde als der eigenen, und der eigenen als der Adamitiſchen aufgehoben iſt. Man ſagt: die Erbſünde ſtreite mit der Freiheit des Willens und bringe an dieſen eine Nothwendigkeit, wodurch die Freiheit vernichtet werde. Schon mit der Willensfreiheit Adams ſtreitet es, ſagt Strauß, daß Gott denſelben ſollte geſtraft haben dafür, daß er von ſeinem freien Willen Gebrauch machte, den Gott ſelbſt ihm doch verliehen. Der freie Wille iſt die Möglichkeit des Guten und Böſen; es war dabei die Beſtimmung zum Böſen kein Misbrauch ſeiner Freiheit. (II. S. 33.) Man kann es, ſagt er S. 29, ſelbſt

löblich und eine Bethätigung seiner intelligenten Natur darin finden, daß der Mensch ein Gebot, welches ihn als geistlosen, unfreien behandelte, sofern es ihn zu etwas verpflichtete, ohne ihm einen Grund anzugeben, sich nicht gefallen ließ. Nicht Gott, der als der Urgeist sich zu dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschengeiste geistig und liberal verhalten wird, sondern nur ein brutaler Subaltern, der sich in der Imperiosität gegen seine Untergebene gefällt, könnte ein solches Gebot gegeben haben. — In diesem ganz rationalistischen Raisonnement ist die Freiheit mit der Willkühr verwechselt. Diese ist, daß ihr Böses und Gutes gleichgültig ist; das Gute vorziehend verhält sich der Mensch wahrhaft frei, das Böse thuend ist er ein Knecht der Sünde. Einen Grund soll Gott angeben; ist es nicht genug, daß Gott das Gebot oder Verbot ausspricht, und der Wille Gottes das zum Guten Hinlenkende, das vom Bösen Abschreckende ist? Ebenso nun ist auch noch jetzt die geschichtliche Nothwendigkeit zu sündigen nicht ein Zwang; es kann der Mensch auch anders thun, als er thut, wenn er will. Die Sündhaftigkeit ist von dieser Seite nur die Möglichkeit aller Sünde. Aber es kommt von der Seite der Natur, als der allgemeinmenschlichen, auch noch hinzu der Hang zur Sünde, und auch der ist die allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseyns. 3) Die Zurechnung der Sünde Adams als Schuld oder die Erbschuld. Wird Adam freilich als ein uns Fremder betrachtet, so streitet es allerdings mit allen Gedanken von Schuld und Zurechnung, daß einer um einer fremden Sünde willen gestraft werden sollte. Dieß ist aber ganz und gar nicht die Meinung der Kirchenlehre, sondern nur derer, die den ersten Menschen so isoliren und nicht die menschliche Natur selbst in ihm dargestellt finden. In der Schrift- und Kirchenlehre ist nun allerdings noch immer die Unterscheidung Adams von dem gesammten Menschengeschlecht; innerhalb dieser Vorstellung bleibt sie stehen; aber sie fühlt den Mangel dieser Vorstellung; denn so lange der erste Mensch noch ein anderer

iſt, als die andern alle, kann immer noch die Frage ſeyn, wie iſt ſeine Sünde die Sünde Aller. Die Schrift- und Kirchenlehre ſupplirt und corrigirt aber zugleich dieſen Mangel; ſchon der Apoſtel Paulus, noch mehr der Kirchenvater Auguſtinus hilft dem Mangel der Vorſtellung ab mittelſt der andern von einer Erbſchaft; in ihr iſt es ausgeſprochen, daß zwiſchen dem erſten Menſchen und allen übrigen in Anſehung der Sünde kein weſentlicher Unterſchied und ſie auf dem genannten Wege von jenem an dieſe gekommen ſey. Was ſo als einzelne Thatſache geſetzt war, iſt durch die Vorſtellung der Erbſchaft in das allgemeine menſchliche Leben zurückgenommen und hiemit die Fremdheit an jener getilgt. Allein wir können uns nicht verhehlen, daß auch dieſe Vorſtellung von einer Erbſchaft der Sünde, der Gedanke, daß dieſe auf dem Wege von jener an alle gekommen, eben nur eine Vorſtellung und ſie ebendamit noch den tauſend Einreden und Zweifeln ausgeſetzt ſey, die man dagegen erheben kann, wie gegen jede Lehre, ſo lange ſie nur noch im Element der Vorſtellung verſirt; denn was berechtigt, den Begriff ſo, wie ein Hab und Gut oder wie ein ſonſtiges Vermächtniß vorzuſtellen, und den Act der Sünde, der dem Gebiet des Geiſtes und der Freiheit angehört, in ſo materieller Weiſe anzuſchauen? So zeigt ſich leicht eine neue Unangemeſſenheit an die Stelle der alten geſetzt, und es bleibt die Frage übrig: warum ſind denn durch die Erbſchaft oder durch ein Erbübel alle Nachkommen Adams angeſteckt, warum müſſen ſie alle mittragen an ſeiner Schuld? Aus dieſem Vorſtellungskreiſe, in welchem die Lehre wiſſenſchaftlich ſich nicht abſchließen kann, führt erſt die begriffsmäßige Anerkennung heraus, daß weder einerſeits von einem einzelnen Vorgang an einem Individuum, noch andererſeits von der lautern Unſchuld, an welche die Schuld nur von außen gekommen, die Rede ſeyn könne, ſondern daß hier an das zu denken ſey, was der Menſch überhaupt in ſeinem allgemeinen Weſen ſey, und daß es nur dieſes ſey, was in jenem einzelnen und

erzählten Vorfall zur Vorstellung gebracht worden sey. Schon Augustinus, dieser tiefe, speculative Geist, bewegt sich fortwährend im reinen Begriff dieser Lehre, indem er sagt: er war wir, wir sind er (Nos omnes sumus ille unus), sein Ungehorsam gegen Gott ist der aller Menschen; nicht nur durch die natürliche Abstammung von ihm, sondern auch durch die Einstimmung, per consensionem, aller Menschen in die Sünde Adams wird seine Sünde zur unsrigen. So ist sie denn in gleicher Weise eine uns fremde und ist es nicht; dieß aber, daß die uns fremde zur unsrigen wird, ist der Begriff der Zurechnung selbst. Die menschliche Natur, sagt er, existirte nicht außer ihm, in und mit ihm also ist die menschliche Natur gefallen, und so ist seine Sünde nicht blos die seiner Person oder eines bestimmten Individuums, sondern aller, die seine Natur theilen oder von ihm abstammen. Es ist nur die abstracte Vorstellung, in der sich die kirchliche Lehre gar nicht befindet, welche die Gegner, einen Pelagius und Socinus, verleiten, das erste Menschenpaar, von welchem durch Fortpflanzung alle andern Menschen abstammen, zu isoliren, es gleichsam außer der Menschheit stehen zu lassen, in welcher unrichtigen Vorstellung jene dann sagen konnten: Adam habe mit seiner Vorstellung Niemand geschadet, als sich selbst: denn darin ist wohl Verstand, d. h. es kommt in jedem einzelnen Falle vor, ist nicht absolut unwahr, wo von verschiedenen, einzelnen sündhaften Thaten die Rede ist, die einer in bestimmter, eigenthümlicher Weise hervorbringt, die ihm allein angehören, für die er allein verantwortlich ist, aber keine Vernunft: denn wäre die Sünde nicht ihrer Möglichkeit nach in und mit der menschlichen Natur gesetzt und eine allgemeine Beschaffenheit unserer Natur geworden, so müßten wir selbst von jeder particulären und individuellen Sünde urtheilen, sie sey unmöglich gewesen: nur also auf dem Grunde dieser Allgemeinheit entsteht das Besondere und Eigenthümliche der Sünde eines Jeden, so wie auch andererseits dadurch, daß einer diese allgemeine, als eine ihm fremde, Sünde

zur ſeinigen, die Sünde der Natur zur Sünde der Perſon macht, ſeine Verantwortlichkeit nicht wegfällt: denn mitten in dieſer allgemeinen Sündhaftigkeit iſt ſich ein Jeder zugleich der Kraft zum Widerſtande bewußt, und iſt alſo dieſe geſchichtliche Nothwendigkeit des Sündigens, welche mit der Allgemeinheit deſſelben identiſch iſt, nicht ein Zwang, ſondern eine Sache des freien Willens, und vorher nur der abſtracte Zuſtand unbeſtimmter Möglichkeit und Sollicitation. So wenig alſo die ſubjective Sünde iſt außer der objectiven, ſo wenig iſt die objective außer der ſubjectiven, und dieſe Identität iſt die Zurechnung der allgemeinen Sünde, an der ein Jeder Theil nimmt, auch ehe er ſie noch durch ſeinen eigenen Willen zur ſeinigen machte. Denn wohl exiſtirt die menſchliche Natur ohne Perſönlichkeit und nur als Individualität, wie in Kindern, welche noch keinen freien Willen haben zum Wählen zwiſchen gut und bös: aber ſofern ſie bereits der menſchlichen Natur theilhaftig ſind, liegt auch in ihnen der Keim der Sünde, der ſich mit der ſich entwickelnden Perſönlichkeit unfehlbar auch entwickeln wird. In allen wirklichen Sünden aber, als Erſcheinungen der angeerbten oder allgemeinen, wird einem Jeden die Sünde der menſchlichen Natur oder die Sünde, die von dem erſten Menſchen an bis auf den letzten zu einer Beſchaffenheit unſerer Natur geworden, zugerechnet; als allgemeine noch nicht ſeine eigene und ſo ihm fremde, hört ſie auf, dieſes zu ſeyn, indem er ſie zu der ſeinigen macht.

Zweites Hauptſtück.

Von der Erhaltung.

1. Bibliſche Lehre. Die Bibel ſchreibt Gott im Allgemeinen die Erhaltung der Welt zu, wie im A. T. Pſ. 104, 8—30. 119, 89—91. 145, 15. 147, 9. 148, 5. 6. Im N. T. heißt er der Vater und iſt als ſolcher der Erhalter der Welt nach Matth. 6, 26 ff. 10, 29. Joh. 5, 17. Apoſtelgeſch. 14, 17. 17, 18. Es wird aber daſelbſt auch dem Sohn die Erhaltung der Welt bei-

gelegt und gesagt, durch ihn erhalte Gott als Vater die Welt. So Hebr. 1, 3.: er trägt alles durch sein allmächtiges Wort, was nach Bretschneider nur soviel heißt, als er erhalte Alles durch seinen Willen. Col. 1, 17. heißt es dann vom Sohn: τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. Daß auch der Geist von der Erhaltung der Welt nicht ausgeschlossen ist, wurde schon in der Lehre von der Schöpfung bemerkt. Diese einfache Lehre ist nun auch

2. in der Kirche nie angefochten worden. Man sah von jeher die Erhaltungslehre als schon in der Schöpfungslehre mit enthalten an, daher denn auch in der Kirche von Augustinus gesagt ist: Gott könne sich nicht wie der Baumeister verhalten, der sich von dem Haus, das er gebaut hat, zurückzieht. Es sind dann keine weiteren Bestimmungen des Begriffs der göttlichen Welterhaltung hervorgetreten, wenn man nicht die Lehre der Scholastiker von einem concursus Dei dahin rechnen will, welche auch von Theologen der protestantischen Kirche, z. B. von Baumgarten, sehr subtil und ausführlich in die Dogmatik aufgenommen worden. In dieser Bestimmung, welche selbst eine ganz äußerliche ist, hat man das Verhältniß Gottes zur Welt und derselben Erhaltung als ein ganz äußerliches angenommen. Der concursus wurde auf die freien Handlungen der Menschen insonderheit bezogen und dabei der Kanon festgestellt: Deum concurrere ad materiale, non vero ad formale actionis. Man wollte damit den Antheil Gottes an den Sünden der Menschen negiren: er hat ihnen nur die Kraft zum Handeln gegeben, den Gebrauch und die Anwendung aber ihnen überlassen. Die neuern Theologen haben alle mehr oder weniger auf die Theorie vom Concursus Rücksicht genommen; es ist aber bei abstracten Bestimmungen geblieben.

3. Begriff des Dogma. Er ist zu entwickeln in seiner negativen, positiven und concreten Bestimmung.

A. Die negative Begriffsbestimmung. Die Welt-

ſchöpfung iſt der Anfang der Welt, die Erhaltung der Fortgang und Fortbeſtand der Welt. Schon darin liegt, daß das Princip der Welt auch das an ihr ſich fortwährend wirkſam erweiſende und ſich bethätigende ſey. Wie dieſe göttliche Erhaltung der Welt näher zu beſtimmen ſey, iſt die Frage. Zu entfernen iſt davon

a. die Vorſtellung, daß die Erhaltung die Ewigkeit der Welt, oder auch nur die unendliche Dauer alles Einzelnen zu bedeuten habe. Denn dem widerſpricht ſchon der Anfang und Urſprung der Welt; das Entſtehen alles Einzelnen in ihr iſt auch ſchon der Anfang ſeines Vergehens; eben darum iſt und heißt es das Endliche, weil es in ſeinem Anfang ſchon die Anwartſchaft auf ſein Ende hat. Was entſteht, vergeht auch. Nach der Lehre der Schrift und Kirche vergeht die Welt, und das ſcheint ganz das Gegentheil ihrer Erhaltung zu ſeyn. Es kommt aber doch in dieſer Behauptung des Untergangs der Welt, da er mit der Verwandelung und Apokataſtaſe verbunden iſt, die Behauptung der göttlichen Welterhaltung wieder hervor. Es iſt ſomit beides, der Untergang der Welt, welcher auch der alles Einzelnen in ihr iſt, oder die Eitelkeit der Creatur, und die göttliche Erhaltung der Welt zu behaupten, und zwar ſo, daß die Erhaltung der Welt keinesweges die Ewigkeit oder endloſe Dauer der Welt iſt.

b. Zu beſeitigen von dieſer Lehre iſt ferner der Gedanke, daß es nicht ſowohl die endliche, zeitliche und räumliche Welt ſey, welche Gott erhalte, ſondern nur ſie, wie ſie in Gott iſt. Denn ſo bedarf ſie offenbar keiner Erhaltung, ſo iſt ſie ſelbſt nur betrachtet, wie ſie iſt in ihrer Unendlichkeit. Es iſt vielmehr dabei nicht ſowohl an die Weiſe ihres Seyns in Gott, als an ihr Fürſichſeyn zu denken; denn dieß iſt der Begriff der Welt ſelbſt. Gott hat die Welt geſchaffen, heißt: er hat ihr das Fürſichſeyn verliehen, gewollt, daß etwas für ſich ſey, gewollt mit Einem Wort, daß etwas ſey, was nicht Gott iſt. So aber iſt

sie die wirkliche, die geschaffene Welt, und von ihr nur kann die göttliche Erhaltung ausgesagt werden. Da jedoch die Welt in ihrem Fürsichseyn oder in ihrer Wirklichkeit und als geschaffene ein Verhältniß hat und behält zu Gott, sie für sich seyend zugleich für Gott ist, so kommt darin schon der Begriff der Welterhaltung hervor, daß sie für sich seyend nicht aufhört, für Gott zu seyn. Es sind aber mit dem Eintritt des Bösen in der Welt Kräfte vorhanden, welche am Untergang der Welt arbeiten, und ihnen entgegengesetzt ist die göttliche Erhaltung der Welt fortdauernd wirksam. Hat so der Begriff der Erhaltung auch eine Beziehung auf das Böse, so erhellet wohl, daß sie nicht kann seyn die Erhaltung der Welt in ihrer Unendlichkeit allein oder in Gott.

c. Bei der göttlichen Welterhaltung ist aber endlich auch nicht zu denken an ein passives nur-Erhaltenseyn selbst durch Gott. Die Schöpfung der Welt durch Gott hat selbst schon diese Bedeutung, daß sie die Kraft der Natur, die Thätigkeit der Welt war, sich fortan im Daseyn selbst zu erhalten, dieser Anfang einer schaffenden Bewegung zu seyn, die in sich fortdauert, sich in sich fortsetzt. Das nicht sich selbst Erhaltende in der Natur ist nur das in einem andern Enthaltene und von demselben Erhaltene. Solcher Art ist das blos Materielle, dem als der Materie die Form fehlt, in der es auf eine höhere Stufe erhoben ist. Der so noch ganz formlose Inhalt, wie ein Sandhaufen, durch den Wind zusammen und aus einander geweht, vermag sich nicht zu erhalten; er ragt als bloße Masse gleichsam über die Form hinaus, unterscheidet er sich in sich, so fällt er aus einander. So weder aus sich werdend, noch sich enthaltend, ist es auch nicht durch sich erhalten, sondern nur so, daß es als Unorganisches Inhalt eines Organischen wird. So nun wie das Unorganische im Organischen ist die Welt nicht das von Gott Erhaltene. Denn spricht man nur vom Weltorganismus, so ist damit schon angedeutet, daß die Welt die Kraft der Selbst-

erhaltung hat, indem organiſch eins aus dem andern wird und erzeugt wird, und ſo auch die Kraft hat, ſich zu erhalten und ſein Daſeyn fortzuſetzen. Dem Organismus widerſtrebt der Mechanismus in ſofern gänzlich, als dieſem nicht, wie jenem, die Kraft der Selbſterhaltung einwohnt und immanent iſt. Des Organismus reale Möglichkeit iſt der Keim, aus welchem jener ſich ſelbſt hervorführt, producirt, ſo daß er Product ſeiner ſelbſt iſt. Das Organiſche iſt, wie aus, ſo auch in ſich ſelbſt, hält und ſchließt ſich in und mit ſich zuſammen, ſo daß ſeine Unterſcheidungen Glieder ſind, von denen jedes durch das andere eben ſo ſehr als durch ſich ſelbſt erhalten wird. Das Unorganiſche iſt da als Inhalt des Organiſchen auf einer höhern Stufe und iſt das Mittel nur, wodurch das Organiſche als Zweck ſich vermittelt. Indem alſo die Welt in ihrer Totalität und Individualität als ſolch ein Organismus beſteht, iſt ihre Erhaltung nicht ein paſſives Erhaltenſeyn, ſondern ihr auch dieſe Kraft increirt, ſich ſelbſt zu erhalten und ſelbſtändig zu ſeyn. Das Fürſichſeyn der Welt iſt dieſe Kraft, auf ſich ſelbſt zu ruhen, die Kraft, vermöge welcher Lebendiges ſich aus Lebendigem erzeugt und ſo die Gattung ſich erhält. Und wenn die Schöpfung dieß Verleihen des Fürſichſeyns iſt an die Welt, ſo iſt das Beſtandhaben in dieſem Fürſichſeyn, als der Selbſtändigkeit der Welt, ihre Erhaltung, dieſe aber nicht ſo, daß ſie darin alles Verhältniß zu Gott aufgebe, alſo nicht ſo, daß Gott ſie erhielte ohne Theilnahme der Welt und ohne ihre Selbſterhaltung, noch auch ſo, daß ſie ſich ſelbſt zu erhalten vermöchte ohne Gott.

B. Die poſitive Beſtimmung. In dieſer Beſtimmung des Begriffs kommt

a. wie bei der Schöpfung, ſo auch bei deren Erhaltung das Subſtanzialitätsverhältniß in Betracht. Ein Verhältniß zwar iſt es eigentlich nicht zu nennen, denn dazu gehören zwei, die ſich zu einander verhalten. Hier aber iſt vorausgeſetzt, daß Gott und die Welt nicht verſchieden ſind, die Welt, ſowohl der Natur als des Geiſtes, das ſich entfaltende Leben Gottes ſelbſt

iſt, die endlich geſtaltete Unendlichkeit, die Einheit des Denkens und der Ausdehnung, in welcher Identität der Naturzuſammenhang und Naturlauf zuſammenfällt mit der göttlichen Allmacht ſelbſt. Dieß iſt die pantheiſtiſche Lehre Spinoza's, welche ſo oft ſich erneuert, als der Schöpfer von dem Geſchöpf nicht unterſchieden wird. Es wird damit auch in Bezug auf die Welterhaltung in dem Gedanken der Unmittelbarkeit ſtehen geblieben. Iſt Gott von der Welt nicht verſchieden, ſo iſt die Erhaltung der Welt nichts weiter als ihre Selbſterhaltung, eine Erhaltung der Welt durch Gott aber nicht zugegeben. Es kommt aber dieſe Anſicht nothwendig auf den Widerſpruch, entweder Gott ſelbſt als den der Erhaltung bedürftigen zu ſetzen und als den wirklich ſich ſelbſt erhaltenden, oder die Erhaltung der Welt in jedem Sinn aufzugeben als einen ganz unſtatthaften Gedanken. Jenes bringt der Begriff der Welterhaltung, dieſes der Begriff des abſoluten Weſens mit ſich. Für den, dem es Ernſt iſt mit dem Begriff einer wirklichen Erhaltung der Welt, iſt daher in der Subſtanzialitätsidee kein Verbleiben. Es folgt nun

b. das Cauſalitätsverhältniß. Darin iſt allerdings Gott und die Welt unterſchieden und ſo für den Begriff die Möglichkeit vorhanden, daß von einer Erhaltung der Welt durch Gott die Rede ſeyn kann. Gott iſt die freie Urſach aller Dinge, und die göttlichen Eigenſchaften der Allmacht, Allwiſſenheit, Weisheit und Güte die Urſachen der Erhaltung der Welt. Verſtändig iſt dieſe Betrachtung allerdings und dem Pantheismus darin genugſam ausgewichen. Die Selbſtändigkeit Gottes iſt darin vollkommen anerkannt; aber ſo, daß ſeine Erhaltung der Welt nicht auch die Gottes vollkommen würdige iſt. Gott hat der Welt einmal ihre Kräfte gegeben und damit iſt ſie fortan ſich ſelbſt überlaſſen; Gott, als der Erhalter, iſt eigentlich als ſolcher nur der Schöpfer, die Erhaltung auf die Schöpfung beſchränkt; die Welt hat ſich zwar nicht ſelbſt geſchaffen, aber ſie erhält ſich ſelbſt mittelſt der ihr anerſchaffenen Kräfte und Geſetze, und nur

in einzelnen Fällen der Störung der Weltordnung greift Gott noch nachträglich, verbessernd in den Natur- und Weltlauf ein; dieß ist dann die Vorstellung von einem Wunder. So ist in dieser Vorstellung Gott von der Welt nicht sowohl unterschieden, als geschieden, ihr gegenüber, eine mechanische Ansicht, welcher zufolge Gott die Welt als eine Maschine eingerichtet hat, die mit den in sie gelegten Kräften nichts weiter auszurichten vermag, als was der Gedanke des Urhebers war. Die verständige Naturbetrachtung, wenn sie sich mit der Religion verknüpft, kommt leicht zu dieser Ansicht, welche schon Goethe in ein ironisches Licht gestellt hat in den bekannten Versen:

Was wär' ein Gott, der nicht von Außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.

Aber schon Hieronymus hat aus dieser von Pelagius gegen Augustinus behaupteten Ansicht die Consequenz gezogen, daß Gott sich wohl nach der Schöpfung der Welt schlafen gelegt (dormitat igitur Deus). Diese Lehre ist dann in gleicher Weise für und gegen ein weiteres Eingreifen Gottes in den Weltmechanismus gebraucht worden und somit für und gegen die Lehre von Wundern, somit von dem Supernaturalismus und Rationalismus nur verschieden verwendet worden. Wenn dort der Mechanismus die Nachhülfe und Ausbesserung der Maschine, das freie Eingreifen des Urhebers wohl gestattete, ja nothwendig machte, so sollte dasselbe vielmehr nach der andern Ansicht unnöthig und überflüssig seyn, da Natur und Vernunft nach dem einzigen Schöpfungsact, welches ihr Ursprung war, sich vollkommen genügten, sich selbst schon zu erhalten wüßten. In beiden Beziehungen, auf das Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß, stellt sich die Wahrheit nur einseitig dar; das wahre Verhältniß Gottes zur Welt ist vielmehr in Bezug auf die Erhaltung der Welt

c. das der Immanenz; nicht einer solchen, welche die Transcendenz ausschlösse, aber auch nicht einer solchen Transcen-

denz, welche die Immanenz ausschließt. Im Substanzialitäts-verhältniß ist Gott als Vater verkannt, ja vielmehr gar nicht anerkannt, ebenso im Causalitätsverhältniß der Sohn, indem es die Welt aus der Reflexion in Gott herausſetzt. Die Wahrheit ist in der Lehre von Gott als Geist des Vaters und Sohnes diese, daß er als der Geist in der Welt ist und wirkt und auch die stets fortwirkende Ursach ihrer Erhaltung ist. Darin ist also enthalten eben so sehr die Einheit, als der Unterschied in Bezug auf das Verhältniß der Welt zu Gott, wodurch die Welt zur mittelbaren Offenbarung Gottes wird. Wenn die Kraft, Allmacht, Allwissenheit Gottes keine nur gedachte, abstracte ist, so wird sie sich auch in der Welt thätig beweisen. Diese Beweisung der Kraft oder diese Thätigkeit zeigt unmittelbar die Gegenwart des göttlichen Wesens. In seiner Macht und Kraft ist und wirket Gott in der Welt. Aber obzwar Gott in der Welt zur Erhaltung der Welt thätig ist und ihr immanent, so ist und bleibt er doch für sie ein Jenseits, transcendent und darin von ihr verschieden. Als Princip ihres Daseyns und Bestandhabens hört Gott nicht auf, sich von der Welt ewig zu unterscheiden. In dieser Selbstunterscheidung Gottes von der Welt liegt erst die Möglichkeit, an ihn als den Erhalter der Welt zu glauben. In der abstracten Identität mit der Welt bestimmt, wäre die Erhaltung der Welt zugleich die Selbsterhaltung Gottes. Aber so in seinem absoluten Insichseyn oder Substanzseyn ist er unendlich darüber hinaus, der Erhaltung zu bedürfen oder der sich selbst erhaltende zu seyn; und er unterscheidet sich auch Anderes setzend, von diesem, welches die Welt ist, und erst in dieser Unterscheidung seiner selbst von der Welt steht Gott zu erkennen als der Alles in sich und durch sich erhaltende. Gegen die Welt, als an sich ohne Selbständigkeit, ist Gott das Substanzielle, und er allein, wie Princip seiner selbst, so auch Princip dieses ihm Andern, der Welt, und wie ihres Entstehens, so auch ihres Fortbestehens. Denn auch die Bewegung, kraft deren

die Welt ſich ſelbſt erhält, iſt urſprünglich nicht ihr Werk oder Verdienſt, geht nicht hervor aus der Welt, ſondern aus Gott. Daß vielmehr die Welt vermag, ſich ſelbſt zu erhalten, iſt jenſeits ihrer, hat ſeinen Grund in Gott. Die blos äußerliche Betrachtung, wie auch die Naturforſchung, wenn ſie die zur Erhaltung der Welt wirkſamen Kräfte für die der Welt eigenen Kräfte hält, hat darin nicht Unrecht; die Selbſterhaltung der Welt iſt anzuerkennen; aber es hat die Welt nächſt dieſem Verhältniß zu ſich auch ein Verhältniß zu Gott, und in dieſem Verhältniß, welches das Feld der Religion iſt, wird Gott auch als Princip der Selbſterhaltung der Welt erkannt. Dieſe Selbſtändigkeit und Selbſterhaltung der Welt iſt doch noch zugleich ihr Gegentheil; das Entſtehende iſt auch das Vergehende, das Lebendige auch das Sterbende; ſo in ſeinem Entſtehen ſich ſelbſt beziehend auf ſein Vergehen, iſt es das nur relativ Beſtandhabende, und dieſes anerkennend bezieht das Relative ſelbſt ſich auf das Abſolute, als das Princip aller ſeiner Macht und Thätigkeit. Dieß iſt das Seyn der Welt in Gott, daß er kraft ſeines Geiſtes in ihr iſt und darin alſo iſt auch die Welt die von Gott erhaltene.

C. Die concrete Beſtimmung. Sie hat zum Gegenſtand die Wahrheit und Nothwendigkeit, die Erhaltung der Welt durch ſich und durch Gott ſo zu bekennen, daß ſie nach beiden Seiten anerkannt wird. Die Hauptfrage iſt hier: wie und wodurch erhält Gott die Welt? Es könnte darauf geantwortet werden:

a. in unmittelbarer Weiſe. Durch dieſe Vorſtellung würde die Mitthätigkeit der Welt ausgeſchloſſen, überhaupt, wie im Pantheismus, Gott und Welt nicht gehörig unterſchieden ſeyn. Die Vorſtellung wehrt wohl das Pelagianiſche ab, daß Gott als der Erhalter nur im äußerlichen Verhältniß zur Welt ſtehe, aber ſie hat auch keine Sicherheit in ſich gegen das Pantheiſtiſche. Das Verhältniß Gottes zur Welt iſt wohl ein inneres, aber doch ſo, daß die Welt gegen ihn ein Anderes iſt und bleibt. So als

ein Anderes als Gott ist sie nicht die unmittelbare Offenbarung seines Wesens, welches der Sohn Gottes ist im Verhältniß zum Vater, sondern die mittelbare Offenbarung Gottes. Gegen diesen Begriff würde es nothwendig streiten und damit unvereinbar seyn, die erhaltende Thätigkeit Gottes in der Welt als die unmittelbar wirksame zu setzen; es würde unvermeidlich seyn, die Welt- und Naturkräfte mit der Thätigkeit Gottes zu vermischen und zu verwechseln, wie in den Naturreligionen, besonders in der Bramanischen, geschieht. Würde aber durch die alleinige unmittelbare Wirksamkeit Gottes die der Welt ganz ausgelöscht, so wäre es mit der Wirksamkeit auch um die Wirklichkeit der Welt geschehen. Solche Erhaltung der Welt wäre vielmehr die Ertödtung der Welt und alles Lebens und Wirkens in ihr. Auch in dem Gedanken Gottes, als des allgemeinen Lebensprincips oder der Weltseele, ist, wie in der vormaligen Schellingschen Naturphilosophie, das Pantheistische nicht zu verkennen. In allen diesen Vorstellungen oder Anschauungen ist das göttliche Wesen selbst in die Welt der Erscheinung und des sinnlichen Daseyns herabgezogen, die Geistigkeit Gottes nicht in ihrer Reinheit anerkannt. Ob aber die Welt-erhaltende Thätigkeit Gottes auch nicht die unmittelbare ist, so ist die Welt doch im innern und wesentlichen Verhältniß zu Gott, und ihre Selbsterhaltung doch bedingt durch ihre Erhaltung durch Gott

b. in mittelbarer Weise oder vermittelst des Gesetzes. Dieß hat zunächst den Sinn, daß Gott der Welt, sowohl der Natur als des Geistes, das Gesetz gegeben habe, wie es schon die allgemeine Vorstellung ist, daß Gott der Urheber des Natur- wie des Denk- und Sittengesetzes sey, sodann, daß er diese Gesetze aufrecht und in Kraft erhält und mittelst ihrer die Welt erhält. Das Gesetz ist das in allem Wechsel und Untergang der Erscheinungen Bleibende, das Allgemeine; es ist ebenso auch das Nothwendige, ohne welches keine Creatur sich selbst zu erhalten vermöchte; in beiden Beziehungen aber ist es, wie das der Welt

immanente, ſo auch das wahrhaft ſupramundane, nicht durch die Welt ſelbſt hervorgebrachte. So iſt nun eben ſo ſehr zu ſagen: es iſt die Welt, welche ſich durch ihre Geſetze erhält, als: es iſt Gott, der ſie durch ſein Geſetz erhält. Es kommt aber noch eine weitere Beſtimmung hinzu, welche das Geſetz ſelbſt nothwendig gemacht hat. Das Geſetz als ſolches iſt nur zu begreifen als die entſtandene Form ſeines ewigen, göttlichen Inhalts, daher man nicht ſagen kann, das Geſetz in dieſer beſtimmten Form ſey von Gott der Welt anerſchaffen. So lange die Welt ſich in der vollkommenen Einheit mit Gott erhielt, trug der göttliche Wille, den ſie befolgte, noch nicht die Form des Geſetzes. Die Schöpfung hat ſich aber in der Zeit getrennt von ihrem Princip und iſt ſo zur Zeit- und Raumwelt, die Selbſtmacht, die ihr verliehen war, zur Sebſtſucht geworden; es iſt in den Geſchöpfen der Hang entſtanden, ſich von ihrem Princip loszumachen. Dieſem Hange die Creatur überlaſſend müßte Gott die Vernichtung der Welt wollen; denn dieſe vermeinte Selbſtändigkeit der Welt iſt der Begriff ihres Unterganges. Es iſt aber mit Entſtehung des Böſen weder die Natur, noch die Freiheit untergegangen, ſondern beide ſind nur nicht mehr, was ſie waren, da die Welt ſich noch in der unmittelbaren Einheit mit Gott befand. Durch die Gewalt des Böſen iſt nur das unfreie und unvernünftige Princip mächtig geworden und auf beiden Wegen iſt der Menſch auf dem Wege, dem Nichts wieder anheim zu fallen, aus welchem er geſchaffen war. Konnte der ſeiner Schöpfung abſolut und unbedingter Weiſe gegenwärtige Schöpfer die Welt, da ſie von ihm ſich zurückzog, dem Verderben preisgeben? In dieſem Sinne frägt der Pſalmiſt 89, 48.: warum willſt du alle Menſchen umſonſt geſchaffen haben? Der Welt Erhalter iſt Gott darin, daß die ewige Weltordnung auch den Character des Geſetzes annahm, und alſo auch die Art und Weiſe beſtimmt wurde, wie die Kräfte der Welt wirken ſollten. Durch das als eine Schranke dem Böſen *geſetzte* Geſetz ſollte verhindert

werden, daß die Kräfte der Welt, durch das Böse gegeneinander aufgeregt und empört, sich einander vernichteten. Der Wille Gottes, als solcher noch allgemein und unbestimmt, ist dem Bösen gegenüber der gesetzte, bestimmte, und in diesem Sinn, wie der Natur das Naturgesetz, so dem Menschen das Sittengesetz oder das Gesetz des Gewissens anerschaffen. So wie das Böse entstanden, ist das Gewissen die Stimme Gottes und hat das göttliche Wesen, als seinen Grund, nicht hinter sich zurückgelassen; durch das Gesetz wirket Gott selbst immerdar fort zur Erhaltung der Welt und es selbst ist keineswegs eine selbständige, von Gott absolut getrennte Macht; es weiset vielmehr beständig auf diesen seinen Ursprung zurück; in dem Gewissensgesetz z. B. hört der Mensch nicht blos sich, sondern zugleich noch einen Andern, und es wäre der größte Irrthum, zu meinen, darum, weil es in ihm, sey es auch aus ihm. Die Gesetze also, wie sie in der Natur sowohl, als dem Geiste, sich und ihr Princip, Gott, offenbaren, sind die erhaltenden Mächte. Als den Erhalter der Welt offenbart sich Gott durch das Weltgesetz dann auch so, daß das Bewußtseyn des Gesetzes und die Erkenntniß von dem Grunde, aus welchem es hervorgegangen, entsteht, und in dieser Beziehung sind Männer, wie Solon, Lycurg, Moses, wesentlich zur Erhaltung der Welt thätig gewesen. Noch mehr aber ist endlich

c. das Bewußtseyn Gottes selbst oder die Religion die göttliche Welterhaltung. In der Einheit seines unmittelbaren und mittelbaren Daseyns und Wirkens in der Welt ist Gott als Geist der Erhalter der Welt erst in dem Bewußtseyn seines Wesens und Gesetzes, in der Religion erst dafür erkannt und mitten in der Vergänglichkeit aller Dinge sie somit das, wodurch Gott die Welt erhält. Des Bewußtseyns fähig aber ist allein der Mensch; so ist die Erhaltung der Menschheit zugleich die Erhaltung der Welt. Diese Welt des Bewußtseyns Gottes ist das gegen das Bewußtseyn ihrer selbst als Welt Andere, die andere Welt, die Welt oder das Reich Gottes. Durch seine Gemeinde

erhält Gott die Welt, wie es ſchon in der Schrift geſagt iſt, um der Frommen und Gerechten willen läßt er die Welt nicht untergehen; dieß geſchieht dadurch, daß er das Bewußtſeyn ſeiner in der Welt nicht untergehen läßt. Die Gemeinde Gottes, nur in dieſem Bewußtſeyn lebend, geht daher beſtändig darauf aus, die Welt in ſich, in das Reich Gottes zu verwandeln, und ſie ſo der Erhaltung durch Gott im Wiſſen dieſer Erhaltung theilhaftig zu machen. Die Geſchichte der Religion iſt daher die Geſchichte der göttlichen Welterhaltung. Die Geſchichte der Religion iſt die Geſchichte des Lebens Gottes und ſeiner Offenbarung in der Menſchheit. Indem er in ſeiner Offenbarung oder als Sohn zu allen Zeiten ſich der menſchlichen Natur annahm und ſie in der Fülle der Zeit ſelbſt annahm, heißt er servator mundi (σωτὴρ τοῦ κόσμου wie Joh. 4, 42. und 1 Tim. 4, 10.). Gott in ſeiner Offenbarung, in Chriſti Perſon Menſch geworden, iſt, wie der Schöpfer, ſo auch der Erhalter der Welt. Die Wahrheit aber der Lehre von der göttlichen Weltſchöpfung und Welterhaltung iſt die von der göttlichen Vorſehung.

Drittes Hauptſtück.

Von der göttlichen Vorſehung.

1. Die Bibel iſt reich an Stellen, welche den beſtimmteſten, zweifelsfreieſten Glauben enthalten an eine göttliche Regierung der Welt. Gott leitet die Schickſale der Menſchen und Völker nach ſeinem Gedanken und Willen, Pſ. 90, 3. 104, 29 ff. Hiob 5, 18. Jerem. 18, 7. 8. Luc. 1, 51. Phil. 2, 27., die allgemeinen Weltbegebenheiten Pſ. 16, 4. Matth. 6, 31. Apoſtelgeſch. 17, 25. 1 Cor. 12, 6., befördert oder hindert die Erfolge menſchlicher Handlungen Pſ. 2, 1—4. 37, 14 ff. Hiob 5, 12 f. Röm. 1, 10. Jac. 4, 13 ff., ſorget ſelbſt für die Thiere, Pſalm 104, 10 ff. Matth. 10, 29. 6, 25 ff. Apoſtelgeſch. 14, 17., um wieviel mehr für den Menſchen Matth. 6, 25 ff. Sprüchwörter 16, 33. Pſ. 90, 3. 33, 18. 139, 15. Phil. 2, 27. Außerdem

unzählige Stellen. Der Ausdruck Vorsehung (πρόνοια) kommt wohl Weish. 14, 3. 17, 2. vor, aber in keinem kanonischen Buch in diesem Sinne, vergl. Röm. 13, 14. Apostelgesch. 24, 3.

2. Die christliche Kirche gründet auf diese Aussagen der Schrift ihren bestimmtesten Glauben an Gottes ewige Vorsehung. In ihr wird, was der Begriff der Schrift ist, zum Glauben. In die Reflexion übergegangen, gehen nähere Bestimmungen aus ihm hervor. Durch die von außen an ihn herangebrachten ist er nicht selten erschüttert, durch jene dagegen vertheidigt worden. Dieß ist der Standpunct der Kirche

a. gegen den Dualismus und Gnosticismus oder Emanatismus. Diese Systeme versuchen, das Problem zu lösen, wie sich Gottes Vorsehung mit dem Uebel in der Welt vereinigen lasse. Der Dualismus als Manichäismus ist die Lehre von zwei Grundprincipien, dem guten und bösen; der Gnosticismus als Emanatismus leitet das Böse, wie die materielle Welt überhaupt, von den aus Gott abgeflossenen und von ihm sich immer weiter entfernenden Äonen her. Beiderlei Systeme werden von den Kirchenvätern der erstern Jahrhunderte vielfältig bekämpft. Nicht weniger schließt die Kirchenlehre

b. alle Theorie über die Vorsehung aus, welche diese mit einer solchen Nothwendigkeit für identisch erklären, welche die Freiheit aufhebt, dergleichen sind alle fatalistischen, welche im Heidenthum und Islam ihre zahlreichen Bekenner haben, wie auch den Occasionalismus, welchem Gott die unmittelbare Ursache aller Handlungen ist, die Mittelursachen aber nur Gelegenheiten zum Handeln für ihn sind; die Handelnden selbst verhalten sich ganz nur passiv und als Werkzeuge und lassen Gott durch sich wirken. Das Systema causarum occasionalium ist von zwei sehr ungleichen Principien ausgeführt worden, durch Malebranche nämlich und durch Bayle, der letztere giebt es auch ausdrücklich zu, daß dabei an Freiheit nicht mehr zu denken sey.

c. Die Kirchenlehre enthält in dogmatischen Systemen eine

Menge abſtracter Beſtimmungen, welche zuletzt ganz traditionell geworden ſind, als bequeme Eintheilungen und Fächer, innerhalb derer ſich die Entwickelung bewegt. In Anſehung a) des göttlichen Actus der Vorſehung unterſchied man 1) *πρόγνωσιν*, praescientiam, Kenntniß alles desjenigen, was zur Weltregierung gehört; 2) *πρόθεσιν*, decretum, den Willen der Ausführung, und 3) *διοίκησιν*, die Ausführung ſelbſt. In Anſehung b) des Objects der Vorſehung unterſchied man providentiam generalem, specialem und specialissimam; die erſtere erſtreckt ſich auf alle Creaturen, die andere auf den Menſchen, die dritte auf die Frommen. — c) In Anſehung der Mittel und Wege, wie Gott die Welt regiert, unterſchied man prov. ordinariam, s. mediam, worin Gott nach dem Naturlauf verfährt, und extraordinariam s. immediatam, welches die Wirkung der göttlichen Vorſehung durch Wunder iſt; allgemein wurde dieſelbige Eintheilung auch ſo gemacht, daß man prov. naturalem und gratiosam unterſchied, oder Wirkſamkeit der göttlichen Vorſehung durch Natur und Offenbarung.

3. Begriff der Lehre. Es iſt zunächſt das Subſtanzielle, ſodann das Dialectiſche und endlich das Concrete dieſes Dogma zu erörtern.

A. Das Subſtanzielle iſt der Begriff im Allgemeinen. An eine göttliche Vorſehung denkend iſt man ganz ſchon in der Welt des Geiſtes, doch ſo, wie er nicht alles Verhältniß zur Natur aufgegeben hat. Der Gedanke der göttlichen Vorſehung iſt auch der der göttlichen Regierung und iſt zugleich der eines Reiches Gottes. An das, was ein Reich iſt, kann man nicht denken, ohne an einen darin waltenden Geiſt zu denken. Die Eintheilung der Welt in ein Reich der Natur und ein Reich der Gnade kann nicht unterlaſſen, beide Reiche nicht nur in den Begriff eines Reiches überhaupt, ſondern auch in den Gedanken Eines Geiſtes, dem ſie beide angehören, zuſammenzufaſſen, ſo daß demnach auch das Reich der Natur zu dem der Gnade, wie dieſes zu

jenem ein inneres und wesentliches Verhältniß hat. Gott, als der ewige Geist, ist das Princip, wie der Natur und des Geistes, so auch des Gesetzes in beiden, und es ist das Verhalten der Welt, sowohl der Natur als des Geistes, zu dem göttlichen Gesetz, ihre Bewegung nach oder entgegen diesem Gesetz, woran besonders gedacht wird in dem Gedanken an eine göttliche Vorsehung. Durch diesen Gedanken nun ist aus dem Reich des Geistes oder der Gnade nothwendig ausgeschlossen a) alle Zufälligkeit. In mundo non datur casus kann nur von dem Reich des Geistes gesagt werden. In der Natur, die zugleich die Welt der Erscheinung ist, ist zwar alles an das Gesetz gebunden so sehr, daß da die Nothwendigkeit herrscht, und selbst die Abnormität und Monstrosität nicht ist ohne ihr Gesetz, wie auch die Natur und das Erscheinen des Kometen, aber es fällt doch alles in der Natur seiner Erscheinung nach in die Unbestimmtheit und eben damit in die Zufälligkeit herunter. Die Zufälligkeit aber ist die Unbestimmtheit oder das Nichtbestimmtseyn durch einen Gedanken, die Gedankenlosigkeit. In der Natur ist überhaupt der Geist nicht für sich, und das ist der Grund der in der Unbestimmtheit, z. B. der Zahl ihrer Arten und Gattungen, herrschenden Zufälligkeit. Ist durch die Idee des Reiches Gottes als göttlicher Vorsehung alle Zufälligkeit ausgeschlossen, so heißt das soviel als: es ist alles darin von Gedanken bestimmt, und dieß liegt schon darin, daß es das Reich des Geistes ist. Nicht weniger aber ist b) ausgeschlossen alle Planlosigkeit. Was ein Plan ist, deutet durch sich auf seine Ausführung hin und enthält diesen Unterschied des Rathschlusses und seiner Vollziehung. Einen solchen Unterschied giebt es nun in der Naturwelt gar nicht. In ihr ist die Absicht mit der Ausführung noch unmittelbar identisch. Die Natur kann keine Pläne entwerfen und etwa die Ausführung erst darauf folgen lassen. Dieß beruht darauf, daß sie zwar nach Gedanken, welches die Gesetze sind, aber doch ohne Gedanken, worin sie für sich wären, ver-

fährt. Der Menſch kann wohl Pläne entwerfen und ſie hernach auch ausführen; aber oft fehlen ihm auch die Mittel dazu, wodurch ſich der Entwurf und die Ausführung vermitteln muß; oft muß er es bei der Planmacherei, Theorie, Idealität ohne Realität bewenden laſſen, und das iſt ſeine Unvollkommenheit; dagegen iſt die Natur beſſer daran, welche nichts unternimmt in der Intention ohne die Realiſation. Darin aber, daß ſie des Planmachens ganz unfähig iſt, iſt ſie das Unvollkommene gegen den Menſchen, der ihr in dieſer Fähigkeit überlegen iſt. Das Planvolle des Reiches der göttlichen Vorſehung iſt vollends dem Reich der Natur völlig fremd; die Planloſigkeit iſt von jenem ganz ausgeſchloſſen; der abſolute Geiſt iſt allerdings die Macht, einen Rathſchluß zu faſſen, was die Natur nicht vermag; aber es iſt auch, daß der Rathſchluß von ſeiner Ausführung nicht verſchieden iſt, in Gott nicht eine Unvollkommenheit, wie in der Natur, ſondern eine Vollkommenheit. Der Plan, den Gott entwirft, iſt nicht verſchieden von ſeiner Ausführung; daß die Thaten Gottes Rathſchlüſſe ſeyen, iſt nur damit geſetzt, daß ſie Thaten des Geiſtes ſind, ſo ſind ſie Gedanken, die aber als Gedanken Gottes ihre Realität in ſich ſelbſt haben, ſo daß kein Unterſchied iſt zwiſchen ihnen, als Gedanken und als Wirklichkeiten. Ausgeſchloſſen iſt endlich c) vom Reiche Gottes die Zweckloſigkeit. Der Zweck an ſich iſt der Natur nicht fremd; und im Organiſchen iſt die Zweckmäßigkeit auch nicht die äußerliche blos, ſondern auch die innere; aber wie der Zweck Gedanke, Begriff iſt, ſo deutet er auf Vernunft und Weisheit hin, und ſie ſind nicht Prädicate der Natur, ſondern des Geiſtes. Das Reich der göttlichen Vorſehung iſt das der weiſeſten und heiligſten Zwecke und aus ihm iſt alle Zweckloſigkeit ausgeſchloſſen. Es iſt das Reich der Beſtimmung, d. h. es iſt alles durch Zwecke, die erreicht werden ſollen, beſtimmt. Von Seiten Gottes ſind die Zwecke jederzeit auch erreicht; aber die Beſtimmung ſetzt auch Mittel, vermittelt ſich ſo durch die Welt und ſetzt Vernunft und Freiheit der Geſchöpfe;

hiedurch entsteht im Reich der göttlichen Vorsehung der Unterschied von Zwecken und ihrer Erfüllung. Dieser Unterschied ist die Geschichte der Welt, in der es immer nach Gottes Willen und Bestimmung geht, aber so, daß darin auch der menschlichen Freiheit Raum gelassen ist. Dieß zeigt sich schon im Glauben der Welt an eine göttliche Vorsehung, in welchem sie der Welt offenbar wird. So setzt sie die Verborgenheit selbst voraus, worin sie zunächst der Welt als Geheimniß sich ankündigt. Dieser Verlauf des Glaubens an eine göttliche Vorsehung ist

B. das Dialectische dieser Lehre und dieses ist als solches die Bewegung über verschiedene Standpuncte. Die göttliche Idee der Vorsehung beginnt ihre äußerste und entfernte Bewegung a) im Glauben an das Göttliche der Natur; in dieser wird sie gesucht; das Natürliche soll des Gottes oder der Götter Gedanke und Wille seyn, und dieses eine Beziehung haben auf den Menschen, auf sein Denken und Wollen. Die Augurien, Haruspicien sind die göttlichen Bestimmungen; wie die Vögel fliegen, wie die Eingeweide liegen, ist das Entscheidende. Der Naturreligion ist dieser Glaube natürlich, da sie noch in der unmittelbaren Einheit des Geistes und der Natur versirt; so kann es geschehen, daß die Zufälligkeiten in den natürlichen Erscheinungen als Offenbarungen des absoluten Geistes genommen werden. Der Zufall ist aber so blind, als der Glaube daran, und es regiert da den Menschen die Natur, selbst unter der Firma des Geistes; die *Τύχη*, die Glücksgöttin, hat Wohl und Wehe der Menschen in ihrer Hand. Das Wahre an diesen Vorstellungen ist der Glaube an eine göttliche Vorsehung, der sich darin substantiirt und irgend eine Weise seiner Erscheinung sucht. Das Unwahre ist diese Indiscretion, dieß, daß Gottes Wille von den natürlichen Bewegungen und derselben Zufall und Ohngefähr nicht unterschieden ist. So ist der Glaube Aberglaube, Verwechselung des Natürlichen mit dem Geistigen, und diese Superstition erneuert sich wesentlich auch in der christlichen Kirche, wenn der

Menſch an Omina glaubt (es iſt grundſchlechtes Wetter; die Truppen exerciren im Platzregen; oder es ſoll irgend eine Feſtlichkeit anfangen, da kommt der König angeritten: und es erſcheint plötzlich die Sonne und gar ein Regenbogen), oder wenn er bei wichtigen Begebenheiten ſeines Lebens, wie in der Brüdergemeinde geſchieht, das Loos zu Rathe zieht. Dieſes iſt da, wie in dem einzelnen bekannten Fall in der erſten chriſtlichen Kirche, noch ein Ueberbleibſel der Naturreligion. — b) Die naturaliſtiſche Superſtition des dunklen Gefühls geht wohl an dem erſten Erwachen der Kritik zu Grunde; der Verſtand iſt dieß Princip der Unterſcheidung des Natürlichen von dem Geiſtigen, des Irdiſchen und Himmliſchen. Aber damit iſt der Menſch auch noch nicht ſogleich zur wahren Erkenntniß Gottes gelangt, ſondern zunächſt zur Negativität, in der er weiß, das Natürliche ſey nicht das Geiſtige. Auch über den Glauben an die Macht der Natur kommt er leicht hinaus und zu der Einſicht, daß der Geiſt das die Natur Beherrſchende und ſie nur das dienende Mittel ſey für ſeine Zwecke. Aber ſo lange die Negation das Höchſte iſt, was er erreicht, iſt auch das Reich der göttlichen Vorſehung für ihn noch im Jenſeits, und ob auch der Glaube daran im Bewußtſeyn iſt, ſo iſt der Alles beſtimmende Geiſt doch noch eine jenſeitige Macht für ihn, deren Machtſprüchen Alles gehorchen muß. Das Jenſeitige der Macht iſt eben dieß, daß alles Wiſſen, alle Erkenntniß davon negirt und aufgehoben, und wie der freie Gedanke, ſo auch der freie Wille dagegen nichts, ſie ſelbſt nur dieſe herbe Nothwendigkeit iſt, die als Schickſal (fatum) das Waltende iſt. Dieß Fataliſtiſche hebt ſchon in der Natur- und Kunſtreligion an als das Orakel und in dem Mythus vom Fatum, welches Götter und Menſchen beherrſcht; dem Schickſal, der εἱμαρμένη, iſt Alles preisgegeben. Im Islam iſt es der Haupt- und Grundgedanke. Aus dem Natürlichen iſt die Fatalitätshypotheſe wohl heraus; aber das Geiſtige iſt der Gegenſtand des Wahns und der Furcht; Geiſter

und Geſpenſter können dem Menſchen noch zu ſeinem Glück oder Unglück erſcheinen und es beruht Alles auf unveränderlicher Beſtimmung, auf dem beneplacitum Gottes, ſo, daß die göttliche Vorſehung nichts weniger als die väterliche, ſondern die ganz tyranniſche, willkührliche iſt. — c) Iſt Gott als der abſolute Geiſt in ſeiner Wahrheit erkannt, wie in der chriſtlichen Religion, ſo iſt damit auch die Weisheit Gottes in der Regierung der Welt anerkannt. In ſeiner Weisheit iſt Gott, wie über die Zufälligkeit und Macht der natürlichen Dinge, ſo auch über alle Willkührlichkeit unendlich erhaben. Zu ſeiner Wahrheit gelangt daher der Glaube an eine göttliche Vorſehung erſt in der Ueberzeugung von der abſoluten Geiſtesgegenwart Gottes. Das wahrhafte Regieren iſt ein durchaus wiſſendes, alles wiſſendes, allem gegenwärtiges. Ein Menſch, ein Fürſt, regiert ſein Land, aber er kann es nur thun mittelſt der von ihm eingeſetzten Behörden; er kann nicht überall ſeyn, alles ſehen und wiſſen; das wahre, allmächtige Regieren der Welt iſt, daß der Regent allgegenwärtig, nicht jenſeit der Welt zurückgeblieben iſt. Als des abſoluten Geiſtes Wirken iſt es das weiſeſte, in welchem das abſolute Denken und Wollen eins iſt. So geht im Glauben an eine göttliche Vorſehung nothwendig unter die Vorſtellung von einem blinden ſich Ereignen in der Natur, Zufall und Ohngefähr, wie der Glaube an ein Schickſal, dem blinden ſich Ereignen in der Geſchichte. Es wird in der Natur und Geſchichte der ewige Geiſt offenbar in ſeiner ewigen Weltregierung.

C. Das Concrete der Lehre. Dieß iſt die Einheit Gottes mit der von ihm erſchaffenen und erhaltenen Welt, und dieſe Einheit iſt die mittelſt des in der Welt waltenden göttlichen Geiſtes, worin auch der Glaube an eine göttliche Vorſehung ſeinen Grund hat. In dieſer Beziehung nun iſt die göttliche Vorſehung a) die ſittliche Weltordnung. Sie iſt ein Allgemeines und in Bezug auf ſie iſt unter den Menſchen kein Unterſchied. Man hat gefragt, ob die göttliche Vorſehung ſich blos

auf den einzelnen Menſchen oder auf die Totalität nur, auf das Ganze und Allgemeine beziehe; man hat es Gottes anſtändiger und würdiger gefunden, ſich, wie ein großer Weltmonarch nur um das Allgemeine, aber nicht auch um den einzelnen Menſchen zu bekümmern. Das Allgemeine wäre ein ganz Leeres und Abſtractes, wenn es nicht eben die Totalität aller Einzelnen wäre. Aber hat man dieß erkannt, ſo iſt das Allgemeine auch und zunächſt der weſentliche Standpunct der Betrachtung. In dieſer Hinſicht iſt zu ſagen: es giebt für Gott nur einen Menſchen, und dieß iſt der, den er geſchaffen und der der Gegenſtand ſeiner ewigen Fürſorge iſt. Gott kennt oder erkennt keinen andern Menſchen, als der durch Gottes Gedanken und Willen beſtimmt der wahre Menſch iſt. Dieß Beſtimmtſeyn durch Gottes Gedanken und Willen iſt des Menſchen Beſtimmung. Sie iſt das Grundgute und Göttliche der menſchlichen Natur. Durch ſie iſt der Menſch an Gott geknüpft; er mag aus ſich machen, was er will, das, was ſeine Beſtimmung iſt und was er durch Gott iſt, kann er nicht ändern. Selbſt ſeiner Beſtimmung untreu geworden und von Gott abgefallen, kommt er nicht aus allem und jedem Verhältniß zu Gott heraus, und eben darin zeigt ſich zunächſt die göttliche Vorſehung. Das in der Welt herrſchend gewordene Böſe hat nicht dieſe Macht, das Gute der menſchlichen Natur zu zerſtören, welches ihre Beſtimmung iſt. Iſt in der göttlichen Weltordnung darauf gerechnet, daß auch das Böſe nicht nur entſtehe, ſondern auch in ſeiner Weiſe Macht gewinne, ſo iſt doch auch ſo die göttliche Beſtimmung als ſittliche Weltordnung geſichert, daß der Menſch in der Sünde durch die Strafe, die ihr ſelbſt inhärirt, ſowohl afficirt als auch beſtimmt iſt, aus der Sclaverei der Sünde zur Freiheit zu gelangen und zu ſeiner urſprünglichen Beſtimmung zurückzukehren. Das Reich der göttlichen Vorſehung nun iſt die Bewirkung der Erfolge von den Thaten der Menſchen im Guten und Böſen; dieſer Erfolg, die Leitung derſelben zu weiſen und heiligen Zwecken, liegt über die

Macht der einzelnen Handelnden hinaus; was aus ihren Thaten herauskommt, ist das Werk der göttlichen Vorsehung, und darin zeigt sich die ewige sittliche Weltordnung. In ihr empfängt alles Gute seine Stelle nach seinem Werth und wird das Böse selbst als Störung der sittlichen Weltordnung umgewendet zu einem Guten, indem es vernichtet in sich selbst in den Einklang mit dem Ganzen geführt wird. Die Erkenntniß der Gesetze, durch welche die sittliche Weltordnung bestimmt ist, ist auch die Anerkennung einer göttlichen Vorsehung. Wie das Leben der Natur an bestimmte Gesetze gebunden ist, so ist das Leben des Geistes in seinen Thaten auch den ewigen Ideen, als göttlichen Gedanken und Gesetzen, untergeben, und die Geschichte in dieser Hinsicht das göttliche Weltgericht. In der Geschichte ist die göttliche Weltordnung als Vorsehung die ganz concrete, so daß die Gesetze der sittlichen Weltordnung eben so sehr in Gott, als in der Welt absolute Kraft und Geltung haben. Aber so als sittliche Weltordnung ist die göttliche Vorsehung doch zunächst nur als allgemeine und unmittelbare erkannt, als die unendliche Macht und Weisheit Gottes in der Regierung der Welt. Es ist nun b) auch auf die andere Seite, nämlich die der Vermittelung, zu gehen, und so besonders auf die Seite der Welt, wie in ihr die göttliche Vorsehung sich manifestirt. Damit erst beantwortet sich näher die Frage, wie Gott die Welt regiere und sich in ihr wirksam erweise. Dieß geschieht, indem Gott seine Gedanken und Rathschlüsse vermittelt durch Vernunft und Freiheit der Menschen. Sie sind das ihnen von Gott zu diesem Zweck Anerschaffene eben so sehr, als die edelste Eigenthümlichkeit und höchste Würde der menschlichen Natur. Das Reich der göttlichen Vorsehung ist das der Vernunft und Freiheit; in ihm verwirklichet Gott seine Gedanken und Zwecke. Werkzeuge der göttlichen Vorsehung sind die Menschen, indem sie sich selbst zu demjenigen machen, wozu sie bestimmt sind, zu Dienern göttlicher Gedanken und Zwecke. Die Natur steht unter dem menschlichen

Geiſt, der menſchliche unter dem abſoluten Geiſt. Die Ideen, als die concreten Gedanken und Zwecke Gottes, ſind es, durch welche die göttliche Vorſehung in der Welt thätig iſt. Ihrer Macht und Herrſchaft muß auch der ihnen Widerſtrebende dienen, indem im Reich der göttlichen Vorſehung das Böſe nur zur Folie des Guten wird. Die göttliche Vorſehung geht davon aus in der Welt, daß der menſchliche Geiſt, in ſeiner Subjectivität der einzelne, in ſeiner Objectivität der Nationalgeiſt, in ſeiner Univerſalität der Geiſt der Menſchheit oder der Weltgeiſt, enthalten iſt in dem abſoluten Geiſt und aus ihm alle ſeine wahren Bewegungen und Gedanken, Fortſchritte und Entſchließungen hat. Und zu dieſer nie ruhenden Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes als Vorſehung gehört endlich c) auch die nothwendige Anerkennung derſelben oder der Glaube daran. Er iſt ſelbſt ein durch den göttlichen Geiſt beſtändig bewirkter und entwickelt ſich um ſo gewiſſer, als Vernunft und Freiheit ſich im menſchlichen Geiſte entwickelt. Die ungleiche Entwickelung derſelben iſt die mannigfaltige Geſtaltung dieſes Glaubens und der betrachtete Verlauf über verſchiedene Standpuncte. Die vollkommenſte Religion, die abſolute oder chriſtliche, enthält daher auch den vollkommenſten Glauben an eine göttliche Vorſehung und Weltregierung, das Bewußtſeyn eines Reiches göttlicher Gedanken und Zwecke, welche ſich in der Geſchichte realiſiren. Die Geſchichte iſt die genügendſte Antwort auf die Frage: wie Gott die Welt regiere, die in abſtracten Sätzen nicht beantwortet werden kann. Kein Menſch kann ſonſt ſagen, wie die Welt von Gott regiert werde, gleich als wäre er Gottes Rathgeber geweſen, ſondern nur hinweiſen auf das Geſchehene; daraus entwickelt mit Nothwendigkeit ſich der Glaube an eine göttliche Vorſehung. Aber dieſe Nothwendigkeit kann auch in der über alle Geſchichte hinausgehenden Wiſſenſchaft gewußt werden. In Anſehung der göttlichen Thaten in der Geſchichte bleibt die göttliche Vorſehung auch in der Wiſſenſchaft ein Geheimniß; dieß iſt die

Seite des Glaubens in ihr, der dieß Geheimnißvolle zu seinem Gegenstand hat. Aber dem Wissen der Nothwendigkeit dieses Glaubens kann auch die Wissenschaft sich nicht entziehen; in Ansehung derselben ist sie aus allem Geheimnißvollen heraus; alles Nichtwissen dieser Nothwendigkeit wäre nicht sehr verschieden von einem Bezweifeln und Leugnen der göttlichen Vorsehung selbst. Wenn man daher aus den Worten des Apostels: unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege, wie sie im Glauben an eine göttliche Vorsehung vollkommen wahr sind, den Schluß ziehen wollte, daß auch ein Wissen der Nothwendigkeit dieses Glaubens unmöglich wäre, so würde das geradezu mit der Behauptung des Apostels streiten. Nur wo kein Glaube ist an eine göttliche Vorsehung, fehlt auch das Wissen von der Nothwendigkeit dieses Glaubens; die Nothwendigkeit aber ist desselben Begründung in dem Begriff Gottes und der menschlichen Natur, und die Wissenschaft selbst darin eine Institution der göttlichen Vorsehung, daß durch jene gezeigt werden kann, auf welchen tiefen Grundlagen der Glaube ruhe an eine göttliche Vorsehung, und daß man ohne denselben auch den Begriff Gottes und des Menschen verliere oder aufzugeben habe, nicht weniger aber auch die Geschichte der Welt, welche gleichsam die Werkstätte der göttlichen Vorsehung ist. Die höchste Manifestation derselben aber ist die Erlösung der Welt durch Christum oder das Christenthum, dieses an und für sich auch die vollkommenste Theodicee.

Dritter Abſchnitt.

Vom Gottmenſchen.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur.

1. Die bibliſche Lehre. In Betracht kommen hier

A. Die Erwartungen eines Meſſias im A. T., welche eine Beziehung haben auf Chriſtum. Es ſind die Regungen der ewigen Idee und Wahrheit, welche hier als beſtimmte Ahnungen erſcheinen und gewöhnlicher Weiſe als Weiſſagungen genommen werden. Das A. T. enthält dergleichen Hindeutungen auf den zukünftigen Meſſias oft in Bildern und Vorſtellungen eines irdiſchen Königs und leiblichen Retters, und viele Juden hingen ſich wohl an dieſe äußerlichen Bezeichnungen und waren damit abgefunden, wie auch die neuern Ausleger unter den Aufgeklärten ſich darauf beſchränken und nichts Weiteres oder Tieferes darin verhüllet finden. Es waren auch unter den Juden zu allen Zeiten ſolche Freigeiſter, welche die meſſianiſchen Erwartungen des Volkes nur als einen Wahn und Mythus anſahen. Jenes Tiefere tritt aber ſchon ſo darin hervor, daß dieſe Beſchreibungen des zukünftigen Meſſias über den ſonſtigen jüdiſchen Particularismus hinausgehen und auf einen Retter nicht blos des jüdiſchen, ſondern aller Völker, zielen, wie Geneſ. 12, 3. 22, 18. Jeſ. 2, 3. 4. Jerem. 23, 5. 6. Pſ. 22, 40. 2, 2. 6. 8. Der vernünftigere Theil des jüdiſchen Volkes erkannte die geiſtliche und ſittliche Beſtimmung des Meſſias und erwartete vorzüglich reinere Erkenntniß der Wahrheit durch ihn, Vergebung der Sünden und Heil der Seele. Soviel aber erhellet durchgängig und aus dem Geiſte des A. T., daß ſelbſt bei dieſen geläuterten Vorſtellungen die ſinnlichen und leiblichen Güter nicht vergeſſen, ſondern als eine Folge von der geiſtlichen Wohlfahrt angeſehen

wurden. Man erwartete eine politische und moralische Restauration, und faßte die messianischen Erwartungen in der unmittelbaren Einheit des Staats und der Kirche, also ganz theokratisch auf. 2 Sam. 7, 14. 1 Kön. 9, 3. Ueber das Einzelne, was im A. T. unter diesen Gesichtspunct der messianischen Weissagung gehört, ist zu allen Zeiten viel Streit gewesen, und man ist oft darin nach den entgegengesetzten Seiten ausgeschweift, theils allzuviel und ganz Unbestimmtes oder gar nicht darauf Bezügliches, und theils auch gar nichts dahin zu rechnen und dergleichen Andeutungen gänzlich zu leugnen. Die göttlichen Offenbarungen schließen sich der Fassungskraft und Empfänglichkeit an und treten allmählich erst zu größerer Klarheit hervor. Die großen Begebenheiten der Zukunft bereiten sich im Dunkel der Gegenwart vor. Im Kindheitsalter des israelitischen Volkes sind die Andeutungen des Messias noch sparsam und dunkel. Doch ist die Idee schon rege, daß sich von Abraham und seinen Nachkommen aus das Heil der Völker verbreiten werde. 1 Mose 18, 18. vergl. Joh. 8, 56., ferner 1 Mose 49, 10. (Schiloh) 5 Mose 18, 18. Deutlicher reden verschiedene Psalmen, wie 2. 16. 22. 40. 110. und vollends die Propheten Jes. 2. 9. 11. 42. 49. 53. Micha 5, 1 ff. Maleachi 3, 1. 4, 5. 6. Dan. 9, 24 ff. Der Natur der Sache nach kann, daß etwas eine Weissagung sey, daraus erst bewiesen werden, daß sie eine erfüllte ist, und in dieser Beziehung ist es am meisten von Gewicht, daß Christus und die Apostel mehrere Stellen des A. T. auf den gekommenen Messias beziehen. Es heißt gar oft im N. T., dieß und das sey geschehen, auf daß erfüllet würde ꝛc., und Petrus sagt: von diesem Jesus zeugen alle Propheten, Apostelgesch. 10, 43. 8, 26 ff. Christus selber erklärt: Moses habe von ihm geschrieben, Joh. 5, 46., und David nenne ihn einen Herrn, Ps. 110. Matth. 22, 43. Das Hauptmoment in der Christologie des A. T. aber ist die Idee von göttlicher Offenbarung, welche von dem ewigen Sohne Gottes selbst nicht verschieden ist und im N. T. in der

Beziehung auf den Menſchen Chriſtus als Präexiſtenz des Sohnes Gottes vorkommt. An dieſelbige Präexiſtenz des Meſſias vor ſeiner Sichtbarkeit und Erſcheinung auf Erden glaubten auch die Juden, wie die chaldäiſchen Paraphraſen und die Rabbinen zeigen. Ebenſo geſchieht es im N. T. gar häufig, daß Stellen des A. T., welche im Allgemeinen von Gott, ſeinen Wirkungen und Wohlthaten ſprechen, geradezu von dem Meſſias und Sohne Gottes verſtanden und erklärt werden; es iſt von Gott in ſeiner Offenbarung, d. i. vom Sohne Gottes die Rede: denn er iſt dieſe Offenbarung. In ganz concreter Weiſe ſagt dieſes Petrus 1 Petri 1, 11: in den Propheten des A. T. ſey der Geiſt Chriſti thätig geweſen und habe durch ſie ſich geoffenbart, und bei Joh. 12, 41. heißt es: Jeſaias habe die Herrlichkeit des Meſſias geſehen. Nach dieſem Princip der Identität Gottes und ſeines Sohnes ſind die altteſtamentlichen Hindeutungen auf den Meſſias oder den Sohn Gottes des N. T., welcher Menſch geworden, nicht blos Weiſſagungen über ihn, ſondern auch durch ihn, d. i. in ſeinem Geiſt und aus demſelben hervorgegangen. Ihrem Inhalte nach ſind die Weiſſagungen des A. T. theils ſolche, welche ſich lehrend auf die Zukunft beziehen, theils ſymboliſcher, hieroglyphiſcher Art; dergleichen ſind beſtimmte von Moſes und den Propheten nach göttlicher Offenbarung getroffene Anſtalten, in denen eine Vorbereitung und Hinweiſung auf den künftigen Welterretter, eine Abbildung ſeines Thuns und Wirkens ꝛc. enthalten iſt. Dieſe typologiſche Seite der Weiſſagung war ſonſt ſehr ausgebildet, noch im ſiebzehnten Jahrhundert durch Coccejus; wie man aber leicht darin zu weit gehen und die Typologie in eine myſtiſche Spielerei verwandeln kann, ſo iſt man in neuern Zeiten auch darin ſo weit gegangen, das Wahre und Richtige daran zu verkennen und ſie ganz zu verwerfen. Das Typologiſche bezieht ſich auf die Stufe der Bildung in der Religion und die Sitte des Orients, und es iſt ganz richtige chriſtliche Vorſtellung, daß der levitiſche Gottesdienſt, die Verſöhnungsan-

stalten, die Opfer Schatten des Zukünftigen gewesen, nicht um ihrer selbst willen angeordnet, sondern als Bilder und Uebergänge in eine bessere Zukunft.

B. Das N. T. knüpft die Erscheinung Christi an die Gnade und den ewigen Rathschluß Gottes an. Diesen Rathschluß nennt es einen lange verborgenen und geheimnißvollen, nun aber offenbar gewordenen. Röm. 16, 25. 26. Ephes. 1, 3 ff. Diese Gnade Gottes wird der Welt durch Christum und um seinetwillen ertheilt. 1 Cor. 1, 4. Der N. B. ist so die Erfüllung, wie der A. die Verheißung war. So lange die Verheißung noch nicht erfüllet war, ruhete auch noch Dunkelheit auf ihr, und nur aus der Ferne haben die Altväter das Verheißene gesehen. Hebr. 11, 13. 2 Petri 1, 19—21. 1 Petri 1, 10 ff. Daß Christus der wirklich erschienene Messias, in ihm die Weissagung erfüllt und offenbar geworden, zeigt sich darin, daß in seiner Person alle die Merkmale, Kennzeichen und Umstände sich finden, welche in den Weissagungen des A. T., welche die Juden selbst von ihrem Messias erklären, angegeben sind; diese einzelnen Züge, z. B. zu Bethlehem geboren, aus Davids Familie, durch Wunder ausgezeichnet und dergleichen mehrere, passen auf Niemand, als auf ihn. In ihm also ist der längst erwartete und verheißene Retter der Welt wirklich erschienen und der ewige Rathschluß Gottes erfüllet worden. Die bestimmteste Lehre des N. T. ist: in dem gekommenen Messias ist der ewige Sohn Gottes selber als Mensch erschienen. Es wird in Christo unterschieden a) die göttliche Natur; es werden ihm damit Vorzüge beigelegt, wie sie von keinem Menschen sonst, von keinem Propheten, ja von keinem Engel selbst prädicirt werden. Alles, was von dem Sohne Gottes gilt und was im N. T. vorkommend bei dieser Lehre oben angeführt worden, bezieht hier ein Mensch auf sich und erklärt, er sey dieser Sohn Gottes. Ebenso die Apostel in den oben angeführten Stellen. Rechnet man auch alle die Stellen ab, welche grammatisch, kritisch, hi-

ſtoriſch einer zweifelhaften Auslegung unterliegen, nimmt man auch nicht jede Stelle, in der er *υἱὸς θεοῦ* heißt, ſogleich von ſeiner Perſon, ſondern nur als Bezeichnung des Amtes, ſo bleiben doch immer ſo viele übrig, die entweder ganz ſinnlos ſind oder nur dieſen Sinn haben können, kraft deſſen dieſer Menſch für den Sohn Gottes und gleichen Weſens mit dem Vater erklärt wird. Was er ſelbſt von ſich Göttliches prädicirt, daß er von Ewigkeit bei dem Vater geweſen, die Herrlichkeit (*δόξα*) bei Gott im Himmel gehabt, eher, denn Abraham geweſen, was Johannes von ihm, als dem Logos, *μονογενὴς υἱὸς θεοῦ* ſagt und erklärt, er ſey vom Himmel gekommen und wie er dahin zurückkehre *ὅπου ἦν τὸ πρότερον*, daß durch ihn alles geſchaffen worden, was Paulus von ihm ſpricht, er ſey *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, das Ebenbild Gottes, ja wenn die Juden ſelbſt erklären, Chriſtus mache durch ſeine Aeußerungen ſich Gott gleich, was er auch nicht widerlegt, u. ſ. f., läßt ſich durchaus nur vernünftig verſtehen, wenn der ſo Bezeichnete vom göttlichen Weſen ſelbſt als gar nicht verſchieden gedacht wird. Hier alſo rücken alle die oben angegebenen, vom Sohne Gottes in abstracto handelnden Stellen in ihre concrete und volle Bedeutung ein, indem ſie in beſtimmter Weiſe ſowohl durch ihn ſelbſt, als durch ſeine Apoſtel auf die Perſon Chriſti bezogen werden.

b) Dieſer Sohn Gottes, vom Vater nicht weſentlich verſchieden, hat nach der Lehre des N. T. in der Perſon Jeſu Chriſti auch die wahre und wirkliche menſchliche Natur angenommen nach Leib und Seele. Einen Menſchen nennet er ſelbſt ſich, nennen ihn ſeine Jünger, wie Joh. 8, 40. Apoſtelgeſch. 17, 31. 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 15, 21., als einen ſolchen kannten ihn ſeine Zeitgenoſſen, Matth. 26, 72 Luc. 23, 47., er iſt von einem Weibe geboren und aus Davids Familie, Luc. 1, 31. Gal. 4, 4. Er hungert, durſtet, leidet und ſtirbt, wie ein Menſch. Alle darauf bezügliche Stellen unterliegen keinem Zweifel an ſeiner wahren und wirklichen Menſchheit, und darin ſind die neuern Ausleger

einig. Aber das N. T. läßt auch nicht die göttliche und menschliche Natur Christi für sich bestehen, sondern spricht auch c) die Einheit beider Naturen in ihm aus. Dieß ist vielmehr die Hauptseite der ganzen Lehre von der Person Christi. Er wird als Mensch und als Gott dargestellt und Christus ist das Subject, in welchem Gott und der Mensch eins ist. 1 Tim. 2, 5. 1 Cor. 8, 6. Phil. 2, 5—11. Hierin liegt die Berechtigung der christlichen Kirche, ihn als den Gottmenschen zu bezeichnen; wenn sie von ihm also seit dem dritten Jahrhundert den Ausdruck θεάνθρωπος, θέανδρος gebrauchte, so that sie hiemit nichts dem Sinn und Inhalt der heiligen Schrift Fremdes, wenngleich dieß Wort in ihr nicht vorkommt. Derselbige, welcher der λόγος ist und von Ewigkeit her bei Gott war, ist Mensch geworden (σάρξ ἐγένετο); der vorher im Himmel war, kommt vom Himmel und kehrt wieder zum Himmel, nachdem er seinen menschlichen Lebenslauf vollendet hat. Joh. 1, 3. 18. 16, 28. 3, 13. 6, 62. Röm. 8, 3. 1 Tim. 3, 16. Gal. 4, 4. Er ist demnach derselbige Logos, der von Ewigkeit her beim Vater war, dieselbe Person, die hernach unter dem Namen Jesus Christus als Mensch erschien, menschlich lebte, wirkte und starb. Daß diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo erst von der Zeit der Taufe anhebe, ist der Schrift nicht gemäß, seine Taufe ist aber die Declaration und völlige Manifestation derselben.

C. Die Auslegung. Daß dieß alles im N. T. wirklich enthalten sey, erkennet die gründlichere Exegese unserer Zeit an; selbst die rationalistische ist dahin gekommen, dieß anzuerkennen, aber sie sagt dabei, das sey alles sehr unbestimmt; die Sache selbst werde durch alle von der Schrift gebrauchten Ausdrücke nicht deutlicher und bestimmter. So Bretschneider, II. S. 180. Wodurch wird denn etwas bestimmt? Einzig und allein durch den Gedanken; was ist also der Gedankenlosigkeit nicht unbestimmt? Aber so sehr sich diese Auslegung beklagt über Unbe-

ſtimmtheit der Schriftlehren, ſo will ſie es doch zugleich nicht zur Beſtimmtheit kommen laſſen und führet nun mit Vergnügen ſelbſt die Schrift an für dieſe Nothwendigkeit, es bei der Unbeſtimmtheit zu belaſſen, damit ſie durch keine nähere Beſtimmtheit genöthigt werde, Gedanken zu haben. Die Forderung iſt alſo, man ſoll nur nicht etwas oder gar viel dabei denken. Der große Gedanke, ja der größeſte aller Gedanken, daß Gott ein Menſch geworden, ein Menſch Gott ſelber ſey, ſoll ſeinen unendlichen Reichthum und Inhalt nicht entwickeln. Derſelbigen Meinung iſt die ſupernaturaliſtiſche Dogmatik, welche darin gar nicht orthodox, aber das Practiſche zum höchſten Geſichtspunct in der Wiſſenſchaft hat. Da ſo viel Dunkles und Unerklärliches in der Sache iſt, ſo muß man über alle und jede ſeine Beſtimmungen in dieſer Lehre keine allgemeine Lehrformel vorſchreiben, außer dem, was deutlich in der Schrift gegründet iſt, ſagt Knapp (II. S. 201.). Die Meinungen über den Modus und die Lehrformen werden immer getheilt und geſchieden bleiben; ib. Es iſt, bei der Beſchränktheit der menſchlichen Begriffe überhaupt, nicht glaublich, daß ſelbſt den Apoſteln und erſten Chriſten die Sache an ſich klarer geweſen ſey, als ſie uns iſt. Aber ſie maßten ſich auch nicht an, überſinnliche Dinge, die außer der Sphäre des menſchlichen Erkennens und Wiſſens liegen, erklären zu wollen; ib. S. 200. Ueber alle ſolche Meinungen und Einfälle iſt die Kirche und ihre Wiſſenſchaft zu allen Zeiten hinweggeweſen. In ihr hat man ſich bei dem Unbeſtimmten und Unmittelbaren nicht beruhigt, und das iſt das Recht und das Intereſſe des Geiſtes wie des Gegenſtandes ſelbſt, das in der heiligen Schrift im Weſentlichen und im Keim Gegebene auch zu vermitteln, es zu beſtimmen und zu begreifen.

2. Die kirchliche Beſtimmung des Dogma. Auch von dieſer iſt hier nur eine kurze, hiſtoriſche Notiz zu geben, ohne ſie in dem ausgebreiteten Zuſammenhang aufzufaſſen, worin ſie doch erſt ihre Bedeutung hat.

A. Es finden sich bei den ältern Kirchnvätern schon, außer den genannten von Christo gebrauchten Ausdrücken θεάνθρωπος, θέανδρος, bestimmte Zeichen der Einheit göttlicher und menschlicher Natur in seiner Person. Sie nannten dieselbe unbedenklich ἐνσάρκωσις, incarnatio, und ἐνανθρώπησις, inhumanatio. Das Verhältniß der einen Natur zur andern bestimmten sie als πρόσληψις, assumtio, so daß von der göttlichen das λαμβάνειν ausgesagt ward, weil sie allein die hypostatische oder substantielle (ὑφιστάμενον) oder persönlich, die menschliche hingegen außer der göttlichen ἀνυπόστατος, ohne Persönlichkeit sey und dieses geworden erst durch die ἕνωσις, unitio: divina igitur natura humanam suae univit hypostasi. Die Einigung ist also eine Thätigkeit der göttlichen Natur, ἰδιοποίησις, auf der Seite der menschlichen ist sie περιχώρησις, permeatio, penetratio; die menschliche Natur ist von der göttlichen durchdrungen worden. Diese Begriffsbestimmungen sind der Vernunft und Wissenschaft vollkommen gemäß. Zu diesen und weiteren Bestimmungen aber geben den Kirchenvätern hauptsächlich Veranlassung

B. die Widersprüche der Irrlehrer in den ersten fünf Jahrhunderten der christlichen Kirche; hiedurch sah die kirchliche Theologie sich gezwungen, sich auch in die Negativität einzulassen und den positiven Gehalt des Dogma dagegen zu retten. Sie hatte a) in Ansehung des Leibes Christi sich gegenüber den Doketismus. Er lehrte, Christus habe keinen wahren, menschlichen Leib gehabt, sondern nur einen Schattenleib, sey nur ἐν δοκήσει Mensch gewesen, habe nur zum Schein gelitten und den Tod erlitten. Es gehören dieser Meinung die meisten Gnostiker an, auch die Manichäer, überhaupt alle, welche die Materie und den Körper als das Böse bestimmten. Sie heißen auch Phantasiasten. — b) In Ansehung der Seele Christi widerspricht der Apollinarismus der Kirchenlehre; er behauptete, eine eigene, menschliche Seele sey in Christo unnöthig gewesen, da der λόγος eben die Stelle derselben vertreten habe. Apollinaris junior,

der Stifter dieſer Secte, leugnete aber nicht die ψύχη in Chriſto oder die ſinnliche, empfindende Seele, ſondern nur das πνεῦμα oder den νοῦς, die menſchliche Vernunft, und ſetzte an deſſen Stelle den λόγος, die göttliche Vernunft. Hiemit hielt er vernunftwidrig die menſchliche und göttliche Vernunft auch in ihrer concreten Identität noch außer einander. — c) In Anſehung der Gottheit Chriſti erhoben ſich gegen die bibliſch-kirchliche Lehre 1) der Arianismus. Nach ihm war der Sohn Gottes als ſolcher nichts anderes, als ein Geſchöpf, und Chriſtus nichts als ein Menſch. Dieſe Häreſie ging zunächſt und hauptſächlich gegen das Sohnſeyn Gottes ſelbſt, gegen den innern Unterſchied in Gott, und fand in dieſer Beziehung ſchon auf der Synode zu Nicäa ihre Erledigung. Das Häretiſche lag aber nicht allein an jener Seite, ſondern auch darin, daß in Folge jener Beſtimmung die Gottheit Chriſti, in welchem der Sohn Gottes Menſch geworden, geleugnet ward. 2) Der Neſtorianismus. Das Eigenthümliche der unter dem Namen der Neſtorianiſchen bekannten Irrlehre war, daß ſie ſtatt zwei Naturen zwei Perſonen aufſtellte und ein zwiefaches Bewußtſeyn in Chriſto ſetzte, die Identität des Bewußtſeyns aufhob, das Verhältniß beider Naturen zu einander als ein ganz äußerliches, als συνάφεια, conjunctio beſtimmte. Ueber dieſe Ungereimtheit urtheilt Knapp ſehr milde; er leitet den Streit darüber daher, daß man in Alexandrien φύσις nannte, was Neſtorius ὑπόστασις hieß, und ὑποστάσεις, was Neſtorius πρόσωπον nannte; ſie gingen alſo mehr in Wörtern, als in der Sache ſelbſt aus einander, ſagt er (II. 207.). Es haftet aber in der Bewegung des Begriffs ſelbſt dieſe Einſeitigkeit an jeder blos abſtracten Verſtandesbeſtimmung deſſelben, ſo daß man jetzt noch überall die Theologen, welche in der abſtracten Verſtandesbeſtimmung ſtehen bleiben, im Neſtorianismus findet, meiſt, ohne daß ſie ſelbſt es wiſſen, ja ſogar mit dem Schein der Rechtgläubigkeit. War nach dem Neſtorianismus die eine Natur neben und nach der andern und die Identität

der Perſon verletzt, ſo konnte endlich auch die Identität abſtract ſo feſtgehalten werden, daß in ihr der Unterſchied beider Naturen aufgelöſet war, und das iſt 3) der Eutychianismus. Im Widerſpruch gegen Neſtorius lehrte Eutyches nur Eine Natur, und zwar eine Verwandelung der einen in die andere. Der Monophyſitismus iſt das ſtrenge Extrem des Neſtorianismus, und über beide erhob ſich 2) die Kirchenlehre ſelbſt. Sie wurde auf den beiden Kirchenverſammlungen zu Epheſus vom Jahre 431 und zu Chalcedon vom Jahre 451 ausgeſprochen, dort gegen Neſtorius, hier zugleich gegen Eutyches. Von claſſiſch-dogmatiſcher Autorität iſt noch inſonderheit der in dieſer Angelegenheit von dem römiſchen Biſchof Leo M. geſchriebene Brief, unter dem Namen Tomus bekannt. Die Hauptbeſtimmungen ſind, daß die beiden Naturen in Chriſto ungetrennt und unvermiſcht, ἀδιαιρέτως oder ἀδιαλύτως und ἀχωρίστως ſeyen: durch dieſen Widerſpruch gegen den beiderſeitigen Widerſpruch iſt dieſer in beiden Häreſien aufgehoben.

C. Aufgenommen ſind nicht nur alle die früheren kirchlichen Beſtimmungen, ſondern auch mit neuen vermehrt in dem Streit der lutheriſchen Kirche mit den Calviniſten im ſechzehnten Jahrhundert. Der Verbreitung des Calvinismus wußte man von Seiten der lutheriſchen Theologie nicht anders Gränze zu ſetzen, als durch dieſe dogmatiſchen Verwahrungen, welchen durch die Concordienformel, wenigſtens für einen Theil der lutheriſchen Kirche, ſymboliſches Anſehen gegeben wurde. Chemnitz beſonders hat dieſen Artikel nicht nur in einer eigenen Schrift de duabus naturis ſehr ſcharfſinnig behandelt, ſondern auch an den öffentlich eingeführten Beſtimmungen den meiſten Antheil gehabt. Im achten Artikel der Concordienformel iſt dieſer Punct ſehr durchgearbeitet. Die Baſis dieſer Beſtimmungen ſind die älteren kirchlichen. Was dann hier näher beſtimmt wird, betrifft die unio naturarum, die communio und die communicatio idiomatum. a) In Anſehung der unio naturarum iſt ſie als

Handlung beſtimmt unitio, actio, qua Filius Dei naturam humanam assumsit. Der von Origenes zuerſt gebrauchte Ausdruck θεάνθρωπος wird mit andern Worten oft wiederholt, z. B. unus Christus, vere Deus, vere homo, oder: in indivisa persona Christi duae sunt distinctae naturae, divina, humana, quae assumta est in unitatem personae Filii Dei. Die Wirkung jener göttlichen Handlung iſt die unio personalis, ἕνωσις ὑποστατικὴ. Dieſe an ſich unmittelbare ſubſtantielle Union beider Naturen oder die unio personalis beſtimmt ſich b) als communio naturarum, welche das Verhältniß der einen zur andern enthält; durch darauf ſich beziehende Beſtimmungen, beſonders die negativen, wird die Perſon Chriſti von allen andern, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in ſeiner Perſon von jeder andern und ähnlichen unterſchieden. Jene unio personalis iſt nicht naturalis, qua duae naturae coalescunt in unam ab utraque diversam, auch nicht accidentalis oder ἕνωσις κατ' ἐνοίκησιν, per inhabitationem, wie Gott wohl kraft ſeines Geiſtes in jedem Gläubigen und Gerechten wohnt, dieſe Einwohnung wird mit Recht gegen jene Einheit eine zufällige, nicht nothwendige genannt; nothwendig iſt, wovon das Gegentheil undenkbar iſt; die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt dagegen necessaria, aeterna; ſie iſt ferner nicht mystica, getrübt durch das ſinnliche Selbſtbewußtſeyn, wie in allen andern Menſchen, nicht moralis, welche nur die Einheit des Willens und der Abſicht wäre, nicht sacramentalis, wie im Abendmahl Brot und Wein mit dem Fleiſch und Blut Chriſti vereinigt iſt. c) In Beziehung auf die communicatio idiomatum oder die gegenſeitige Mittheilung der Eigenſchaften der einen Natur an die andere bediente man ſich beſtimmter propositiones personales und idiomaticae, deren ſchon die Concordienformel tria genera beſtimmt. 1) Genus idiomaticum, dieß iſt der complexus von Propoſitionen, wodurch die Eigenſchaften der Naturen von dem concretum der Perſon oder Natur prädicirt

werden, entweder von der ganzen Perſon, ἀντίδοσις, z. B. Leiden Luc. 24, 26., Allwiſſenheit Joh. 21, 17., oder von dem concretum der menſchlichen Natur, κοινωνία τῶν θείων, z. B. die menſchliche Natur im Himmel nach Joh. 3, 13., oder von dem concretum der göttlichen Natur, ἰδιοποίησις, z. B. der Herr der Herrlichkeit iſt gekreuzigt. 1 Cor. 2, 8. 2) Genus apotelesmaticum, welches ſolche Beſtimmungen enthält, welche ſich auf das Erlöſungswerk Chriſti beziehen und von dem concretum der Perſon oder Natur prädicirt werden; endlich 3) das genus majestaticum, oder auchematicum, kraft deſſen von der menſchlichen Natur die Idiomen der göttlichen prädicirt werden u. ſ. w.

3. Begriff des chriſtlichen Dogma. Es kann nützlich erſcheinen, der ſpeculativen Entwickelung des chriſtlichen Dogma die chriſtologiſchen Verſuche der neuern Zeit vorangehen zu laſſen, um wenigſtens in hiſtoriſcher Weiſe den Anknüpfungspunct für jene auszumitteln. Man muß ſich in dieſem geſchichtlichen Zuſammenhange befinden, um ein begründetes Urtheil über das chriſtliche Dogma zu gewinnen, und durch Kritik der vorhandenen Anſichten ſich dazu den Weg bahnen.

A. Der auf dem Grunde der kirchlich-ſymboliſchen Beſtimmungen ſich bewegenden ſupernaturaliſtiſchen Lehre, welche für nähere Beſtimmung des Dogma nichts geleiſtet, ſondern ſich nur mit Wiederholung der ſymboliſchen Beſtimmungen begnügt hat, trat zuerſt die rationaliſtiſche Dogmatik gegenüber, um die Trägheit und Ruhe in dem allzuſichern Beſitz zu erſchüttern. Das Große des Rationalismus iſt eben dieſe Freiheit in der Wiederherſtellung des Denkens geweſen, welches man nach dem Supernaturalismus einſtellen ſoll. Aber die rationaliſtiſche Chriſtologie iſt ihrerſeits eine ſolche abſtracte Zurückziehung auf die Spitze des ſubjectiven Denkens geweſen, daß die Geſchichte und Erſcheinung des hiſtoriſchen Chriſtus darüber in das äußerſte Gedränge kam. Das Menſchliche in der Perſon Chriſti iſt darin

ſo dargeſtellt, daß das Göttliche ſeiner Erſcheinung und Würde darüber gänzlich verſchwand. Chriſtus iſt im Weſentlichen ein Menſch wie jeder andere, nur weiſer und beſſer, als andere, ein unvergleichlicher Lehrer der Weisheit und Tugend, der noch dazu ſeine vortreffliche Lehre durch ſeinen Tod beſiegelte. Man muß nur die Darſtellung ſeiner Geſchichte, Wunder u. dergl. im N. T. nicht ſo wörtlich nehmen, ſondern ſie aus der alterthümlichen, meiſt orientaliſchen Anſchauung erklären und ſie auf die ſubjective Vorſtellungsweiſe der Berichterſtatter zurückführen. Dabei kann man ſich immer, doch wohl verſtanden, der Ausdrücke Sohn Gottes u. dergl. bedienen, wenn ſie nur nichts mehr ſagen wollen, als höchſtens, daß er unter beſonderer Leitung Gottes oder der göttlichen Vorſehung in dieſer Welt erſchienen und zum Stifter des Chriſtenthums geworden ſey. Je näher ſo Chriſtus als Menſch den Menſchen ſteht, um ſo ehrwürdiger und größer erſcheint er, um ſo mehr, als er ſich ſeinen Werth in freier That ſelbſt erworben und ſich zum Muſter der Tugend erhoben hat. Alle nähern dogmatiſchen Beſtimmungen über ſein Verhältniß zu ſeinem Vater im Himmel, ſeine göttliche Natur u. dergl. haben keinen Werth; das Practiſche iſt die Hauptſache; dieß iſt, daß er das Ideal aller menſchlichen Vollkommenheit iſt und ſich ſelbſt dazu erhoben hat.

Je weiter die gegenwärtige Zeit über dieſe dürre, hohle und leere Anſicht bereits hinausgegangen, um ſo weniger iſt es noch verdienſtlich, ſie zu widerlegen. Es iſt die Anſicht, auf die der natürliche Menſch, wenn er an ſich, an ſeinem Ich feſthält, immer zuerſt kommt, ſobald er mit der heiligen Geſchichte in Berührung kommt, und deshalb muß ſie auch dieſer ihrer Herkunft nach ſich beſtändig erneuen. Sie hat die erklärte Abſicht, eine von allem Poſitiven, allen ſogenannten Zeit- und Volksvorſtellungen entkleidete, rein vernünftige Religion unter dem Namen der chriſtlichen zu empfehlen. Dieſe Vernunftreligion iſt aber ein bloßes Abſtractum, ohne Brief und Siegel, und iſt am we-

nigſten dazu geeignet, ein ſo außerordentliches Phänomen, als die Erſcheinung Chriſti in der Welt iſt, auch nur von fern zu berühren, geſchweige gar zu erklären und zu begreifen. Schon Strauß hat es treffend bemerkt, daß es ein nichtiges Unterfangen iſt, die Lehre Chriſti oder das Chriſtenthum von der Perſon Chriſti abzulöſen und ihn überhaupt nur als den Stifter der chriſtlichen Religion zu betrachten, da er vielmehr ihr Gegenſtand iſt. (II. S. 174.)

B. Die Anſicht der äſthetiſchen Theologie iſt weſentlich die, welche das Gefühl oder unmittelbare Bewußtſeyn zum Erklärungsgrunde der Erſcheinung und Perſönlichkeit Chriſti macht. In ſeiner Schrift über Religion und Theologie, S. 251., ſagt de Wette: es ſoll die Lehre von der Gottheit Chriſti kein Begriff, ſondern eine äſthetiſche Idee ſeyn. Der fromme Chriſt glaubt und ſchaut in Jeſu die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber und fragt nicht, wie es möglich ſey, da es ihm das lebendige Gefühl als wirklich zeigt. Wir laſſen dieſe Lehre, als zur äſthetiſchen Anſicht gehörig, als ein ſchönes, bedeutungsvolles Bild ſtehen und nicht etwa als ein Gedicht der frommen Phantaſie, der überſpannten Begeiſterung, ſondern als Ergebniß einer geſchichtlich religiöſen Erfahrung. — Gewiß iſt in ſolchen Raiſonnements, die ſelbſt dem Denken nicht mehr, ſondern nur dem Phantaſiren und Spielen mit Bildern Raum geben, das chriſtliche Dogma am tiefſten heruntergefallen, von einem Gedankeninhalt deſſelben nicht mehr die Rede, und es ſelbſt hiemit allen Irrthümern und Schwärmereien preisgegeben. Mit der rationaliſtiſchen Lehre einig darin, daß ſie der ſupernaturaliſtiſchen Lehre ſich widerſetzt, hat dieſe Anſicht eine Ahnung von der Inanität und Oberflächlichkeit der rationaliſtiſchen Meinung, und ihr will ſie ausweichen dadurch, daß ſie das Dogma im Gefühl unterbringt und es als eine äſthetiſche Idee anſchaut. Aber der geiſtige Inhalt des Dogma iſt hier nicht weniger als dort verflüchtigt, und die Dogmatik in eine Art religiöſer Pſychologie

verwandelt. — Tiefer ergriff Schleiermacher daſſelbe Princip der abſoluten Subjectivität in ſeinem Abhängigkeitsgefühl, welches in ſeiner Chriſtologie die Bedeutung hat, dieß ſubjective Gefühl mit objectivem Inhalt zu erfüllen und zu einem hiſtoriſchen Chriſtus zu kommen. Die Thatſache des Bewußtſeyns, die innere Erfahrung, dieß fromm afficirte Ich iſt es, welches für die Nothwendigkeit eines Erlöſers ſpricht und die Abhängigkeit von ihm ausſpricht. Ebenſo kann das Daſeyn der Gemeinde nur von dieſer Gemeinſchaftbildenden Thätigkeit des Erlöſers ausgehen. So kommt es alſo hier ganz im Gegenſatz zu der rationaliſtiſchen Theorie nicht allein mehr auf die Lehre, ſondern hauptſächlich auf die Perſon Chriſti an. Die abſolute Unſündlichkeit Chriſti, das reine und nie geſtörte Gottesbewußtſeyn wird in dem matten Gedanken eines Seyns Gottes in ihm gefaßt. Auf dogmatiſche Spitzfindigkeiten iſt ſich dabei nicht einzulaſſen, eine göttliche Natur nicht in Chriſto geſetzt, aber an die Stelle derſelben das Urbildliche gebracht, über welches auch nicht einmal in Gedanken hinauszugehen iſt. Indem nun ſo das idealiſtiſche Ich dieſe Vorſtellungen aus ſich erzeugt und eben damit auch einen hiſtoriſchen Chriſtus poſtulirt, macht es ſich mit der nämlichen Freiheit auch kritiſch an das Traditionelle, und an dieſer Seite geht Schleiermacher ganz an die Seite des Rationalismus zurück. Die überlieferten Vorſtellungen von der Menſchwerdung Gottes, Einheit göttlicher und menſchlicher Natur, übernatürlicher Erzeugung laſſen ſich aus der Bibel nicht rechtfertigen; die Gewißheit der Realität Chriſti als des Erlöſers liegt ganz anders wo, liegt im frommen Bewußtſeyn. Eben ſo gut kann man auch ſagen, daß dieſe Lehre an das altkirchliche Syſtem zurückgeht, indem ſie allen Inhalt, den freilich das Subject ſchon in ſich findet, aus der Lebensgemeinſchaft mit dem hiſtoriſchen Chriſtus und aus der Mittheilung von ihm ableitet. Jedenfalls bleibt die Ableitung deſſen, was eigentlich das Subject ſchon hat, noch zum Ueberfluß aus einem hiſtoriſchen Chriſtus die

schwache Seite des Systems; denn am Ende und ausdrücklich ist Christus nur zur Förderung der religiösen und sittlichen Lebensentwickelung, die in allen Andern mehr oder weniger gehemmt ist, nothwendig, somit seine Größe doch im Verhältniß zu jeder andern nur die quantitative; eine absolute Verwirklichung der Idee oder Urbildlichkeit, wie sie Schleiermacher fordert, scheint dazu keineswegs nothwendig zu seyn. Immer aber ist gegen den platten Rationalismus der Vorzug auf der Seite der Schleiermacher'schen Theologie, daß sie die Autonomie und Selbständigkeit der subjectiven Religion anerkannt und die Frömmigkeit kräftig gefördert hat, wenn sie gleich für eine wissenschaftlich haltbare Christologie wenig geleistet hat. Strauß hat diese Lehre einer scharfen Kritik unterworfen und sie zuletzt mit unbilliger Härte ein Kartenhäuschen genannt, daß seiner Auflösung mit Schnelligkeit entgegengehe. (II. S. 181.)

C. Die philosophischen Systeme der neuern Zeit.

Zu den Eigenthümlichkeiten der Schleiermacher'schen Theologie hat es gehört, daß er die Theologie von der Philosophie durchaus unabhängig wissen wollte. Gleichwohl hat Niemand mehr, als er, unter dem Einfluß der Philosophie gestanden und sein Wort so sehr, wie er, durch die That widerlegt. Strauß sagt auch in dieser Hinsicht ein scharfes Wort über ihn, nämlich, daß er nicht blos die Philosophie an die Theologie, sondern eben so sehr auch die Theologie an die Philosophie verrathen habe, und gerade diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit sey das Wesen seiner Stellung in der Geschichte der Theologie, um deretwillen sein Wirken von beiden Seiten her nur als ein segensreicher Fluch oder fluchwürdiger Segen erscheinen könne. (II. S. 177.) Soviel ist gewiß, daß er es seinen Anhängern leicht genug gemacht und sie das Leichtere von beiden, nämlich den Haß gegen die Philosophie sich erwählt haben, der ihnen allen gemeinsam ist. Dafür ist unleugbar, daß alle neuern Ansichten, alle geistreicheren Behandlungen, alle tieferen Bestimmungen des christli-

chen Dogma von der Philoſophie ausgegangen ſind und von der Theologie nur, ſofern ſie von der Philoſophie nicht verſchieden war oder daran eine Veranlaſſung zum heftigen Kampf dagegen gefunden hat. Wer weiß nicht, welch ein Umſchwung in allen Gedanken und welch eine gänzlich von aller früheren verſchiedene Auffaſſung der Chriſtologie von Kant ausgegangen iſt. Noch jetzt hält dieſe Anſicht, zum Theil ganz bewußtlos, in den gangbarſten rationaliſtiſchen Vorſtellungen der Zeit vor. Ein ſpeculatives Intereſſe an dem chriſtlichen Dogma fällt dabei gänzlich weg; der ſogenannte practiſche Glaube, der moraliſche Geſichtspunct iſt das Höchſte und die Norm, nach welcher der dogmatiſche Glaube ſich zu reguliren und zu rectificiren hat. So liegt nun in der Vernunft eines Jeden auch das Ideal ſittlicher Vollkommenheit und es bedarf deſſen ein Jeder zum Fortſchreiten in ſeiner Verſittlichung. Auf ein ſolches Ideal iſt in der Kantiſchen Philoſophie die Idee zuſammengeſchrumpft; es wird gar nicht verhehlt und ſelbſt nur als ein moraliſches Poſtulat behandelt, daß die Idee der höchſten Vollkommenheit nur dieſer von Menſchen gemachte Gedanke ſey. Chriſtus iſt das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit, und auf dieſen Gedanken kann man die einzelnen bibliſchen Lehren von Chriſti Perſon füglich zurückführen. In dieſem Sinn iſt er Gottes Sohn zu nennen. Das Geſchichtliche, in der Bibel Erzählte, iſt dabei eine Sache für ſich; der ſupernaturaliſtiſche Kirchenglaube kann uns nur moraliſch intereſſiren; jedenfalls bleibt auch aus dem Leben Chriſti ſein Beiſpiel für uns das Höchſte. — Zur Beurtheilung reicht hin, hier auf die Kluft zwiſchen einem Ideal und der Wirklichkeit aufmerkſam zu machen. Es hat jenes ſelbſt ſchon das Bewußtſeyn an ihm, daß es nur eine Idee iſt und daß ihr keine Wirklichkeit entſpricht, nicht weniger auch dieſes Bewußtſeyn, daß alles, was von dem hiſtoriſchen Chriſtus noch Großes und Erhabenes prädicirt wird, er eigentlich doch nur meinem Denken zu verdanken hat. — Dieſe Einſeitigkeit, welche

alles Gewicht auf die moralische Beziehung legt, ist zwar von Fichte vermieden, vielmehr an die Stelle des Idealischen das Metaphysische gesetzt; gegen dasselbe aber das Historische und Persönliche an Christo in den Hintergrund gestellt. Es wird als die Hauptsache das Allgemeine bestimmt, daß dieses auf eine einzige Weise in Christo stattgefunden, kann man nicht Jedem aufdringen. Nur die Erkenntniß muß man haben, daß es das unendlich Große an ihm ist, diese Einsicht von der absoluten Einheit des Menschen mit Gott zuerst vorgetragen und dadurch die Umgestaltung der Welt bewirkt zu haben. In diesem Sinne ist er keinem andern Menschen gleichzustellen und mit Recht Gottes eingeborner Sohn zu nennen.

Auch in Schellings älterer Lehre, wie sie besonders in den Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums vorliegt, bleibt noch die Kluft zwischen der Idee und Wirklichkeit unausgefüllt, wie das Verhältniß des Begriffs und der Realität jetzt noch, und durch ihn erst recht, das Kreuz der Philosophie ist. Das große Verdienst der christologischen Andeutungen Schellings ist, über das Kantische Ideal und das Fichtische Ichheitsprincip sich erhoben und die Macht der fast verloren gegangenen Idee der Menschwerdung Gottes wiederhergestellt zu haben. Für den verhärteten Rationalismus und Supernaturalismus war es eine schwere Zumuthung, an die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit zu glauben, in welcher Formel Schelling damals die Idee aussprach. Ist hiemit allerdings die substantielle Wahrheit ausgesprochen, so fehlt doch noch die Beziehung auf die christliche Lehre, nach welcher in der Fülle der Zeit Gott in einem bestimmten Menschen erschienen ist. Ihr wird vielmehr entgegengesetzt, Gott sey ewig außer aller Zeit und Christus sey nur das Symbol der Idee. Hiemit ist zugleich erklärt, daß die kirchliche Vorstellung nicht der Idee adäquat sey. In Wahrheit aber ist die Vorstellung von Christo als einem Symbol der Idee noch eine ganz unangemessene. Das Symbol ist noch gar nicht da-

hin gekommen, ein Dogma zu ſeyn, und iſt nahe daran, zum Mythus zu werden. In der Philoſophie der Mythologie können die Mythen gar wohl als Symbole und Träger der Idee genommen werden; in der Philoſophie der Offenbarung würde es der chriſtlichen Wahrheit unmittelbar widerſprechen, ſtatt als Dogma, nur als Symbol genommen zu werden; nicht nur die empiriſche, hiſtoriſche Seite der chriſtlichen Glaubenswahrheit würde hiemit zugleich in Zweifel geſtellt, ſondern auch ſie ſelbſt als Wahrheit noch keineswegs anerkannt ſeyn, wie dieſe Anerkenntniß durch den Begriff des Dogma nothwendig iſt. In der Philoſophie der Offenbarung können wir es nicht mehr mit Symbolen der Idee zu thun haben.

Es iſt nun zum Zweck des Begriffs der chriſtlichen Lehre von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur an früher von uns bereits Erörtertes anzuknüpfen. Die erſte, unmittelbare, über das Weſen Gottes nicht hinausgehende Offenbarung Gottes iſt der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater. Die zweite, aber mittelbare und ſich mit ſich vermittelnde Offenbarung Gottes iſt der Hervorgang einer Welt aus Gott. Nicht aber ſind beide Offenbarungen abſolut verſchieden, oder der Zeit nach nach einander, als erſte, zweite, ſondern es iſt das ewige Weſen Gottes, nicht nur zu ſeyn, ſondern auch ſich und einer Welt offenbar zu ſeyn. Iſt nun in ſeinem Sich-offenbar-ſeyn Gott in der Indifferenz, in ſeinem der Welt Offenbarſeyn in der Differenz oder im Unterſchiede gedacht, Gott und Welt von einander, ſo iſt ſchon darin die nothwendige Bewegung zur Einheit indicirt und ſo erſt als concret beſtimmt die wahre Wirklichkeit erkannt. Dieſes iſt der Mikrokosmus der Menſchheit oder die Welt als menſchliche Natur in der Einheit mit der göttlichen, der Gottmenſch, deſſen menſchliche oder Weltnatur in keinem Unterſchiede gegen die göttliche ſteht, vielmehr alle Differenz beider in ſich verſöhnt und aufgehoben hat.

Daß nun dieſes eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit

sey, ohne welche weder Gott noch die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit erkannt werden können, ist die Aufgabe der dogmatischen Theologie, welche in diesem Theil auch wohl Anthropologie heißt, nicht weil sie die Lehre ist vom Menschen überhaupt und an sich, sondern vielmehr von dem Menschen in seinem innern und wesentlichen Verhältniß zu Gott, ja in seiner Einheit mit Gott. So ist sie eigentlich Theanthropologie zu nennen. In ihr ist nun a) die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, b) die geschichtliche Erscheinung dieser Einheit oder der historische Christus, c) die Identität beider Seiten oder der Gottmensch zu betrachten.

a. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Bevor auf die geschichtliche Erscheinung dieser Einheit hingewiesen und sie in der Person Christi anerkannt werden kann, muß die Einheit beider Naturen selbst, der göttlichen und menschlichen, erst der Möglichkeit nach erkannt, der Idee nach als nothwendig gewußt werden. Diese Möglichkeit und Nothwendigkeit einzusehen, ist die nächste Aufgabe, und zu diesem Zweck unterscheiden wir 1) die menschliche, 2) die göttliche Natur, 3) die Einheit beider.

1) Die menschliche Natur. Sie fängt als Natur (von nasci) mit dem Leben an und ist darin Individualität; sie schreitet fort zum Selbstbewußtseyn und ist darin Ichheit; sie vollendet sich in der Geistigkeit und ist darin Persönlichkeit. 1) Als Individuum hebt der Mensch in der Natürlichkeit und Sinnlichkeit an und hat und hält das vegetative und animalische Leben an ihm. Sein Wesen ist das Fühlen und Empfinden, jenes ein innerliches sich Bewegen, dieses das unmittelbare Finden, ein ebenso thätiges als leidendes, doch weder ein Thun, noch ein Leiden; beide sich widersprechende enthält die Empfindung in sich vereinigt; so die unmittelbare Einheit der Activität und Passivität ist die Sinnlichkeit die reine Receptivität. Ob aber so reines Natur- und Sinnenwesen, ist doch der Mensch schon, wie

er auf die Welt kommt, mehr als dieſes; er iſt an ſich das Vernunftweſen; an ſich heißt jedoch nur der Möglichkeit nach; wirklich kommt der Sinn aus der Natur her, und von wegen dieſes Urſprungs iſt der Menſch auf dieſer ſeiner tiefſten Stufe noch der natürliche Menſch. Das Höhere gegen dieſe Natürlichkeit iſt die Gemüthlichkeit; ſie iſt das Innere gegen jenes Aeußere. Das Gemüth iſt das Selbſtgefühl in der unmittelbaren Einheit mit dem Selbſtbewußtſeyn; dieſe ſtille, ruhige Identität, die das Gemüth iſt, iſt eben ſo ſehr Fühlen als Denken. Das Thier iſt nur empfindendes, und das Empfinden hat es nur mit dem Einzelnen zu thun; das Einzelne aber als Allgemeines ſetzen heißt Denken und iſt ſo zunächſt das Wahrnehmen. Mit dieſem, welches das Thier nicht vermag, hebt der Menſch ſchon an, das denkende Weſen zu werden. Das Verhältniß beider, des Fühlens und Denkens, noch unmittelbar vereinigt im Gemüth, kann ein quantitatives ſeyn, ſo daß der eine mehr der Fühlende, der andere mehr der Denkende iſt; nur iſt ſich doch auf die Gemüthlichkeit, Herzlichkeit, nicht viel einzubilden, ſofern ſie eben ſo ſehr am Sinn und der Sinnlichkeit ihren Ausgangspunct hat. Man kann nur ſagen: Pectus est, d. h. die Natürlichkeit hat noch die Oberhand oder gilt eben ſo viel als die Verſtändigkeit. In dieſer Abhängigkeit von der Natur und Sinnlichkeit iſt es ſchon der Begriff des Gefühls im Gemüth, Sinnliches zu ſeyn, Abhängigkeitsgefühl zu ſeyn. In dieſem Gefühl der Abhängigkeit und ſeiner ganzen Gemüthlichkeit iſt der Menſch noch der natürliche, und dieſe bloßen Gemüthsbewegungen ſind nicht im Stande, ihn zur Erkenntniß Gottes zu führen. Fleiſch und Blut können uns das nicht offenbaren. Die auch dem Inhalte nach wahren, heiligen Gefühle kommen von einer ganz andern Seite her, als von der Natur, nämlich von der Seite des Gedankens und zwar des Gedankens Gottes; aber dann ſind ſie auch nicht mehr Abhängigkeitsgefühle, keine minder drückenden, ſondern erhebenden, befreienden Gefühle; denn ihr Princip

ist die Vernunft, der Geist in seiner Heiligkeit. Ob nun zwar der Mensch, fortschreitend zum Denken und Verstand, Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit, und in jenem die Leiblichkeit, Organisation und Animalität, in diesem die Abhängigkeit von seinen Gefühlen und Empfindungen, als Momente an sich weiß, in denen er nicht sein vollständiges Wesen hat, so fängt doch dieses darin an und es enthält sie fortwährend an ihm; er hört, so lange er lebt, nicht auf, das Natur- und Sinnenwesen einerseits, und das Gefühls- und Gemüthswesen andererseits zu seyn; aber auf eine höhere Stufe werden sie doch gehoben dadurch, daß der Mensch auch zu Verstande kommt und das denkende Wesen wird. 2) Das Selbstbewußtseyn. In dem Menschen, wie er durch Zeugung und Geburt entstanden und so noch Naturwesen ist, muß es als ein großes Moment betrachtet werden, wo er sich in sich erfaßt, wo das Bewußtseyn erwacht und er sich, sich als das Ich von der Welt, die ihn umgiebt, unterscheidet. Noch als das bloße Gemüthswesen bleibt er in der unmittelbaren Einheit mit der Natur. Die Individualität aber erhebt sich zur Ichheit, indem jene in dieser zu Verstand und Willen kommt. Dieser Fortschritt ist bedingt durch die Objectivität; durch Verstand und Willen in Andern, durch Erziehung und Unterricht kommt der Mensch zu Verstand und Willen; nicht als ob er sich auch da noch nur passiv und receptiv verhielte, sondern weil die Spontaneität ihre Energie nur darin hat, daß ihr das Gleiche von außen entgegenkommt und dargeboten wird. Dieß geschieht vermittelst der Sprache. Allein das, womit sich auf diesem Wege das leere Ich erfüllt, was es an sich zieht, womit es sich sättigt, ist die Welt, die Kenntniß von den Dingen der Welt, und auch Erziehung und Unterricht bleibt nur zu oft dabei stehen. Was der Mensch auf diesem Wege erkennt und zu erkennen vermag, ist das Sinnliche, Endliche, Bedingte. Wenn er nicht nur in allen irdischen und weltlichen Dingen zu Verstand und Willen kommt, sondern auch in den ewigen und

göttlichen, ſo iſt es, weil auch in dieſer Hinſicht das Gleiche von außen an ihn kommt; Gott iſt es, der den Menſchen erzieht und unterrichtet durch Andere ſchon durch Gott erzogene; in der Gemeinde hat er die Anwartſchaft darauf ſchon durch die Taufe empfangen. Ohne Sinn und Verſtand iſt das Höhere, Göttliche nicht zu faſſen, darum, weil es ſelbſt ein ſolches iſt, das Sinn und Verſtand hat. Aber mit der Ichheit allein, wie ſie Bewußtſeyn ihrer ſelbſt iſt, iſt es auch nicht zu erreichen; es bleibt der Menſch darin ganz nur bei ſich; darin iſt er wohl der wirkliche Menſch, aber noch nicht der wahre; er hat Verſtand und Willen, aber die Wahrheit iſt darin nur, ſofern Vernunft in dem Verſtande und Freiheit in dem Willen iſt; ſo erſt gelangt er 3) zur Perſönlichkeit. So erſt iſt er Geiſt, ſich wiſſende Vernunft und Freiheit, nicht in der Abſtraction, ſondern das Individuum, welches als Geiſt Leib und Seele zu ſeinen Momenten hat, ein Selbſt, welches das ſich wiſſende iſt und ſein Pflanzenleben und Thierleben als das ihm untergeordnete an ihm weiß. Aber die Hauptfrage iſt hier offenbar, woher Vernunft und Freiheit, und wie gelangt der Menſch zu ihr und ſomit zur Perſönlichkeit? An dieſem Punct findet der Menſch ſich über ſich hinausgewieſen an die göttliche Perſönlichkeit, die abſolute Identität von Vernunft und Freiheit und die Quelle beider auch für die menſchliche Natur und Perſönlichkeit. Daß der Menſch der wahrhaft Vernünftige und Freie werde, das iſt ihm abſoluter Weiſe bedingt durch die Religion. Dieß nun iſt die Nothwendigkeit der kirchlichen Beſtimmung an dem Begriff der Einheit Gottes und des Menſchen, daß die menſchliche Natur wohl ſey ἰδιοσύστατος, ſie hat Subſiſtenz, Für-ſich-ſeyn, aber auch ſey ἀνυπόστατος, ohne Perſönlichkeit, nicht hypoſtatiſch, und dieſes nur werde durch ihre Aufnahme in die göttliche Natur. Somit iſt

2) die göttliche Natur zu betrachten. Sie iſt aber hier nur zu betrachten, wie ſie der menſchlichen Natur gegenüber iſt,

nicht in der Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften. Die menschliche Natur entwickelt sich auf dem Boden der Endlichkeit; der Mensch wird geboren, lebt, leidet und stirbt; das ist das Loos der Endlichkeit; dieß alles ist negirt durch die göttliche Natur, und selbst der Ausdruck Natur, als sich beziehend auf ein Werden, ist nur die Bezeichnung der göttlichen Substantialität. In gleicher Weise ist in Gott negirt die Sinnlichkeit und die Gemüthlichkeit, wiewohl Manche in ihrer falschen Sentimentalität und nicht wissend, wie das Gemüth noch Sinnliches vereinigt enthält mit dem Geistigen, dieß hart finden. Nur ein noch ganz sinnliches Denken trägt kein Bedenken, Gott Affecte zuzuschreiben und selbst eine solche Liebe, die noch den Haß, Zorn u. dergl. in sich schließt. Dem sinnlichen und gemüthlichen Wesen des Menschen gegenüber ist Gott vielmehr α) der Heilige, die reine, d. h. absolut geistige, Liebe, und dieser göttlichen Heiligkeit gegenüber zeigt sich in der Religion die Nothwendigkeit, daß der Mensch, als der natürliche, der erzeugte und geborene und als solcher der unreine, geweiht und geheiliget werde. — Ferner in seiner weiteren Entwickelung kommt der Mensch zu Verstand, er wird erzogen und unterrichtet und lernt sich verstehen auf die Welt und macht sie zum Gegenstande seines Willens. Aber in dem allen beschränkt er sich zunächst auf das Gebiet der Endlichkeit, und alle Wahrheit, zu der er es durch sein Denken bringt, ist zunächst nur die endliche. Dieß ist sie darin, daß das Denken höchstens nur übereinstimmt mit seinem Gegenstande, so daß das Denken an diesem und der Gegenstand am Denken seine Gränze, sein Ende, jedes an dem andern sein Jenseits hat und behält. In Gott hingegen, wie er β) die absolute Wahrheit ist, ist dieser Unterschied des Denkens und seines Gegenstandes nicht; das Seyn, das Wesen der Dinge, der Welt, ist in ihm das Denken selbst. Gottes Gedanken haben Wahrheit nicht darin, daß sie nur übereinstimmen mit den Dingen, sondern darin, daß diese selbst nur sind durch die Ge-

danken Gottes; Gottes Denken iſt das Erſchaffen. Auch der Menſch nun iſt durch Gott nicht beſchränkt nur auf die endliche Wahrheit; er iſt durch Gott auch des an und für ſich Wahren, des abſolut Wahren, fähig; aber er bedarf, um deſſelben theilhaftig zu werden, der göttlichen Erleuchtung; wie er durch ſich allerdings nichts weiß und wiſſen kann von Gott, ebenſo kann er durch Gott des Wiſſens von Gott gewürdigt und theilhaftig werden. — γ) Endlich im Menſchen ſind Vernunft und Freiheit die Elemente der Perſönlichkeit, und die ſich wiſſende Vernunft und Freiheit iſt der Geiſt. Ihm gegenüber iſt Gott der Geiſt der Wahrheit und Heiligkeit, der wahre und heilige Geiſt. Nach dem Bisherigen ſtehen nun beide Seiten des Verhältniſſes einander gegenüber. Der Menſch als Geiſt iſt von Gott als Geiſt verſchieden; der menſchliche Geiſt iſt nicht der göttliche, der göttliche nicht der menſchliche. Die Verſchiedenheit iſt in der heiligen Schrift oft ausgeſprochen, z. B. Römer 8, 14—16. 2 Cor. 12, 4—6. Bleibt es nun bei dieſer gegenſeitigen Negation, deren Wahrheit die Verſchiedenheit iſt, und reflectirt man nicht eben ſo ſehr auf andere Stellen der Schrift, in denen die Einheit und Vereinigung des göttlichen und menſchlichen Geiſtes gelehrt und geſagt iſt, ſie ſollen Ein Geiſt ſeyn, Chriſten ſollen Chriſto nachahmen und durch ihn in ihnen die menſchliche Natur mit der göttlichen vereinigt, der göttlichen Natur theilhaftig werden, wie 2 Petri 1, 4., ſo würde auch die Möglichkeit, Chriſtum zu begreifen, verſchwinden, und was von ihm, ſey es dogmatiſch oder hiſtoriſch, berichtet wird, für falſch zu erklären ſeyn; denn das Unmögliche kann nicht das Wirkliche ſeyn, geſchweige das Wahre. An jene Verſchiedenheit halten ſich unzählige im Leben und in der Wiſſenſchaft; ſie wiſſen, daß der Menſch nicht Gott und Gott nicht der Menſch iſt, ohne daran zu denken, daß ſie doch ein inneres und weſentliches Verhältniß beider zu einander ſetzen, und daß auf dieſem Grunde des Verhältniſſes auch die Verſchiedenheit in ihrer Wahrheit nicht würde

zu denken seyn, wenn die beiden genannten Seiten des Verhältnisses absolut gleichgültig gegen einander wären, Gott und der Mensch einander gar nichts angingen, also die Verschiedenheit mehr wäre, als Unterschied.

3) Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Sie ist abstract zu erkennen

α. in der Verborgenheit oder Möglichkeit. Die Untersuchung über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur war nach beiden Seiten hin so weit fortgeführt, daß erkannt war, der Mensch ist ein Geist und Gott ist der Geist. Aber der Unterschied ist, daß der menschliche Geist der im Endlichen unendliche, der göttliche Geist der im Unendlichen unendliche ist. Die Endlichkeit des menschlichen Geistes ist, daß er verflochten ist in die Erscheinung und Sterblichkeit, in die Aeußerlichkeit als die Leiblichkeit, in die Innerlichkeit als die Seelenhaftigkeit. Aber der unendliche Geist ist die Negation aller Endlichkeiten. So sind wir noch bei dem Unterschiede. Daß aber der menschliche Geist zum Bewußtseyn Gottes, als des Geistes, gelangen kann, in dieser Möglichkeit ist das Verhältniß beider zu einander ein inneres; d. h., weder der menschliche, noch der göttliche Geist ist, ohne sich gegenseitig auf einander zu beziehen. Die Wahrheit des Unterschiedes in dem Verhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes zu einander, ist die Verborgenheit des einen in dem andern. Der Geist ist zunächst sowohl wie er der menschliche als wie er der göttliche ist, der in der Natur, wie sie die menschliche ist, verborgene; so ist er der Geist an sich, dem noch das Fürsichseyn fehlt, der Mensch in seiner Geistigkeit behaftet mit der Individualität. Ist sie an ihm noch das Unwahre, so ist der Mensch doch schon, wie er auf die Welt ommt, im Unterschiede von aller übrigen Natur, ein heiliger Gegenstand, die menschliche Natur, nach der Schrift, ein Tempel, in welchem der Geist Gottes wohnen kann. Er wird zu dem Ende bald nach seiner fleischlichen Geburt zu dieser Wohnstätte des

Geiſtes eingeweiht und er ſomit als ſolche anerkannt. Hat der menſchliche und göttliche Geiſt ſo ein inneres, weſentliches Verhältniß zu einander, ſo iſt es mehr als die gleichgültige Verſchiedenheit; aber es iſt zunächſt als das nur an ſich ſeyende noch ein ganz unmittelbares, kaum mehr als ein mögliches, noch nicht ein gewordenes, ſondern verborgenes. Es iſt der göttliche Geiſt in dem menſchlichen, wie dieſer noch in dem natürlichen, individuellen Daſeyn gleichſam verſenkt und verloren; euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott. Col. 3, 3. Das iſt einer der tiefſten, ſpeculativſten Ausſprüche der Schrift. Aber ſo enthält es doch ſchon die Möglichkeit, daß das Verhältniß ein näheres, innigeres werde. Noch iſt der Menſch in dieſem ſeinem natürlichen Daſeyn nicht zu ſich ſelbſt gekommen, wie ſollte er zu Gott gekommen ſeyn. Die Möglichkeit iſt vorerſt anerkannt nur noch außer ihm, in der Gemeinde.

β. Die Vermittelung des menſchlichen und göttlichen Geiſtes, welche die Aufhebung der Verborgenheit und ſo die Manifeſtation des einen in dem andern iſt, oder das Bewußtſeyn des Menſchen nicht nur von ſich, ſondern auch von Gott, iſt die Religion. Sie hat die weſentliche Beſtimmung, das Göttlichwerden des Menſchen, das Menſchlichwerden Gottes zu ſeyn. Aus der Abſtraction und Negation geht die Heiligkeit, welche das Leben Gottes iſt, indem ſie zu menſchlicher Sittlichkeit wird; in ihr verwirklicht ſie ſich in menſchlicher Weiſe. Aus der Abſtraction und Negation geht die göttliche Wahrheit oder das abſolut-Wahre, wie es das göttliche Denken und Wiſſen iſt, indem es zum menſchlichen Denken und Wiſſen wird. Beiderlei Werden iſt die innere, nothwendige Bewegung im Bewußtſeyn. Zu dieſem Fürſichſeyn oder zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt das individuelle Daſeyn und Leben nur noch ein Moment an ihm, dem menſchlichen Geiſte; er begreift, beherrſcht ſeine Individualität; als das Ich iſt der Geiſt Verſtand und Wille und der Natur unendlich überlegen; Fleiſch und Blut

haben keine Gewalt mehr über ihn. In der Religion oder dem Bewußtseyn Gottes, welches selber ein göttliches ist, ist es, daß der menschliche und göttliche Geist aus seiner gegenseitigen Jenseitigkeit herausgeht, welches Herausgehen aber kein gegenseitiges Vernichten, sondern das Wirkend- und Wirksamseyn des göttlichen, das Wahr- oder Wahrhaftigseyn des menschlichen Geistes ist. Das Gottesbewußtseyn ist die Wahrheit des Selbstbewußtseyns. Es ist auf Seiten des Menschen das Anerkennen des göttlichen Geistes, als dessen er fähig und bedürftig ist, und ohne den er es auch zu keiner wahrhaftigen Wahrheit und Sittlichkeit bringen kann. Es ist auf Seiten Gottes ein sich dem menschlichen Geiste zeigen, offenbaren und mittheilen in seiner Wahrheit und Heiligkeit, die ewige Güte Gottes, in der er sich herabläßt zur menschlichen Natur. Will man dieß die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her nennen in Schellingischer Weise, so ist dagegen nichts zu sagen. Gott in seiner Offenbarung hat sich von Anbeginn seiner menschlichen Natur angenommen. Als ein Abstractes und Aeußerliches wird dieses wohl auch von dem formalen Verstande zugegeben, z. B. von Schott in seiner Dogmatik, als ein Wirken und Walten Gottes über dem Menschengeschlecht in seiner heiligen Vorsehung. So aber wird es nur als ein äußerliches, nicht als ein innerliches und immanentes Verhältniß gedacht. Aber die Religion ist nicht blos dem Inhalt nach Bewußtseyn Gottes, sondern auch der Form nach göttliches Bewußtseyn des Menschen, worin und wodurch er über die Grenze der menschlichen Natur als solcher erhoben ist. Das menschlich-natürliche Bewußtseyn bleibt dabei stehen, nur die Natur und Geschichte zum Inhalt habendes Bewußtseyn zu seyn; das göttliche Bewußtseyn des Menschen ist das Gott in der Natur und Geschichte zum Inhalt habende. Wie jenes aus der menschlichen Natur, so geht dieses hervor aus dem absoluten Geiste, und es ist das an sich seyende Verhältniß, welches hier sein Fürsichseyn erreicht hat. Es ist somit

das weſenhafte Bewußtſeyn des Menſchen von Gott, dem Geiſt, weder ein blos natürliches, ſo fängt es nur an, noch ein nur menſchliches, ſo ſchreitet es fort, es iſt vielmehr ſelbſt weſentlich göttliches Bewußtſeyn; es zeigt der Menſch darin ſich zugleich in ſeiner Göttlichkeit. Es war (im Lehrbuch) geſagt: jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Menſch, ſey er ein Chriſt, Jude oder Heide, iſt ein Zeugniß, daß Gott Menſch geworden. Strauß, der dieß anführt, bemerkt dazu: hiemit ſtehen wir noch bei Schelling's Menſchwerdung von Ewigkeit. (II. S. 210.) Wohl iſt dieß ein weſentlicher Standpunct, auf den wir uns ſtellen müſſen, nur daß wir auch fortzuſchreiten gelernt haben. Es iſt allerdings nothwendig, einzuſehen, daß das Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti nicht ein ſo iſolirtes iſt, daß es eigentlich dadurch ein über die geſammte Menſchheit hinausgerücktes wäre, wovon in dieſer keine Spur der Analogie und Homogeneität anzutreffen wäre. Es iſt vielmehr als ein in der menſchlichen Natur von Gott angelegtes, vorerſt verborgenes und durch die Religion vermitteltes zu wiſſen, woraus allein zunächſt auch die Möglichkeit der Einzigkeit Chriſti zu begreifen ſteht; dann aber auch als ein in allen Menſchen ſich als Verhältniß ſetzendes zu erkennen, ſo nur als das Werk der Gnade. Hiemit weiſet das Verhältniß als ſolches über ſich hinaus; die Vermittelung hebt ſich auf und es zeigt ſich, daß auch die Vereinigung aller Menſchen mit Gott nicht ſeyn kann, nicht möglich iſt, wenn die Einheit des Menſchen mit Gott nicht iſt; denn jene ſucht und bezweckt nur, das dasjenige *werde*, was an ſich *iſt*.

γ. Das Verhältniß Gottes und des Menſchen zu einander iſt aber als vermitteltes immer noch ein *relatives*; es iſt vielmehr an ſich ein abſolutes Verhältniß. Dieß zeigt ſich ſchon darin, daß in dem Geiſtſeyn auf beiden Seiten kein Unterſchied iſt. Aber der Geiſt, der Gott iſt, iſt der in der Abſolutheit mit ſich identiſche, der Geiſt, welcher Menſch iſt, oder der endliche

Geist, ist der in der Ichheit mit sich identische. Ist nun kein Uebergang der Absolutheit in die Ichheit möglich, welche doch schon in der Vermittelung oder in der Religion als möglich und nothwendig anerkannt war, so wäre die Menschwerdung Gottes unbegreiflich, ja unmöglich. Aber dieß Geheimniß löset sich in dem Begriff der Persönlichkeit. Es ist die Macht der Persönlichkeit, welche beide Naturen in sich aufhebt zur Identität, so daß die aufgehobene Ichheit als Absolutheit, die aufgehobene Absolutheit als Ichheit gesetzt ist. Im christlichen Dogma ist diese Aufhebung als Entäußerung bestimmt. Als Geist sich der Ichheit entäußernd, von aller und jeder Selbstsucht absolut frei, ist der Mensch wahrhaft über sich hinausgekommen, ohne die menschliche Natur aufgegeben zu haben; als Geist sich der Absolutheit begebend, d. h. sie zurücktreten lassend, hat Gott sich zur menschlichen Natur herabgelassen, ohne sich als göttlicher Geist aufgegeben zu haben. Dieß ist im Wesentlichen die Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche. Nur ist wohl zu bedenken, daß die Bewegung allein von der Seite der göttlichen Natur ausgeht, wie dieß die Kirchenlehre immer vorsichtig ausgesagt hat. Die menschliche Natur kann die göttliche nicht annehmen, sondern umgekehrt; hierin bleibt die Menschwerdung Gottes auch in Christo nur eine der Gnade analoge, wie durch sie jede Vereinigung des Menschen mit Gott bedingt ist und die Erscheinung Gottes in der menschlichen Natur stets auch als ein Werk der Gnade gegen alle andern Menschen betrachtet ist. Welche Vorstellung muß man haben von Gott und der menschlichen Natur, um zu denken, daß sie ihm ein absolut Fremdes, Gott ein Menschenfeind wäre? Die höchste Wahrheit der menschlichen Natur ist vielmehr ihre absolute Einheit mit Gott; der mit Gott absolut Einige, der Gottesfreund, ist erst der wahre Mensch. Schon im A. T. herrscht der Gedanke, der der Gedanke der Wahrheit ist, wer Gott sähe, müßte vergehen. Eben deshalb ist ihm das Medium der menschlichen Natur nicht eine

Trübung, ſondern nur eine Milderung ſeines Glanzes, in welchem unmittelbar ihn Niemand ſchauen kann. Wie wir daher ſagen müſſen, die Idee der Gottheit iſt die Idee der Gottmenſchheit, ebenſo auch, die Idee der Menſchheit iſt die der Gottmenſchheit. Es iſt die Weſenheit Gottes, nicht nur in ſich, ſondern auch in dem Menſchen Perſon zu ſeyn und aller Menſchen Weſenheit und Wahrheit, durch Glauben und Erkenntniß mit Gott vereinigt zu ſeyn. Gott iſt ſeinem ewigen Weſen nach Gottmenſch; dieß iſt die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit. Kann aber die Idee ihre Realität nicht entwickeln und nachweiſen, ſo iſt ſie eben nur Idee, ein ſchwacher, abſtracter Gedanke. Die Realiſation der Idee gehört aber eben ſo ſehr dem Geiſte an; ſie iſt nicht, wie gewöhnlich gemeint wird, indem ſie ſich realiſirt, Uebergehen in ein weſentlich Anderes, wie wenn ſie bisher nur Denken geweſen wäre, welches das Bedürfniß des Seyns hätte, ſondern ſie iſt weſentlich Entwickelung, Vermittelung, Proceß. Um für ſich auch die wahre zu werden und ſo die an und für ſich wahre zu ſeyn, mußte ſie es auch werden, und dazu gehörte der in der Zeit und Weltgeſchichte ſich verbreitende Verlauf. Der Apoſtel Paulus ſchon giebt hier das Genügende an, indem er ſagt: da die Zeit erfüllet war. Aber daran haben wir zunächſt nur eine traditionelle Angabe und Notiz; die Wahrheit, der Gedanke, worauf dieſe Angabe beruht, iſt der von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts. Dieſer Gedanke enthält einerſeits wohl den von der Allgenügſamkeit Gottes, aber auch den, wie der Glaube der Welt die anfangende, ſich entwickelnde und vollendende Erkenntniß Gottes iſt. Daß des Menſchen Verhältniß zu ihm ſelbſt zugleich werde ſein Verhältniß zu Gott, das iſt ihm vermittelt durch Gott, und das iſt die göttliche Erziehung und Leitung des Menſchengeſchlechts hin zu dem Punct und Gipfel, auf welchem ihm der göttliche Menſch entſtehen konnte. Wie hat die ganze Weltgeſchichte daran gearbeitet, ihn hervorzubringen! Der ſu-

ſenweiſe Fortſchritt, der die Geſchichte der Religion iſt, zeigt, wie das menſchliche Gottesbewußtſeyn ſich durch ſo viele Kämpfe und Vermittelungen zu dieſem Ziel hindurchgerungen, um endlich in der Fülle der Zeit den hervorzubringen, deſſen Leben und Selbſtbewußtſeyn das Leben Gottes, der als Reſultat das Princip und als endliches Individuum abſolutes Individuum iſt.

b. Die geſchichtliche Erſcheinung der Einheit Gottes und des Menſchen oder der hiſtoriſche Chriſtus. Für den Glauben iſt der Beweis leicht geführt, daß der Menſch Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſey. Bedarf er überhaupt eines Beweiſes, ſo iſt es der, daß es geſchrieben ſteht. Aber dem Glauben ſtellt ſich eben ſo leicht der Unglaube gegenüber. Iſt nicht zuvor dogmatiſch der Begriff der Wahrheit entwickelt worden, ſo kann auch, daß ſie die hiſtoriſche ſey, nicht anerkannt werden. Denn was in ſich ſelbſt nicht möglich iſt, kann auch nicht wirklich ſeyn. In der Wiſſenſchaft vollends geht es nicht an, bei der aus der bibliſchen Tradition allein entnommenen Notiz ſtehen zu bleiben; denn aus ſolchen Stellen der Bibel würde höchſtens folgen, daß ſie ſage, in Chriſto ſey Gott ein Menſch geworden; der Glaube, der dieſes Sagen auffaſſet, hat allerdings daran die Wahrheit an ſich; aber mit dieſem Sagen und Hören, Auffaſſen und Vorſtellen des Geſagten iſt daſſelbe noch nicht zugleich auch in ſeiner Wahrheit erkannt oder als wahr gewußt und begriffen. Eben ſo wenig iſt die Wahrheit des Dogma auf den Scharfſinn und die Kritik der Ausleger geſtellt; da unterliegt es vielmehr einer großen Mannigfaltigkeit der Anſichten und es wird gleichſam nur zufällig ein dem Dogma entſprechender oder widerſprechender Sinn herausgebracht. Nicht auch iſt die Nothwendigkeit, daß Chriſtus der Gottmenſch ſey, wie bereits von vielen Kirchenvätern, ſo noch neuerlich von Schaller in ſeinem Buch: „Der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie. Leipz. 1838.“, aus dem andern Dogma von der Verſöhnung abzuleiten, welches ſelbſt nur die Folge des Dogma von

der Menſchwerdung Gottes ſeyn kann; denn ſo kommt das Dogma von Chriſto als dem Gottmenſchen gleichſam nur in äußerlicher Weiſe herbei, weil etwas anderes, die Verſöhnung der Welt mit Gott, durch ihn, als den Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, zu ſtiften war oder geſtiftet worden iſt. Iſt hingegen erſt die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der Gottmenſchheit überhaupt dargethan, ſo kann denn auch, daß ihre Wirklichkeit in der Perſon Chriſti, wie in keinem Andern, offenbar geworden, um ſo gewiſſer nachgewieſen werden. Dieß zeigt ſich weſentlich in folgenden Momenten.

1) In der Sündloſigkeit Chriſti. Zwei Seiten treten an dem Gedanken von der Perſon Chriſti in der chriſtlichen Lehre hervor. Einmal iſt er mitten in die Menſchheit hineingeſtellt, der Sohn der Maria, unſer Bruder; dann aber iſt er auch weit über die Menſchheit hinausgeſtellt, der Sohn Gottes, unſer Erlöſer. Beides ſcheint ſich zu widerſprechen, iſt aber weſentlich nur der Gedanke der Gottmenſchheit, von einer beſtimmten Perſon ausgeſagt. In ähnlicher Weiſe ſind in der chriſtlichen Lehre zwei, dem Anſchein nach ſich widerſprechende, Gedanken zuſammengebracht, erſtlich der Menſch Jeſus als das einzelne Subject geſetzt, und ſodann das Allgemeine von ihm prädicirt, daß er der Chriſt, der Meſſias, ſey. Indem nun dieſe Perſon Jeſus Chriſtus heißt, iſt der Widerſpruch aufgehoben dadurch, daß beides, das Einzelne und Allgemeine, in Einem Bewußtſeyn oder als perſönlich geſetzt iſt; der allgemeine Begriff, Chriſtus, hat in dieſem Subject, Jeſus, ſeine perſönliche Exiſtenz erreicht. Von dieſer Seite des Allgemeinen, der Gottheit oder der Meſſiaswürde Chriſti, kommt nun an den Menſchen Jeſus auch die Beſtimmung, ohne Sünde zu ſeyn; dieſe Beſtimmung iſt in der Gottheit unmittelbar und nothwendig enthalten, in der Beſtimmung des Menſchen, wie er iſt von Natur, nicht gegeben; aber in der Perſon deſſen, in welchem Gott und der Menſch eins iſt, iſt die Sündloſigkeit nothwendig

geſetzt, und es muß das, was ſich, wenn auch freithätig, ohne Sünde behaupten kann und ſich ohne Sünde behauptet hat, wie es das Leben Chriſti zeigt, der einen Jeden auffordern kann, ihn einer ſolchen zu zeihen, auch ſchon in ſeinem Princip oder Anfang dem Weſen nach geſetzt ſeyn. Dieß iſt der Grund der Lehre, daß Jeſus nicht von einem menſchlichen Vater, ſondern vom heiligen Geiſt erzeugt ſey. Daß dieß erſt, wie Strauß ſagt, Lehre der Kirche geworden ſey auf Veranlaſſung der Auguſtiniſchen Meinung, es ſey keine menſchliche Erzeugung ohne Concupiſcenz, mithin nicht ohne Sünde, iſt unrichtig, da die Schrift ſchon die Geburt Chriſti ohne Zuthun eines Mannes bezeugt: Die Macht des Geiſtes wird über dich kommen. Das Heilige, das von dir geboren wird, ſoll Gottes Sohn genannt werden. Das Princip ſeines heiligen Lebens und Wirkens iſt hier, wo er noch nicht zu ſeiner freien Lebensentwickelung gelangt iſt, nicht in ihn, ſondern in den heiligen Geiſt, als den Anfang ſeiner menſchlichen Natur, geſetzt, als den, durch den die natürliche Geburt Chriſti beſtimmt iſt. Der Gedanke iſt allerdings in der Bibel ſchon der, daß von dieſem Moment, in welchem Jeſus empfangen wird, alles, was niedere, ſinnliche Luſt und Begierde heißt, entfernt werden ſoll. Der Zeugungsact in der damit verbundenen Lüſternheit, Rohheit, iſt negirt durch den in der Natur verborgenen Geiſt. Indem der Geiſt in der Natur ſich zum Princip der Entſtehung des Menſchen macht, mit welchem der Sohn Gottes vereinigt iſt, und ſich die individuelle Geſtalt des Erzeugers giebt, ſo iſt er es ſelbſt, der die Natur negirt und der hiemit affirmirt, daß ſie nicht die Bedingung des Werdens Chriſti ſey. Mit welchen Einkleidungen, Engelerſcheinungen auch die Verkündigung der Geburt und dieſe ſelbſt in den Evangelien umgeben iſt, ſo weit wird wohl Niemand gehen, zu ſagen, der Verfaſſer habe betrügen wollen; er hat vielmehr ſeinen einfachen Glauben darin dargeſtellt, wie er im innern Zuſammenhang ſteht mit der ganzen Lebensgeſchichte Chriſti. Das

Princip der Sünde iſt von der Zeugung Chriſti entfernt; das iſt und bleibt die Wahrheit dieſer Erzählung. So nur hat ſich in ſeiner Individualität der reine Begriff oder der Begriff der reinen Menſchheit dargeſtellt ſchon in ſeinem Urſprunge. — Für die weitere Entwickelung des Lebens Chriſti hat der Gedanke der Unſündlichkeit keine Schwierigkeit mehr. Schon die Jugendgeſchichte Chriſti zeigt uns ihn in einer der körperlichen gleichmäßigen, wenngleich ungewöhnlich frühzeitigen, geiſtigen Entwickelung. Es kann aber ſelbſt mit der unbedingten Unſündlichkeit Chriſti die freie Selbſtentwickelung beſtehen, wenn einerſeits nur die Meinung, daß dieß eine bloße Naturnothwendigkeit geweſen wäre, ſomit ohne alle Verdienſtlichkeit, entfernt, und andererſeits die Möglichkeit der Sünde für ihn nicht geleugnet wird. Alles Mechaniſche iſt ſomit von der Sündloſigkeit Chriſti fern zu halten, wie es ja ſchon durch den Kampf Chriſti mit ſich ſelbſt in den einzelnen Momenten der Verſuchung entfernt wird. In der erſtern Beziehung, daß die Nothwendigkeit der Grund ſeiner Sündloſigkeit geweſen, ohne alle Freiheit, iſt er zu tief unter die Menſchheit, in der andern, daß er auch von der Möglichkeit der Sünde frei geweſen, iſt er zu weit über die Menſchheit hinausgerückt. Eine bloße Möglichkeit, die doch in keinem Moment zur Wirklichkeit wird, iſt ohnehin nichts als der leere Gedanke. Die höchſte menſchliche Freiheit, wie ſie in Chriſto offenbar geweſen, kann nicht das Werk eines bloßen Naturproceſſes ſeyn. Andererſeits indem das Fürſichſeyn, die Reflexion in ſich und die Richtung des Geiſtes auf den eigenen Willen zugegeben iſt, muß doch kraft des Begriffes der reinen Menſchheit behauptet werden, daß jede Richtung auf ſich und den eigenen Willen in jedem Moment des Wollens oder Thuns in die auf den göttlichen Willen umgebogen und in ihr aufgehoben war. In dieſer Weiſe iſt es zu denken, was die chriſtliche Lehre iſt, daß in dieſem menſchlichen Individuum das göttliche Weſen und deſſen Heiligkeit ſich in ungetrübter Reinheit und Sündloſigkeit

vom Anfang seines Daseyns an bis zum Ende dargestellt habe. Scheint demnach sein rein menschliches, andern Menschen analoges Bezeigen nur einen quantitativen Unterschied Christi von allen andern Menschen anzudeuten, so ist dabei dennoch durch das Verhältniß der menschlichen Seite zur göttlichen seines Wesens der Unterschied zugleich ein qualitativer und nur in der Einheit beider Seiten sein Erlöserberuf bestimmt. In ihm stellt sich einerseits der reine Begriff der Menschheit, andererseits der der Gottheit dar, und beides ist in die Einheit der Persönlichkeit resumirt.

2) Die Verheißung und die Erfüllung. In dieser zwiefachen Gestalt der Verheißung und Erfüllung wirft sich geschichtlich aus einander, was von Seiten Gottes wesentlich ein und dasselbige ist. Sie sind daher beide in der Schrift auf die Einheit des göttlichen Rathschlusses zurückgeführt und gehen von diesem aus. Er ist als der ewige bestimmt, dieser Rathschluß, und hebt somit alle Zeit in sich auf, d. h. er bestimmt eben so sehr auch die Zeit, sowohl, worin die Verheißung hervortreten, als wie sich dieselbe erfüllen soll. Hiemit ist eine Continuität der Verheißung bestimmt, welche in Bezug auf die Erfüllung Vorherbestimmung, an sich die successive Verwirklichung der Idee des Messias ist. Die göttliche Verheißung ist nicht etwa nur ein simples Versprechen eines nur Zukünftigen und als solches Zufälligen, sondern sie enthält ihre Erfüllung schon an ihr selbst, nur mehr oder weniger. Es ist in keinem Zeitpunct die Menschheit ohne Gottheit oder Gott ohne den Menschen gewesen; aber das Verhältniß war seiner Idee nicht adäquat. Die Erfüllung aber bezieht sich als der erreichte Gipfel dessen, was verheißen worden, zurück auf die vorhergegangene Verheißung. So nur sind beide, Verheißung und Erfüllung, wahrhaft und innerlich durch einander vermittelt und schließen beide als Anfangs- und Endpunct einen historischen Verlauf ein, der die Geschichte des Volkes Gottes ist. Aus allen Völkern nimmt Gott sich Ein

Volk heraus, um es zum Ohr ſeiner Offenbarungen und eben damit zum Kern aller Völker zu machen, zu demjenigen, aus welchem das Heil der Welt hervorgehen ſoll. An ihm vollzieht er ſeinen von Ewigkeit her, vor Grundlegung der Welt gefaßten Rathſchluß zur Erlöſung der Welt. Oft iſt als Eröffnung deſſelben ſchon die Erklärung unmittelbar nach dem Sündenfall angeſehen worden, es werde einſt der kommen, der der Schlange den Kopf zertreten werde, das ſogenannte Protevangelium. In der Geſtalt der Verheißung nun von Seiten Gottes und der Hoffnung von Seiten des Volkes zieht die Erlöſung der Welt ſchon durch den A. B. als die nächſte, wiewohl noch untergeordnete Stufe der göttlichen Erbarmung und Erlöſung. Wie darin das Geſetz als Vorbereitung zum Evangelium ſeine höchſte Bedeutung hat, ſo auch ein großer Reichthum gottesdienſtlicher Handlungen, ſinnreicher Vorbilder und Typen, beſonders aber der Prophetismus, deſſen kräftige Stimme das Volk unabläſſig über ſich ſelbſt erhebt. An den Erwartungen eines Meſſias im A. B. iſt Gott nicht ohne Antheil. Die Weiſſagungen, in denen dieſe Erwartungen meiſtens ſich ausſprechen, erſcheinen im A. T. in dem Verhältniß zu ihrer Erfüllung oft ſehr äußerlich, wie wenn ſie nur Räthſel wären, welche ihre Auflöſung erſt in ſpäter Zukunft haben, oder Zufälligkeiten, bei denen der Erfolg nicht ſeinen nothwendigen Grund in der Weiſſagung hätte. Werden ſie nicht als ein Ganzes, in ſich Zuſammenhängendes, durch den geſchichtlichen Fortgang weſentlich Vermitteltes aufgefaßt, ſo unterliegen ſie einzeln gar mancherlei Einreden und Zweifeln; die Beziehung ſcheint dann als eine ganz willkührliche, die am Nächſten, Erſten, Beſten ſchon ihre Erfüllung hätte. Die Ewigkeit des göttlichen Rathſchluſſes in der Geſtalt der Verheißung ſpricht immer zugleich die Sicherheit und Gewißheit der Erfüllung aus, darf aber nicht abſolut außerhalb alles geſchichtlichen Verlaufs genommen werden; er iſt nur mit ihr zuſammengeſchloſſen der eine und ſelbe, unveränderliche unter allen Veränderungen der

Welt und allen abwechſelnden Schickſalen des Volkes Gottes. Der göttliche Vorſatz, den Retter der Welt zu ſenden, iſt und bleibt unter allen Umſtänden der nämliche; auch die Ausführung mehr oder weniger geht durch alle Zeiten; auch in der Hoffnung, Ahnung war der Erlöſer ſchon gegenwärtig, obgleich auch noch nicht gegenwärtig; nur die ſchließliche Erfüllung, der Gipfelpunct iſt dem Zeitpunct vorbehalten, wo die Menſchheit ſich auf die Stufe erhoben haben werde, welche erforderlich war, um den Heiland der Welt hervorzubringen. Es kann daher nicht in den göttlichen Willen und Rathſchluß dieſer Widerſpruch geſetzt werden, als ſey mit dem Vorſatz, die Welt zu erlöſen, auch der verbunden geweſen, die Erlöſung nicht zu verwirklichen, als erſt in einer ſpäteren Zeit. Mit dem Vorſatz geht die Ausführung an; aber das Verhältniß der Welt zu Gott und ſeinem Rathſchluß iſt ein verſchiedenes; nicht ſogleich war ſie auch reif, die Erfüllung vollſtändig eintreten zu laſſen. Die vom Anfang an dem göttlichen Rathſchluß und deſſen Erfüllung widerſtrebende Seite iſt kein zufälliges Moment, welches die vollſtändige Realiſirung verhinderte, ſondern es iſt in Gott darauf gerechnet, und eben das bringt die geſchichtliche Entwickelung mit ſich. Es mußte der Gegenſatz der Sünde und Gnade ſich erſt auf die Spitze treiben und vollenden, um die Erfüllung der Verheißung zu vollenden, wie das der Apoſtel ausdrücklich erklärt, wenn er ſagt: Gott habe Alles beſchloſſen unter den Unglauben, auf daß er ſich Aller erbarme. Ebenſo war die ſcheinbare Vorliebe, womit Gott vorzugsweiſe nur Ein Volk erwählte, um an ihm ſeinen Erlöſungsrathſchluß auszuführen, nur ein anderer Ausdruck für die allgemeine Liebe Gottes zu allen Völkern, welche, indem ſie ja das Reſultat in der Erfüllung war, ſich hiemit zugleich als Princip und in dem Vorſatz enthalten zeigt. Allen Völkern iſt die Verheißung gegeben durch Gott. Nur iſt das jüdiſche Volk vorzugsweiſe zum Träger der Idee erwählt und hat darin ſeine beſtimmte geſchichtliche Bedeutung erhalten. Waren alſo

die andern Völker noch nicht fähig oder empfänglich dafür, d
Verheißung zu empfangen, ſo waren ſie es nur noch nicht; ab
auch ſie ſollten es werden in der Erfüllung nach der urſprüng-
lichen Intention Gottes. Um dahin zu gelangen und die Er-
löſungsbedürftigkeit zu empfinden, mußte erſt das Schuldbewußt-
ſeyn dieſen Grad der Höhe erreichen, wie wir es in Israel ſe-
hen. Dieß war durch die Strenge und Herbigkeit des Geſetzes
vermittelt in dieſem Volk, wie in keinem andern. Je mehr der
Heide ſich mit der Gegenwart begnügte und daran Alles hatte
um ſo mehr iſt Israels Blick der Zukunft zugewendet. Alſo
nicht nur durch die Sünde, ſondern auch durch das Bewußt
ſeyn der Sünde war die ſchließliche Verwirklichung der Idee
des Meſſias vermittelt und bedingt. — Andererſeits die Erfül
lung. Sie hebt ſchon darin an, daß die Idee des Meſſias im
Verlauf von Jahrhunderten ihre einzelnen Momente aus ſich
herausſetzt, ſich ſo in ihrer Realität darſtellt und ſich darin ver-
wirklicht. Es iſt der Geiſt Jeſu Chriſti, durch den die Weiſſa-
gung ſelber iſt. In ſeiner Idee alſo offenbart ſich der Meſſias
ſchon im A. B. und vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſch. Das
A. T. iſt nicht ohne ſeine Theophanien, in denen Gott in ſeiner
Offenbarung, d. i. als Sohn, ſich in menſchlicher Weiſe und
Perſönlichkeit zeigt. Geneſ. 18. Jeſ. 6. 1 Cor. 10, 4. Aber
das ſind alles nur vorübergehende Manifeſtationen, die ſo nur
den Schein der Zufälligkeit haben, d. h. auch nicht ſeyn konnten,
ohne daß Weſentliches dadurch geändert würde. Es bewährt,
bethätigt ſich darin nur die Idee; die Bewährung, Bethätigung
aber iſt nur Schatten der Zukunft. Es bleibt ſomit auch noch,
nach der Beſtimmung des A. B., das äußerliche Verhältniß der
Gottheit zur Menſchheit, welches der Sohn Gottes in ſeiner
Menſchwerdung aufhebt. Daß Er nur der verheißene Meſſias
und in ihm und in keinem andern die Weiſſagung erfüllt ſey, iſt
die beſtimmteſte Lehre des N. T., Chriſti ſelbſt und ſeiner Apoſtel.
Dieß Factum ſollte man wenigſtens endlich aufhören zu leugnen,

wie verschiedentlich man es auch verstehen will. Jedes andere Verstehen und Deuten aber ist zugleich das Leugnen, daß Christus der gekommene Messias sey. Dieß ist theils so geschehen, daß der Verheißene schon als ein Anderer genommen wird, wie Christus, und gesagt ist, nicht er, sondern bald die Gesammtheit des jüdischen Volks, bald ein einzelner Prophet, König des jüdischen Volks sey der Gegenstand der Weissagung, theils auch nachgewiesen wird, daß die in der Verheißung angegebenen Züge in der Person Christi nicht zutreffen. Beides ist jedoch nur eine andere Weise, die Weissagung und Verheißung zu leugnen. Es ist schon zugegeben worden, daß die Verheißung und Weissagung oft gar dunkle Züge enthält, welche nicht alle gerade sollen bei der Beziehung auf Christum in Anschlag gebracht werden. Das Allgemeine, daß das Volk auf einen mehr als nur politischen Retter hoffte, und daß diese Hoffnung sich mit dem gesteigerten Elend des Volkes steigerte, ist doch unleugbar. Daß die Beziehung auf die Person Christi von ihm selbst ausgeht und bei seinen Aposteln die herrschende ist, muß jedenfalls als eine bedeutende Autorität angesehen werden, welche, wenn die Beziehung auch nur äußerliche Anwendung der allgemeinen Volksvorstellungen auf ihn wäre, stets von unendlichem Gewicht bleibt. Daß dann die Idee des Messias in Christi Person, Erfahrungen, Leiden u. s. f. sich anders realisirt und die Gestalten der Erfüllung im Einzelnen unendlich weiter gehen, als die Verheißung, bringt der Unterschied beider Testamente mit sich und ist in der Natur eines allgemeinen Weltreiches, wie es Christus gestiftet hat, im Gegensatz zu dem jüdischen, noch beschränkten Bewußtseyn gegründet. Es mußte somit die wirkliche Erscheinung des Messias viel anderes und unendlich mehr enthalten, als die Verheißung und Weissagung irgend ahnen und aussprechen konnte. Wo war in der jüdischen Welt irgend ein Gedanke daran, daß in Christo Gott selbst als Mensch erscheinen sollte? Vielmehr dadurch trat Christus in den stärksten Widerspruch mit allen

die andern Völker noch nicht fähig oder empfänglich dafür, die Verheißung zu empfangen, ſo waren ſie es nur noch nicht; aber auch ſie ſollten es werden in der Erfüllung nach der urſprünglichen Intention Gottes. Um dahin zu gelangen und die Erlöſungsbedürftigkeit zu empfinden, mußte erſt das Schuldbewußtſeyn dieſen Grad der Höhe erreichen, wie wir es in Israel ſehen. Dieß war durch die Strenge und Herbigkeit des Geſetzes vermittelt in dieſem Volk, wie in keinem andern. Je mehr der Heide ſich mit der Gegenwart begnügte und daran Alles hatte, um ſo mehr iſt Israels Blick der Zukunft zugewendet. Alſo nicht nur durch die Sünde, ſondern auch durch das Bewußtſeyn der Sünde war die ſchließliche Verwirklichung der Idee des Meſſias vermittelt und bedingt. — Andererſeits die Erfüllung. Sie hebt ſchon darin an, daß die Idee des Meſſias im Verlauf von Jahrhunderten ihre einzelnen Momente aus ſich herausſetzt, ſich ſo in ihrer Realität darſtellt und ſich darin verwirklicht. Es iſt der Geiſt Jeſu Chriſti, durch den die Weiſſagung ſelber iſt. In ſeiner Idee alſo offenbart ſich der Meſſias ſchon im A. B. und vor ſeiner Erſcheinung im Fleiſch. Das A. T. iſt nicht ohne ſeine Theophanien, in denen Gott in ſeiner Offenbarung, d. i. als Sohn, ſich in menſchlicher Weiſe und Perſönlichkeit zeigt. Geneſ. 18. Jeſ. 6. 1 Cor. 10, 4. Aber das ſind alles nur vorübergehende Manifeſtationen, die ſo nur den Schein der Zufälligkeit haben, d. h. auch nicht ſeyn konnten, ohne daß Weſentliches dadurch geändert würde. Es bewährt, bethätigt ſich darin nur die Idee; die Bewährung, Bethätigung aber iſt nur Schatten der Zukunft. Es bleibt ſomit auch noch, nach der Beſtimmung des A. B., das äußerliche Verhältniß der Gottheit zur Menſchheit, welches der Sohn Gottes in ſeiner Menſchwerdung aufhebt. Daß Er nur der verheißene Meſſias und in ihm und in keinem andern die Weiſſagung erfüllt ſey, iſt die beſtimmteſte Lehre des N. T., Chriſti ſelbſt und ſeiner Apoſtel. Dieß Factum ſollte man wenigſtens endlich aufhören zu leugnen,

wie verschiedentlich man es auch verstehen will. Jedes andere Verstehen und Deuten aber ist zugleich das Leugnen, daß Christus der gekommene Messias sey. Dieß ist theils so geschehen, daß der Verheißene schon als ein Anderer genommen wird, wie Christus, und gesagt ist, nicht er, sondern bald die Gesammtheit des jüdischen Volks, bald ein einzelner Prophet, König des jüdischen Volks sey der Gegenstand der Weissagung, theils auch nachgewiesen wird, daß die in der Verheißung angegebenen Züge in der Person Christi nicht zutreffen. Beides ist jedoch nur eine andere Weise, die Weissagung und Verheißung zu leugnen. Es ist schon zugegeben worden, daß die Verheißung und Weissagung oft gar dunkle Züge enthält, welche nicht alle gerade sollen bei der Beziehung auf Christum in Anschlag gebracht werden. Das Allgemeine, daß das Volk auf einen mehr als nur politischen Retter hoffte, und daß diese Hoffnung sich mit dem gesteigerten Elend des Volkes steigerte, ist doch unleugbar. Daß die Beziehung auf die Person Christi von ihm selbst ausgeht und bei seinen Aposteln die herrschende ist, muß jedenfalls als eine bedeutende Autorität angesehen werden, welche, wenn die Beziehung auch nur äußerliche Anwendung der allgemeinen Volksvorstellungen auf ihn wäre, stets von unendlichem Gewicht bleibt. Daß dann die Idee des Messias in Christi Person, Erfahrungen, Leiden u. s. f. sich anders realisirt und die Gestalten der Erfüllung im Einzelnen unendlich weiter gehen, als die Verheißung, bringt der Unterschied beider Testamente mit sich und ist in der Natur eines allgemeinen Weltreiches, wie es Christus gestiftet hat, im Gegensatz zu dem jüdischen, noch beschränkten Bewußtseyn gegründet. Es mußte somit die wirkliche Erscheinung des Messias viel anderes und unendlich mehr enthalten, als die Verheißung und Weissagung irgend ahnen und aussprechen konnte. Wo war in der jüdischen Welt irgend ein Gedanke daran, daß in Christo Gott selbst als Mensch erscheinen sollte? Vielmehr dadurch trat Christus in den stärksten Widerspruch mit allen

im jüdiſchen Bewußtſeyn enthaltenen Vorſtellungen, und die Propheten ſelbſt hätten gänzlich ihren Standpunct verlaſſen müſſen, um ſich zu dieſer Vorſtellung erheben zu können. Gleichwohl können wir deshalb nicht aufhören, dieſes ſowohl in die Verheißung als in die Erfüllung zu ſetzen, ſofern beide in der göttlichen Vorherbeſtimmung, in der Idee Gottes enthalten ſind; dieß iſt die Nothwendigkeit, ſich auch über den hiſtoriſchen Verlauf der Verheißung bis zu ihrer Erfüllung zu erheben, weil, daß Gott ein Menſch iſt, überhaupt nicht eher, als bis in der beſtimmten Perſon die Idee offenbar wird, ein Gegenſtand der Erfahrung iſt. Und ſo kann auch in der chriſtlichen Welt nur aus der Idee Gottes und des Menſchen erkannt werden, in wiefern die Erſcheinung Chriſti ihr entſprechen und ob die Idee eines Chriſtus in dem beſtimmten Individuum zur Wirklichkeit gekommen ſey. Aber dieß iſt nicht ſo zu verſtehen, wie wenn die Beziehung der Idee auf dieſe beſtimmte Perſon nur eine äußerliche Reflexion wäre, die als ſolche noch willkührlich ſeyn könnte, oder als ob die Idee bei uns erſt in Gedanken vorhanden und dann ihre Wirklichkeit von außen dazu gekommen wäre, ſondern chriſtliches Bewußtſeyn iſt es eben nur darin, daß es weiß, daß Jeſus der Chriſt ſey. Die Idee iſt mit der Realität identiſch; ja dieſer Realität ſelbſt erſt verdankt ſich die Idee; ſie hat keinen andern Gegenſtand und Inhalt, als dieſe concrete Perſönlichkeit. Die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti in der Welt geht nicht aus einzelnen hiſtoriſchen Notizen, ſondern aus dem allgemeinen Verhältniß der ganzen vorchriſtlichen Zeit zur chriſtlichen hervor. Der hiſtoriſche Standpunct allein geht nicht über den jüdiſchen hinaus, und dieſer ſchließt immer die Leugnung, daß Jeſus der Chriſt ſey, in ſich. Es iſt ſchon (im Lehrb.) geſagt, was auch Strauß für ſich und ſeine Meinung benutzt (II. S. 211.): die Erfahrung vergönnt keinen Abſchluß; es kann ihr möglicherweiſe eine andere entgegentreten; es kann eben ſo gut noch ein anderer kommen, der ſich für den Meſſias

ausgiebt. In dieser Erfahrung und Hoffnung steht der jüdische Standpunct. Die wahrhaft religionsgeschichtliche Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes in Christi Person hat vielmehr die Richtung und das Hinstreben aller früheren Völker und ihrer Religionen zu diesem höchsten Gipfelpunct darzustellen, und so von der Idee getragen kann sie der Wahrheit nicht verfehlen, daß er es ist, auf den alle Vorzeit deutet und in welchem sich die Hoffnungen aller Völker erfüllen. Hiemit ist Christus

3) der Mittelpunct der ganzen Weltgeschichte. Hiemit erst kommt die Untersuchung ganz auf das Gebiet der Idee, die doch damit den historischen Boden nicht verläßt. Denn als die Weltgeschichte erst ist die Idee die concrete, realisirte, was schon in ihr als Idee wesentlich enthalten ist. Bliebe die Weltgeschichte als diese die Idee verwirklichende, hinter der Idee zurück, so würde auch die Idee nicht seyn können, was sie ist. Denn wird sie auch nur als das Ideal genommen, so ist sie doch das Vollkommene nur, wenn ihr auch die Vollkommenheit nicht mangelt, welche die wahre Wirklichkeit ist. Wenn man Christum nur auffasset als eine welthistorische Person, ist und bleibt man im Vergleichen Christi mit Andern begriffen und jeder Unterschied oder Vorzug vor ihnen kann da immer noch nur ein quantitativer seyn. Welthistorische Personen waren auch Moses und Muhammed, Solon, Lycurg u. A. Sie haben der Welt einen neuen Schwung und Character gegeben, ein neues Princip in sie hineingesetzt, ihre Geschichte auf lange Zeit hin bestimmt. Aber sogar die beiden welthistorischen Völker, das jüdische und römische, sie gehen unter am Christenthum, und dieses ist das Welthistorische in einem viel höheren oder tieferen Sinn als jene je zu seyn vermochten. Bei dieser Anerkennung Christi als einer welthistorischen Person, sogar in seiner Weisheitslehre größer als Socrates, kann man es höchstens zu einem realisirten Ideal der Menschheit bringen, welches schon die Kantische Philosophie aus Christus gemacht hat und wovon auch

Ammon ſpricht, und ihn für eine welthiſtoriſche Perſon anzuſehen, braucht ſich auch Strauß noch nicht zu weigern; aber damit ſtellt man ſich doch immer noch einſeitig an die ihm mit allen andern Menſchen gemeinſame menſchliche Natur, räumt man ihm ſelbſt an dieſer Seite nur den erſten und höchſten Platz ein. Erſt damit, daß er erkannt iſt für den Mittelpunct der Weltgeſchichte, iſt geſagt, daß er der Einzige, Unvergleichliche ſey; denn der Mittelpuncte in der Weltgeſchichte kann es nicht mehr geben, als Einen. So erſt iſt Chriſtus gewußt als der, auf deſſen Gegenwart alle Vergangenheit und Zukunft ſich bezieht; denn alle Völker mit ihren Religionen, ſittlichen und politiſchen Verfaſſungen haben die Richtung, das Bedürfniß und die Sehnſucht gehabt nach dem, in welchem die unendliche Weisheit, Macht und Heiligkeit Gottes offenbar ſeyn würde. In Bezug auf die Vergangenheit ſpricht Chriſtus das aus: ehe Abraham war, bin ich; in Bezug auf die Zukunft: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Im Heidenthum, die Myſterien abgerechnet, noch ganz, im Judenthum, die Prophetie abgerechnet, noch halb verborgen, iſt der noch nicht gekommen, der das Licht der Welt ſeyn würde; aber als die verborgene, nur noch nicht offenbare, hat auch die heidniſche und jüdiſche Religion eine innere Beziehung auf ihn. Dieß zeigt ſich hiſtoriſch ſchon darin, daß, wie ſehr ſie ihn auch in ſeiner Erſcheinung und Niedrigkeit verkennen, dennoch nach ſeiner Erhöhung die heidniſche und jüdiſche Welt ihm zufällt, der heidniſche und jüdiſche Staat als ſolcher an ihm ſich auflöſet, um als der chriſtliche wieder aufzuerſtehen. Es iſt in allen endlichen Religionen, wo nicht das Bewußtſeyn, doch die Nothwendigkeit, daß ſie erſt in der chriſtlichen, als der abſoluten, ihre Erledigung und Beruhigung finden. Die jüdiſche Religion hat in ihren meſſianiſchen Erwartungen davon auch das beſtimmte Bewußtſeyn gehabt. Dieß Bewußtſeyn der Entzweiung und Zerriſſenheit in ihr konnte nicht ſeyn, ohne ſchon darüber hinauszuſchauen und

über ſich ſelbſt hinauszuweiſen. Zur Zeit der Erſcheinung Chriſti war die Welt in den beiden genannten mächtigſten, welthiſtoriſchen Völkern, dem Judenthum und Römerthum, aufs tiefſte in ſich entzweit und an allen Seiten aus den Fugen gewichen, jenes der Knecht von dieſem, dieſes zugleich der Knecht ſeiner ſelbſt. Der Widerſpruch war der größeſte, ſchreiendſte, den die Geſchichte kennt. Mit dem tiefſten Schmerz über ſeine Knechtſchaft iſt in Israel verknüpft die tiefſte Niederträchtigkeit, und mit dem Gefühl der Weltherrſchaft in den Römern die äußerſte Herrſchſucht und Ueppigkeit, der Stolz auf beiden Seiten gleich groß, doch größer noch auf Seiten der Juden, je mehr ſie als Abrahams Nachkommen ſich wiſſen. Jede nähere Kenntniß jener Zeit muß es bezeugen, daß an dieſer Zwietracht und Entzweiung der Völker die Welt hätte müſſen zu Grunde gehen, wäre der nicht gekommen, der alle Wunden der Menſchheit zu heilen beſtimmt war und alle Strahlen des Wahren und Guten in der Welt ſammelte und in ſich concentriſch vereinigte. Mit der Erkenntniß des wahren Gottes geht auch die Freiheit der Kinder Gottes, die Liebe und der Friede hervor. Wo die Welt das zu erkennen beginnt, daß Gott die Liebe ſelbſt ſey, tritt der Mittelpunct der Weltgeſchichte hervor, welcher die Welt mit Gott und mit ſich ſelbſt verſöhnt. Mit dieſem Hervortreten des Anfangs iſt ein Fortgang geſetzt, der ebenſo auch durch alle folgende Zeiten geht. Als Geiſt ſeiner Gemeinde ihr gegenwärtig iſt er das Princip alles Wahren und Guten in ihr und ſie von ihm fortan nicht mehr zu trennen. So hat Chriſtus eine Geſchichte, wie kein anderer Menſch: wie der Sohn Gottes ſein Leben in der Menſchheit gehabt hat ſchon vor ſeiner Ankunft im Fleiſch, ſo führet er es ewig fort in ſeiner Gemeinde, und das iſt freilich ſpeculativ ein ganz anderes Leben, als was man jetzt Leben Jeſu nennt, wie es gewöhnlich bezogen wird nur auf ſeine Erſcheinung in der Individualität und Ichheit. Vielmehr durch alle Geſchichte ſich hindurchbewegend geht

er doch auch darüber hinaus, und ſo erſt iſt er noch zu betrachten

c. als der Gottmenſch. Erſt das Ende der Unterſuchung zeigt, daß richtig angefangen worden. Von der Idee der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur ſind wir ausgegangen; zum Begriff der hiſtoriſchen Erſcheinung dieſer Einheit ſind wir fortgegangen. Es iſt noch übrig, beide Seiten als eins zu ſetzen. Es iſt ſo der Gottesſohn und Menſchenſohn als eins zu betrachten. Daß ſolche Einheit ſowohl die vollkommene, als auch in Chriſto wirkliche und offenbare ſey, iſt zu allen Zeiten nicht unangefochten geblieben und neuerlich noch von Strauß, ſowohl im Leben Jeſu (II. § 151.) als in ſeiner Dogmatik (II. S. 214) beſtritten worden. Dieſe Lehre, welche nicht ohne Beifall geblieben, iſt vornehmlich noch zu berückſichtigen. Es wird wohl weder die Idee, noch die Realität der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in Zweifel gezogen, aber behauptet, das heiße nicht ſoviel, als, die Idee ſey einmal in einem Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, wirklich geworden. Das ſey gar nicht die Art, wie die Idee ſich zu verwirklichen pflege, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten und gegen alle andern zu geizen, in jenem Einen vollſtändig, in allen übrigen hingegen immer nur unvollſtändig ſich abzudrücken; ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die ſich gegenſeitig ergänzen, im Wechſel ſich ſetzender und wieder aufhebender Individuen liebe ſie ihren Reichthum auszubreiten. Als der Gottmenſch ſey daher die Menſchheit zu betrachten. Die Idee der Gottmenſchheit ſoll wohl Wahrheit enthalten; aber die Wirklichkeit derſelben nicht eine einzelne hiſtoriſche Perſon, ſondern die Gattung der Menſchheit ſeyn. — Die Idee der Perſönlichkeit Chriſti enthält als die concrete Mitte und Gegenwart an ihr ſelbſt zwei abſtracte Beziehungen auf die Vergangenheit und Zukunft, mit deren beiden ſie leicht verwechſelt werden kann. Strauß verlegt ſie in die Totalität der Menſchheit und läßt ſie

darin aufgehen. Dieſe Vorſtellung entnimmt, ja entwendet weſentliche Momente aus der Perſönlichkeit Chriſti, um ſie zu fixiren, Momente, welche ſie, wie geſagt, der Perſönlichkeit Chriſti ſelbſt verdankt. Sie hat einerſeits die Wahrheit für ſich, daß die Erſcheinung Chriſti nicht ex abrupto zu begreifen iſt, ſondern nur aus einem ſtetigen Zuſammenhang mit der geſammten Vorzeit. Keine Vorſtellung iſt unrichtiger, als die, welche wohl der alten Orthodoxie eigenthümlich war, daß der Gottmenſch zu ſeiner Zeit gleichſam als Deus ex machina erſchienen ſey. Dieſe mechaniſche Anſicht war begünſtigt durch einſeitige Vorſtellungen vom Sündenfall und Verderben der menſchlichen Natur und ihrer abſoluten Unfähigkeit, Göttliches in ſich aufzunehmen und darzuſtellen. Dem widerſpricht die ganze Geſchichte aller vorchriſtlichen Religionen, welche ſelbſt in ihrer Endlichkeit als dieſe Verſuche zu betrachten ſind, die Idee der Gottmenſchheit, in welcher ungeeigneten Weiſe es ſey, in ſich darzuſtellen. Was irgend da als Frömmigkeit und Erleuchtung ſich zeigt, muß als Annäherung an dieſe, wie als Wirkung und Gegenwart Gottes in ſeiner menſchlichen Natur betrachtet werden. Dieſer göttliche Offenbarungsproceß läßt ſich auch nicht einſeitig auf den A. B. allein beziehen oder beſchränken. Dieß Verhältniß Gottes zu dem Menſchen und des Menſchen zu Gott, iſt, wie gezeigt worden, ein inneres, weſentliches, auch nicht ein paſſives, ſondern durchaus actives. Wenn aber nun dieß Göttlichwerden des Menſchen, dieß Menſchlich-ſich-bezeigen Gottes den Sinn haben ſoll, daß es den Fortſchritt auf den höchſten Punct ſeiner Entwickelung ausſchließe, ſo bleibt die Anſicht im Abſtracten ſtehen, ſie leugnet alsdann nur jene vollkommene Erhebung des Menſchen zu Gott, welche zugleich die vollkommene Herablaſſung Gottes iſt, und verurtheilt unbefugter Weiſe die Menſchheit, welche doch den Gottmenſchen darſtellen ſoll, zu einer damit ganz unvereinbaren Mittelmäßigkeit. Vielmehr nur aus dieſem Höhe- und Gipfelpunct iſt erſt zu erkennen, was die Beſtimmung der

geſammten Menſchheit iſt, wie dazu auch eine lange Reihe von Manifeſtationen des Göttlichen in der menſchlichen Natur erforderlich war, bis die zerſtreute Fülle des göttlichen Lebens zu dieſer Einzelheit und Perſönlichkeit ſich zuſammenzuſchließen vermochte. Hat Gott in der Perſon Chriſti ſich außer allem geſchichtlichen Zuſammenhang mit der Vorzeit geoffenbart und zur Erſcheinung gebracht, ſo daß er allen andern Menſchen ſich verſagt und von ihnen entfernt gehalten hat, ſo iſt allerdings die Perſönlichkeit Chriſti unbegreiflich und eine ganz miraculöſe, die freie, ſtetige Entwickelung der Menſchheit unterbrechende. Aber dieß kann und muß man zugeben, ohne bei der Form der Vielheit der Erſcheinung des Göttlichen in der Menſchheit, welche Form noch ſehr auf das Heidniſche hinauskommt, ſtehen zu bleiben; denn eben dieſe Vielheit der Form iſt noch zugleich ihre Endlichkeit. Mit dem Gedanken der Menſchheit denkt man wohl in der Unendlichkeit zu ſtehen, weil ſie das Abſtractum der Vielheit iſt; nimmt man aber den Gedanken concret, ſo zeigt ſich ſofort deſſelben Unſtatthaftigkeit und muß vielmehr die Einzelheit, die Perſönlichkeit als das wahrhaft Unendliche begriffen werden. Die ganze Welt, das ganze Reich der Natur und des Geiſtes, zeigt uns keine Form, welche geeigneter wäre als die menſchliche Perſönlichkeit, die ganze Fülle der göttlichen Subſtanz in ſich aufzunehmen und in ſich als Subject darzuſtellen, oder, um es beſtimmter auszudrücken, die göttliche Perſönlichkeit als menſchliche darzuſtellen. Hat daher in der Vielheit und Mannigfaltigkeit menſchlicher Perſönlichkeiten in der vorchriſtlichen Zeit ſich das Göttliche in irgend einem Maaß und Grad wohl entwickeln können, ſo iſt es, weil die einzelne Perſönlichkeit dieſe Kraft und Intenſität hat, es bis zum höchſten Grad und ohne alles Maaß zu vermögen und zu vollbringen, ja ſo iſt es, weil ſie, welche die ganze Fülle und Tiefe dieſes Vermögens und Vollbringens in ſich trägt, nothwendig auch die erſte und uranfängliche, die iſt, aus welcher als der Urperſönlichkeit auch

alle Kraft der Perſönlichkeit iſt. Dieß iſt in der Lehre von der Verkörperung oder Fleiſchwerdung des Logos ausgeſprochen, der von Anfang bei Gott war und deſſen Hineinbildung in die Welt mit der Weltſchöpfung ſelbſt zuſammenfällt. Heißt es daher von ihm: durch ihn iſt die Welt gemacht, ſo auch gleicher Weiſe von ihm, wie er mit Chriſto identiſch iſt: er kam in ſein Eigenthum, welches nicht platt nur von den jüdiſchen Landsleuten Chriſti zu verſtehen iſt. Nur vermittelſt ſolchen Rückblicks auf die Geneſis menſchlicher Perſönlichkeit, deren Urſprung ſelbſt die Hineinbildung einer göttlichen Subſtanz in dieſelbe iſt, iſt die Erhebung der menſchlichen Natur zur göttlichen, welche zugleich Annahme jener durch dieſe iſt, in irgend einem Maaß zu allen Zeiten, aber auch ohne alles Maaß in Chriſto zu verſtehen und zu erklären, was die Schrift gleicher Weiſe bezeugt, indem ſie ſagt: in ihm ſey das göttliche Ebenbild wieder erſchienen. Das alſo, aber auch nur das kann als das Wahre der übrigens falſchen Meinung, die Menſchheit als ſolche ſey die Gottmenſchheit, angeſehen werden, daß ohne das allgemeine Leben der göttlichen Idee in der Menſchheit ſie auch nicht zu dieſem Fürſichſeyn und concreten Daſeyn in Chriſto hätte gelangen können. So müſſen wir alſo gegen Strauß allerdings ſagen, daß die Idee der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in Einem Individuum, ſo wie vorher nie, wirklich geworden. Aber auch andererſeits, wie nachher nie. Auch von der chriſtlichen Menſchheit iſt nicht zu behaupten, daß ſie an Chriſti Stelle treten oder den Gottmenſchen vorſtellen könne; denn ſie iſt nur ſeines Geiſtes Frucht und in ſolcher Vorſtellung iſt die Incarnation des Logos verwechſelt mit der Inhabitation ſeines Geiſtes in allen Frommen und Gerechten. Mit jener Vorſtellung ſind wir, was die Perſon Chriſti betrifft, auf eine der welthiſtoriſchen Perſonen und Genien, und im Weſentlichen auf das Kantiſche Ideal der gottwohlgefälligen Menſchheit reducirt. Eine Kategorie, die dem Naturleben angehört, die Gattung, ſoll als die menſchliche der

Gottmenſch ſeyn. Alle zuſammen, die Totalität ſoll dieſe Idee darſtellen, Keiner allein. Was ſie alle erſt ſind oder werden können durch ihn, durch ſeinen Geiſt, durch das Leben in ſeiner Gemeinde, ſollen ſie alle beſitzen und darſtellen ſchon von Hauſe aus; hierin iſt die Gemeinde Chriſti mit ihm als ihrem Princip, die Peripherie mit dem Centrum verwechſelt oder ihm gleichgeſtellt; die Geſammtheit der Kinder Gottes ſoll der Sohn Gottes in ſeiner Menſchheit ſeyn; aber dieß iſt nur Misbrauch und Misverſtand der Schriftlehren, daß Chriſtus in ſeinen Gläubigen eine Geſtalt gewinne. Iſt, nach Hegel, dieß, daß Gott ein Menſch geworden, allerdings das Schwerſte in der Religion, ſo iſt es eben dieſe Ineinsſetzung der abſoluten Weſenhaftigkeit und der einzelnen menſchlichen Subjectivität in der Perſon Chriſti. Nicht ſchwer, ſondern oberflächlich iſt das Räthſel gelöſt, wenn man, wie Strauß, ihm den Sinn giebt, die Menſchheit ſey dadurch für den Gottmenſchen erklärt; vielmehr der wahre, ja einzige Sinn iſt, daß Gott als ein Individuum, als ein einzelner Menſch, als ein Dieſer erſcheint. Und das iſt auch die beſtimmteſte Lehre der Hegel'ſchen Philoſophie, mit der nur der Unverſtand die Lehre von Strauß verwechſeln kann, welcher ſich ſelbſt ausdrücklich *gegen* jene erklärt hat. Die ganze chriſtliche Heilslehre beruhet darauf: Götter, Kinder Gottes ſollen Alle werden durch den eingeborenen Sohn. Wo irgend ein neues Princip in die Welt gekommen, hat ſich das Aehnliche begeben; von einem einzelnen, oft unſcheinbaren Punct, von einem beſtimmten Individuum iſt es ausgegangen und hat ſich von da erſt über mehrere verbreitet. So erſt erſcheint es wahrhaft concret und wirklich. Es wird ferner von Strauß geſagt: Chriſtus habe doch nicht alle Seiten des menſchlichen Lebens in ſich darſtellen können, die Ehe, die Poeſie, Künſtler- und Feldherrn-Talent. Aber der geiſtige und ſittliche Grund von dem Allen, ohne welchen alle Seiten des Lebens ohne Werth ſind, iſt in der Perſon Chriſti enthalten, und dieſe Intenſivität iſt das Grö-

ßere gegen alle Erſcheinung und Extenſion. Die obige Lehre von der Menſchwerdung Gottes in der Geſammtheit, welche der Gottmenſch iſt, hebt eigentlich Spinoziſch oder pantheiſtiſch den geſchichtlichen Proceß in der Menſchheit auf; denn die Genien, deren Cultus an die Stelle der alleinigen Verehrung Chriſti oder daneben treten ſoll, ſind und bleiben, wie weit ſie hervorragen über ihre Zeit oder wie welthiſtoriſche Perſonen ſie ſeyen, doch im Weſentlichen ſündige Menſchen und keiner unter ihnen kann, wie Chriſtus, der Erlöſer aller übrigen ſeyn. Er iſt als der einzelne der allgemeine Menſch, als einzelnes Individuum das abſolute Individuum; er iſt die Menſchheit — ja, das iſt richtig; aber er iſt die Menſchheit in der Einzelheit; auf dieſe Beſtimmung kommt es an.

1) Als der Einzelne iſt ein Jeder für ſich und im Unterſchiede von Andern; er iſt in dieſer Beſtimmung das Individuum. Als ein ſolches erſcheint, wird geboren, lebt, leidet und ſtirbt auch Jeſus Chriſtus. Er kann in dieſer Hinſicht mit andern ausgezeichneten, welthiſtoriſchen Characteren verglichen werden; denn wie hoch er auch über ihnen allen ſtehe, dieß hat er doch mit ihnen gemein, daß er dieſer einzelne Menſch iſt. So iſt an ihm auch das Loos der Endlichkeit nicht zu verkennen. Ferner wie ſich ſelbſt, ſo gehört er auch als dieſer Einzelne einer Familie an. Seine Mutter Maria und ſein Pflegevater Joſeph ſind bekannte Perſonen, und er war ihnen unterthan, heißt es von ihm in der Schrift. Als Mitglied einer Familie ſorgſam um ſeine Mutter erweiſet er ſich noch am Kreuz. Keiner kann endlich ſich ſelbſt und ſeiner Familie angehören, ohne auch einem Staat; vollends ſoll einer zugleich als welthiſtoriſche Perſon anerkannt ſeyn, ſo kann das nicht ſeyn oder geſchehen außerhalb des Staats. Völker ohne Staatsleben bringen auch keine welthiſtoriſchen Charactere hervor. Dem welthiſtoriſchen Volk der Juden gehört Jeſus Chriſtus an; das geſetzliche Zeichen der Judenſchaft wird ihm bald nach ſeiner Geburt gegeben; nach

der Weiſe der Väter lebt und verhält er ſich, den Sitten und Geſetzen ſeines Volkes gemäß; ſo leiſtet und predigt er auch den Gehorſam gegen alle Vorſchriften des Staats.

2) Hat man dieſe Seite der Einzelheit, die auch an Chriſto nicht zu verkennen iſt, anerkannt, ſo fordert ſchon die hiſtoriſche Gerechtigkeit, auch die Seite der Allgemeinheit an ihm nicht zu überſehen, ſondern auch dieß anzuerkennen, daß die angegebene Bedingung ſeines menſchlichen Daſeyns, die Individualität, Familiarität und Nationalität für ihn durchaus keine Schranke war, durch die er beſchränkt worden wäre. Indem er jenes Menſchliche annimmt und in ſich zuläßt, geht er doch zugleich darüber hinaus. Was irgend in allen dieſen Beziehungen von Feſſeln und Beſchränkungen an einen jeden kommt, iſt in ihm abſoluter Weiſe negirt. Hiedurch unterſcheidet ſich Chriſtus zugleich von allen welthiſtoriſchen Characteren und zeigt er ſich vielmehr als den, welcher der Mittelpunct der ganzen Geſchichte iſt. Die Schranke zunächſt, die einem jeden geſetzt iſt durch ſeine individuelle Subjectivität, iſt für ihn keine. Er hat an der Welt nichts für ſich, ſondern nur für ſie zu erreichen und zu bezwecken; er iſt nach der Liebe Art abſolut uneigennützig, nur das Glück der Andern ſuchend. Er rechnet in ſeinen Bemühungen auf keinen Beifall, keine Ehre, keinen Dank; einzig für die Welt und ihr Heil wirkſam reſignirt er auf Alles für ſich in ihr. Die Vögel haben ihre Neſter u. ſ. f. Dieß Negative iſt poſitiv in ihm die Herrſchaft über Alles, was Gefühl, Neigung, Begierde und nur natürliche Regung iſt. Er läßt Gefühle der Freude und Trauer in ſich zu; aber es iſt, als ob er ſelbſt ein anderer und höherer wäre, der dieſe Empfindungen hätte. Selbſt ſeine innigſte Liebe, z. B. gegen Johannes, iſt doch keine perſönlich beſchränkte; vielmehr wie er ihn liebt, ſo liebt er alle ſeine Jünger und alle Menſchen. Hierin iſt der bisher Vergleichliche und Verglichene der völlig Unvergleichliche, der ſeines Gleichen nicht hat. — Ferner von ſeiner Mutter her

ist er Mitglied einer Familie. Aber der beschränkte Familiengeist ist ganz und gar nicht der seinige. Seinem Pflegevater, da er mit der Mutter ihn ängstlich suchte, erklärt er im Tempel sitzend: muß ich nicht seyn in dem, das meines Vaters ist, und da seine Mutter mit den Brüdern einst draußen steht und ihn zu sprechen begehrt, da reckt er seine Hand aus über seine Jünger und spricht: siehe, diese sind mir Mutter, Bruder und Schwester. Die Familie, wie sie andere sich gegenüber hat, so ist ihr Geist noch der endliche und beschränkte; er ist zwar nicht ein individueller, aber doch particularer; diesen theilt Christus ganz und gar nicht; ohne aufzuhören, seiner Familie anzugehören, ist er doch zugleich über sie hinaus. — Endlich wie Christus durch sein Lehren und Verhalten die jüdische Volksbeschränkung, den jüdischen Particularismus aufhebt, ist bekannt. Vermöge seiner Abstammung gehört er dem jüdischen Volk und Staat an; aber nichts ist ihm fremder, als das Nationalvorurtheil der Juden, der Stolz auf ihre Abstammung von Vater Abraham; ja er geht geradezu über die Genealogie hinaus, womit sich die Evangelien eröffnen; er sagt: ehe Abraham war, bin ich. So ist wohl mit Recht zu sagen: obgleich ein Nationaljude, gehört Christus doch der jüdischen Nation nicht an. Hiemit erhebt er sich auch über die Erwartungen eines Messias in seinem Volk; denn der sollte nach eben diesen Erwartungen erst der rechte, vollkommene Jude seyn. Diese Freiheit von allem Nationalcharacter, diese reine und allgemeine Menschlichkeit treffen wir bei keinem andern Menschen an, als bei dem, der für alle Menschen, Familien und Völker gekommen war. Sokrates selbst ist seiner ganzen Gesinnung nach der Grieche; Moses ist der Gesetzgeber für seine Juden; Christus ist der allgemeine Mensch. (Die weitere Ausführung dieser Gedanken ist zu finden bei Daub im 1. Th. s. Dogmatik.)

3) In der Bestimmung der Menschheit, wie sie frei ist von allen Schranken, Schwächen, Fehlern der Individualität, Fa-

miliarität und Nationalität ist Christus der Mensch, der Mensch abgesehen von aller Familie und Nation, und in dieser Bestimmung der unbedingten Allgemeinheit nennt er selbst sich den Menschensohn. In ihm sind, indem durch ihn alle Schranken hinweggeräumt sind, alle Familien und Völker Ein Herz und Eine Seele. Das ursprünglich Menschliche, die reine Menschheit in ihrer absoluten Geistigkeit kommt in ihm wieder zum Vorschein. Aber daß dieß möglich ist und geschehen ist in seiner Person, hat seinen Grund darin, daß in ihm die menschliche Natur an und aufgenommen ist von der göttlichen; durch sich allein und abgetrennt von allem Göttlichen geht die menschliche Natur da nicht hinaus; sondern die Macht dieses Hinaufgangs zu ihrer höchsten Vollkommenheit ist in der menschlichen Natur die göttliche. Ebenso dringt dann von dieser Concentration der allgemeinen Menschheit in diesem einfachen Punct des Individuums, da es zugleich das absolute Individuum ist, das göttlich-menschliche Leben hinein in die Beschränktheit aller Individuen, Familien und Völker und setzt in ihnen überall das göttlich-menschliche Leben an; dieß alles aber geht erst von diesem einen Mittelpuncte aus. In der Entwickelung seiner menschlichen Individualität wird seine Göttlichkeit, wiewohl nur allmählich, der Welt offenbar. Gott in seiner Weisheit und Heiligkeit erscheint als der weiseste und heiligste aller Menschen. Aber das Kind und der Jüngling ist noch ein schwaches Gefäß für die unendliche Weisheit und Heiligkeit, deren Einheit die Allmacht ist. Doch eben so wenig bedarf er auch fremder Erziehung und Unterweisung; er bedarf dessen nicht, durch die Wahrheit erleuchtet, durch die Heiligkeit geheiligt zu werden, sondern seine Wesenheit und wahre Natur ist die Wahrheit und Heiligkeit selbst, welche nur allmählich zum Vorschein kommt in seiner menschlich-individuellen Wesenheit. Vor seiner Erscheinung in der Welt war die göttliche Natur in der menschlichen noch verborgen. Dieß ist das Ansichseyn der Einheit Gottes

mit dem Menſchen. Aber ſie war noch keine gewordene und obgleich die werdende oder nur in irgend einem Maaß ſeyende, doch noch nicht die maaßloſe und vollkommene; als dieſe wurde ſie nur gehofft und erwartet in göttlicher Zuverſicht und Nothwendigkeit. Auch in der Individualität Chriſti als ſolcher iſt ſie noch die verborgene und darum wird auch an ihr das größeſte Intereſſe genommen. Die an ſich ſeyende Einheit Gottes mit dem Menſchen zeigt ſich nach und nach als wirklich und offenbar werdend in der Individualität Chriſti. Noch in der Mitte ſeiner Jünger und des Volkes muß er es ſich gefallen laſſen, von ihnen verkannt zu werden; das Göttliche iſt an ihm noch oft verdeckt durch das Menſchliche, Niedrige ſeiner äußerlichen Erſcheinung. Erſt nachdem er auch dieſe Beſchränktheit abgelegt hatte in ſeiner Auferſtehung, wurde die göttliche Natur in ihm vollkommen klar und offenbar; er war nun verherrlicht zur Rechten des Vaters; ſo aber iſt er nicht mehr der göttliche Menſch in ſeiner Einzelheit, ſondern in der Gemeinde. Jetzt erſt als der Geiſt ſeiner Gemeinde zeigte ſich, daß ſein früheres, in der Endlichkeit geführtes Leben nur das verhüllte, zu ſeiner Wahrheit noch nicht verklärte Leben geweſen war, obgleich dieſes jenes zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung hatte. Denn der Geiſt der Gemeinde hat nicht unmittelbar die Wirklichkeit und Geſtalt, welche jene Gemeinde wäre, ſondern ſeine unmittelbare Wirklichkeit iſt ein einzelner Menſch, als der in ſeiner Einzelheit abſolut allgemeine Menſch. Dieſer Einzelne iſt der Geiſt ſelbſt als der wahre und ſeiner ſelbſt gewiſſe; indem er aber der Einzelne iſt, ſo hat er die Beſtimmtheit des endlichen, und indem er der Menſch iſt, iſt dieſe Beſtimmung die menſchliche Natur; und eben derſelbe, indem er in der Einzelheit der abſolut allgemeine Menſch iſt, hat die Beſtimmung der Unendlichkeit, und dieſe iſt in Beziehung auf die menſchliche die göttliche Natur. Doch hiemit ſind wir bereits in der Lehre von dem Sohnden Chriſti.

Zweites Hauptstück.

Von den Ständen Christi.

1. Die bibliſche Vorſtellung. Die heilige Schrift beſchreibt nicht ſelten den Gegenſatz, den Wechſel und die Verſchiedenheit des Zuſtandes Chriſti a) im Allgemeinen ſchon durch die Ausdrücke σάρξ und πνεῦμα; jenes iſt das Niedere, dieſes das Höhere an ihm; jenes das Schwache, Sterbliche an ihm, dieſes das Vollkommene und Himmliſche. So Hebr. 5, 7. 1 Joh. 4, 2. Röm. 9, 3. Ferner durch den Gegenſatz von παθήματα und δόξα, auch ὕψος, Hoheit. 1 Petri 1, 11. Luc. 24, 26. Joh. 17. Von ihm heißt es, er mußte durch Leiden vollendet werden. Hebr. 2, 10. 5, 1. — b) Eine vielſagende Stelle iſt inſonderheit Hebr. 2, 9—11., wo gezeigt wird, wie es Gottes würdig geweſen, den, der uns zum Beſten den Tod zu leiden hatte, mit Glanz und Ehre zu krönen und ihn in die Herrlichkeit einzuführen. — c) Die wichtigſte Stelle iſt Phil. 2, 6 ff. Aus ihr iſt die kirchliche Unterſcheidung eines Standes der Erniedrigung und Erhöhung entnommen, und dieſe Vorſtellungen ſind ſomit allerdings wörtlich ſchriftgemäß. Das ἐν μορφῇ θεοῦ, zuſammengehalten mit dem folgenden μορφὴν δούλου λαβών ſoll nicht die Natur an ſich bezeichnen, ſondern jenes von einem status divinus, von den Aeußerungen und Erweiſungen der göttlichen Natur, dieſes von der Erſcheinung in Knechtsgeſtalt verſtanden werden. In forma Dei existens heißt nicht simpliciter und absolute Deum esse: denn forma Dei und natura Dei, μορφή und οὐσία iſt nicht der eine und ſelbige Begriff; ſondern von dem, der naturā Deus war, wird hier geſagt, auch forma konnte er ſich als Gott zeigen und gebehrden, erweiſen und declariren, wenn er wollte, und iſt alſo das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν in forma Dei existere ſoviel als se gerere tanquam Deum, se declarare Deum, exserere, exercere divinam majestatem, divina opera

perficere. Dieß geht deutlich aus dem Gegenſatz hervor: μορφὴν δούλου λαβών, was auch nur heißen kann: er zeigte ſich, erwies ſich als ein Knecht, es wird an der Vorſtellung vom Knecht nur das Moment der Erſcheinung geltend gemacht, nicht aber geſagt: er ſey von Natur ein Knecht: denn Chriſtus war nicht ein Knecht in ſeiner menſchlichen Natur. Die μορφὴ δούλου bedeutet hier serviles conditiones et infirmitates, servilem tenuitatem, geht die Subſtanz und Natur nicht an, ſondern nur die Geſtalt und Bezeigung eines Knechts. Das ὑπάρχων hingegen von der μορφὴ θεοῦ ausgeſagt, drückt allerdings, im Verhältniß zu dem λαβών, von der μορφὴ δούλου ausgeſagt, eine hypoſtatiſche Realität der göttlichen Natur aus und bezieht ſich auf die von der allein ſubſtantiellen, göttlichen Natur ausgehenden Aſſumtion der menſchlichen, ſo daß dieſe dadurch auch zur Weſenheit, Realität und Subſtantialität gelangte. Daß μορφὴ aber in beiden Beziehungen nur die Aeußerung beider anzeige, geht aus der Parallele mit dem folgenden ὁμοίωμα und σχήμα hervor, womit der Apoſtel nicht das Weſen oder die Natur, ſondern nur die äußere Darſtellung, die Erſcheinung, die Gebehrde, wie Luther ganz richtig überſetzt hat, andeuten wollte.

2. Die kirchliche Lehre. Es kommen darin nur folgende Momente und theologiſche Beſtimmungen vor a) über das Subject der beiden Stände. In Beziehung darauf erinnert die kirchliche Theologie, dieſes ſey allein die menſchliche Natur, da die göttliche weder erhöht noch erniedrigt werden könne, Gott ſich ewig ſelber gleich (ὁ αὐτός) iſt. Kann Gott allerdings nicht erhöhet werden, ſondern allein der Menſch, ſo kann er doch in die Niedrigkeit eingehen, ſich ſelbſt in freier Liebe und zu weiſen Zwecken erniedrigen, und ebenſo kann man doch auch nicht ſagen, der Menſch als ſolcher erniedrige ſich, außer allein im Verhältniß zur göttlichen Natur. Es iſt daher in Wahrheit Subject der beiden Stände nicht die eine oder andere, nicht etwa

allein die menſchliche Natur, ſondern vielmehr die Einheit beider, welche der Gottmenſch iſt oder Chriſtus. Von ihm allein kann geſagt werden, in ihm habe Gott ſich erniedrigt und eben damit die menſchliche Natur erhöht. Von dieſem Satz ſagt Bretſchneider, er habe keinen Sinn, man möge ihn wenden wie man wolle. (II. S. 209.) Richtiger hingegen wird in der kirchlichen Theologie erinnert b) zur Selbſterniedrigung Gottes in Chriſto ſey nicht zu rechnen die Annahme der menſchlichen Natur als ſolcher. Dadurch, daß Gott ein Menſch wird oder iſt, iſt die göttliche Natur nicht degradirt. Dieſes iſt eine der tiefſten Wahrheiten der chriſtlichen Religion, die heilige Schrift rechnet nirgends die Menſchwerdung Gottes als ſolche zum Stande der Erniedrigung, ſondern die menſchliche Natur iſt eben dadurch auch erhöht und zur Rechten des Vaters gelangt. Vielmehr nur an der Perſon, in welcher die göttliche und menſchliche Natur eins iſt, iſt überhaupt Erniedrigung und Erhöhung möglich, und es iſt dieſe Einheit beider Naturen, welche ſich in der Bewegung nach der einen oder andern Seite hin nicht auflöſet. In der tiefſten Erniedrigung und höchſten Verherrlichung haben und behalten beide Naturen in Chriſto ihr inneres und weſentliches Verhältniß zu einander, und nur in der Beziehung der einen Natur auf die andere kann die eine erniedrigt, die andere erhöhet werden. — c) Nur in gleicher Vorausſetzung des Beſitzes der göttlichen Eigenſchaften konnte zwiſchen den Gießenſchen und Tübingiſchen Theologen im ſiebzehnten Jahrhundert darüber geſtritten werden, ob Chriſtus im Stande der Erniedrigung den Gebrauch jener göttlichen Eigenſchaften zuweilen wirklich abgelegt habe, oder nicht; das erſtere behaupteten jene, das andere dieſe Theologen; jene hielten ſich an die κένωσις, dieſe wollten nur von einer κρύψις wiſſen. Die Verrichtung der Wunder durch göttliche Macht zeigt wohl, daß Chriſtus oft auch mitten im Stande ſeiner Erniedrigung ſeine göttlichen Eigenſchaften hervortreten ließ; öfter aber ließ er ſie auch zurücktre-

ten und ruhen; iſt das Ablegen des Gebrauchs nur nicht als ein dem Beſitz Entſagen und das Verbergen der göttlichen Eigenſchaften, die κρύψις, nur nicht als simulatio vorgeſtellt, ſo iſt die Wahrheit auf beiden Seiten feſtgeſtellt und die weitere Differenz ohne Bedeutung.

3. Die ſpeculative Beſtimmung. Die Lehre von den Ständen Chriſti iſt weſentlich nichts anderes, als die dialectiſche Bewegung der Idee der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in Chriſto. Schon die Kirche unterſcheidet in dieſer Beziehung die Union, die Communion und die Communication der Idiome, das iſt, die gegenſeitige Mittheilung der Eigenſchaften der einen Natur an die andere. Eine wahrhaft concrete iſt die Union, indem ſie ſich durch den Unterſchied der beiden Naturen hindurchführt. Nur in dieſer Beſonderung oder Communion der Naturen kann der Begriff der Union auch die Communication der gegenſeitigen Eigenſchaften ſetzen. In dem Begriff der Zuſtände Chriſti iſt die Einheit der beiden Naturen in Chriſto eine geſchichtliche; der ganze Reichthum, der Wechſel und die Veränderung des Lebens Chriſti iſt darin enthalten, eine negative, quantitative Bewegung der Union beider Naturen. So erſt iſt die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto eine vermittelte, indem ſie als Verhältniß beider zu einander ſich zeigt, welches Verhältniß ſelbſt bis zum Widerſpruch geht, aber ſo, daß dieſer dennoch an der Einheit ſeine Auflöſung hat. Der eine und ſelbige Chriſtus iſt in ſeiner Unendlichkeit endlich, in ſeiner Endlichkeit unendlich. Endliches aber und Unendliches ſind einander entgegengeſetzt, widerſprechen ſich; dieß liegt ſchon in der negativen Beſtimmung: die menſchliche Natur iſt, eben weil ſie die menſchliche iſt, nicht die göttliche, die göttliche nicht die menſchliche; jenes wird beſonders in dem Namen Jeſus, dieſes durch den Namen Chriſtus bezeichnet. In dem genannten Gegenſatz und Widerſpruch hebt aber auch jede der beiden Naturen die andere als die ihr entgegengeſetzte auf, d. h. macht,

daß ſie aufhört, dieſes zu ſeyn; ſo iſt dann die Einheit beider nicht die unmittelbare, ſondern eine durch die Aufhebung aus dem Widerſpruch hervorgegangene. Dieß iſt dann durch den Namen Jeſus Chriſtus bezeichnet. So viel aber erhellet leicht, daß es in einer Dogmatik, welche die an ſich ſeyende, abſolute Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur überhaupt und in Chriſto leugnet, ganz ungereimt herauskommt, wenn in ihr doch noch von den Ständen Chriſti gehandelt wird; ja es kann kaum darüber vernünftig geredet werden, ohne von der unio naturarum auf die communio und communicatio idiomatum überzugehen. Denn ihre Wahrheit hat überhaupt die Lehre von zwei Naturen in der von der Einheit beider. Die Differenz iſt nur das überwiegende Hervortreten der einen Natur vor der andern, das verſchiedene geſchichtliche Moment derſelben, ohne ſich einander doch innerlich und im Geiſte jemals ganz loszulaſſen. Es iſt eben auch aus dieſem Grunde, daß die Lehre von einer zwiefachen Zuſtändlichkeit Chriſti (de statibus), einem Stande der Erniedrigung und einem Stande der Erhöhung, nur auf dem Grunde der vorausgeſetzten Einheit beider Naturen ſich erhebt und bewegt: die göttliche Natur an und für ſich kann ſo wenig erniedrigt, als die menſchliche außer allem Verhältniß zur göttlichen erhöht ſeyn, wohl aber iſt Erniedrigung und Erhöhung der einen und andern nur auf dem Grunde der Einheit beider möglich, d. h. die Einheit iſt die Möglichkeit beider Stände, obgleich allerdings der eine und andere Stand vorzugsweiſe von der einen oder andern Natur ausgeht und an ihr vorgeht, d. h. die göttliche iſt es, welche ſich zur Erniedrigung hergiebt, die menſchliche iſt es, welche die Erhöhung an ſich erfährt. Hoch und niedrig, Erniedrigung und Erhöhung ſind Kategorien, welche ſich weſentlich auf einander beziehen; es kann nur das Hohe ſeyn, welches ſich erniedrigt, das Niedere, welches erhöht wird. Beides aber beruht, als ſich zu einander verhaltend, auf der innern und weſenheitlichen Identität. Hat die göttliche Natur zur

menſchlichen kein inneres und weſentliches Verhältniß, ſo kann ſie ſich in dieſer nicht zu ſolchen Zuſtänden erniedrigen, welche ihrem Weſen unangemeſſen ſind; zu thieriſcher Natur und deren Zuſtänden kann Gott ſich nicht erniedrigen, wie in den heidniſchen Mythologien geſchieht; dieß widerſpricht der Idee Gottes; nicht aber dieß, daß Gott ſich herabläßt zu allen Schwächen und Leiden der menſchlichen Natur. Ebenſo, hat die menſchliche Natur zur göttlichen nicht ein inneres und weſentliches Verhältniß, wie es in Chriſto ein identiſches iſt, ſo kann ſie in ihm nicht erhöhet werden zur Rechten des Vaters. Hält man hingegen in Chriſto die Identität beider Naturen feſt im Gedanken der Wahrheit, ſo iſt nicht mehr nöthig, in der Weiſe der Calviniſchen Theologie, beide Naturen bei jedem Schritt noch aus einander zu halten unter dem Vorgeben, eine Confuſion zu verhüten, wie wenn dieß der Sinn der Identität wäre, welche ja als die concrete ſchon durch ſich ſelbſt die Differenz der Naturen ſetzt oder in ſich ſchließt, iſt nicht nöthig, zu ſagen: Gott leidet und ſtirbt nach ſeiner menſchlichen Natur, weil die göttliche nicht leiden und ſterben kann, Chriſtus iſt der Allmächtige nach ſeiner göttlichen Natur. Ueberhaupt iſt die Differenz des Lutheriſchen und Calviniſchen Typus an dieſer Seite dialectiſch leicht auszugleichen, ſo nämlich, daß jener ſich mehr an die Identität, dieſer ſich mehr an die Differenz der Naturen hält; ſpeculativ iſt beides richtig, wenn eins das andere nicht ausſchließt, ſondern mit enthält. Der Geiſt Jeſu Chriſti iſt es, welcher beide Naturen zur Einheit vermittelt, er iſt das dritte, durch welchen beide eins ſind. Dieß läßt ſich dogmatiſch ſo beſtimmen, daß es heißen kann: Gott als Geiſt in ſeiner unmittelbaren Offenbarung oder als Sohn hat die menſchliche Natur an- und aufgenommen und iſt in alle Niedrigkeit derſelben eingegangen; ſo iſt ſein Zuſtand der der Erniedrigung; umgekehrt iſt es der Geiſt der Menſchheit, der in und mit jener Erniedrigung ſelbſt der erhöhte iſt. Hieraus ergiebt ſich, daß auch beide Zuſtände nicht

abſolut außer oder neben einander ſind; die Entäußerung fällt von beiden Seiten in eins zuſammen und beide ſind nur geſchichtlich außer und nach einander; in Wahrheit iſt die ſucceſſiv erſcheinende Selbſtentäußerung des Geiſtes als dieſe zwiefache die einfache. Wenn Gott ſich erniedrigt und herabläßt dazu, in die Bedürfniſſe und Endlichkeiten der menſchlichen Creatur einzugehen, ſo kann dieß nicht geſchehen, ohne die menſchliche Natur auf's höchſte zu ehren, zu weihen, zu erhöhen. Ebenſo iſt Gott in der Erhöhung der menſchlichen Natur zur Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit in der Erniedrigung, dieß nicht wegen der Annahme der menſchlichen Natur, ſondern wegen der Verherrlichung der in Schmach und Leiden verſunkenen. Dieß, da der göttliche Geiſt des Sohnes auch in ſeiner tiefſten Erniedrigung mit ſich identiſch iſt, bleibt, was er iſt, ſich erhält und behauptet, iſt die Aufhebung des Widerſpruchs, die Verſöhnung und Verklärung der menſchlichen Natur. Es kommt deshalb auch im Begriff oder der Wiſſenſchaft weſentlich darauf an, das Entgegengeſetzte als Eins zu faſſen, den Widerſpruch nicht beſtehen zu laſſen, und ſich etwa nur an die eine Seite deſſelben zu ſtellen, oder auch den Widerſpruch ſelbſt nur zu umgehen. Den Menſchen konnten die Jünger in Chriſto nicht verkennen, und er ſelbſt nennt ſich den Menſchenſohn; er ſagt: er thue nicht ſeinen, ſondern des Vaters Willen; er faſtet und betet, iſt betrübt bis in den Tod, leidet und ſtirbt. Aber eben derſelbe ſagt: ich und der Vater ſind eins, der Vater iſt in mir und ich bin im Vater. In dieſer Beſtimmung iſt er der Gottesſohn, der Auferſtandene, zum Himmel, zur Rechten des Vaters Erhöhte. Indem nun die Bewegung an beiden Seiten, wie geſagt, die geiſtige iſt, ſo iſt ſie die freie, thätige, das Werk der Liebe, die von der göttlichen Natur ausgeht und die menſchliche mit ſich durchdringt und erfüllt. Es iſt die göttliche Natur, welche ſich erniedrigt, die menſchliche, welche dadurch erhöhet wird. Sich erniedrigen, iſt Werk der Weisheit und Freiheit;

erniedrigt werden, Werk eines äußern oder innern Zwanges. Aber auch auf Seiten der menſchlichen iſt alles, was Paſſivität heißt, entfernt zu halten im Gedanken, von wegen der abſoluten Einheit dieſes Verhältniſſes, ſonſt iſt das Verhältniß ſofort nur als äußeres beſtimmt, nicht als das geiſtige, freie; das Verhältniß iſt durch nichts von außen vermittelt, auch nicht, wie bei allen andern Menſchen, Werk der Gnade. Welches iſt nun das dogmatiſche Princip beider Stände? Daß der Allmächtige ſich zur Schwachheit, der Höchſte zum Niedrigen der Menſchheit ſich herabläßt, iſt eben der größte Beweis ſeiner Macht. Denn in der Herablaſſung zum Niedern und Schwachen geht die Allmacht in ſo fern über ſich ſelbſt hinaus, als ſie ſelbſt durch das, was gegen ihre Natur iſt, ſich nicht beſchränken, es nicht als eine Schranke gegen ſich beſtehen läßt. Das Erhabenſte erſcheint als das Niedrigſte, ohne doch darüber ſeine Erhabenheit einzubüßen. Dieß iſt die abſolute Freiheit Chriſti, daß in ihm Gott ſelbſt in dem, was ihm ein Anderes iſt, ſich behauptet, ja in dem ihm Entgegengeſetzten, wie ſelbſt im Tode, bei ſich iſt und bleibt. Was die höchſte Abzweckung der Menſchwerdung Gottes iſt, das iſt die Vermittelung des abſoluten Weſens mit ſich ſelbſt. Zu dieſem Zwecke iſt es, daß Gott aus ſich herausgeht, ſich zum Andersſeyn beſtimmt, aber auch in dieſem Andersſeyn, Weltſeyn, Menſchſeyn ſich mit ſich identiſch weiß, ſich auch in der Identität mit ſich erhält. Die Erniedrigung und Erhöhung als Zuſtände Chriſti zeigen uns dieſen Selbſtvermittelungsproceß Gottes, einerſeits die Verendlichung des Unendlichen und die Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen zur Einheit mit ſich. Der große Gang Gottes durch die Welt in der Perſon Chriſti iſt, daß die abſolute Selbſtvermittelung nichts Unvermitteltes außer und neben ſich beſtehen läßt; und eben dadurch iſt es, daß die Idee des Abſoluten ſich erſt vollkommen realiſirt. Ebendarum iſt die Form des Standes der Erniedrigung und Erhöhung die des Wunders. Es iſt weſentlich dieſe geſchichtliche

Bewegung des Lebens Jeſu Chriſti nach der einen oder andern Seite, das Zurück- und Hervortreten der Gottheit in der Menſchheit (κρύψις und φανέρωσις), welches eben ſo ſehr das Zurück- und Hervortreten der Menſchheit in der Gottheit iſt. Ueber das, was das Wunder iſt, wird Niemand ein vernünftiges Wort hervorbringen, der nicht in der Perſon des Gottmenſchen zuvor das Princip der Wunder begriffen hat. Er *iſt* ein Wunder ſelbſt dann, wenn er keine Wunder *thut*; die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt das Princip, wie der Grund der Nothwendigkeit dieſer Wunder, dieſes ſelbſt aber die Bewegung der Einheit, der Proceß des göttlichen Lebens in der Menſchheit. Hienach müßte vielmehr unbegreiflich ſeyn, wie Gott in ſeiner Menſchheit erſcheinen, offenbar und thätig ſeyn könnte, ohne Wunder zu thun. Dieß iſt jedoch keineswegs ein Beweis für die Nothwendigkeit aller einzelnen, beſtimmten Wunder, deren unbeſtimmte Vielheit ein Mehr oder Weniger iſt, welches der Gottmenſch vermehren oder vermindern kann. Er entzieht ſich daher nicht ſelten dem Verlangen des Volkes nach Wundern, nicht ohne Schmerz darüber, daß es einzelne Wunder begehrend ſich zum Glauben an ihn, als das größte von allen, nicht zu erheben vermag. Dieß iſt die Auflöſung des Widerſpruchs in der bibliſchen Tradition, welcher zufolge Chriſtus den Glauben verlangt für alle ſeine Wunder, Matth. 13, 58., und doch verlangt, daß man über den Glauben daran hinaus ſeyn möchte, Joh. 4, 48. Die Wiſſenſchaft iſt nicht die Macht, zu wiſſen, wie es mit dem Wunder zugegangen, welches die Macht wäre, ſelbſt Wunder zu thun, ſondern allein in dem Princip aller Wunder, welches die Erſcheinung und Wirkſamkeit Gottes iſt in der menſchlichen Natur, die unausbleibliche Nothwendigkeit der Wunder zu begreifen. Nach *Daub* in den Prolegomenen zur Dogmatik iſt das Wunder die Einheit des Hiſtoriſchen und Dogmatiſchen; beide Elemente ſind in dem Wunder weſentlich vereinigt, ſo daß es weder das eine, noch das andere, ſondern

beides in einem ist. In Wahrheit geht der Begriff des Wunders auf den Begriff des Gottmenschen zurück; die Form der Erscheinung des Wunders ist menschliches Thun, sein inneres Wesen göttliches Thun; die Bewegung aus dem Unterschiede in die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur setzet nothwendig den Wunderglauben. Für Gott, abstract gedacht, ist das Wunder nicht, und es ist gar kein Wunder, daß es für Gott keine Wunder giebt. Für den Menschen von Natur, für ihn, den natürlichen Menschen, ohne Ahnung vom Geiste Gottes, kann das Wunder eben so wenig seyn. Nur in der Menschheit, wie sie für Gott erwacht, hebt der Glaube an Wunder zunächst an als Bewunderung Gottes, und sie hat daran schon ein mit dem Wunder selbst wesentlich identisches Princip, woraus die höchste Einheit Gottes und des Menschen nicht anders, als ein Wunder und als die Quelle aller Wunder zu begreifen steht. Durch die Beziehung auf die Person Christi als des Gottmenschen erhalten daher auch die einzelnen Momente, welche dem Stande der Erniedrigung und Erhöhung angehören, nicht nur den Character von Wundern, sondern überhaupt auch erst wahrhafte Bedeutung und wesentlichen Religionsinhalt. Sie sind dadurch nicht nur Thaten, von oder an ihm geschehen, sondern auch Dogmen. Es handelt sich wahrlich nicht darum, daß irgend ein Mensch gelitten hat und gestorben und auferstanden ist, welches nur die gemeine historische Betrachtung ist, sondern daß dieses alles von und an dem geschehen ist, welcher der Sohn Gottes und der Welt Erlöser ist. (S. Vatke, d. menschl. Freiheit S. 205.)

Hienach ist denn auch, was zu den einzelnen Momenten der beiden Stände gerechnet wird, zu verstehen und zu beurtheilen. Der Stand der Erniedrigung enthält sein Erscheinen in Knechtsgestalt, sein Leiden und Sterben, seine Höllenfahrt; der Stand der Erhöhung: die Auferstehung, Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. Was diese Momente beider Stände für die Erkenntniß schwierig macht, ist einerseits die sinnliche Ge-

wißheit und die Augenzeugenſchaft, welche davon poſtulirt und prädicirt wird, andererſeits die Einzelheit und Abgetrenntheit, gleichſam das Fürſichſeyn und die Iſolirtheit derſelben, welche im Widerſpruch mit ihrem unendlichen Inhalt ſie ſelbſt als Endlichkeiten erſcheinen läßt. Das Erſtere fällt ſogleich um ſo mehr auf, als in der Religion das Sinnliche als ſolches dem Geiſte nichts helfen kann und leicht, als unter ſeiner Würde ſtehend, erſcheinen kann. Es iſt auch nur zu gewiß, daß es Viele giebt, welche gerade die ſinnliche Seite und Gewißheit dieſer Zuſtände als die Hauptſeite anſehen, worüber ihnen das geiſtige Moment derſelben leicht ganz verſchwindet, wodurch ſie eben erſt in Wahrheit Beſtandtheile des chriſtlichen Glaubens ſind. Jene Sinnlichkeit dieſer Zuſtände nennt man wohl auch das eigentlich Factiſche und denkt ſie als die alleinige Facticität derſelben, da doch bei einzelnen, wie der Höllenfahrt, dem Sitze zur Rechten Gottes, ungeachtet des ſehr ſinnlichen Ausdrucks das Sinnliche ſelbſt ganz zurücktritt, wie auch Chriſtus ſelbſt geſagt hat: ich bin die Auferſtehung und das Leben, alſo die Bewegung die rein geiſtige iſt. Gewiß iſt, daß ganz ohne alle ſinnliche Zuthat von der Seite der Sprache und Vorſtellung, wodurch ſie Gegenſtand der Wahrnehmung und Beobachtung ſind, dieſe Zuſtände gar nicht vorſtellig werden könnten. Wie ſo der Raum und das Räumliche, als erſte Kategorie des Sinnlichen, kommt andererſeits die Zeit daran in Betracht. Es iſt wohl eine Succeſſion, Abfolge eines jeden dieſer Zuſtände und der folgenden bemerkbar, aber eben damit auch ein Fürſichſeyn eines jeden derſelben, bevor er in den andern übergeht. Dieſcheint allen innern Uebergang, alle dialectiſche Bewegung derſelben zu hemmen, ja unmöglich zu machen, d. h. die Erkenntniß der Nothwendigkeit derſelben zu erſchweren. Wenn freilich die Zuſtände ſo, wie ſie geſchichtlich erſcheinen, aus einander treten und auf einander als verſchiedene und ſelbſtändige folgend, als gleichgültig gegen einander, wie Zahlen, genommen werden, ſo ſteht

ſie nur atomiſtiſch neben einander und folgen höchſtens zufällig auf einander. Soll nun an dieſem Gegenſtande, wie er beſonders nach der ſinnlichen Seite hin, was Raum und Zeit betrifft, Gegenſtand des Glaubens iſt, durch ein Wiſſen irgend etwas ausgerichtet werden, ſo muß dieſes ſchlechterdings vor allem Erhebung in die Region des Geiſtes ſeyn. Dabei jedoch iſt einerſeits zu bedenken, daß dieſe ganze Reihe von Vorgängen auf dem Boden des Wunders ſteht, andererſeits, daß ſie eben hiemit zunächſt dem Glauben gegeben ſind, welchem gegenüber das Wiſſen nicht die Beſtimmung haben kann, ſie nur aus ihrem eigentlichen Element wegzuziehen, d. h. ſie aufzulöſen, und einen in ſo vielen Gemüthern gleichzeitig entſtandenen Glauben der Zeitgenoſſen auf leere Täuſchung, eigenmächtige Erfindung, Mythus u. ſ. f. zurückzuführen. Es kann auch nicht dabei bleiben, daß dieß alles, was an dem Gottmenſchen vorkommt, nach früherer Schellingiſcher Weiſe, nur als Symbol genommen werde; denn hiemit geht der hiſtoriſche Chriſtus noch nicht über den Oſiris oder die Sophia Achamoth hinaus, und es können alsdann dieſe mythologiſchen Figuren füglich damit paralleliſirt werden. Es kann überhaupt nicht die Meinung ſeyn, daß dieſe Vorgänge im Leben, Leiden, Auferſtehen Chriſti u. ſ. f. nur ſubjectiv gedeutet werden mögen, ſo daß die Idee ſich etwa in der Wiſſenſchaft nur zu einer Erkenntniß bringt, welche ſich für die unfähige Menge nur verſinnlicht zur Anſchauung und Vorſtellung bringt. Die Wiſſenſchaft hätte gar nichts zu erzählen oder zu begreifen von dieſen Zuſtänden Chriſti, wenn die urſprüngliche Vor- und Darſtellung nicht wenigſtens den ſubſtantiellen Kern enthielte, welcher der dogmatiſche Inhalt des chriſtlichen Kirchenglaubens iſt. Dieſe Vorgänge ſind nicht geſchehen oder berichtet in der heiligen Geſchichte, damit es zur Wiſſenſchaft komme, ſondern ſie ſind an und für ſich Zweck, haben keine von der Thatſache unterſchiedene Bedeutung und nehmen ſich ihre nothwendige Stelle in der chriſtlichen Religion für Jedermann;

aber dieſe ihre Nothwendigkeit zu erkennen, kann für die beſo
dere und vorzügliche Aufgabe der Wiſſenſchaft gehalten werden

Was nun zunächſt den Stand der Erniedrigung und zw
das erſte Moment deſſelben, das Erſcheinen in Knechtsgeſta
betrifft, ſo iſt ſchon oben bemerkt worden, daß dieſes nicht
und für ſich die Menſchwerdung Gottes, und Gott überhau
nicht dadurch erniedrigt iſt, daß er ein Menſch iſt, ſondern di
Beſtimmtheit ſeiner Erſcheinung angeht, welche die Knechtsgeſt
iſt. Jene iſt vielmehr die in der über die Fülle der Zeit hi
ausgehenden uranfänglichen Hineinbildung des göttlichen Log
in das Weſen der Welt gegründete und als ſolche für Gott kei
Erniedrigung. Aber indem Gott in der Art und Weiſe, un
ſolchen Umſtänden, wie Chriſtus geboren wird, in die Welt d
Endlichkeit eingeht und darin aufgeht, geht er auch in ihr un
und es enthält ſomit dieſer Anfang und Aufgang auch die Not
wendigkeit des Niedergangs und Uebergangs in das Leiden u
Sterben. Schon an die Knechtsgeſtalt iſt als endliches Leb
mancherlei Leiden geknüpft, und dieſes erreicht nur ſein Aeuß
ſtes und ſein Ende im Tode. Im Sterben Chriſti vereini
das Leben ſich mit dem Tode, das Licht mit der Finſterniß;
wird durch das Leben der Tod, durch das Licht die Finſtern
vernichtet. Denn unmöglich kann der Tod bleiben, wenn d
Leben in ihm erſcheint, noch die Finſterniß, wenn das Lic
Aber indem dieſer Tod freiwillig übernommen iſt zu dem Zwe
den Tod zu tödten, d. h. ihm alle Schrecken zu nehmen,
iſt er der erlöſende Tod, und darin, daß darin Entgegeng
ſetztes ſich zuſammenſchließt, Tod und neues Leben oder d
Tod des Gottmenſchen iſt, iſt auch ſchon die Unmöglichkeit ei
halten, daß es dabei bleibe. Aus ſolcher Erniedrigung u
Entäußerung, da ſie keine rein äußere, ſondern zugleich Th
des Gottmenſchen iſt, nimmt er ſich auch wieder zurück, u
darf in der Nothwendigkeit ſeiner Anerkennung. Noch mitten
ſeinem Leben ſagt er ſelbſt von ſeinem: ich habe es Macht,

lassen und habe es Macht, zu nehmen. Zwischen Tod und Auferstehung oder der Erniedrigung und Erhöhung tritt indeß erst noch die Höllenfahrt ein. Sie ist schon in sich selbst die Einheit des Todes und der Auferstehung, der Uebergang von jenem in diese. Es ist darin nur aus einander gerückt, was an sich eins ist, und als das Mittlere zwischen dem qualvollen Tode und der glorreichen Auferstehung ist die Höllenfahrt fixirt. In ihr ist er noch nicht der Auferstandene, aber doch der Fortlebende. Es sind in der heiligen Geschichte die drei Tage damit ausgefüllt, da der Getödtete dem Leibe nach im Grabe lag, der Seele nach im Hades sich aufhielt. Die Vorstellungen darüber, worin sie bestanden, ob sie allein das Verweilen in der Unterwelt gewesen oder auch den Zweck gehabt habe, den Heiden das Evangelium zu bringen u. s. f., hat die Kirche zu allen Zeiten frei gegeben. — Was nun das Erste in dem Stande der Erhöhung, die Auferstehung, betrifft, so ist es eine gleich falsche Auskunft, ob man durch Annahme eines bloßen Scheintodes die Auferstehung herausbringt oder durch Annahme eines wirklichen Todes sie leugnet; der biblische Bericht will offenbar beides, wirklichen Tod und wirkliche Auferstehung behaupten. Die letztere war von Christo selbst aufs bestimmteste vorhergesagt; auch verkündigen die Apostel keine andere Seite des Evangeliums stärker und häufiger; sie nennen dasselbe selbst die Predigt von dem Gestorbenen und Auferstandenen. Aber derselbe Bericht deutet zugleich auf eine zur Lichtgestalt verklärte Leiblichkeit Christi hin und zieht schon den Glanz einer andern Welt, der geistigen Welt um ihn, in die er sich in der Himmelfahrt erhob. Auch diese beiden Momente folgen sich in der Geschichte der Zeit nach, im Wesentlichen können sie nicht von einander getrennt werden. Nach vollbrachtem Erlösungswerk Christi war seines Bleibens auf Erden nicht mehr; er ging dahin zurück, von wannen er gekommen. Jene pneumatische Leiblichkeit ist schon der Anfang seiner Erhebung in den Himmel, und in eben der verklärten

aber dieſe ihre Nothwendigkeit zu erkennen, kann für die beſondere und vorzügliche Aufgabe der Wiſſenſchaft gehalten werden.

Was nun zunächſt den Stand der Erniedrigung und zwar das erſte Moment deſſelben, das Erſcheinen in Knechtsgeſtalt, betrifft, ſo iſt ſchon oben bemerkt worden, daß dieſes nicht an und für ſich die Menſchwerdung Gottes, und Gott überhaupt nicht dadurch erniedrigt iſt, daß er ein Menſch iſt, ſondern dieſe Beſtimmtheit ſeiner Erſcheinung angeht, welche die Knechtsgeſtalt iſt. Jene iſt vielmehr die in der über die Fülle der Zeit hinausgehenden uranfänglichen Hineinbildung des göttlichen Logos in das Weſen der Welt gegründete und als ſolche für Gott keine Erniedrigung. Aber indem Gott in der Art und Weiſe, unter ſolchen Umſtänden, wie Chriſtus geboren wird, in die Welt der Endlichkeit eingeht und darin aufgeht, geht er auch in ihr unter, und es enthält ſomit dieſer Anfang und Aufgang auch die Nothwendigkeit des Niedergangs und Uebergangs in das Leiden und Sterben. Schon an die Knechtsgeſtalt iſt als endliches Leben mancherlei Leiden geknüpft, und dieſes erreicht nur ſein Aeußerſtes und ſein Ende im Tode. Im Sterben Chriſti vereinigt das Leben ſich mit dem Tode, das Licht mit der Finſterniß; ſo wird durch das Leben der Tod, durch das Licht die Finſterniß vernichtet. Denn unmöglich kann der Tod bleiben, wenn das Leben in ihm erſcheint, noch die Finſterniß, wenn das Licht. Aber indem dieſer Tod freiwillig übernommen iſt zu dem Zweck, den Tod zu tödten, d. h. ihm alle Schrecken zu nehmen, ſo iſt er der erlöſende Tod, und darin, daß darin Entgegengeſetztes ſich zuſammenſchließt, Tod und neues Leben oder der Tod des Gottmenſchen iſt, iſt auch ſchon die Unmöglichkeit enthalten, daß es dabei bleibe. Aus ſolcher Erniedrigung und Entfremdung, da ſie keine rein paſſive, ſondern zugleich That des Gottmenſchen iſt, nimmt er ſich auch wieder zurück, und dieß iſt die Nothwendigkeit ſeiner Auferſtehung. Noch mitten in ſeinem Leben ſagte er ſelbſt von dieſem: ich habe es Macht, zu

lassen und habe es Macht, zu nehmen. Zwischen Tod und Auferstehung oder der Erniedrigung und Erhöhung tritt indeß erst noch die Höllenfahrt ein. Sie ist schon in sich selbst die Einheit des Todes und der Auferstehung, der Uebergang von jenem in diese. Es ist darin nur aus einander gerückt, was an sich eins ist, und als das Mittlere zwischen dem qualvollen Tode und der glorreichen Auferstehung ist die Höllenfahrt fixirt. In ihr ist er noch nicht der Auferstandene, aber doch der Fortlebende. Es sind in der heiligen Geschichte die drei Tage damit ausgefüllt, da der Getödtete dem Leibe nach im Grabe lag, der Seele nach im Hades sich aufhielt. Die Vorstellungen darüber, worin sie bestanden, ob sie allein das Verweilen in der Unterwelt gewesen oder auch den Zweck gehabt habe, den Heiden das Evangelium zu bringen u. s. f., hat die Kirche zu allen Zeiten frei gegeben. — Was nun das Erste in dem Stande der Erhöhung, die Auferstehung, betrifft, so ist es eine gleich falsche Auskunft, ob man durch Annahme eines bloßen Scheintodes die Auferstehung herausbringt oder durch Annahme eines wirklichen Todes sie leugnet; der biblische Bericht will offenbar beides, wirklichen Tod und wirkliche Auferstehung behaupten. Die letztere war von Christo selbst aufs bestimmteste vorhergesagt; auch verkündigen die Apostel keine andere Seite des Evangeliums stärker und häufiger; sie nennen dasselbe selbst die Predigt von dem Gestorbenen und Auferstandenen. Aber derselbe Bericht deutet zugleich auf eine zur Lichtgestalt verklärte Leiblichkeit Christi hin und zieht schon den Glanz einer andern Welt, der geistigen Welt um ihn, in die er sich in der Himmelfahrt erhob. Auch diese beiden Momente folgen sich in der Geschichte der Zeit nach, im Wesentlichen können sie nicht von einander getrennt werden. Nach vollbrachtem Erlösungswerk Christi war seines Bleibens auf Erden nicht mehr; er ging dahin zurück, von wannen er gekommen. Jene pneumatische Leiblichkeit ist schon der Anfang seiner Erhebung in den Himmel, und in eben der verklärten

worden, um ſich daran zu verſuchen, oft auch mehr als nur den Widerſpruch aufzulöſen; wenn aber ein ſolches Werk unbeachtet und unwiderlegt bleibt, ſo iſt dieß das allerſchlimmſte und zweideutigſte Zeichen; denn es fehlt nicht an ſolchen, welche daraus ſchließen, daß es wohl unwiderlegbar ſey. —

Drittes Hauptſtück.

Von der Erlöſung.

1. Die bibliſche Vorſtellung. Die heilige Schrift des N. T. legt Chriſto a) den Namen eines Propheten bei; als ſolcher, προφήτης, nach 5 Moſe 18, 15. vergl. Apoſtelgeſch. 3, 22., iſt er ein unmittelbar von Gott Geſandter (ἀπόστολος) nach Hebr. 3, 1., und ſo nennt ſich Chriſtus ſelbſt einen ſolchen (ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς, Joh. 17, 3.); ſo iſt er der Lehrer (διδάσκαλος). Wie die Propheten des A. B. iſt er zu dieſem ſeinem Geſchäft (ἔργον) als Menſch von Gott ausgerüſtet mit unendlichen Geiſtesgaben (er empfing οὐκ ἐκ μέτρου τὸ πνεῦμα, Joh. 3, 34.). Gott ſalbte ihn dazu mit dem heiligen und mächtigen Geiſte (ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, Apoſtelgeſch. 10, 38.). Er ſagt von ſich: er ſey dazu geboren und in die Welt gekommen, die Wahrheit zu verkündigen, und ſein Reich ſey das der Wahrheit, Joh. 18, 37., und herrſche über die Gemüther durch die Macht der Wahrheit, Joh. 3, 34. 12, 41., und dieſe Macht werde ſie frei machen, befreien von Irrthum und Sünde. Joh. 8, 32. 36 ff. Zur Lehre Chriſti gehört aber nicht allein das Wort ſeines Mundes, der Unterricht, ſondern auch ſein Leben, welches als lehrendes das Beiſpiel iſt. Es wird daher auch dieſes im N. T. als Muſter der Nachahmung aufgeſtellt, wie 1 Joh. 2, 6. 3, 3. 1 Petri 2, 11. 21—23. Phil. 2, 5. Der Erlöſer der Welt iſt ohne Sünde, 2 Cor. 5, 21. vergl. Jeſ. 53, 8. 1 Joh. 3, 3. 5. Hebr. 4, 15. 5, 8. 1 Petri 1, 19. So ſehr nun die Erlöſung, als Lehre zunächſt, ſich an den Geiſt wendet und deſſelben Er-

leuchtung ist, so ist sie doch nicht das einzige Stück derselben oder die einzige Absicht seines Lebens gewesen und etwa sein Tod, wie sein Beispiel, nur Bestätigung und Besiegelung seiner Lehre. Dieses wird wohl in der heiligen Schrift von der Auferstehung Christi gesagt. Gegen diese beschränkte Ansicht hat sich Knapp sehr gut erklärt. (II. S. 227.) Vielmehr stellt ihn die heilige Schrift b) auch als Priester dar und bezeichnet in diesem hohenpriesterlichen Amt die durch ihn vollbrachte Versöhnung der Welt mit Gott. Er heißt deshalb auch der Mittler (μεσίτης), wie Moses auch so genannt wird Gal. 3, 19. vergl. 5 Mose 5, 5. 1 Tim. 2, 5., aber ein höherer Hebr. 8, 6. 9, 14. Luc. 22, 20. Als der ἀρχιερεὺς aber wird er besonders im Brief an die Hebräer geschildert. Was er als solcher ausgerichtet hat, ist die καταλλαγὴ, Röm. 5, 11., er ist ὁ καταλάσσων und was dadurch erlangt wird, ist α) die Sündenvergebung. 1 Joh. 2, 1. 2. Hebr. 1, 3. 9, 26. 10, 26. 6, 4. Apostelgesch. 26, 18. 2, 38. Röm. 5, 1. Ephes. 1, 7. — β) Das ewige Heil und Leben, die Rechtfertigung und Begnadigung vor Gott, die Kindschaft, Gal. 4, 4. Röm. 8, 15. Ephes. 1, 5. 1 Joh. 3, 1. 2. Joh. 1, 12. Gal. 4, 9. 1 Cor. 8, 3., die Vereinigung mit Gott, Joh. 14, 23., Frieden, Röm. 5, 1. 2., Befreiung vom ewigen Tode, 1 Tim. 4, 8. Hebr. 2, 14. 1 Cor. 15, 56. Röm. 5, 14—19. Beides aber, Vergebung der Sünden und ewiges Leben, erlangen wir γ) um des Verdienstes Christi willen, um seines Leidens, Sterbens und Gehorsams willen. Die Schrift giebt dieß durchgängig als den Hauptzweck seiner Erscheinung in der Welt an, daß er sie versöhnt habe mit Gott durch sein Blut, sich selbst geopfert, zur Aufhebung der Sünden und ihrer Strafen sich in den Tod gegeben habe, 1 Joh. 2, 1. 2. Hebr. 1, 3., und daß deshalb in keinem andern Heil sey, Apostelgesch. 4, 12. Gott versöhnte die Welt mit sich durch Christum, um seinetwillen befreit er sie von den Strafen der Sünden. Apostelgesch. 13, 38. Röm. 5, 10. 2 Cor. 5, 19. 21.

1 Theſſ. 1, 10. Röm. 3, 21—28. Bei verſchiedenen Gelegenheiten ſpricht Chriſtus ſelbſt über den Zweck, Werth und Nutzen ſeines Todes ſehr beſtimmt, wie Matth. 26, 28. Joh. 3, 6., und ſchon Johannes der Täufer kündiget ſein unſchuldiges Leiden und Sterben an, Joh. 1, 29., es wird von prophetiſchen Stellen ausdrücklich darauf die Beziehung und Anwendung gemacht, nämlich von Pſ. 22. 40. Jeſ. 53. Alle Spuren der Idee einer Verſöhnung aus dieſem Worte zu entfernen, hat man durch Erläuterung und Vergleichung der Worte *αἴρειν*, *φέρειν* und *ἀναφέρειν* mit נָשָׂא und סָבַל (wie Gabler in mehreren Programmen) ſich unſägliche und doch vergebliche Mühe gegeben. Hat er die Sünden der Welt getragen, ſo muß er ſie doch auf ſich genommen haben; wie iſt denn das geſchehen? Es heißt ausdrücklich: für ſie ſey er geſtorben, bald *διὰ παραπτώματα*, bald *περὶ*, am häufigſten *ὑπὲρ πολλῶν*, bald *πάντων* sc. *ἁμαρτωλῶν* oder *ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. So Matth. 26, 28. Röm. 4, 25. 5, 6. 2 Cor. 5, 14. Das *ὑπὲρ* bedeutet oft nur im Allgemeinen, zum Beſten Anderer, aber auch beſtimmter, an ihrer Statt. Dieſes geht auch aus den gebrauchten Worten *λύτρον*, *ἀντίλυτρον* hervor, jenes zunächſt Coloſſ. 1, 24., wo von den Leiden Pauli für dieſe Chriſtengemeinde die Rede iſt; aber ſelbſt hier tritt das Stellvertretende hervor. Noch mehr in den Stellen, wo von dem Tode Jeſu die Rede iſt, ſo Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6. 2 Cor. 5, 14. 15. Gal. 3, 13. 1 Petri 2, 24. 1 Cor. 6, 20. 7, 25. Mit einem Opferthier wird der Erlöſer verglichen und ein Prieſter wird er genannt, der ſich ſelbſt geopfert für die Sünder. Epheſ. 5, 2. Hebr. 7, 22. Röm. 5, 6., für uns, heißt da: an unſrer Statt, er litt das, was wir zu leiden hatten, beſonders in der Stelle 2 Cor. 5, 14. 15. Von einer ſtellvertretenden Genugthuung (satisfactio vicaria) kommt freilich mit dieſen Worten nichts vor im N. T., aber weil dieſe Terminologie nicht in ihm zu finden, fehlt nicht auch der Begriff in den weſentlichen Momenten. Gar ſtarker Ausdrücke be-

dient ſich Lucas oder vielmehr Paulus in der Apoſtelgeſch. 20, 28., er ſpricht da von der ἐκκλησία, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος, ecclesia Dei, quam proprio sanguine redemit, und es mildert den Sinn gar nicht, wenn man auch mit einigen codicibus ſtatt ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, κυρίου lieſt, oder nach Döderleins Vorſchlag bei ἰδίου ſupplirt υἱοῦ, wodurch nur eine verſchränkte Conſtruction herauskommt. Chriſtus heißt ἱλασμός pro totius mundi peccatis 1 Joh. 2, 2., und nicht blos auf die Heiden und Juden, nicht blos auf die Zeitgenoſſen, wie Löffler wollte, bezieht ſich das, ſondern auf alle Menſchen insgemein. Paulus ſagt es ausdrücklich: Gott habe ſeinen Sohn, den Schuldloſen, ſtatt ihrer als einen Schuldigen behandelt, damit ſie durch ihn von Gott aus bloßer Gnade von allen Strafen der Sünde losgeſprochen würden. 2 Cor. 5, 18—21. Zur Bezeichnung der Idee der Verſöhnung bedient ſich die Schrift des Ausdrucks: περιποιεῖσθαι, comparare, acquirere, redimere, sibi vindicare, ſich Aneignen durch Losmachen, wie ein Sclav befreit wird aus der Gefangenſchaft. Dieſe περιποίησις wird mit andern Worten auch ἀγόρασις, ἐξαγόρασις, ἀγορασμός, ἐξαγορασμός (in den entſprechenden Verbis) genannt. Was Chriſtus früher von ſeinem bevorſtehenden Tode ſagte, wurde meiſt nur ſehr unklar von den Apoſteln aufgefaßt; ſobald ſie den wahren Meſſias in ihm erkannten, mußte ihnen dieſes von ſelbſt deutlich werden. Als Juden waren ſie ohnehin an den Gedanken gewöhnt, daß ohne Sühnung keine Vergebung der Sünden möglich ſey. Exod. 5, 3. Levit. 15, 31. 5, 11—13. Num. 19, 13—20. Nachher haben ſie den unendlichen Sinn ſeines Todes um ſo tiefer aufgefaßt und entwickelt. Worin ſie aber zuletzt Alles zuſammenfaſſen, das iſt der Gehorſam Chriſti (ὑπακοή) Phil. 2, 8. Röm. 5, 19. Hebr. 9, 14. 1 Petri 1, 19, 3, 18. In dieſem Gehorſam hat uns denn Chriſtus auch das Muſter gegeben, dem wir nachfolgen ſollen. 1 Joh. 3, 3. 1 Petri 2, 21. Hebr. 12, 2 ff. Die Lehre vom Verſöhnungstode Chriſti

iſt eine Grundlehre der chriſtlichen Religion, obgleich Juden und Heiden ſich daran ſtoßen, nach Paulus 1 Cor. 1, 17 ff. Phil. 3, 18. Gal. 6, 14. Bretſchneider ſagt, wie jene Juden und Heiden, die Lehre von der Verſöhnung ſey nicht Grundlehre des Chriſtenthums, ſondern nur Hülfslehre für die Idee, welche als Hauptidee angeſehen werden müſſe, nämlich für den Glauben an die Vollendung der Menſchheit durch die Unſterblichkeit, ein Glaube, ohne welchen die Ausbildung der Menſchen zu einem willigen und entſprechenden Gehorſam gegen das Sittengeſetz nicht möglich ſeyn würde (II. S. 309.), und er giebt ſich alle Mühe, die Stellen der Schrift, welche vom Verſöhnungstod handeln, zu entkräften. Die Schrift lehret endlich nicht nur das Erlöſerverdienſt Chriſti als des Propheten und Prieſters, ſondern c) auch die ewige Macht und Gültigkeit dieſes Verdienſtes. Die Auferſtehung Chriſti ſchon ſtellet ſie in dieſes Licht, daß ſie die glorreiche Beſiegelung ſeines ganzen Erlöſungswerkes ſey, 2 Cor. 5, 15. Röm. 4, 25. 1 Petri 1, 3. 1 Cor. 15, 17. Durch ſein Leiden und Sterben nun iſt Chriſtus eingegangen in ſeine ewige Macht und Herrlichkeit. In dieſem ſeinem erhöhten Zuſtande zur Rechten des Vaters iſt er der Schutzherr und König ſeiner Gemeinde, Prophet und Prieſter in ewiger Weiſe, ſegnet und vertritt ſie und läßt ihr durch ſeinen Geiſt alle ihr erworbene Wohlthaten ohne Unterlaß zukommen. Hebr. 7, 25 ff. Alle die Stellen der Schrift, in denen er ſich ſelbſt den König im Reiche der Wahrheit und Gerechtigkeit nennt, wie Joh. 18, 37., und worin die Apoſtel ihn in ſeiner göttlichen Macht und Würde beſchreiben, gehören hieher.

2. Die kirchliche Vorſtellung. a) Nach dem Vorgange der Schrift hat man in der kirchlichen Lehre das ganze Erlöſungsgeſchäft (ἔργον) Chriſti nicht nur als officium, munus bezeichnet, ſondern daſſelbe auch in dreierlei Verrichtungen und Aemter, in das prophetiſche, prieſterliche und königliche eingetheilt. Die Berechtigung dazu giebt die Schrift

unbedenklich; sie gebraucht von Christo diese Namen: Prophet, Priester und König, und schließt sich mit diesem Gebrauch an vorhandene, aus dem A. B. stammende Formen an. In diesen Beziehungen sind diese Bezeichnungen allerdings zunächst nur Vergleichungen, Vorstellungen und Bilder, deren eigentlicher Sinn nur der Begriff seyn kann. Aber in diesem kann sich auch die Wahrheit der Vorstellung legitimiren, und so hat man seit Eusebius (Hist. eccl. I, 3. Demonstr. evang. IV, 15.), der zuerst das Erlösungswerk Christi in diesem triplici munere aufgefaßt und dargestellt hat, daran ganz recht gethan. Durch die Salbung wurden im A. B. die Propheten, Priester und Könige zu ihrem Amte eingeweiht, und χριστός, מָשִׁיחַ, unctus, ist eben der Gesalbte. Es ist allerdings, wie auch Knapp zugiebt, ein bildlicher Lehrtropus, der aber für den, der die Wahrheit darin zu fassen weiß, gehaltvoll und ausdrucksvoll ist. Er ist aber in der griechischen Kirche allgemeiner, als in der abendländischen geworden.

b. Das Wort satisfactio, dem Sinn nach unstreitig in der heiligen Schrift enthalten, obgleich nicht dem Buchstaben nach, ist zuerst von Tertullianus gebraucht worden, und da die Vielwisser unter andern dieses Wichtige wissen, was jeder Anfänger weiß, daß Tertullianus ein Rechtsgelehrter war, so meinen sie, sey von dieser Seite, von außen, die Bestimmung der Genugthuung an das Dogma von der Versöhnung gekommen und deshalb so lange in der christlichen Kirchenlehre beibehalten worden. Allein die Schrift enthält ähnliche Worte, z. B. λύτρον, ἀντίλυτρον, von der Versöhnung durch Christum; daß sie ein Lösegeld sey für Gefangene, ist allerdings auch nur zunächst Bild, Vorstellung, aber die Wahrheit der Vorstellung entdeckt sich eben so leicht im Begriff, wie die von der Vorstellung einer Genugthuung. Die alten Kirchenväter hatten auch oft die Vorstellung vom Tode Christi als einem Opfer, welche weit eher der Misdeutung fähig ist, als die von der Genugthuung, aber im N. T. ausdrücklich vorkommt. Das Stehenbleiben bei den

Worten und Vorstellungen der Schrift und das sich Beschränken darauf ist überhaupt noch keine Erkenntniß ihres geistigen Inhalts; man kann sie gebrauchen und dabei den wahren Inhalt derselben gänzlich verkennen und in den gröbsten Irrthümern stecken; man kann, zumal in der Wissenschaft, darüber hinausgehen, und doch in dem Geiste der Bibel seinen Standpunct haben. Das Philosophiren an sich ist nicht, wie Knapp meint (II. S. 282.), ein Abweichen von der Schriftlehre. Dieses zeigt wohl die große, speculative Thätigkeit der Scholastiker, besonders des Anselmus im elften und zwölften Jahrhundert, dessen Versöhnungstheorie das Tiefste und Geistreichste ist, was die Kirche besitzt über dieß Dogma. Er hat in der Schrift: Cur Deus homo, die absolute Nothwendigkeit einer Versöhnung als Genugthuung dargethan; was der Mensch leisten mußte, aber nicht vermochte, den absoluten Gehorsam, das übernahm Gott in Christo, was für Gott sich nicht schickte, Leiden und Sterben, übernahm der Mensch in Christo: indem aber Christus der Gottmensch ist, so ist von beiden Seiten das Nöthige geleistet worden. Diese Theorie, in manchen Beziehungen auch noch unbefriedigend, wurde in der scholastischen Periode allgemein angenommen und ist seitdem als die kirchliche zu betrachten.

c. An diese Ueberlieferungen, sowohl der Eintheilung des Erlösungswerkes in die drei Aemter, als auch an die Anselmische Satisfactionslehre, schließt sich auch die evangelische Kirche an. Von der erstern zwar machten weder Luther noch Melanchthon einen bestimmten Gebrauch, und eben so wenig die Glaubensbekenntnisse der protestantischen Kirche. Aber nicht nur Calvin legte sie noch im sechzehnten Jahrhundert zum Grunde, sondern auch Gerhard im siebzehnten Jahrhundert, Spener und Andere, von wo an sie denn immer häufiger ward, besonders als katechetischer Lehrtropus, bis in der neuern Zeit Ernesti sich dagegen erklärte aus ganz unzulänglichen Gründen, denen aber doch die meisten Neuern, auch Knapp und Bretschneider, beipflichten.

Hingegen die Anſelmiſche Theorie ging in ihrem weſentlichen Elemente auch in die proteſtantiſche Kirche ein; die proteſtantiſchen Glaubensbekenntniſſe halten ſich beſtimmt und ausdrücklich an die satisfactio vicaria und lehren: Chriſtus habe an unſerer Statt das Geſetz erfüllt und die Strafen der Sünde getragen und dadurch der ewig unwandelbaren Gerechtigkeit Gottes Genüge geleiſtet; aber ihrem Zweck gemäß beſtimmen ſie das nicht näher. Die ſpäteren Theologen nehmen dagegen Anſelmu's Entwickelung, obwohl mit mancherlei Veränderungen, auf, bis man ſie endlich im Rationalismus nicht nur verließ, ſondern auch verwarf und verfolgte, und im Supernaturalismus ſie nur ſcheu und ſchwach vertheidigte. Beide Partheien haben vorgegeben, zur Simplicität der Schriftlehre zurückkehren zu wollen; je verſchiedener und entgegengeſetzter aber das Reſultat dieſer Rückkehr geweſen, um ſo mehr iſt die Nothwendigkeit vorhanden, weiter zu gehen.

3. Begriff des Dogma.

I. Das prophetiſche Amt Chriſti.

Die Exiſtenz des mit dem göttlichen Geiſte identiſchen menſchlichen Geiſtes iſt das Wiſſen, als dieſes aber ein Offenbaren. Dieſe göttliche Offenbarung der Wahrheit in der Welt und Menſchheit, welche der Grundgedanke iſt von dem prophetiſchen Amt Chriſti, iſt die an ſich eine und ſelbige oder von Seiten Gottes ſich ſelber gleiche; ihr ungleiches Erſcheinen iſt nur das ungleiche Verhalten der Welt zu ihr und ein Wiſſen auf verſchiedenen Stufen, und das iſt die Geſchichte der göttlichen Offenbarung. Erſt in der Offenbarung, wie ſie die chriſtliche iſt, hat der Geiſt ſeine höchſte Stufe erreicht: eben dieſes aber zeigt, daß ihm jede frühere nicht fremd, ſondern als Negation ſeiner zu ihm im innern Verhältniß iſt. Das einzelne Selbſtbewußtſeyn aber in dieſer ſeiner Einzelheit oder der ſubjective Geiſt hat ſeine Wahrheit im Objectiven und Allgemeinen; das Ich in

ſeiner Einzelheit iſt erſt in ſeiner Allgemeinheit über ſich ſelbſt hinaus, der ſubjective Geiſt hat ſeine Bewährung im Volksgeiſt. Ebenſo nun hat das ſubjective Gottesbewußtſeyn oder die Religion des Subjects nicht ihre Wahrheit in dieſer Subjectivität, ſondern ſofern ſie in der Religion des Volkes mitbegriffen iſt. Sofern ſie als die Religion des Einzelnen etwas für ſich ſeyn und haben will, iſt ſie keine Religion, ſondern Superſtition oder Schwärmerei.

In der Subjectivität und der Nationalität verwirklicht ſich die Idee zunächſt oder a. auf der Stufe der Anſchauung. So iſt ſie theils in ihrem Außer-ſich und Außeinanderſeyn oder die Natur und das Bewußtſeyn Gottes in ihr die Naturreligion, theils in ihrem In-ſich-ſeyn und bleiben, wie ſie die aus der Natur hervor und mit ſich zuſammengegangene Idee iſt oder das Ideal, deſſen Bewußtſeyn die Kunſtreligion iſt, ſo iſt das Bewußtſeyn Gottes theils natürliches, theils äſthetiſches. Das dritte, welches wir davon unterſcheiden, iſt dann die Bewegung aus beiden und über beide hinaus.

1) Die Naturreligion. Die Natur vermag das Ideale nicht; es iſt kein Erzeugniß der Natur; auf der Stufe der Natur iſt der ſub- und objective Geiſt der von der Idealität und Abſolutheit oder von dem Göttlichen entfernte, in die Natur hinabgezogene und zu ihrer Innerlichkeit ſich hinneigende Geiſt. Er iſt noch der kaum ſich ſelbſt bewußte, in ſich, wie er identiſch iſt mit der Natur, verſunkene, in ſich, als die bloße Weltſeele, verlorene; dieſe Bewegung vom Volksgeiſt abwärts in die Natur iſt der Fetiſchismus. Da iſt das Endliche für das ſeiner ſelbſt Bewußte, wie die Schranke, ſo das abſolut Höchſte. In der Naturreligion, welche die des Traumes iſt, wird der abſolut unendliche Geiſt nur wie von fern geahnt, der ſubjective Geiſt iſt noch mit ſeiner Religion auf der Stufe des äußerlichen Anſchauens und des innerlichen Empfindens. Der Gegenſtand, in welchem er ſich die dunkele Vorſtellung von dem abſoluten Geiſte

vergegenwärtigt, iſt ein bloßes Material als ſolches oder das reine Naturproduct, der Stein, die Blume, das Thier, der Himmelskörper. Das Material ohne alle Bearbeitung iſt der Fetiſch. Dieſe geiſtloſe Beſtimmtheit der Religion iſt der Naturalismus. Da alſo iſt der Geiſt im Bewußtſeyn Gottes auf ſeiner tiefſten Stufe.

2) Die Kunſtreligion. Auf der Stufe der Anſchauung iſt ein merklicher Fortſchritt der Religion die Bewegung der Idee zum Ideal. Die Hervorbringungen der Natur ſind insgeſammt wohl Begriffe, als lebendige Wirklichkeiten, aber keine Ideale. Die Natur auch in ihrer höchſten Machtäußerung oder Productivität kennt das Ideal nicht und vermag es nicht. Das Vermittelnde aber der Hervorbringung des Ideals im Volksgeiſt oder das Werkzeug des Volksgeiſtes iſt das eine oder andere Individuum in der Mitte des Volkes; denn nur mittelſt der Einzelnen iſt der Volksgeiſt der wirkliche und concrete. Es iſt die Begeiſterung, welche von dem Volksbewußtſeyn ausgeht, welche ſich dem Einzelnen mittheilt, und dieſe Begeiſterung iſt in der Kunſtreligion die vom abſoluten Geiſt ausgehende, wie in der offenbaren, dieſe Inſpiration oder Theopneuſtie iſt auch dem Heidenthum nicht fremd, obgleich in der offenbaren Religion auf einer unendlich höheren Stufe. Indem nun das Ideal kein Product der Natur, ſondern des Geiſtes iſt, obgleich in der Natur, iſt ſeine nächſte vollkommenſte und höchſte Darſtellung am Material die menſchliche Geſtalt, die Bildſäule gleichſam die erſte und äußerlichſte Menſchwerdung des Gottes und das Anerkennen derſelben als der Gottheit und das Denken daran die Andacht. Es wird bei dieſer Statue an den Gott gedacht, den ſie vorſtellt. Der Ausdruck dieſer Andacht aber iſt das Opfer, dieſes aber in allen Geſtalten der Ausdruck des Bewußtſeyns der Endlichkeit, ein Wiſſen, daß das Volk in ſeiner Endlichkeit, als das Nichtige, dem Unendlichen ſich weihen muß. Das Bewußtſeyn der Identität des Idealen und der Anſchauung iſt die Religion

der Kunſt und die höchſte Verſicherung für das Volk in ſeinen ſittlichen Beziehungen des Rechts, der Pflicht, des Verkehrs und Staats iſt der Eid: hiemit erklärt es, daß es, als Volk, ſeine Wahrheit habe nur in dieſer ſeiner Religion, und hier iſt der Geiſt über die ſubjective Religion und ſein Bewußtſeyn und die Verſicherung: ſo wahr ich bin, oder: ſo wahr ich lebe, ſchon hinaus und zu der Feierlichkeit des Allgemeinen und Objectiven gekommen. Per Deos immortales will unendlich mehr ſagen, als jenes.

3) Die Bewegung aus der Natur- und Kunſtreligion. Obgleich vom unmittelbaren Gefühl ausſchreitend und anfangend kann die Religion ſich nicht in die Länge halten auf dieſer niedrigen, ja unterſten Stufe. Sie iſt, obgleich übrigens im Aeußerlichen und Irdiſchen, im Mechanismus des Lebens und ſeinen Geſchäften, erfahren und auch in der Kunſt und durch ſie gebildet, doch für den Menſchen nur der äußerlichſte Anfang ſeiner innern Bildung, ſeiner Bildung in der Religion. So wie die Reflexion erwacht in der Religion, und in der Andacht die Beurtheilung aufkommt, fangen die Götter an, zweideutig und zweifelhaft zu werden, der Cultus beginnt der Cultur zu weichen, der Glaube hebt an durch die Aufklärung Abbruch zu leiden, und dieſe Ironie iſt in der äſthetiſchen Religion mit ihr ſelbſt beiſammen, die Kritik iſt in ihrer Subjectivität viel weiſer, als der objective Glaube, und ſie geht auf Vernichtung deſſelben aus, ſo weit ſie kann. Das Volk fängt an, das Ideal nicht mehr als das unmittelbar göttliche zu faſſen, wie es aus dem vom abſoluten Geiſte begeiſterten Kunſtgeiſte hervorgegangen, ſondern als ein lediglich durch den menſchlichen Geiſt hervorgebrachtes zu denken und in dem äußerlichen Material, welches Bild und Ausdruck des Ideals war, nur den Marmor und Stein zu ſehen, beides im äußerlichen Daſeyn zu faſſen und ſich kritiſch daran als an einem ſolchen herumzubewegen, der mehr oder weniger trefflich ausgearbeitet ſey. Der Gott auf

ſeinem Altar fängt an zu wanken; er hat, wie der Menſch, die beſtimmte Stufe ſeines Daſeyns überſtiegen. So war es bei den Griechen zur Zeit des Pericles und kurz nachher. Die Unterſuchungen, wie ſie die Sophiſten, wie ſie Socrates und Plato anſtellten, geben ganz andere Reſultate, als die herrſchende Religion, und obgleich dieſer Widerſpruch, in welchen die ſubjective Religion ſich ſetzt mit der objectiven, für Einzelne, wie für Socrates, todbringend war, und ſelbſt die größeſten Fortſchritte über den herrſchenden Aberglauben hinaus, in dieſem und deſſen Herrſchaft vor der Hand nichts zu ändern vermochten, ſo waren doch nicht lange vor dem Eintritt des Chriſtenthums die Götter bei den Griechen ſchon ziemlich allgemein dem Geſpött preisgegeben. Ebenſo und noch viel ſchlimmer ging es im römiſchen Reich. Wenn Cicero ſchreiben konnte, ein Augur müſſe lachen, wenn er einen andern Augur erblicke, dann muß es ſchon ſchlecht ſtehen um den Glauben an die Augurien bei dem Volke ſelbſt. Fühlt ſich vollends ein ſolches Volk, wie das römiſche, als das die Welt beherrſchende, ſo entnervt es vollends darin und hat das falſche Gefühl einer Unendlichkeit, indeß ihm doch das Endliche das allein Wahre und Bedeutende iſt, und ſo erliſcht allmählich ganz in ihm das Bewußtſeyn deſſen, worin es ſeine Wahrheit hat. Mit dem Verfall der Religion geht der Verfall des Volkes ganz gleichen Schritt, und das gräulichſte Zeichen davon in dem römiſchen Volk war, daß es das Bild des Fürſten, Anfangs zwar nach ſeinem Tode, ſpäter ſchon bei deſſen Lebzeiten, im Tempel aufſtellte und ihm Opfer brachte. Hiemit war der wahre Gott gewichen von dem Volk und der Abgott vollends eingetreten und die Abgötterei. Das Volk vergöttert ſich ſelbſt in ſeinem Fürſten, und das iſt das Aeußerſte des Götzendienſtes und der Religionsloſigkeit. Der Untergang der Religion in der Geſtalt des Aberglaubens iſt aber eben hiemit zugleich Aufgang der Religion im wahren Glauben. Sie hat nun dieſe erſte Epoche ihres Daſeyns in der Anſchauung durch-

gemacht, ſowohl als Natur- wie als Kunſtreligion. Dem einzelnen Volksgeiſt konnte das genügen, das Bewußtſeyn des abſoluten Geiſtes in der Anſchauung ſowohl eines Naturproducts, als eines Kunſtwerkes zu ſeyn. Der Geiſt aller Völker, der Geiſt der Menſchheit hat ein höheres Ziel: ihm iſt allein daran gelegen, den abſoluten Geiſt zu wiſſen nicht mehr in jener äußerlichen Weiſe, ſondern im Wiſſen und im Bewußtſeyn ſelbſt, nicht in der Anſchauung, ſondern im Denken, und es zeigt ſich eben damit, daß die Natur- und Kunſtreligion, die Wahrheit, welche ſie hat, nicht in ihr ſelbſt, ſondern in ihrer Aufhebung hat, und dieſe Aufhebung derſelben, nämlich auf eine unendlich höhere Stufe, iſt die offenbare Religion. In und mit ihr hat ſich die Religion

b. auf die zweite Stufe erhoben, auf die Stufe der Reflexion. Im Gegenſatz zu der vorhandenen Natur- und Kunſtreligion wendet die Religion ſich jetzt nothwendig zunächſt in das reine Element des Gedankens; der abſolute Geiſt wird gewußt in dem Gedanken von ihm, ſomit in der Abſtraction von aller Anſchauung, ingleichen von allem äußerlichen Daſeyn, aller Materialität und bildlichen Darſtellung, und dieß abſtracte Denken ſpricht ſich ſelbſt aufs beſtimmteſte aus in dem Verbot: du ſollſt dir kein Bildniß machen ꝛc. So nun iſt ſie

1) die israelitiſche oder jüdiſche Religion und ſie der Anfang der offenbaren Religion ſelbſt eben dieſer ihrer Reinheit und Vollendung wegen in dem reinen Element des Gedankens. Es iſt ein großer Fortſchritt in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts und ſeiner Religion mit dem Bewußtſeyn geſchehen, daß Gott nicht in äußerlicher, natürlicher und künſtlicher Weiſe exiſtire, ſondern die Beſtimmung des Gedankens und Gedachtſeyns, das Bewußtſeyn, den Geiſt zu ſeinem Tempel habe, worin er erkannt und verehrt ſeyn wolle. Die Werkzeuge aber, mittelſt deren der ſub- und objective Geiſt den abſoluten Geiſt weiß und mittelſt deren dieſer oder Gott ſelbſt ſich als den Wiſſenden, als das

Wiſſen ſelbſt, dem ſub- und objectiven Geiſte zeigt und manifeſtirt, ſind keine Künſtler mehr, auch nicht blos Prieſter mehr, als Opferer, ſondern Lehrer und Geſetzverkündiger, wie auch von Gott Geſandte oder Propheten. Das abſtracte Denken in dieſer offenbaren Religion zeigt ſich eben beſonders darin, daß es das Gedächtniß inſonderheit zu ſeinem wahren Elemente hat, worin ſie ſich bewegt, daß ſie zurückgeht in die Geſchichte, in die Vergangenheit, auf den Stamm und Urſprung des Volks, an welchem es zugleich die Stiftung ſeines Glaubens hat und die unmittelbare Erweiſung der Göttlichkeit deſſelben. An das Gedächtniß, an die Erinnerung wendet ſich jeder der Propheten bei ſeinem Auftreten in dem Volk, daran knüpft er an, daran hält er feſt; an den Gott der Väter erinnert er und das iſt zu allem das Hauptmotiv. Wohl liegt darin eine Andeutung, daß der Gedanke an den abſoluten Geiſt mit einer Anſchauung verknüpft ſey, aber mit einer ſolchen, die eine vergangene iſt. Dieſe Manifeſtation und die Reflexion darauf iſt zugleich Tradition. Einerſeits heißt es alſo, dem Abraham, Iſaak und Jacob iſt Gott erſchienen, ſie haben ihn geſehen; aber andererſeits iſt Gott jetzt nur für das Volk ein unausſprechlich heiliger Gedanke, wer ihn ſelbſt ſähe, müßte vergehen; es gelangt nicht zur Anſchauung und darf und ſoll es nicht, aber es bezieht ſich auf eine ſolche, die geweſen und nur noch in der Erinnerung iſt. Sein gegenwärtiges Bewußtſeyn Gottes, wie ſein Bewußtſeyn des gegenwärtigen Gottes iſt das des Unſichtbaren, unendlich Erhabenen, jenſeits der Welt Waltenden. So iſt der Abſtraction die Tradition verknüpft und die Geſchichte des Volkes in ſeinen heiligen Schriften. Mit dieſem abſtracten Leben und Denken in der Tradition iſt aber das jüdiſche Volk und deſſen Religion über die aller andern Völker unendlich hinaus und dem Wiſſen des wahren Gottes unendlich näher, als alle andern; es hat an ſeiner Religion das unmittelbare Werk Gottes ſelbſt und es ſelbſt iſt ſeine Gemeinde, vor der Welt und

von der Welt auserleſen, im ſtrengen Gegenſatz gegen den Aberglauben vorzugsweiſe im wahren Glauben lebend. In dieſer großen Bedeutung, die erſte Gemeinde, das auserwählte Volk Gottes zu ſeyn, iſt es das wahrhaft welthiſtoriſche Volk. Es iſt und hat in ſich zu einer Zeit, da die ganze übrige Welt in der Blindheit des Heidenthums verſunken war, nicht nur die wahre Erkenntniß Gottes in dem reinen Element des Gedankens und eben damit die Erkenntniß des wahren Gottes, ſondern auch das reine Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts, ſeiner großen Beſtimmung und ſeiner Sittlichkeit. Es, als einzelnes und beſonderes Volk, hat die Beſtimmung des allgemeinen, der allgemeine Geiſt der Menſchheit hat ſich hier in der Beſonderheit auf ſich ſelbſt zurück bezogen. In dieſem Begriff, nach welchem der Geiſt der Wahrheit dieſes Volk gleichſam zu ſeinem Werkzeug gemacht hat, hat die Erklärung ihre Wahrheit, daß dieſes Volk das von Gott erkorene und auserleſene ſey, das Volk Gottes in ganz beſtimmtem Sinn: es iſt das einzige Volk, für welches Gott in ſeiner Einheit und Wahrheit exiſtirt und welches für den wahren Gott exiſtirt, wie kein anderes. Aber es erkennt auch Gott lediglich nur an im Denken oder in einem Gedanken als ſolchen oder in abstracto; er iſt das höchſte Weſen, ens supremum, und für den Sinn des Volkes kommt einzig das Wort dieſes höchſten Weſens in Betracht. Nur der Gehörſinn iſt für den abſolut Unſichtbaren offen mittelſt ſeines Worts, das der Lehrer oder Prophet im Namen des Unſichtbaren verkündigt. Es iſt ihm zwar ein Tempel erbauet und ein Altar darin errichtet: aber Gott iſt darin in abſolut unſichtbarer Weiſe. Darin alſo zeigt ſich das abſtracte Element, daß es einzig und allein die Sprache iſt, mittelſt deren das Verhältniß des Volkes und des abſoluten Geiſtes ſich darſtellt. Der Natur- und Kunſtreligion oder dem Pantheismus in beiden gegenüber hat die israelitiſche die Beſtimmung der monotheiſtiſchen, Gott in ihr die Beſtimmtheit des einzigen, aber dieſer Monotheismus iſt noch der ab-

Lehre auch in ſeiner menſchlichen Erſcheinung und Lehre geblieben, was es war, ſeinem Urſprung treu geblieben, nicht ein anderes geworden, iſt eine weſentliche; in dieſem Sinn iſt das Wort des Sohnes auch das des Vaters. Allein ſo iſt das Wort des Vaters nicht weniger auch das des Sohnes, und zwar in ſeiner menſchlichen Natur. Als ein menſchlicher Lehrer tritt er bereits in ſeinem zwölften Jahr im Tempel auf. Auf ihn als den Lehrer der Menſchheit kommt bei Antritt ſeines öffentlichen Lehramts der Geiſt herab, und dieſe göttliche Mittheilung iſt ſeine Inauguration und Beglaubigung. Sie ſpricht das göttliche Princip ſeiner menſchlichen Lehre aus und es muß daſſelbe als ein Continuum, nicht als ein erſt von der Taufe an wirkſames gedacht werden. Iſt in ihm die göttliche und menſchliche Natur als identiſch geſetzt, ſo iſt der göttliche Geiſt nur die Wahrheit ſeines menſchlichen Geiſtes. Es iſt der menſchliche Geiſt ſelbſt, der in der Perſönlichkeit Chriſti ſich in ſeiner urſprünglichen Reinheit und Lauterkeit dargeſtellt hat. Es iſt der unendliche Inhalt des Geiſtes der Menſchheit, der in ihm ſich concentrirt und manifeſtirt. Dieſe geiſtige Urſprünglichkeit giebt der Lehre Chriſti dieſe Originalität und Macht, die Welt zu beherrſchen und ihr das Gepräge ſeines Geiſtes zu geben. Dieß ſchließt die Aufnahme der Bildungselemente und des jüdiſchen Volksgeiſtes in ſeinen Geiſt nicht aus, doch nicht anders, als ſo, daß er dieſe gegebenen Elemente in ſich gänzlich umgeſtaltete und ſie nach ſich modificirte. So nun, als chriſtliche, iſt die offenbare Religion die Wahrheit der israelitiſchen, wie dieſe die Wahrheit der heidniſchen. Die Wahrheit, welche die Religion als Offenbarung Gottes in abstracto hat, iſt eben dieſe als die Offenbarung des göttlichen Geiſtes in concreto. Dieſe iſt die höhere Stufe gegen jene, jene die tiefere: abgeſehen aber von dieſer Beziehung der chriſtlichen Religion auf die israelitiſche iſt ſie, an und für ſich betrachtet, da alle Stufen Endlichkeiten ſind, die Offenbarung Gottes auf keiner Stufe mehr, ſon-

dern in der Absolutheit selbst. Nicht in jener, die nur in der Form des Abstracten ist, hat diese, die die Offenbarung des concreten Geistes ist, sondern umgekehrt, in dieser hat jene ihren Grund, nicht die frühere Offenbarung ist die Grundlage der spätern, wie die lediglich historische Ansicht meint, sondern die spätere die der früheren, und in Bezug auf die biblische Tradition also muß man sagen: nicht auf den Schriften des A. B. beruhen die des N., sondern umgekehrt, und nicht mittelst Erklärung des A. T. wird das N., sondern mittelst Erkenntniß des Inhalts vom N. T. wird das A. seinem wahren Inhalt nach verstanden. Ohne den Inhalt des N. T. ist der des A., in seinen dogmatischen Lehren besonders, nicht etwa nur unverständlich, sondern auch unverständig und kindisch, indem er sich dann nur auf das jüdische Volk in seiner beschränkten Nationalität und schlechten Vorstellungsweise bezieht. Der Geist der Welt und Menschheit nämlich, in seiner Allgemeinheit als der besondere, sich selbst nicht genügend in dieser seiner Besonderheit oder Particularität, hebt diese auf, den Particularismus des jüdischen Volks, d. h., er vereinzelt, individualisirt sich. So ist es der Geist nicht eines Volkes mehr, sondern ein einzelnes Individuum. Aber es ist der Geist der Welt und Menschheit, der sich so vereinzelt hat, er also ist in seiner Einzelheit der absolut allgemeine Geist. Das Individuum, das Selbstbewußtseyn, ist zugleich das allgemeine Weltbewußtseyn oder das Bewußtseyn des Menschengeschlechts, und der Einzelne ist nicht in seiner Einzelheit, sondern in der Allgemeinheit der Einzelne. Das Volk aber, in seiner Besonderheit sich als das einzelne wissend in der Prätension, das absolut allgemeine, das von Gott auserkorene zu seyn, nimmt ihn, den Einzelnen, nur als solchen, nicht in seiner Allgemeinheit, mithin als den, der sich von ihm aussondere, sich ihm entgegensetze, als einen Sonderling und Schwärmer, ja als einen Verbrecher, und der wäre er auch, wenn diese seine Aussonderung und Erhebung über das Volk eine Vereinzelung seiner

Lehre auch in ſeiner menſchlichen Erſcheinung und Lehre geblieben, was es war, ſeinem Urſprung treu geblieben, nicht ein anderes geworden, iſt eine weſentliche; in dieſem Sinn iſt das Wort des Sohnes auch das des Vaters. Allein ſo iſt das Wort des Vaters nicht weniger auch das des Sohnes, und zwar in ſeiner menſchlichen Natur. Als ein menſchlicher Lehrer tritt er bereits in ſeinem zwölften Jahr im Tempel auf. Auf ihn als den Lehrer der Menſchheit kommt bei Antritt ſeines öffentlichen Lehramts der Geiſt herab, und dieſe göttliche Mittheilung iſt ſeine Inauguration und Beglaubigung. Sie ſpricht das göttliche Princip ſeiner menſchlichen Lehre aus und es muß daſſelbe als ein Continuum, nicht als ein erſt von der Taufe an wirkſames gedacht werden. Iſt in ihm die göttliche und menſchliche Natur als identiſch geſetzt, ſo iſt der göttliche Geiſt nur die Wahrheit ſeines menſchlichen Geiſtes. Es iſt der menſchliche Geiſt ſelbſt, der in der Perſönlichkeit Chriſti ſich in ſeiner urſprünglichen Reinheit und Lauterkeit dargeſtellt hat. Es iſt der unendliche Inhalt des Geiſtes der Menſchheit, der in ihm ſich concentrirt und manifeſtirt. Dieſe geiſtige Urſprünglichkeit giebt der Lehre Chriſti dieſe Originalität und Macht, die Welt zu beherrſchen und ihr das Gepräge ſeines Geiſtes zu geben. Dieß ſchließt die Aufnahme der Bildungselemente und des jüdiſchen Volksgeiſtes in ſeinen Geiſt nicht aus, doch nicht anders, als ſo, daß er dieſe gegebenen Elemente in ſich gänzlich umgeſtaltete und ſie nach ſich modificirte. So nun, als chriſtliche, iſt die offenbare Religion die Wahrheit der israelitiſchen, wie dieſe die Wahrheit der heidniſchen. Die Wahrheit, welche die Religion als Offenbarung Gottes in abstracto hat, iſt eben dieſe als die Offenbarung des göttlichen Geiſtes in concreto. Dieſe iſt die höhere Stufe gegen jene, jene die tiefere: abgeſehen aber von dieſer Beziehung der chriſtlichen Religion auf die israelitiſche iſt ſie, an und für ſich betrachtet, da alle Stufen Endlichkeiten ſind, die Offenbarung Gottes auf keiner Stufe mehr, ſon-

dern in der Abſolutheit ſelbſt. Nicht in jener, die nur in der Form des Abſtracten iſt, hat dieſe, die die Offenbarung des concreten Geiſtes iſt, ſondern umgekehrt, in dieſer hat jene ihren Grund, nicht die frühere Offenbarung iſt die Grundlage der ſpätern, wie die lediglich hiſtoriſche Anſicht meint, ſondern die ſpätere die der früheren, und in Bezug auf die bibliſche Tradition alſo muß man ſagen: nicht auf den Schriften des A. B. beruhen die des N., ſondern umgekehrt, und nicht mittelſt Erklärung des A. T. wird das N., ſondern mittelſt Erkenntniß des Inhalts vom N. T. wird das A. ſeinem wahren Inhalt nach verſtanden. Ohne den Inhalt des N. T. iſt der des A., in ſeinen dogmatiſchen Lehren beſonders, nicht etwa nur unverſtändlich, ſondern auch unverſtändig und kindiſch, indem er ſich dann nur auf das jüdiſche Volk in ſeiner beſchränkten Nationalität und ſchlechten Vorſtellungsweiſe bezieht. Der Geiſt der Welt und Menſchheit nämlich, in ſeiner Allgemeinheit als der beſondere, ſich ſelbſt nicht genügend in dieſer ſeiner Beſonderheit oder Particularität, hebt dieſe auf, den Particularismus des jüdiſchen Volks, d. h., er vereinzelt, individualiſirt ſich. So iſt es der Geiſt nicht eines Volkes mehr, ſondern ein einzelnes Individuum. Aber es iſt der Geiſt der Welt und Menſchheit, der ſich ſo vereinzelt hat, er alſo iſt in ſeiner Einzelheit der abſolut allgemeine Geiſt. Das Individuum, das Selbſtbewußtſeyn, iſt zugleich das allgemeine Weltbewußtſeyn oder das Bewußtſeyn des Menſchengeſchlechts, und der Einzelne iſt nicht in ſeiner Einzelheit, ſondern in der Allgemeinheit der Einzelne. Das Volk aber, in ſeiner Beſonderheit ſich als das einzelne wiſſend in der Prätenſion, das abſolut allgemeine, das von Gott auserkorene zu ſeyn, nimmt ihn, den Einzelnen, nur als ſolchen, nicht in ſeiner Allgemeinheit, mithin als den, der ſich von ihm ausſondere, ſich ihm entgegenſetze, als einen Sonderling und Schwärmer, ja als einen Verbrecher, und der wäre er auch, wenn dieſe ſeine Ausſonderung und Erhebung über das Volk eine Vereinzelung ſeiner

als solchen wäre und er mit derselben nur etwas Apartes haben und seine Subjectivität als solche geltend machen wollte. So aber ist es nicht. Wie zuvor ein Volk das welthistorische war, aber in seinem Particularismus zugleich sich allen Völkern entgegensetzte und sie so von sich ausschloß, so ist nunmehro ein Individuum, ein Mensch der welthistorische, und dieser ist Jesus Christus.

d. Die durch Christus gestiftete Religion als die Erlösung der Welt. In Beziehung auf die Welt oder das Menschengeschlecht ist das Bewußtseyn, welches Jesus Christus ist als der in seiner Einzelheit allgemeine Mensch, vorerst das blos mögliche; er selbst ist es in seiner absoluten Wirklichkeit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Daß nun das Bewußtseyn, welches an sich das der Welt und Menschheit selber ist und in Jesu Christo sein Centrum hat, in ihm concentrirt und repräsentirt ist, auch ihr Bewußtseyn werde, also das in ihm an-sich-seyende auch das ihrige werde, damit fängt die Befreiung der Welt von ihr selber, ihre Erlösung von der Endlichkeit an. Das Centrum selbst stellt sich als einzelnes Glied heraus und tritt als solches in den Kreis der niedern Lebensregion, und hiedurch allein wird es dem gesunkenen Menschen möglich, mitten in seinem endlichen Bewußtseyn die Handhabe eines höhern Bewußtseyns zu erfassen und sich über sich selbst zu erheben; hiedurch ist des Menschen Rehabilitation und restitutio in integrum bedingt. Es ist dieß die Forderung an die Welt in der Schrift, daß Jesus Christus ihr Leben, sein Bewußtseyn das ihrige werde. Es ist bei ihnen allen dieß nicht von Natur, sondern das Gegentheil. Hingegen in der Identität mit dem göttlichen Geiste und der Wahrheit selbst spricht der in seiner Einzelheit allgemeine Mensch: die Wahrheit wird euch frei machen, frei von der Welt, vom Ich, von dem Verderben in beiden; aber auch: ich bin die Wahrheit und das Leben. Es kommt nun noch in Beziehung auf die Erlösung in Betracht 1) die Stif-

tung der wahren Religion, 2) der Glaube der Welt und 3) das Wiſſen in der Wiſſenſchaft.

1) Die Stiftung der wahren Religion. Geſtiftet iſt die wahre Religion durch Chriſtum, indem er ihr, der ewigen und abſoluten, einen ſolchen Anfang in der Zeit und eine ſolche Form gegeben hat, worin ſie von nun an die Religion aller Menſchen und Völker werden konnte. Dieß kann und ſoll allein die Religion als chriſtliche und darin zunächſt iſt ſie die Erlöſung der ganzen Welt. Ihrem Weſen nach iſt die chriſtliche Religion nicht entſtanden. Das mit Gott gleich ewige Bewußtſeyn Gottes, die mit Gott gleich ewige Offenbarung Gottes kann ſo wenig einen Anfang haben, als ein Ende; der Sohn Gottes, welcher Menſch geworden, iſt gleich ewig dem Weſen nach mit dem Vater. So wenig nun der Sohn Gottes als ſolcher kann geboren werden, d. h. einen Anfang nehmen in der Zeit, ſondern nur der Menſch, der zugleich der Sohn Gottes iſt, eben ſo wenig kann die abſolute Religion dadurch, daß ſie eine menſchliche wird, in ihrem Weſen entſtanden ſeyn. In dieſem Sinne iſt das Chriſtenthum ſo alt als die Welt. Das Chriſtenthum enthält daher alle andern Religionen, als deſſen Negationen an ihm, und in dieſer Weiſe iſt auch die Erlöſung mehr oder weniger in allen andern Religionen geweſen von Anfang an; es iſt der Geiſt des Chriſtenthums ſelbſt, der ſich von der tiefſten Stufe heraufbewegt und die Wahrheit aller iſt. Das Ende iſt auch der Anfang geweſen. Dieſe Wahrheit aller vorchriſtlichen Religionen iſt er aber nur in Anſehung deſſen, worin wirklich noch Religion in ihm iſt und ganz ohne welche z. B. der heidniſche Glaube gar nichts wäre, auch nicht einmal Aberglaube: denn als ſolcher iſt er nur der entſtellte, verfälſchte Glaube. In Anſehung des Wahren und Guten, welches das Göttliche iſt, iſt die chriſtliche mit allen früheren Religionen eins; das wahrhaft Göttliche in ihnen iſt das Chriſtliche, und in Anſehung dieſes Weſens, welches aller vorchriſtlichen Religion zum

Grunde liegt, kann von Ethnicismus, Judaismus und Chriſtianismus kaum als von drei verſchiedenen Religionen geſprochen werden; was ſie dem Weſen nach von Religion enthalten, iſt in ihnen gleich überſinnlich, gleich göttlich, gleich ewig und von Gott geoffenbart, und das iſt alles im Chriſtenthum aufgehoben, das eignet es ſich an; das erklärt es ſelbſt nur für das Seinige. So allein auf das Weſen ſehend muß man ſagen: die chriſtliche iſt die von ihrer Form befreite und ganz und gar enthüllte heidniſche und jüdiſche Religion, wie andererſeits dieſe, die heidniſche und jüdiſche, die tief verhüllte chriſtliche war. Jeder fromme Heide oder Jude iſt ſomit ein verborgener Chriſt und ſeine wahre Beſtimmung iſt nur, daß das Chriſtenthum in ihm offenbar werde. Den großen Unterſchied der chriſtlichen Religion von jeder andern macht allein die Form; in dieſer Beziehung iſt jede frühere Religion die Unwahrheit der chriſtlichen: denn dieſe Form iſt in ihr, der chriſtlichen, die dem Weſen abſolut adäquate und ſomit die weſentliche Form der Religion. Was heißt das aber anders, als: hier iſt Gott ſelbſt Menſch geworden; dieſe ihr weſentliche Form iſt das ſich-Offenbaren des abſoluten Geiſtes in der Identität mit dem menſchlichen. In der chriſtlichen Religion alſo iſt der abſolute Geiſt, welcher das abſolute Wiſſen iſt, nicht mehr verſchieden von dem menſchlichen; oder das Bewußtſeyn, wie es Jeſus Chriſtus hat von Gott, iſt nicht verſchieden von demjenigen, welches Gott hat von ſich ſelber; oder dieſer Menſch weiß Gott, wie Gott ſich ſelber weiß. In der chriſtlichen Religion alſo iſt das Menſchliche nicht mehr das Unvollkommene, wie in aller früheren Religion; es darf auch, wie im Rationalismus geſchehen, nicht darauf ausgegangen werden, das Perſönliche, Concrete und wirklich Menſchliche aus der Geſchichte Chriſti zu entfernen, es in's Abſtracte zu verwandeln und Gott wieder in ein Jenſeits zu verweiſen, ſo daß er nur noch oder wieder, wie im Judenthum, dieſer abſtracte Gedanke wäre. Hier iſt vielmehr das göttliche

ἀπόστολοι, wie ihre Lehre nicht ſowohl Lehre, διδαχὴ, als εὐαγγέλιον, die frohe Botſchaft von dem gekommenen Gottesreich; ihr Geſchäft iſt das κηρύσσειν, εὐαγγελίζεσθαι, und die durch ſie für Chriſtum Gewonnenen nicht ſowohl Belehrte nur, ſondern vielmehr Geheiligte, ἅγιοι, ἡγιασμένοι, πιστεύοντες, κληρόνομοι τοῦ θεοῦ, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, τέκνα τοῦ θεοῦ. Ihre Thätigkeit iſt nicht ſowohl ein Lernen, ſondern ein Glauben, ein Aufnehmen und Anziehen Chriſti παραλαμβάνειν τὸν χριστόν, Col. 2, 6. χρίστον ἐνδύεσθαι, Gal. 3, 27. Was nun die erlöſende Kraft dieſes Glaubens betrifft, ſo beruht ſie darin, daß ſein objectiver Inhalt ſich rein und wahrhaft objectiv macht, wohl vor allem den Geiſt erleuchtet und ihn zur Erkenntniß der Wahrheit führt, aber eben damit zugleich in die Tiefen des Gemüths eindringt, den Willen ſittlich beſtimmt und das ganze Leben umgeſtaltet. Zwei Seiten wirken zu dieſem Zweck im chriſtlichen Glauben zuſammen, und es iſt die weſentliche Aufgabe und Nothwendigkeit, ſie nicht im Widerſpruch mit einander zu faſſen oder zu laſſen, den Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen aufzuheben, wie er in der Perſon Chriſti aufgehoben iſt. Von der einen Seite überſteigt die chriſtliche Lehre allerdings, wie ſie die göttliche und für ſie der menſchliche Geiſt verdunkelt und verfinſtert iſt, ſein Erkenntnißvermögen. Es kann der Menſch, wie er von Natur iſt, Gott nicht erkennen. In dieſer Beziehung iſt ihm die göttliche Wahrheit eine fremde, unfaßbare, unbegreifliche. Das erſte, was ſie an ihm bewirkt, iſt die Einſicht, daß er an ihr einen ſchlechterdings unerkennbaren Inhalt hat. Gleichwohl beſtimmt ſich dieſer chriſtliche Glaube mit allem ſeinen Inhalt nur für ihn, geht auf ſeine Erlöſung aus. Wie hebt ſich nun dieſer Widerſpruch? Er iſt in der chriſtlichen Lehre ſelbſt ſchon aufgehoben durch die Thätigkeit und Gnade des Geiſtes, als das Vermittelnde zwiſchen ihr und dem Menſchen. Durch ſie geſchieht es, daß die göttliche Wahrheit aufhört, für ihn die fremde, jenſeitige zu ſeyn, daß ſie ihn zu ſich erhebt und befreit

von der Unwahrheit. Wie Chriſtus erſt der wahre Menſch iſt, weil er von Gott nicht verſchieden iſt, ſo iſt die göttliche Wahrheit zugleich an ſich die menſchliche und ſo die wahrhaft chriſtliche. Sie iſt weſentlich, urſprünglich nicht die von dem menſchlichen Geiſte verſchiedene; in ihr vielmehr gelangt er ſelbſt erſt wieder zu ſeiner Wahrheit. Nicht alſo in der Weiſe iſt die Kirchenlehre, beſonders wenn ſie rein ſupernaturaliſtiſch genommen wird, zu faſſen, daß die chriſtliche Wahrheit nur die einſeitig von außen in den Menſchen hineinkommende, ihm urſprünglich fremde, in ſeinem Weſen nicht ſelbſt gegebene und enthaltene wäre, ſeinem wahren und weſentlichen Bewußtſeyn widerſpräche, ſondern in ihr erſt findet er das Räthſel ſeines Bewußtſeyns gelöſt und ſich der Wahrheit ſeines Geiſtes bewußt. Chriſtus ſelbſt appellirt an das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, als in welchem er inne werden müſſe, daß dieſe Lehre von Gott ſey. So erſt macht ſie den Menſchen wahrhaft frei, daß er in dieſem ſich darbietenden Göttlichen das wahrhaft Menſchliche erkennt und in dieſem andern wahrhaft bei ſich iſt und bleibt. Sofern jedoch dieß Glauben zunächſt ſich auf ein Aeußerliches, Vergangenes und Ueberliefertes gründet, iſt es ein traditionelles Wiſſen, in der Wiſſenſchaft endlich

3) ein ſpeculatives. So iſt es nicht mehr nur das unmittelbare Wiſſen der geſtifteten Religion als Glauben, ſondern ein vermitteltes, nicht allein die Wahrheit an ſich, wie ſie der chriſtliche Glaube enthält, zum Gegenſtand habendes, ſondern dieſe Wahrheit auch in ihrer Gewißheit enthaltendes und ſo erſt ihn vom Unglauben und Aberglauben beſtimmt unterſcheidendes Wiſſen. In ſofern ſetzet auch durch die Wiſſenſchaft ſich die Erlöſung der Welt fort, ſofern ſie das den chriſtlichen Glauben vom Aberglauben und Unglauben Befreiende iſt, von dem, was nicht gewußt werden kann. In der Wiſſenſchaft erſt iſt die Wahrheit, als die gewußte, die ganz zu ſich ſelbſt gekommene Wahrheit. Es gilt jetzt nicht mehr und kann als unwahr leicht eingeſehen

werden, ſich auch in der Wiſſenſchaft noch einerſeits hinter das Myſteriöſe und andererſeits hinter das Practiſche, welches ja doch die Hauptſache ſey, zu verſtecken. Die Erlöſung fängt auch ſchon im Glauben nicht unmittelbar mit dem Thun, ſondern mit der Erkenntniß der Wahrheit, mit der Erleuchtung des Geiſtes an, noch weniger iſt es in der Wiſſenſchaft unmittelbar auf das Handeln, ſondern vielmehr auf das Wiſſen der Wahrheit abgeſehen: denn dieſe iſt es vielmehr, die man thun ſoll, die man daher zuvor erkannt haben muß. Ebenſo verkehrt iſt es, dem Chriſtenthum, welches an ſich und in ſeiner göttlichen Stiftung das abſolute Wiſſen iſt, Geheimniſſe aufzubürden, als ihm weſentlich, da es dieſe nur hat für den Glauben, an ſich aber eben die Offenbarung deſſen iſt, was bis dahin in der Welt als Geheimniß beſtanden hatte. Die offenbare Religion iſt ſie eben darin, daß gewußt werden kann, was ſie iſt und enthält. In Beziehung auf ſeinen Inhalt hat daher das Chriſtenthum den Unterſchied zwiſchen eſoteriſch und exoteriſch aufgehoben: es können alle, wie zur Erlöſung, ſo auch zu dem erſten Beſtandtheile derſelben, zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; der Unterſchied beſteht nur noch ſubjectiv, d. i. je nach dem innern und äußern Beruf, in Anſehung deſſen wohl jeder bedarf, der Gläubige, nicht aber jeder auch bedarf, der Wiſſende zu ſeyn.

II. Das hohepriesterliche Amt.

Der Gedanke und Ausdruck iſt hergenommen aus der Gewohnheit des jüdiſchen Opfer- und Prieſterweſens und bezeichnet in der chriſtlichen Lehre dieß, daß Chriſtus, ſich aufopfernd zur Verſöhnung der Welt mit Gott, zugleich Opfer und Prieſter war. Zum Zweck des Begriffes dieſes Dogma unterſcheiden wir a. die Nothwendigkeit; b. die Möglichkeit; c. die Wirklichkeit der Verſöhnung. Strauß faſſet die Verſöhnungslehre gleich von vorn herein abſtract auf, d. h., er läßt Idee und Geſchichte auseinanderfallen, ſetzet ſie abſichtlich und willkührlich einander ent-

gegen und erreicht so das Resultat, daß die Geschichte der Versöhnung im Christenthum ein dem Geiste gleichgültiges sey. Hiemit bleibt denn für die heilige Geschichte keine weitere Bedeutung übrig, als daß die Kritik damit ihr Spiel treibe; sie selbst hat für die sogenannte moderne Wissenschaft keinerlei Art von wesentlicher Wichtigkeit mehr und hat höchstens dazu gedient, der herangereiften Idee äußerliche Veranlassung zu seyn, um in dem Bewußtseyn hervorzutreten. Der geschichtliche Proceß des Leidens und Sterbens Christi sei nur als das allgemeine, geistige zu fassen. Ein solches Urtheil nun ist weder ein philosophisches, noch theologisches, noch beides zugleich, sondern nur, was man jetzt ein modern-wissenschaftliches nennt. Wir betrachten

a. die Nothwendigkeit der Versöhnung. Sie ist die Nothwendigkeit einerseits durch die Welt, andererseits durch Gott. Auf der Seite der Welt ist sie für diese die innere, für den Versöhner die äußere Nothwendigkeit. Sie ist nothwendig geworden um der Sünde willen, weil durch dieselbe verursacht, oder zur Tilgung, Aufhebung der Sünde nothwendig. Schon hier ist durch die supernaturalistische Ansicht die falsche Bestimmung angebracht worden, daß in der Größe und Schwere der Sünde, die zur Zeit Christi ihre höchste Höhe erreichte, die Nothwendigkeit der Versöhnung begründet sey. Hierin würde unmittelbar liegen, daß, hätte die Sünde in der bestimmten Zeit nicht diese Höhe erreicht gehabt, die Versöhnung der Welt mit Gott nicht nothwendig gewesen wäre. Es wäre so nur durch das Außerordentliche der Schuld die außerordentliche Veranstaltung der Versöhnung herbeigeführt worden, und sofern die Veranstaltung die göttliche ist, wäre selbst für Gott diese Sündengröße die bewegende Ursache dazu gewesen. Es kann geschichtlich gezeigt werden, daß dieß die Gestalt der damaligen Zeit, des jüdischen Volks, seiner Pharisäer und Schriftgelehrten war, welche die Versöhnung herbeiführten, Christum an's Kreuz brachten. Allein diese Ansicht ist zunächst nur die äußerliche; sie läßt im voll-

kommenen Gegenſatz zu der Straußiſchen Anſicht die Verſöhnung ganz in den geſchichtlichen Verlauf hinausfallen und betrachtet die Verſöhnung ſelbſt als ein Zufälliges. Allein ſchon in der Schrift iſt die Verſöhnung um der Sünde der Welt willen, des ganzen Menſchengeſchlechts, ſo wie ganz allgemein für alle Menſchen und Völker als nothwendig beſtimmt. Somit iſt auf den Begriff der Entzweiung der Welt mit Gott zurückzugehen; die Verſöhnung ſetzt dieſen Widerſpruch und zwar als einen ganz allgemeinen voraus. Dieß, daß in jedem Menſchen, der von der Natur herkommt, ſich die Natur, das Natürliche, Sinnliche zum Bewußtſeyn bringt, iſt das allgemeine Factum des Bewußtſeyns und das allgemeine Verderben. Dieß ſo ſehr, daß im N. T. der Ausdruck κόσμος mit dem des Verderbens der Welt identiſch iſt. Wie das Gute und Böſe der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke, ſo iſt die Entzweiung mit Gott das Widerſpiel der Einheit mit Gott, der reine, innere Widerſpruch. Aus Gott ſich zurückziehend beſchließt das Ich ſich auf ſich ſelbſt, ſucht ſich ſelbſt; in dieſe Sucht, als Selbſtſucht, verwandelt ſich das Selbſtgefühl und wird eben damit Selbſtentzweiung, ſo daß doch das Verhältniß des Menſchen zu Gott als menſchliche Beſtimmung dabei unverändert bleibt. Der Uebergang des Verderbens vom Ich zur Welt iſt logiſch vermittelt durch die Kategorien des Einzelnen, Beſondern und Allgemeinen. Mit dem Beſondern vereinigt wird das einzelne Ich zum Volk oder die Individualität zur Nationalität, durch beide mit der Menſchheit vereinigt erreicht es die Univerſalität. Das Böſe iſt der Krieg aller gegen alle. Die weſentlichen Beſtimmungen aber des Verderbens der Welt zeigen ſich 1) als ein Thun. Es ſind die Thaten der Menſchen, in denen der Geiſt, die Geſinnung der Welt ſich ausſpricht. Die Geſchichte iſt das allgemeine Repertorium aller Sünden und Uebelthaten des Menſchengeſchlechts. An ſich ein nichtiges, von Gott verſtoßenes und ſo ein negatives iſt das Böſe doch zugleich ein poſitives darin, daß es nur am Guten

ſich propagirt und dieſes mit ſich inficirt. Darin iſt es weſentlich Lüge und ermangelt die Welt aller Wahrheit, und dieſe iſt ihr objectives Bedürfniß; 2) als ein Leiden. Das Böſe kann nicht unterlaſſen, ſich durch ſein Thun zu afficiren, wie an ſich das Nichtige, ſo auch ſeine Nichtigkeit verbreitend das Vernichtende, Zerſtörende, Hemmung, Vernichtung des Lebens zu ſeyn. Als dieß Gefühl des gehemmten Lebens, als der Schmerz iſt dieſer von ihm innerlich oder an ſich unzertrennlich. Im Bewußtſeyn geht der Schmerz über die Empfindung der blos lebendigen Creatur hinaus und hinauf ins Wiſſen. So im Gewiſſen iſt er das menſchliche Leiden im Bewußtſeyn der Schuld, und darin ermangelt die Welt aller Freiheit, fällt zur Nothwendigkeit des Natürlichen herab mit allen natürlichen Folgen des Böſen. Die Freiheit iſt ſo ihr zweites objectives Bedürfniß. 3) Der Ungehorſam und die damit verknüpfte Unſeligkeit oder die Schuld. Die Identität des Thuns und Leidens iſt eine reine Nothwendigkeit, welche aller Seligkeit ermangelt. So iſt das Verderben die Schuld der Welt und eine Laſt der Schuld, welche auf ihr liegt, nicht eine ſolche, welche ihr auferlegt wäre; denn wie ſie auch verführt worden, ſo iſt ſie es ſelbſt doch, welche die Verführung angenommen; wenn alſo, nach Kant, die Welt im Argen liegt, ſo iſt es, weil ſie ſich ſelbſt hineingelegt hat. — Die Nothwendigkeit der Verſöhnung iſt andererſeits die durch Gott. Hierin liegt zunächſt, daß das oben beſchriebene Verderben nicht ſeyn kann ein Verderben in dem göttlichen Weſen ſelbſt. Jene Einheit der Welt mit Gott, vermöge welcher geſagt werden konnte, daß das von Gott Geſchaffene gut war, iſt nicht die Urſach des Verderbens der Welt; denn es iſt nicht die Einheit, ſondern die Entzweiung mit Gott, ſomit Aufhebung der urſprünglichen Einheit. Nicht Gott muß das Böſe als deſſen Urſprung übernehmen; er iſt nicht, als der Ungrund, des Böſen Grund, wie nach der Schelling'ſchen Lehre; noch iſt daſſelbe als Abfall der Welt von Gott zu beſtimmen, wie nach derſelbigen Lehre, welcher Ab-

fall kaum mehr als ein Zufall und nicht ſo viel als der Fall, oder Sündenfall, nicht der Begriff, ſondern nur eine Vorſtellung iſt. Sondern es iſt die Welt, welche freithätig ihre Einheit mit Gott auflöſet, und ſie iſt darin vielmehr die von Gott verſtoßene. Indem aber Gott, von welchem die Welt ſich in der Zeit getrennt hat, der Gerechte iſt, ſo iſt ſie mit dem Sündenfall nicht aus allem und jedem Verhältniß zu Gott herausgekommen, ſondern ihre Beſtimmung hängt ihr noch nach ſelbſt mitten in ihrem Verderben. Er iſt die Gerechtigkeit ſelbſt und ſein Wort iſt es auch: fiat justitia, wenn auch nicht: et pereat mundus. Leicht kann es geſchehen, daß dieſe weſentliche Eigenſchaft Gottes als Leidenſchaft, Zorn, Haß, Rache genommen wird; ſo wird in Gott etwas geſetzt, was ſelbſt des Menſchen unwürdig iſt. Die göttliche Nothwendigkeit der Verſöhnung iſt vielmehr die, vermöge welcher Gott zur Verſöhnung durch ſein Weſen, welches die Gerechtigkeit iſt, beſtimmt iſt, durch dieſe Eigenſchaft, welche ewig in Thätigkeit iſt, die Ungerechtigkeit und Sünde der Welt hinwegzuſchaffen durch Strafe. Die Gerechtigkeit iſt ſo die Strafgerechtigkeit Gottes. Sie hat dieß reine, innere, nothwendige Verhältniß zur Sünde der Welt, daß auch dieſe ohne die Gerechtigkeit nicht die Ungerechtigkeit, Sünde wäre. In ihrem Zweck aber, die Welt vom Böſen zu befreien, das Unrecht in ihr zu tilgen, das Recht wiederherzuſtellen, iſt ſie zugleich die Liebe und dieſe ſelbſt die Form der Gerechtigkeit Gottes. Es kann ſomit auch der Widerſpruch gegen Gott nicht bleiben, was er iſt. Die Wahrheit Gottes iſt, das Böſe ewig von ſich wegzuſtoßen und das mit ſich und der Welt ewig einige Weſen zu ſeyn. Nachdem aber geſchichtlich das Böſe ſich in der Welt hervorgethan, hat die ewige Liebe Gottes zur Welt ſich als die ſtrafende Gerechtigkeit und mittelſt derſelben als die Verſöhnung herausgekehrt. Der Einwurf, daß es Härte, Grauſamkeit wäre von Gott, einen Unſchuldigen zu ſtrafen, iſt nicht ſchwer wegzuräumen durch die Betrachtung einerſeits, daß dieſes

eine von dem Unschuldigen freiwillig übernommene Sünde und Schuld, aus Liebe die fremde zur seinigen geworden, wie es auch sonst oft vorkommt, daß Einer aus Liebe sich für den Andern aufopfert, und andererseits, daß es Gott selbst ist, der sie trägt in seiner Menschheit. Als der Versöhnende manifestirt Gott seine ewige Liebe in der Wirklichkeit und Wirksamkeit. In seiner Gerechtigkeit, wie sie mit seiner Liebe identisch ist, ist Gott der Versöhnliche und die Versöhnung selbst, und diese ebenso die ewige That Gottes, wie die Schöpfung und Erhaltung der Welt.

b. Die Möglichkeit der Versöhnung. 1) Unmöglich ist, daß das Verderbte durch dieses sein Verderbniß aus dem Verderben herauskomme. Das, was den Menschen trennt und entfernt von Gott, kann nicht auch das ihn mit Gott Einigende und Versöhnende seyn. Zwar heißt es, die Sünde sey die Ursach der Versöhnung; hiemit kann nicht gemeint seyn, daß das Verderben mit der Versöhnung identisch, sondern nur, daß ohne die Sünde die Versöhnung nicht nöthig gewesen, noch wirklich geworden wäre; an und für sich oder unmittelbar kann das Böse nicht Zweck des Guten seyn. Es muß daher, soll Versöhnung möglich seyn, das Böse selbst nicht absolut ohne alles Gute seyn; dieß Gute aber im Bösen ist das Bedürfniß der Versöhnung. Der Mensch, in der Selbstsucht befangen, ist wohl der Knecht der Sünde, aber nicht zu solcher Knechtschaft bestimmt; in jedem helleren Augenblicke und klarem Bewußtseyn fühlt auch der noch so tief Gesunkene, daß er zu etwas Besserem bestimmt war. Es kann demnach die Versöhnung nur möglich seyn, wenn und sofern an dem Verderbten nicht alles verdorben war; an dem Verdorbenen muß noch etwas Unverdorbenes seyn. Aber eben dieß vom Verderben in der Welt nicht Angegriffene ist das Göttliche in ihr, ihr Wesen, nicht wie es durch den Menschen geworden, sondern wie es von Gott geschaffen war. Daran allein kann alle Versöhnung anknüpfen. Die Welt, der Mensch kann, wie er der Sünder ist, nicht ebenso

auch ſein eigener Verſöhner ſeyn, ſondern nur das Bedürfniß der Verſöhnung haben und es iſt das Gefühl nur des Mangels. Es iſt aber auch der Glaube an Gott, als den ewig verſöhnenden oder an die Verſöhnung, als durch ihn in ewiger Weiſe geſtiftet. — 2) Der Glaube an Gott, in welcher Weiſe er ſich als Religion zeige, hat dieß Bewußtſeyn an ihm ſelbſt, daß die Verſöhnung nicht eine Vorſtellung nur ſey oder ein Traum, eine Fiction, ſondern daß ſie das ewige Weſen Gottes ſelber, Gott ſelbſt kraft ſeiner Natur die ewig verſöhnende Liebe und nur durch ſie Verſöhnung möglich ſey. Gott iſt nicht nur der Verſöhnliche, ſondern auch der Verſöhner ſelbſt. Keine Religion iſt je in der Welt geweſen, welcher dieſer Glaube gänzlich gemangelt hätte, wie das die Inſtitution der Opfer in allen Religionen beweiſet; ſie beruhen weſentlich auf dem Gedanken, daß Gott die Verſöhnung ſelbſt ſey und alles Endliche ſich ihm zu weihen und aufzuopfern habe. Hierin liegt einerſeits der Glaube an Gottes Gerechtigkeit, kraft deren er alles Endliche als ſolches manifeſtirt und aufhebt, und andererſeits der an die ewige Liebe Gottes, kraft deren er es ſich für ſich aufgebend zu ſich aufhebt und mit ſich vereinigt. Die Verſöhnung geht in allen Geſtalten von Gott aus. Daß die göttliche Macht der Liebe zur Verſöhnung wirkſam ſey, kann aber ſelbſt nur durch Gott Werk und Inhalt des Glaubens ſeyn, nicht ſo, als ob er ſelbſt nun, der Glaube, damit aus ſich herausſetzte, was in ihm ſelbſt ſchon Verſöhnung wäre; mittelſt des Glaubens iſt der Menſch vorerſt nur der Verſöhnliche, Verſöhnbare; ſondern daß er dieſer Glaube iſt an die verſöhnende Liebe, verdankt er nur dieſer ſelbſt, es iſt der göttliche Inhalt des Glaubens, Werk der Gnade des Geiſtes. Das göttliche Weſen nun iſt das Allgenugſame und Allgenügende, mithin das, welches allem Bedürfniß, vor allem dem, aus dem Widerſpruch mit Gott herauszukommen, genügen kann. Es iſt aber nicht genug, daß es ſich ſelbſt nur ewig genug ſey, ſeiner Liebe ewige Bewegung

iſt auch, daß es ſich auch genug thue. Die Liebe, welche die göttliche Weſenheit iſt, iſt die ſich genugthuende, ſich und der Welt Genüge leiſtende. Hiemit entwickelt ſich ein Verlauf der Geſchichte, welcher die Mannigfaltigkeit der Religionen iſt. Die Verſöhnung an ſich iſt die ewige, nicht in irgend einer Zeit anfangende oder aufhörende, ſondern durch alle Zeit hindurchgehende, womit denn auch ſchon geſagt iſt, daß auch Chriſtus nicht geſtorben iſt, damit er der Verſöhner der Menſchen würde, ſondern weil er als Sohn Gottes und Princip ſeiner Menſchheit es war von Anbeginn. Allein ſo wichtig und nothwendig dieſe Erkenntniß iſt, ſo kann man noch ſagen, das ſey doch nur die Idee der Verſöhnung und ſomit nur derſelben Möglichkeit, und dieß heißt kaum mehr als: wenn die Verſöhnung iſt, ſo kann ſie nur durch Gott geſchehen. Wie ſteht es nun um dieß Geſchehen, um die geſchehene Verſöhnung der Welt? Gewiß, wenn die Idee nicht mehr enthielte, als die Möglichkeit, das Seynkönnen, ſo wäre ſie eine ſchwache, machtloſe. Iſt ſie aber, wie ſchon geſagt, die in aller Zeit ſich mehr oder weniger realiſirende, wie das der allgemeine Glaube der Welt bezeugt, ſo wird ſie auch in der Fülle der Zeit aufs vollkommenſte ihre Realität erwieſen haben. Aber eben ſo gewiß iſt auch, daß wiſſenſchaftlich die Wahrheit der Verſöhnung ohne jene Idee derſelben nicht zu begreifen ſteht. — 3) Der Glaube an den Verſöhner hat nicht zum Gegenſtand einen Menſchen, der ein Sünder iſt, wie jeder Andere, und ſo ſelber der Verſöhnung und des Glaubens daran bedarf, ſondern die göttliche, verſöhnende Liebe, das göttliche Weſen ſelbſt, aber nicht, wie es außer der Welt, jenſeits der Welt nur iſt und geblieben iſt, ſondern wie es die Natur der Welt ſelber hat oder ein Menſch iſt. Die Vollkommenheit der Verſöhnung in ihrer Möglichkeit iſt nur eine ſolche innerhalb der Welt und des Menſchengeſchlechts. Die geſchichtliche Unvollkommenheit der Verſöhnung in allen vorchriſtlichen Religionen iſt dieſer Mangel der Identität des Verſöhnens

mit dem Verſöhner; das Verſöhnende war entweder ein Ding, eine Sache, ein Thier oder der Prieſter, ein Menſch, wie jeder Andere; ſo war die Verſöhnung nur die gewünſchte, gehoffte, höchſtens geweiſſagte. Aber die Hoffnung, Weiſſagung ſelbſt bezog ſich auf Einen, in welchem Gott und der Menſch eins ſ und der in dieſer Möglichkeit der Vermittler oder Mittler ſe zwiſchen Gott und allen andern Menſchen. Mittler zwiſchen Gott und Welt war auch Moſes; er wird ausdrücklich ſo genannt; aber damit zeiget er nur die Möglichkeit der Verſöhnung; nicht aber iſt er der Verſöhner. Sollte die Verſöhnung aber aus ihrer Möglichkeit und partiellen Wirklichkeit in die abſolute Wirklichkeit übergehen, ſo war das nicht anders möglich, als ſo, daß Gott ſelbſt die Natur der Welt annahm und an der Stelle der Welt übernahm, was die Welt zu leiſten hatte, aber nicht vermochte, Gott zu genügen, und der mit Gott einige Menſch übernahm, was für Gott ſich nicht eignete, die äußerſte Erniedrigung. So iſt die Satisfactio nach beiden Seiten hin vicaria. Bei dieſem Begriff iſt aber die Identität in ihrer ganzen Energie zu nehmen, nicht etwa als die paſſive nur, ſelbſt von Seiten der Perſon Chriſti. Die Verſöhnung im Chriſtenthum iſt nicht eine bloß äußerliche Handlung, wie das Opfer im Juden- und Heidenthum, ſondern ſie geht in geiſtiger Weiſe vor und iſt ſo nur in ihrer wahren Intenſivität, die abſolute Realität der Idee, auf die alle vorhergegangene Verſöhnung hin-, auf die alle folgende zurückweiſet, ſo daß auch nur aus dieſer ihrer Realität die Idee ſelbſt erſt zur Erkenntniß ihrer Wahrheit gekommen iſt. Das unendlich Große und ewig Befriedigende des Chriſtenthums iſt, daß in demſelben, auch in Bezug auf die Verſöhnung, die Idee mit ihrer Realität vollkommen zuſammengegangen und zuſammengeſchloſſen iſt, ſo daß es keiner Macht in der Welt, und ſey ſie auch die geiſtigſte und geiſtreichſte, gelingen kann, ſie aus einander zu reißen. Dieß iſt die Centralität des Verſöhnungswerkes Chriſti, welches

einer der Heroen, Genien und welthiſtoriſchen Perſonen, ſondern als der, welcher der Mittelpunct der Weltgeſchichte iſt, vollbracht hat.

c. Die Wirklichkeit der Verſöhnung. Wir betrachten hier 1) den Begriff der Verſöhnung; 2) die Momente der Verſöhnung; 3) den Zweck der Verſöhnung.

1) Begriff der Verſöhnung. α) Die Menſchwerdung Gottes in der Perſon Jeſu Chriſti iſt zunächſt nur die Vorausſetzung und Möglichkeit der von ihm zu leiſtenden Verſöhnung, und dieß ſpricht ſich ſo aus: weder Gott noch der Menſch konnte die Verſöhnung vollbringen, ſondern der, in welchem Gott und Menſch eins iſt. Er iſt an ſich die Verſöhnung der Gottheit und Menſchheit. In Bezug aber auf die wirkliche Verſöhnung iſt ſie ein Thun, ein Wirken und Vollbringen, deſſen Wirkungskreis der der menſchlichen Natur Chriſti iſt, in ihrem innern Verhältniß zwar zur göttlichen, aber ſo, daß nur in ihr die Verſöhnung zur Erſcheinung und Wirklichkeit kommt. So iſt der Gottmenſch, wie er der Verſöhner iſt, in Bezug geſetzt auf die Sünden der Welt und für ſeine Perſon als der Unſündliche und Schuldloſe beſtimmt. Die menſchliche Natur als ſolche enthält auch in Chriſto zunächſt nur die Möglichkeit der Verſöhnung. Die menſchliche Natur, da ſie in ihrer naturgemäßen Wirklichkeit wohl das Bedürfniß der Verſöhnung, aber verſöhnende Kraft nicht hat, ſo reichte ſie, wie in ihr das Gute noch mit dem Böſen vereinigt iſt, zur Verſöhnung nicht aus; es war zu dieſem Zweck abſolute Unſündlichkeit und Unſchuld erforderlich, ein durchaus reines, fleckenloſes Opfer. Nur von dieſem Punct im Centrum konnte der Verſöhnung Frucht der ganzen ſündigen Menſchheit zu Gute kommen. Da iſt es nun die chriſtliche Lehre: daß es die Sünden der ganzen Welt ſind, die er trägt. Zweierlei iſt hierin enthalten, einmal das Aufnehmen der Sünde in ſich und ſodann das Vertilgen derſelben eben dadurch, welches beides jedoch nur dialectiſch zu verſtehen iſt. Die eine

Seite iſt alſo, daß der Heiland der Welt die Sünden Aller in ſich aufnimmt. Hiemit kann nicht gemeint ſeyn, daß es nur das von ihm gedachte, vorgeſtellte wäre, ein abſtractes und nur imaginirtes. Als ein ſolches Leiden nur in der Phantaſie, wäre es ein ganz unwirkliches, nur ſcheinbares. Aber das Geheimniß iſt groß, daß die Sünde der Welt in ein ſündloſes Gemüth eingeſchloſſen, in und von demſelben getragen werden ſoll. Hat und behält nicht auf ein ſolches Gemüth die Sünde der Welt doch immer nur eine äußerliche Beziehung, und verhält ſich alsdann dieß Opfer nicht eben ſo äußerlich zu den Sünden der Welt, wie alle anderen vorchriſtlichen Opfer? Ueber dieſe iſt zwar in der bibliſchen Tradition dadurch hinausgegangen, daß Chriſtus als Prieſter und Opfer zugleich vorgeſtellt iſt; aber wie iſt das zu begreifen? Denn es kommt hier auch der obige Geſichtspunct wieder vor, daß es den Schein hat, als nehme die göttliche Gerechtigkeit ſich einen Schuldloſen für die Schuldigen heraus. Dieß iſt durchaus nur ſo aufzulöſen, daß es nicht das von allem und jedem Guten entfremdete Böſe ſeyn kann, welches der Verſöhner in ſich aufnimmt. Denn hat dieſes im Bewußtſeyn noch ganz und gar kein Verhältniß zum Guten, ſo iſt es ein rein Negatives, als ſolches aber in die Natürlichkeit Heruntergefallenes. Was in der Natur Böſes, Schädliches geſchieht, iſt nicht ein moraliſch Beſtimmtes; dieſes iſt es nur und kann es nur ſeyn mittelſt des Bewußtſeyns des Guten. Nein, nicht ſolche, ſondern nur ſolche Sünden kann der Sündenloſe getragen haben, in denen, wenn auch nur noch der letzte Schimmer der Erlöſungsbedürftigkeit und ſomit der Erlöſungsmöglichkeit iſt, nur ſolche, in denen der Welt das Gewiſſen ſchlug. Gewinnt allerdings hiedurch ſein Tragen der Weltſünde unermeßlich an Tiefe und Intenſivität, ſo iſt die weitere Frage: wie ſoll der Gewiſſensfreie ſie tragen können? Die Antwort iſt der nach vollbrachter Verſöhnung in der Welt ſich aufrichtende Glaube daran. Wie ſoll er möglich ſeyn, wenn in den Sündern nichts

Gutes geblieben, woran der Verſöhnende anknüpfen konnte, um ihre Sünden in ſich hineinzuziehen und ſie eben damit zu vernichten? Wie überall das Bewußtſeyn der Sünde, und zwar je ernſter, tiefer es iſt, die Erkenntniß derſelben, je mehr ſie von dem Gefühl der Verwerflichkeit derſelben, ſomit vom Guten durchdrungen iſt, um ſo mehr und ſicherer auch der Anfang ihrer Aufhebung iſt, ſo iſt das Sündenbewußtſeyn der ganzen Welt, indem es in Chriſto concentriſch geſetzt iſt, zugleich die Sündentilgung geweſen; indem er unter jenen namenloſen Leiden der Sünden einer ganzen Welt geſtanden, haben ſie an ſeiner Reinheit und Schuldloſigkeit ihre Erledigung und Vergebung gefunden. Hiemit hat er allerdings die Schmerzen aller Sünden ausgeſtanden und war die Sünde der ganzen Welt auf ſein unſchuldiges Haupt gewälzt. In dieſem Sinne iſt in und mit Chriſto die Sünde der Welt am Kreuz geſtorben oder, wie der Apoſtel es ausdrückt, die Handſchrift zerriſſen, ſo wider uns war. — *β)* Im Begriff der Verſöhnung kommt ferner in Betracht der Unterſchied des Individuellen und Univerſellen. Iſt es der einzelne Menſch, Jeſus Chriſtus, welcher die Verſöhnung der Welt vollbringt, ſo iſt dabei die geſammte Menſchheit nicht mitthätig geweſen. Hat er aber nicht ſeine, ſondern nur der Welt Sünde getragen, ſo kann ſie leicht als ein ihm fremdes und nur als das Leiden der ganzen Menſchheit in ihm und durch ihn angeſehen werden. Die erſtere Anſicht iſt die rationaliſtiſche, die andere die ſupernaturaliſtiſche. Das höchſte Intereſſe der Vernunft iſt, über beide Anſichten hinauszukommen. Man kann ſich leicht an die eine oder andere Seite ſtellen, um allen Schwierigkeiten, die der Begriff der Verſöhnung hat, zu entgehen und ſo die Verſöhnung ſelbſt ſich ganz einſeitig vorzuſtellen. Dieß iſt aber ganz und gar nicht der Sinn des Dogma, in welchem beide Seiten als gleich weſentlich geſetzt ſind. Auch wenn man nur in der dialectiſchen Ausgleichung ſtehen bleibt, kann das Reſultat nur ſeyn, daß Chriſtus als eine

der andern welthiſtoriſchen Perſonen betrachtet wird, die als Einzelne das Leben einer beſtimmten Totalität, eines beſtimmten Volkes in ſich aufgenommen und ſich für daſſelbe aufgeopfert haben. So opfert allerdings Chriſtus freilich zunächſt ſich für ſein Volk auf. So aber iſt die Verſöhnung nur die relative. Man kann an ſolchen Beiſpielen wohl anſchauen, wie das, was in einem einzelnen Falle nicht unerhört, in der Geſchichte nicht ſelten iſt, daß Einer ſich für Andere, für ein ganzes Volk aufopfert und ſelbſt verſöhnende Kraft äußert, wie der Tod Romeo's und Julie's zur Verſöhnung der beiden feindlichen Häuſer, auch wohl in Bezug auf das ganze Menſchengeſchlecht möglich iſt, und man kann dann mit umgekehrter Wendung den Ausſpruch Chriſti anführen und ſo ſagen: wenn das am dürren Holz geſchieht, was will am grünen werden? Aber das iſt eben der Wendepunct der Unterſuchung. Wir haben in Chriſto den Mittelpunct der Weltgeſchichte ſelbſt erkannt, den, der als einzelner Menſch zugleich das Leben der ganzen Gattung, als Centrum die ganze Peripherie beſtimmt und in ſich darſtellt; er iſt als der einzelne der allgemeine Menſch, als der allgemeine der einzelne. So iſt es nun einerſeits die geſammte Menſchheit, welche ſich in ihm Gott zum Opfer bringt; er trägt die Welt in ſich, und wie er gelebt hat nur für die Welt, ſo ſtirbt er auch nur für ſie. Es iſt die Menſchheit, welche er in ſich in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches opfert. An dieſer Seite iſt er in der Analogie von Adam, der die Natur der geſammten künftigen Menſchheit in ſich trägt, der zweite Adam. Aber mit dieſem ſtehen wir nicht, wie mit dem erſten, auf mythologiſchem, ſondern auf hiſtoriſchem Grund und Boden, und es iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, wie es Strauß nimmt, daß die Verſöhnung der Welt nur in das Geſammtleben der Menſchheit zurückfällt, das Individuum, die hiſtoriſche Thatſache dabei gleichgültig wäre, oder höchſtens etwa die Bedeutung hätte, dieß Bewußtſeyn in allen Menſchen zu erwecken. Sondern daß ande-

rerseits das Versöhnende hier das Persönliche, Individuelle ist, steht als zweites Moment dem ersten vollkommen gleich, und darin erst setzt die Idee ihre Realität aus sich heraus. Es ist das Leben der Gattung selbst, welches in diesem menschlichen Individuum persönlich geworden, und seine Aufopferung ist in gleicher Weise die des Ganzen und eines Gliedes, beides in Einer Person. — γ) Ist so die Sünde der Welt einerseits in ihrer ganzen Energie und Realität in ihn gesetzt und andererseits der einzelne Mensch in seinen menschlich-persönlichen Gesinnungen, Gefühlen und Kräften zur Versöhnung wirksam, so zeigt sich endlich, was in ihm das eigentlich Versöhnende ist. Dieses ist gleichsehr die grenzenlose Liebe und Selbstverleugnung, womit er sich allem unterwirft, was als Wille des Vaters an ihn kommt, als die Theilnahme Gottes an dem Leiden und Sterben dieses Gerechten, kraft deren auch die göttliche Natur in ihm nicht unberührt geblieben ist von der menschlichen. Der Selbstsucht der Welt, als der allgemeinen Gestalt des Bösen in ihr, steht in seiner Person gegenüber die unendliche Liebe, und indem das Verhältniß beider zu einander in Christo nicht ein äußeres, sondern inneres ist, so ist eben damit jene durch diese aufgehoben und vertilgt. Das Thun der Welt ist hiemit zu seiner Wahrheit erhoben. Indem dann ferner das Leiden der Welt in das Leiden Christi eingeht, ist es durch dieses völlig umgewandelt und aus der Nothwendigkeit in die Freiheit übergegangen; die Versöhnung ist die Befreiung in und von allem Schmerz dadurch, daß der Versöhnende selbst ihn in seinem höchsten Maaß in sich aufhebt. Endlich tritt mittelst der versöhnenden Liebe an die Stelle der Schuld der Welt der unendliche Friede, die Seligkeit des mit Gott und der Welt Versöhnten. Was dann andererseits die Theilnahme Gottes an dem die Versöhnung vollbringenden Menschen betrifft, so wäre es eine große Einseitigkeit, sie nur, was sie auch ist, als die den Versöhnenden tröstende, ihm helfende zu fassen; denn so wäre das Verhältniß

ein ganz äußerliches; es kommt vielmehr die innere, wesentliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in ihm in Betracht. In dieser Einheit unterscheidet er als Sohn auf Erden sich wohl von seinem Vater im Himmel, betet zu ihm um Stärkung, fühlt sich auch auf dem äußersten Punct seiner Leiden von Gott verlassen. Aber dieß ist nicht in ihm etwa Auflösung der innern, unzertrennlichen Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur. Es ist nur nicht der Vater, sondern der Sohn Gottes, der da leidet und stirbt; aber daß dieß von ihm geschieht in der Einheit beider Naturen und also die göttliche nicht unberührt bleibt von den Leiden der menschlichen, ist das unendlich versöhnende Verdienst Christi. Dieß, daß der Geist in seiner Unendlichkeit sich selbst in das Aeußerste der Endlichkeit begiebt und gleichsam darin zu erlöschen scheint, ist eben damit die Aufhebung von dieser und kann nicht geschehen, ohne die Welt mit Gott zu versöhnen. In solcher Theilnahme der göttlichen Natur an allen Affectionen und Afflictionen der menschlichen liegt eben so sehr das unendlich Versöhnende derselben, als die Nothwendigkeit, daß es bei dem Tode des Gottmenschen nicht bleiben kann, sondern die Auferstehung darauf folgen muß.

2) Die einzelnen Momente des Versöhnungswerkes. Sie sind die factischen Zustände, in denen die Gesinnung des Versöhners hervortritt und erscheint. Sie sind an sich durch den Begriff der Versöhnung gesetzt, so, daß sie ohne dieselben nicht vollbracht werden kann. Aber die Erscheinungsweise derselben ist an sich ein Aeußerliches, mit der Geschichte des Volkes, der Zeit u. s. f. Zusammenhängendes. Das wahrhaft Historische des Versöhnungswerkes ist nicht auf die Aeußerlichkeit der Erscheinung allein zu beziehen und zu beschränken, sondern tiefer zu fassen, so wie es der Idee angehört. So ist es α) ein Thun. Das Versöhnen der Welt mit Gott ist ein Thun, welches dem Thun der Welt, wie sie im Bösen befangen ist, entgegengesetzt ist. Ein Thun wohl des Einzelnen bezieh-

es ſich doch mittelſt des Beſondern oder des Volkes auf das Allgemeine, und ſo iſt ſein in ſich, in ſein Ich, Reflectirtſeyn kein ſelbſtſüchtiges, ſondern ſein Thun das wahre, die Welt von aller Selbſtſucht erlöſende. Das Verſöhnungswerk Chriſti iſt ſelbſt als ſeine That keine Handlung, welche als ſolche äußerlicher, ſinnlicher Mittel bedürftig wäre, es iſt das rein geiſtige und ſo erſt wahrhaft unendliches Thun. Nur als dieſes vermag es das verſöhnende zu ſeyn. Als jenes unendliche entſpricht es erſt ganz der Idee, ja es iſt durch ihn das Thun der abſoluten Idee der Verſöhnung ſelbſt, welches in dieſer Abſolutheit jedes andere Thun anderer Menſchen neben ſich als verſöhnendes ausſchließt. Vielmehr auf das Thun Chriſti bezieht ſich früher und ſpäter alles verſöhnende und als ſolches thätige, wirkſame in der Welt. Der Erſcheinung nach oder als Thun des Einzelnen und in ſeinem Volk ein endliches, iſt es ſeinem Geiſt und ſeiner Wahrheit nach unendliches. Nicht für ſich, für ſeine Familie und Nation, ſondern für die geſammte Menſchheit, für Gott ſeinen Vater im Himmel thätig, löſet er vielmehr durch ſein Thun an allen Seiten die Bande der Endlichkeit, womit die Welt an ſich gekettet iſt; er iſt darin vorzugsweiſe der Erlöſer, der in allen vorhandenen Zuſtänden, Religionen die Unwahrheit aufhebt, als der Lehrer der Wahrheit, als Helfer und Wohlthäter unermüdet thätig iſt. Für dieſes ſein unendliches Thun hat die Bibel den Ausdruck der unendlichen Liebe, als ſolche iſt ſie die rein geiſtige und allgemeine, aber in den einzelnen Thaten der Liebe ſich auch concret erweiſend, auch ſich durch keinen Haß und Widerſpruch, durch keine Feindſeligkeit und Verfolgung ermüden laſſend. Mit dem göttlichen Geiſte der Liebe identiſch ſtrömt durch ſein Thun die Quelle unendlicher Liebe der Welt zu, und dieß Thun und Beiſpiel, wie es in ihm und durch ihn verſöhnend wirkt, ſo erweiſet es ſich auch nach vollbrachtem Verſöhnungswerk ſo im Glauben der Welt. — *β)* Das Leiden. Es hat gleicherweiſe, wie das Thun, die Beſtimmung des gei-

ſtigen und unendlichen. Es iſt das Thun ſelber, aber nicht als Thun, ſondern als Leiden; es iſt als ſolches das gehemmte Thun. Für den Begriff der Verſöhnung kommt viel darauf an, das Leiden Chriſti nicht als ein rein paſſives zu nehmen; dieß Leiden kommt vielmehr her aus dem Thun; in ihm iſt das Thun aufgehoben. Gleichwie nun dieſes als verſöhnendes geiſtiges Thun iſt, ſo auch das Leiden Chriſti. Es iſt dieß geiſtige Leiden, welches zuerſt ſich darſtellt als körperliches, in den Qualen vor der Kreuzigung, in der Mishandlung, Geißelung und der Kreuzigung ſelbſt. Die ſinnliche Affection an und für ſich, das leibliche Blut iſt nicht das verſöhnende; es iſt ſo noch ein Leiden in der Endlichkeit; aber bedeutend iſt auch das körperliche Leiden dadurch, daß es die Erſcheinung des geiſtigen iſt. Tiefer hingegen geht das Leiden Chriſti, wie es Seelenleiden iſt. Dieß iſt die Seelenangſt, womit er im Garten Gethſemane ringt, ſo daß er Blut ſchwitzt und ſpricht: meine Seele iſt betrübt bis in den Tod. Hiemit iſt jedoch zunächſt das Leiden Chriſti nicht das bloß äußere mehr, ſondern das innere, kann aber da auch noch als ſinnliches, als Furcht und Angſt vor den bevorſtehenden körperlichen Leiden und Sterben genommen werden. Die Todesangſt iſt an und für ſich natürlich, menſchlich, doch in allen Geſtalten Schwäche; dieſen Inhalt können wir dem Seelenleiden Chriſti nicht geben; doch hat er auch ohne Zweifel jene Furcht vor dem Tode empfunden, er hat ſie, als die der Menſchheit, zur ſeinigen gemacht, und ſo kommt nicht nur das Gewaltige, ſondern auch das Verſöhnende darin hervor, vermöge deſſen er auch die Schrecken des Todes empfand, um fortan dem Tode alle Schrecken zu nehmen. Seine tiefſte Wahrheit hat das Leiden Chriſti darin, daß es das geiſtige iſt, ein Leiden in den Ideen des Wahren und Guten; da geht das Leiden Chriſti viel tiefer, als in den Leiden nur der ſinnlich lebendigen und ſeeliſchen Natur. Das Empiriſche und Pſychologiſche in den bibliſchen Beſchreibungen des Leidens Chriſti iſt nur der Ausdruck

für dieses geistige Leiden, welches nur über jene Stufen hin sich entwickelt und zur Erscheinung bringt; es hat darin seine concrete Wirklichkeit. Denn es ist nicht der natürliche, sinnlich empfindende Mensch nur, sondern der Versöhner der Welt, der sich darüber hinbewegt und so als das geistige Leiden ist es erst das versöhnende; jedes andere, wie heftig es war, konnte doch nur endliches Leiden seyn. Als dieses wird das Leiden Christi oft sogar genommen in dem Ausspruch Christi am Kreuz: es ist vollbracht, wie wenn das nur so viel hieße: nun ist mein Leiden zu Ende. Als unendliches erst ist es das, in welchem alles endliche Leiden aufgehoben ist und jede Spur des Selbstischen und Selbstsüchtigen getilgt ist. Dieß zeigt sich auch in der biblischen Beziehung auf das Lamm, welches unter allen Thieren gleichsam das selbstloseste, das unschuldigste, geduldigste ist. Ist in dem Leiden Christi alle Selbstsucht aufgehoben, so ist damit nicht nur gesagt, daß er für seine Person frei davon war, sondern die Selbstsucht auch als die der Welt gesetzt, durch die sowohl, als für die er leidet. Dieß ist durch die beiden Uebelthäter am Kreuz dargestellt, zwischen denen er schwebt. Der eine, der unbekehrte, ist die Welt, durch die er leidet, der andere, der sich bekehrende, die Welt, für die er leidet. Heißt es also in einem alten Kirchenliede: O! Welt, sieh hier dein Leiden, so heißt dieß einerseits so viel, als das von dir verursachte Leiden, dann aber auch andererseits dein Leiden, welches im Leiden Christi seine Erledigung und Versöhnung gefunden. In dieses sein Leiden ist das der ganzen Menschheit eingeschlossen; sein Leiden ist nicht nur Mitleiden, Sympathie, sondern das Grundleiden der menschlichen Natur. Die Spitze dieses Leidens ist der Tod, und er als der Tod des Gottmenschen der äußerste Widerspruch, wie er poetisch, rhetorisch sich ausspricht in den Worten des Kirchenliedes: O! große Noth, Gott selbst ist todt! Als das unendliche Leiden ist es allerdings ein solches, an welchem Gott nicht ohne Antheil bleibt; aber zu leiden, zu sterben, ist nicht

Gottes Beſtimmung, ſondern des Menſchen, und zum Zweck der Verſöhnung, Beſtimmung des Menſchen in ſeiner göttlichen Natur. Dieß iſt es denn auch, worin der Widerſpruch ſich aufhebt. Die Verſöhnung als ſolche iſt die Rückkehr des Geiſtes aus der Entgegenſetzung ſeiner gegen ſich ſelbſt in die Einheit mit ſich. Das Thun und Leiden des Verſöhners iſt ein ſich in den Widerſpruch Begeben, und da im Tode iſt er im Stande ſeiner tiefſten Erniedrigung. Nur in dieſer Bewegung durch die Hölle des Böſen, durch dieſes Verſinken in die Nacht und Tiefe des Todes iſt Verſöhnung der ganzen Welt möglich. Aber dieſe Bewegung iſt auch das in dem Gegenſatz und Widerſpruch ſich in der Einheit mit ſich Erhalten und hiedurch den Gegenſatz Aufheben, und durch dieſe Aufhebung das in die unendliche Einheit mit ſich Zurückkehren. Die Ruhe, die Gelaſſenheit, die Geiſtesgegenwart und Gewißheit ſeiner ſelbſt, womit der Geiſt ſich durch ſeinen Gegenſatz hindurchbewegt und ſich darin mit ſich identiſch behauptet, iſt gegen jenes Niedere das Hohe, und darin befindet er ſich ſchon im Stande ſeiner Erhöhung. Der Tod, zur Verſöhnung der Welt nothwendig, iſt der Anfang des neuen Lebens und iſt als ſolcher Anfang ſchon in das Leiden und Sterben zu ſetzen. Dieß iſt der Rückgang des Leidens in das Thun, aus welchem es hergekommen, ſo iſt es γ) das Gehorchen. Der unendliche Gehorſam Chriſti iſt der Begriff in der Totalität ſeiner Momente des Thuns und Leidens, die Identität beider; dieſe ſind nur deſſelben Vorausſetzung oder Erſcheinung. Das kirchliche Dogma faſſet daher mit Recht den Gehorſam des Verſöhners in den zwei Beſtimmungen als thätigen und leidenden, als obedientia activa et passiva. Die kirchliche Theologie thut es aber meiſt nur ganz äußerlich, wie wenn das Thun und Leiden nur als ein zufälliges an den Gehorſam herankäme; ſie ſind vielmehr durch den Begriff in ihn geſetzt. In allem Gehorſam ſind vereinigt Nothwendigkeit und Freiheit. Das Gehorchen iſt gleichſehr ein Müſſen, als ein

Wollen. Die Nothwendigkeit, welche den Willen zunächſt ſich gegenüber hat, iſt das Geſetz; die Freiheit aber hebt, wie das Müſſen, ſo das Geſetz in ſich auf, verwandelt es in den Willen. Dieß Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit zu einander im Gehorchen iſt es, welches in der neuern Dogmatik ſich auflöſet, ſo daß beide, Nothwendigkeit und Freiheit, aus einanderfallen und die Betrachtung des Gehorſams Chriſti und ſeines Todes beſonders ganz einſeitig ausfällt. In der rationaliſtiſchen Anſicht iſt auf das Thun das Hauptgewicht gelegt und die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Chriſti nur die moraliſche. Um ſeiner Pflicht treu zu bleiben, an der erkannten Wahrheit nicht zum Verräther zu werden, mußte Chriſtus alles thun und konnte ſich ſelbſt dem Tode nicht entziehen. So ſtand es nicht in ſeinem Willen; der Tod war nicht ein freiwillig übernommener, ſondern durch moraliſche Nothwendigkeit ihm auferlegt. Sein Tod ſelbſt war dieſe Declaration, daß er eher zu ſterben, als das Geſetz zu übertreten entſchloſſen war, und diente dann um ſo mehr zur Bewährung der Wahrheit, zur Beſiegelung ſeiner Lehre. Chriſtus gehorchte ſeiner Pflicht. Es iſt aber wohl klar, daß in dieſer rationaliſtiſchen Lehre der Tod Chriſti immer nur ein äußerliches Verhältniß behält und er zur Begründung und Behauptung der Wahrheit nicht abſolut nothwendig iſt. Man kann ſich ganz wohl denken, daß jenes auch ohne das Sterben für die Wahrheit geſchehen kann, auch durch das Sterben für eine Lehre dieſe nicht erſt wahr wird, die es nicht iſt an und für ſich; wie viele Schwärmer ſind für ihre Lehre geſtorben! So hebt die Nothwendigkeit des Todes Chriſti zu dieſem Zweck ſich von ſelbſt auf. Um ſo mehr wird nun in der ſupernaturaliſtiſchen Dogmatik auf der Freiwilligkeit des Gehorſams Chriſti beſtanden; nach ihr iſt der Tod nicht mors moraliter necessaria, ſondern voluntaria. Aber ſo frei gewählt, daß er in aller Beziehung aufhörte, der nothwendige zu ſeyn, kann er doch an dieſer Seite auch nicht gedacht werden. Die Freiheit, welche die reine Will-

kührlichkeit wäre, und das Wollen als willkührliches hat nur den Schein des Müſſens und iſt kein Gehorchen. Die Einſeitigkeit beider Beſtimmungen iſt, daß ſie den Gehorſam Chriſti nur als den endlichen faſſen, Chriſtum nur als den einzelnen Menſchen, als eine Privatperſon anſehen und nur das natürliche Sterben dabei im Auge haben. Als der endliche Gehorſam iſt er allerdings der blos moraliſche, nicht abſolut geiſtige. Auch der Verſöhner theilt dieſen Gehorſam mit jedem Menſchen, der unter das Geſetz gethan iſt; ſo wird er das Opfer der Ungerechtigkeit ſeines Volks, indem es in ſeinen Richtern den Schein der Geſetzlichkeit annimmt und den Schuldloſen zum Tode verdammt. Aber dieſer endliche Gehorſam iſt nur ein in dem unendlichen Gehorſam verſchwindendes Moment, und ſo enthält der Gehorſam das wahrhaft freie Wollen ſelbſt als ein Müſſen und das wahrhafte Müſſen als freies Wollen; das Nothwendige iſt hier das Freie und das Freie das Nothwendige. So iſt der Gehorſam die Freiheit, die ſich ſelbſt Geſetz iſt. Als der unendlich gehorchende iſt der Verſöhner der durch die Freiheit — als das Geſetz und der durch das Geſetz als die Freiheit ſich beſtimmende. In dieſem Sinn hat er das Geſetz aufgehoben, d. h. ſo viel als, er hat es erfüllt und zwar durch ſeine Freiheit oder durch die Liebe, die des Geſetzes Erfüllung iſt. So ſtellt die Schrift den unendlichen Gehorſam Chriſti dar. Es iſt allerdings dieſe Macht zunächſt außer und über ihm, welche der Wille des Vaters und ſo das Geſetz für den Sohn iſt. Ihn nur, dieſen Willen des Vaters, will und thut der Sohn; dieß iſt die Nothwendigkeit und das Geſetz, dieß ſein dem Vater Gehorchen. Allein eben der Wille des Vaters iſt ja auch der Wille des Sohnes; jener Wille iſt nicht ein anderer, als dieſer. Es iſt wohl ein Unterſchied, aber ein ſolcher, der eben ſo unmittelbar, als er ſich ſetzt, ſich auch aufhebt. So iſt der Gehorſam Chriſti ein ſelbſt in der Nothwendigkeit unendlich freiwilliger, und in der Freiwilligkeit unendlich nothwendiger geweſen.

Auf dieſem Puncte iſt dann das Gehorchen, wie es von Chriſto prädicirt wird, auch nicht mehr verſchieden von dem Verſöhnen. Das Verſöhnen iſt das abſolute Gehorchen; der unendliche Gehorſam Chriſti, wie er in ſeinem Thun und Leiden erſcheint, iſt die Verſöhnung ſelbſt. Um der Verſöhnung willen iſt der abſolute Gehorſam geleiſtet worden; indem er geleiſtet iſt, iſt die Verſöhnung der Welt vollbracht.

3) Zweck der Verſöhnung. Der Zweck iſt der in der Idee der Gottheit geſetzte und in der Menſchheit realiſirte. In Bezug auf dieſe Realiſation des göttlichen Gedankens der Verſöhnung hat Strauß den geſchichtlichen Proceß, deſſen Culminationspunct das Leiden und Sterben Chriſti iſt, gänzlich aufgehoben, indem er unmittelbar die Idee der Verſöhnung, ohne einen Verſöhner, in der Totalität der Menſchheit realiſirt ſeyn läßt. Ihm iſt ſie ja der Gottmenſch und ſo bedarf ſie außer ſich ſelbſt keines Verſöhners. Aber hiemit iſt allein auf die ſubjective Seite aller Werth gelegt, welche, obgleich die nothwendige, doch nur die Aneignung der objectiven Seite iſt, welche ſich im Leben und Thun, Leiden und Sterben Chriſti entwickelt hat. Dieß ſo ſehr, daß ohne ſie auch das Bewußtſeyn der wirklichen Verſöhnung nicht in der Menſchheit ſeyn würde, welches auch Strauß noch zugiebt, indem er ſagt: daß allerdings die hiſtoriſche Thatſache der allmählich herangereiften Idee der Verſöhnung Veranlaſſung gab, in das Bewußtſeyn einzutreten. Der Fehler iſt hier allein, daß die Idee der Verſöhnung oder die Verſöhnung an ſich, welches nur ihre Möglichkeit iſt, unmittelbar, d. h. ohne Vermittelung und Mittler, ſich in der geſammten Menſchheit realiſirt haben ſoll. Der Vermittler iſt ſo ſelbſt wieder nur ein Gedanke, der nicht die Macht hat, in Einem Menſchen, wohl aber in Allen die Verſöhnung zu vollbringen, und von welchem die Idee höchſtens äußerlicher Weiſe Veranlaſſung nimmt, der Menſchheit zum Bewußtſeyn zu kommen. Aber die Menſchheit iſt nicht die verſöhnte, wie wenn ſie es wäre durch ſich, ſondern ſie kann

und ſoll es nur werden, nämlich durch ihn. Ihr iſt die Verſöhnung ein Jenſeits, welches durch Chriſtum erſt ihr zum Dieſſeits, zum Eigenthum wird. Wie Strauß den Verſöhner betrachtet, ſo iſt ſein Verdienſt nur in den endlichen, moraliſchen Gehorſam geſetzt, wie er der aller übrigen Menſchen ſeyn kann; in Bezug auf Andere iſt dieſes ſein Verdienſt kaum mehr, als das des guten Beiſpiels, welches zu ihren Verdienſten nur nebenbei ſpielt; aber nicht iſt, wie nach der chriſtlichen Kirchenlehre, dieſer endliche, moraliſche Gehorſam aller Menſchen in ſeiner Möglichkeit durch den unendlichen Gehorſam Chriſti bedingt. Hierin erſt tritt der Zweck Gottes in der Veranſtaltung der Verſöhnung durch Chriſtum hervor, darin nämlich, daß, nach der chriſtlichen Lehre, der Gehorſam aller Menſchen in allen ihren Geſinnungen und Handlungen zu ſeinem Grunde haben ſoll den Gehorſam, den Jeſus Chriſtus ſeinem Vater geleiſtet hat. Dieß ſetzt voraus, daß das Verhältniß der Welt zu Gott mittelſt des Verſöhnungswerkes Chriſti wieder hergeſtellt, die Feindſchaft zwiſchen Gott und der Welt getilgt iſt; denn ohne das kann ſie auch nicht in das Verhältniß kommen, welches die Aneignung des Verdienſtes Chriſti, ſeiner Gerechtigkeit, ſeines Gehorſams iſt. Aber dieſer Zweck iſt ſelbſt in dem Verſöhnungstode Chriſti noch nicht der erreichte und in ſofern die Verſöhnung von ihm ſelbſt noch nicht vollbracht. Das heißt ſo viel, als: durch die Verſöhnung, von Chriſto vollbracht, iſt noch nicht auch die geſammte Menſchheit dahin gebracht, die durch Chriſtum wirklich mit Gott verſöhnte zu ſeyn; der Proceß der Verſöhnung iſt der in der Menſchheit unabläſſig fortdauernde; für dieß allgemeine Verſöhntſeyn der Welt mit Gott iſt das Verdienſt Chriſti nur die Möglichkeit und auch in dieſer Beziehung iſt es das ſtellvertretende. Er opfert, weihet im Geiſt durch ſeinen Tod die ganze Menſchheit Gott ſeinem Vater. Dieß aber, daß die durch ihn geleiſtete Verſöhnung ſich in alle Menſchen hineincontinuire und auch ihr Eigenthum werde, ſo, daß

ſie nun als die mit Gott Verſöhnten ſich wiſſen und verhalten, iſt das Werk des Glaubens, mittelſt deſſen die einmal für immer geſtiftete Verſöhnung immer aufs neue an einen Jeden kommt und ihm zu Gute kommt. Wie vor der Erſcheinung Chriſti der Glaube der Welt mit ihren vielen Opfern ſich auf das einige Opfer am Kreuz bezog, welches auch gegen jene uneigentlichen das eigentliche Opfer war, nämlich die volle Realiſation der Idee, ſo bezieht ſich der Glaube der Welt an die Verſöhnung ſeitdem beſtändig zurück ebenfalls auf dieſes einige Opfer, ſo, daß die einzelnen, mannigfaltigen, äußerlichen Opfer nicht mehr nöthig ſind. Von nun an heißt es, wie das der tiefſinnige Prophet ſchon ausgeſprochen hat: Gehorſam ſey beſſer, als Opfer. 1 Sam. 15, 22. Der Glaube nun iſt die ſubjective Aneignung der in Chriſto geſchehenen Verſöhnung, und wie er ſeiner Natur nach der freie, Freiheit vom Glauben unzertrennlich iſt, ſo ſetzt er auch Widerſtreben und Nichtglaubenwollen nicht als unmöglich; in dieſer Hinſicht kann auch der Apoſtel nur ſagen: laſſet euch verſöhnen mit Gott, d. h. laſſet den Widerſtand ruhen, gebt euren Widerwillen auf. Dieß geſchieht in der Weiſe, daß das, was im Leben, Leiden und Sterben Chriſti als die verſöhnende Thatſache nur zunächſt für uns und hiemit noch außer uns und uns äußerlich iſt, mittelſt des Glaubens in uns hineingezogen, in uns verſetzt, der Chriſtus für uns nun auch in uns iſt. Dieſes, wie es auf tiefen Ausſprüchen des Apoſtels Paulus beruht, nennt Strauß nun blos paränetiſch-rhetoriſches Anklingen an das Speculative und erklärt es für myſtiſch. Dieß iſt aber die Natur aller Objectivität der heiligen Geſchichte, wenn ſie als das Licht der Wahrheit in's Subjective hineinſcheint, in das innere Leben und ſo in die Dunkelheit übergeht; im Glauben ergriffen läßt ſie auch noch ſinnliche, d. i. dunkele Beſtandtheile in ſich zu, welche von der Seite des menſchlichen Bewußtſeyns kommen. Man kann nun den Zweck, daß der Verſöhner für uns nicht nur,

ſondern auch in uns ſelbſt ſei und durch ſein verſöhnendes Verdienſt das ganze innere Leben aller Menſchen umgeſtalte, für den höchſten erklären, den das geſchichtliche Factum der Verſöhnung ſelber irgend hat; denn in Wahrheit iſt damit erſt, daß die ganze Menſchheit die wirklich mit Gott verſöhnte iſt und ſich als ſolche weiß, der Zweck der Verſöhnung vollſtändig erreicht; ja dieſe hat, ehe es zu dieſer Wirklichkeit kommt, in Bezug auf dieſelbe nur die Bedeutung der Möglichkeit. Man kann aber auch, wie es ketzeriſchen Secten im Mittelalter erging und das noch jetzt aller Myſtiker Meinung iſt, auf dem Wege leicht dahin kommen, zu denken, auf das innere Geſchehen komme Alles an, auf das äußere Nichts, jenes ſey das Weſentliche, dieſes dagegen in den Hintergrund zu ſtellen. Man kann noch weit einfachere Formeln wählen, welche das Verdienſt Chriſti als ein ganz überflüſſiges erſcheinen laſſen, wie die rationaliſtiſche: Menſch, beſſere dich, gehorche dem Geſetz, ſo iſt die Verſöhnung durch Chriſtum unnöthig. Dieſe Maxime kann man nicht, was ſie doch ſeyn will, die ſittliche nennen, ſofern ſie Beſſerung, Gehorſam für möglich hält, auch ehe und ohne daß der Menſch überhaupt erſt in ein neues und überhaupt erſt wieder wirkliches Verhältniß zu Gott zurückgebracht iſt, und auch ohne ſolche Reſtitution und Expiation Vergebung der Sünden, Leben und Heil, Rechtfertigung und Beſſerung für möglich gehalten wird. Der gemeinſame Fehler des Myſticismus und Rationalismus liegt darin, daß das Hiſtoriſche des Leidens und Sterbens Chriſti nur als ein äußerliches, leibliches, nicht als geiſtiges Geſchehen in und an der Perſon Chriſti genommen wird; auf dieſem Wege kommt es alsdann leicht zu dem Gegenſatz der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, in welchem Gegenſatz die weſentliche Beziehung der einen auf die andere leicht verkannt wird. Freilich kann dem, der die durch Chriſtum vollbrachte Verſöhnung nicht in ſich aufnimmt, dieſe an und für ſich nichts helfen; ſie wird für ihn höchſtens eine Hiſtorie, wie jede andere; ja ſie iſt ihrem innern

wesentlichen Gehalt nach für ihn so gut wie gar nicht da. Ebenso ungenügend ist selbst das höchste Verdienst Christi, wenn man sich heuchlerisch nur desselben getröstet und es als eine Genugthuung ansieht für alle dabei noch fortherrschende Sünden, wenn man sich bei dem Glauben an die Versöhnung beruhigt, ohne daß solcher Glaube Folgen hat für die Wiedergeburt des ganzen Lebens. Da ist der Seele allerdings Christi Verdienst im eigentlichen, vollen Sinne ein fremdes. Aber das ist auch schon nicht mehr der wahre Glaube. Ist er der wahre, so schließt er den Glaubenden zusammen mit dem, an den er glaubt, er identificirt die Seele mit Christo. Aber da haben beide Seiten dann auch gleiche Nothwendigkeit; da ist auf die sub- und objective Seite der gleiche Werth gelegt. Der Glaube, wie er so das innere Band ist zwischen dem Versöhner und allen Menschen, so ist er die Zurechnung des Verdienstes Christi, und diese applicatio meriti geschieht, der kirchlichen Bestimmung zufolge, gratis, aus freier Gnade, nicht aber merito; es ist nicht unser, sondern Christi Verdienst, daß sein Verdienst uns zugute kommt. Es kommt so allerdings an den Glauben, wegen dieser seiner Ineinsbildung der Seele mit Christo, die Bestimmung, die Christus selber hat, der Versöhnende zu seyn; aber so ist er selbst auch ein Thun, ein durch Christum bestimmtes Thun, welches auch seinen Gehorsam, seine Gerechtigkeit in sich schließt; nur daß auch hier noch der angegebene Unterschied bleibt zwischen dem unendlichen Gehorsam Christi und dem endlichen aller Menschen, kraft dessen, wenn es von Christo heißt: er gehorcht, so viel gesagt ist als: er versöhnt; wenn es hingegen von allen Menschen heißt: sie gehorchen, so ist das nur so viel als: sie sind die Versöhnlichen, höchstens die durch Christum Versöhnten. Erst so also, daß das Glauben auch das Gehorchen ist, kann die durch Christum vollbrachte Versöhnung auch als die auf der Seite der Welt vollendete und vollbrachte betrachtet werden, diese Vollendung und Vollbringung aber, in keiner Zeit schon voll-

ſtändig erreicht, iſt die nie ruhende Arbeit des Geiſtes oder Chriſti in ſeinem königlichen Amt.

III. Von dem königlichen Amt Chriſti.

Die Vorſtellungen und Ausdrücke, welche in der Lehre von der Erlöſung von Chriſto gebraucht werden, als von einem Propheten, Prieſter, König, weiſen auf ihre Zeit zurück, ſie ſind ſomit äußerlicherweiſe mit ſeiner Perſon in Verbindung gebracht worden und haben ihre Wahrheit erſt durch die Beziehung über ſich hinaus auf den Begriff. Dieß zeigt ſich am deutlichſten in der Lehre von dem königlichen Amt, wo die Vorſtellung ſelbſt ſchon übergeht in den Begriff. Denn leicht erkennt es Jedermann, daß er nicht ſey ein König zu nennen in dem Sinne, wie unter Menſchen einer König iſt. Gleichwohl iſt eben dieſes königliche Amt erſt die Wahrheit ſeines prophetiſchen und prieſterlichen Amtes: denn es iſt die Einheit beider, in der ſie nicht mehr als andere gegen oder neben einander ſind, in der ſie vielmehr aus ihrer Volksthümlichkeit zurückgehen in die Geiſtigkeit und aus ihrer Zeitlichkeit in die Ewigkeit. In der Vorſtellung ſelber freilich iſt dieſes mit enthalten, daß die drei Aemter Chriſti neben einander und nach einander ſind und inſonderheit ſo, daß er ſein Propheten- und Prieſteramt im Stande ſeiner Erniedrigung oder auf Erden, wenigſtens bis zu ſeiner Auferſtehung geführt, dann aber erſt ſein königlich Amt angetreten habe; es fallen ſomit die drei Aemter aus einander, haben auch keine innere Connexion mit einander. Im Begriff hingegen muß ſich vor allem zeigen, daß eben dieß, daß Jeſus Chriſtus Prophet und Prieſter war, wie kein anderer Menſch, daß ihm die Macht dazu zu Gebote ſtand, dieſe Aemter auszuüben, wie kein Anderer es vermochte, ſeinen Grund hat allein in ſeinem königlichen Amt, dieſes alſo jenen ſelber zum Grunde lag, obgleich als ſolches noch verborgen, doch noch vor ſeinem Ende, am meiſten in ſeiner Auferſtehung, offenbar geworden. Der Begriff nämlich

vom königlichen Amt Chriſti iſt eben der von einer Macht, welche nicht iſt die des Menſchen in ſeiner Einzelheit, Subjectivität und Endlichkeit, ſondern die Macht Gottes ſelbſt in ſeiner Menſchheit, welche als ſolche die ewige und unendliche Macht iſt. Dieſe Macht Gottes iſt keine abſtracte, nur gedachte, ſondern concret und wirklich im Leben und Thun eines Menſchen, deſſen Natur nicht im Unterſchiede iſt von der Natur Gottes, und der daher, wie kein Anderer, von ſich ſagen konnte: mir iſt alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Wem dieſe Worte nicht Nichts, ſondern Viel ſagen, der hat daran nicht nur Aufſchluß über das machtvolle Wirken Gottes in ſeiner Menſchheit oder des Gottmenſchen Wirken in allen Zeiten, Völkern und Ländern der Erde zu dem Zweck des Wahren und Guten, ſelbſt über und gegen alle Anſtrengungen und Kämpfe der Selbſtſucht, des Haſſes ꝛc., ſondern auch das Verſtändniß des prophetiſchen und prieſterlichen Wirkens des Gottmenſchen in ſeiner Einzelheit und Endlichkeit: denn dieſes ſein königlich Amt hat eben hier die Bedeutung, die ewige Ausübung ſeines Propheten- und Prieſteramtes zu ſeyn, ſomit auch in dieſer ſeiner Einzelheit die Aufhebung jener drei auseinandergefallenen Momente der Zeit zu ſeyn, welches die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft iſt. So aber iſt die ganze Lehre von den Aemtern, oder die von der Erlöſung, im Reich des Geiſtes, und Jeſus Chriſtus, wie König nur in dieſem geiſtlichen Sinne, ſo auch Prophet und Prieſter in Ewigkeit. Das Reich des Geiſtes aber, concret gedacht in der Menſchheit iſt die chriſtliche Kirche, ſie iſt das Reich Gottes, menſchlich geworden oder die Gemeinde der Gläubigen; in dieſem Reich der Wahrheit und Liebe iſt Jeſus Chriſtus in ſeiner verklärten Menſchheit König und jeder der Gläubigen Mitglied und Unterthan, und in dieſer ſeiner Gemeinde alſo iſt es und geſchieht es in ewiger Weiſe, daß er ſein prophetiſches und prieſterliches Amt verwaltet, indem er darin immerfort zur Erkenntniß der Wahrheit führt, leidet und ſtirbt und der ganze

Cyclus von Thatſachen ſeines irdiſchen Lebens ſich ewig erneuert. Als dieſes Oberhaupt ſeiner Gemeinde läßt er es ihr nie fehlen an ſolchen, welche die Wahrheit erkennen und ſich für das Gute aufopfern, und dieſer unendlichen Kraft Princip iſt Jeſus in ſeinem königlichen Amt oder kraft ſeines Geiſtes, durch den er ſelbſt ewig in ihr iſt und ſie regiert. Mit dieſer Lehre vom königlichen Amt ſind wir alſo im Uebergange zu dem dritten Theil der Dogmatik: ja, ſie findet ihre eigentliche Entwickelung erſt in dieſem, welches iſt die Lehre vom Geiſte.

Der Dogmatik dritter Theil.

Von Gott, dem Geist.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Dreieinigkeit.

1. Die biblische Lehre. Nach dem fortschreitenden sich Entwickeln der göttlichen Offenbarung in der Welt der Erscheinung ist die Lehre von der göttlichen Trinität

a. im Alten Testament dunkel und verborgen enthalten. So weit der A. B. auf göttlicher Offenbarung beruht, kann ihm auch die Wahrheit, daß Gott der dreieinige sey, nicht absolut fremd und vorenthalten seyn. Sie ist an sich in ihm enthalten. Dieß ist die Ueberzeugung der Kirche und ihrer vorzüglichsten Lehrer gewesen vom Anfang an; ebenso noch im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. So lange und sofern der Glaube an die Wesentlichkeit und Wahrheit dieses Religionsartikels in der Kirche lebendig ist, wird er von ihr auch dem A. T. zugetraut; jener Glaube aber kommt selber erst aus dem Christenthum her, und ohne dieses kann die Trinitätslehre auch im A. T. nicht gefunden werden. Ebenso, wenn in der Theologie das Wissen der Wahrheit göttlicher Dreieinigkeit ausgeht und zu Grunde geht, und jene auch als Wissenschaft sich auf den Glauben allein beschränkt, kann es nicht ausbleiben, daß von der Rechtgläubigkeit selbst auf das, was ihr doch noch ein Gegenstand des Glaubens seyn soll, der möglichst geringste Werth gelegt, die Lehre von der Trinität auch im N. T. für ein Geheimniß

ausgegeben und dann im A. T. ganz und gar nicht anerkannt wird. Denn das iſt freilich gewiß, was Calixtus ſchon in der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts zuerſt behauptete, daß das Myſterium der göttlichen Trinität aus dem A. T. allein nicht demonſtrirt werden kann: es iſt nur als Geheimniß, als dunkel und unbeſtimmt, ja als bewußtlos gleichſam darin enthalten. So iſt dieſe Lehre eben ſo ſehr darin enthalten als auch nicht, und ſo ſtehen nun alle Stellen, auf die man ſich berufen hat, unendlichen Einwendungen und Widerſprüchen offen: denn das eben iſt die Natur des Verborgenen und Myſteriöſen, daß es für den Geiſt eben ſo ſehr iſt, als nicht. Aber eben deshalb muß der ſubſtantielle Inhalt dieſer Lehre ſich auch im A. T. ſchon finden, denn was nur verborgen iſt, das iſt an ſich vorhanden, wie denn nicht zu leugnen iſt, daß es die Gedanken und Ausdrücke von Gott, als Vater, Sohn und Geiſt hat, ſomit den Gedanken von einem ſolchen Sich-in-ſich-ſelbſt-unterſcheiden Gottes, welches doch die weſentliche Einheit nicht ausſchließt: denn dieſe Lehre ſteht als die höchſte und unverletzlichſte im A. B. feſt, ſo ſehr, daß ſie eben jene andere Erkenntniß nicht zur vollen Klarheit kommen läßt. Daher es nun bei allen einzelnen Stellen, welche man auf die Trinitätslehre bezogen hat, ſtets ſo herauskommt, daß ſie mehr in dieſelben hineingetragen, als aus denſelben entnommen ſcheint. Nächſt den Stellen, in denen Gottes, als Vaters, Sohnes und Geiſtes Erwähnung geſchieht, fehlt es nicht an ſolchen, in denen die Dreiheit, die Einheit jener drei Perſonen des göttlichen Weſens hervorzutreten ſcheint. Z. B. Pſ. 33, 6.: der Himmel iſt durch das Wort (λόγος) Jehovahs (des Vaters) gemacht und ſein Heer durch den Geiſt ſeines Mundes. Nicht weniger iſt der dreifach wiederholte hoheprieſterliche Segen: 4 Moſe 6, 24. Das dreimal heilig der Seraphim: Jeſ. 6, 3., iſt oft in dieſer Beziehung angeführt worden.

b. Deutlicher iſt die Lehre von der göttlichen Trinität im Neuen Teſtament ausgeſprochen worden. — 1) Unterſcheidet

ſich nach dem Inhalt des N. T. Gott als Vater und Sohn. Die darauf ſich beziehenden Stellen ſind bereits oben angeführt worden; 2) iſt eben ſo ſehr da Gott auch der Geiſt. Der Ausdruck πνεῦμα ἅγιον iſt unendlich vieldeutig. Es kommen hier einerſeits in Betracht ſolche Stellen, in denen der Geiſt von Vater und Sohn unterſchieden wird. Er iſt ein Anderer als Vater und Sohn, dieß Unterſchiedenſeyn iſt ſeine Hypoſtaſe oder Perſönlichkeit, ſein Fürſichſeyn oder Subjectſeyn. Nicht nur wird er oft neben Vater und Sohn genannt, wie in der Taufformel Matth. 28, 29. und 2 Cor. 11, 13., ſondern er heißt auch παράκλητος, Beiſtand und Helfer, und von ihm ſagt Chriſtus, der Vater werde ihn ſenden in ſeinem (Chriſti) Namen. Der Ausdruck iſt hier ganz concret, nicht abſtract der der Hülfe, ſondern des Helfers; er heißt der Geiſt der Wahrheit, den ich, ſagt Chriſtus, euch vom Vater ſenden werde, Joh. 15, 26. Alle Geiſtes- und Gnadengaben kommen von einem und demſelbigen Geiſte (τὸ αὐτὸ πνεῦμα) 1 Cor. 12, 4—11.; unterſchieden ſind hier nicht nur die χαρίσματα von ihrem Princip, dem Geiſt, ſondern auch er von dem ὁ κύριος im 5. V. und dem ὁ θεός im 6. V. Es werden ihm Thätigkeiten zugeſchrieben, welche nur von ihm in ſeiner Perſonalität gelten können, reden, hören, nehmen, durchſchauen ꝛc., wie Joh. 16, 13. 1 Cor. 2, 10. Apoſtelgeſch. 13, 2. 4. Es wird aber dieſer Geiſt andererſeits auch nicht unterſchieden von Gott und meiſt ſchon in denſelbigen Stellen, wo er neben dem Vater und Sohn genannt wird. Daraus geht denn hervor die Anerkenntniß ſeines göttlichen Weſens. Es wird ihm Allwiſſenheit, 1 Cor. 2, 9—13. Joh. 16, 13., Allmacht, 1 Cor. 12, 4—11., die Begeiſterung und Inſpiration der Propheten und Apoſtel, Joh. 14, 15. 2 Petri 1, 21., die ſittliche Beſſerung der Menſchen, Joh. 3, 5., welche anderswo eben ſo ſehr Gottes Werk heißt, beigelegt. Bei ihm ſchwört der Apoſtel, Röm. 9, 1., wie bei Chriſto; die Sünde gegen den heiligen Geiſt iſt die ſchwerſte Gotteslästerung, Matth. 12, 31. Er wird

ausdrücklich Gott genannt Apoſtelgeſch. 5, 3. 4., wie Gott der Geiſt genannt wird. — 3) iſt auch dem Neuen Teſtament die Einheit von Vater, Sohn und Geiſt nicht fremd. Dahin gehört denn vor allem die Taufformel, deren Aechtheit, wie oft auch angefochten, dennoch erwieſen iſt. Matth. 28, 18—20. Auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes taufen, heißt: zum Bekenntniß derſelben verpflichten. Auf den Namen drückt überhaupt Verpflichtung aus, und der Name muß nicht nothwendig der einer Perſon, kann auch der einer Sache ſeyn, z. B. auf den Namen des Berges Garizim, wie das im Talmud vorkommt, d. h. ſo viel als zum ſamaritaniſchen Glauben: denn die Beziehung auf Glauben und Lehre iſt auch ſo darin. Es kommt auch vor: auf Moſen, auf Paulus getauft ſeyn; da ſind es Perſonen; höher und auf Gott als Vater, Sohn und Geiſt bezogen iſt der Ausdruck zu nehmen in jener Stelle, in der der Stifter der chriſtlichen Religion die ſubſtantielle Grundlage derſelben bezeichnet und verlangt, alle, welche von nun an durch die Apoſtel und ihre Nachfolger zum Chriſtenthum kommen, ſollen auf dieſes Bekenntniß verpflichtet werden, als worin alles übrige, wie im Keim, enthalten iſt. Nach Bretſchneider iſt hier nur nicht an ein metaphyſiſches Verhältniß von Vater, Sohn und Geiſt zu denken, d. h., die Taufformel hat keinen dogmatiſchen Sinn. (S. 479.) Auf dieſe Stelle iſt dann 1 Petri 1, 2. Rückſicht genommen, wo Gott als Vater, Sohn und Geiſt, als die dreifache Quelle des Heils für alle Menſchen bezeichnet wird. Ferner iſt bedeutſam 2 Cor. 13, 13. und Joh. 14, 26., wo drei verſchiedene Subjecte und Perſönlichkeiten neben einander genannt werden. Ebenſo Matth. 3, 16. 17., wo des Vaters Stimme, der Sohn als der geliebte und das Symbol des heiligen Geiſtes vorkommt. Man rechnete ſonſt in dieſe Reihe auch 1 Joh. 5, 7. Die Stelle iſt aber kritiſch unhaltbar und unrichtig.

c. Die Auslegung. Ohne Auslegung ſagt ein Buch

überhaupt nichts; durch dieſelbe ſteht es in der Abhängigkeit von dem auslegenden Geiſte, und je nachdem dieſer an und für ſich in der Wahrheit iſt oder nicht, danach beſtimmt ſich, ob er die Wahrheit darin finden wird oder nicht. Iſt der Geiſt noch in der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, ſo nimmt er ſich auch, ſelbſt aus dem geiſtigſten Inhalt eines Buchs, nur ſinnliche Gedanken und fleiſchliche Vorſtellungen heraus und verwandelt ſelbſt jenen in dieſe; ſteht er in abſtracten Gedanken, Vorſtellungen und Vorurtheilen, Meinungen und ſubjectiven Anſichten, oder auf der Stufe des abſtracten, ſey es des gemeinen oder ungemeinen, des witzigen, ſcharfſinnigen Menſchenverſtandes, ſo wird der vernünftigſte Inhalt des Buches, zumal eines ſolchen, das offenbare Wahrheiten enthält, in die nämliche Kategorie der Verſtändigkeit kommen und bald verflacht und verwäſſert, bald ſich ſelbſt entgegengeſetzt und in Zweifel und Widerſprüche kritiſch verwickelt werden. So wird dann die Auslegung bald nur zu einem Spiegel gewiſſer in einer Zeit gerade herrſchenden Meinungen und Vorſtellungen. Seitdem daher Rationaliſten und Supernaturaliſten ſich in der neuern Zeit dahin vereinigt haben, daß Gott als der unerforſchliche nicht zu erkennen, von einem Wiſſen Gottes in wiſſenſchaftlicher Weiſe abſolut zu abſtrahiren ſey, iſt für den wahren chriſtlichen Glauben des unbefangenen Laien wohl die Bibel auch noch in dieſem ihrem tiefſten Inhalt verſtändlich geblieben, für die Theologen aber nicht mehr: ſie haben ſich denſelben mit großer Erudition und Kritik nach Möglichkeit wegraiſonnirt. Wenn einem Buchſtaben, und verſchließe er auch den heiligſten Inhalt der Wahrheit in ſich und ſeinem Worte, nicht der erkennende Geiſt, als der glaubende und wiſſende, zu Hülfe kommt, um ſich und die ihm urſprünglich, nicht dem Buchſtaben, angehörende Wahrheit darin zu entdecken, ſo bleibt ſie darin, tiefer als irgend ein Schatz in dem Mittelpunct der Erde, vergraben. Knapp macht S. 210. die richtige, nur von ihm in allen ihren Folgen nicht genugſam erwogene, Bemerkung: es

werde nirgends im N. T. die Trinitätslehre in einer einzelnen Stelle mit allen ihren Beſtimmungen deutlich und in ihrem ganzen Umfange vorgetragen, weil mündlicher Unterricht der Chriſten vorausgeſetzt werde in den Schriften der Apoſtel, und ebenſo ſagt er S. 230. aus der häufigern oder ſparſameren Anführung und Erwähnung einer Glaubenslehre im N. T. ſey an ſich nicht auf die nothwendige innere Erheblichkeit oder Unerheblichkeit zu ſchließen. Denn die Bücher des neuen Teſtaments ſeyen für die Bedürfniſſe der erſten Leſer zunächſt eingerichtet geweſen und ſetzten alle ausführlicheren mündlichen Unterricht voraus. Mit dieſer ſehr wahren Bemerkung aber wird die Bibel über ſich und ihre Selbſtändigkeit hinausgeführt; es wird damit noch auf etwas anderes, weſentlich zu ihr gehörendes, provocirt, als wodurch ihr Inhalt Beſtimmungen, Ausführlichkeit, Umfang erhalte; hiemit aber iſt über den Buchſtaben hinausgegangen und dieſes die Bibel auslegende Princip iſt der Geiſt und Glaube der Kirche.

2. Die kirchliche Vorſtellung.

a. Die ältere chriſtliche Kirche. Sie eignet ſich α) alles das weſentlich an, was auch in der vorchriſtlichen Zeit von Spuren einer Erkenntniß göttlicher Dreieinigkeit ſich findet. Die ewige Idee Gottes hat zu keiner Zeit und in keinem Volk unterlaſſen, das, was in Gott iſt, zur Offenbarung und Erkenntniß zu bringen, wie ſehr es auch an der menſchlichen Seite durch Sinnlichkeit, Wahn und Irrthum verfälſcht worden iſt. Wo daher das Bewußtſeyn Gottes in irgend einem Grade der Klarheit und Wahrheit entſpricht, da iſt auch die unausbleibliche Spur des Glaubens an eine göttliche Trinität. Nicht zu verwundern iſt dieſerhalb, daß in den verſchiedenen Religionen der Indier, Chineſen, Perſer und bei allen heidniſchen Völkern Andeutungen und Spuren dieſes Glaubens vorkommen, wiewohl überall zugleich in ſolcher Weiſe, wodurch derſelbe von der chriſtlichen Vorſtellung abweicht. Reiner und würdiger, als bei dem

Volk, findet ſich die Vorſtellung bei den Weiſen des vorchriſtlichen Alterthums und von jeher iſt in der chriſtlichen Kirche die platoniſche Vorſtellung von der göttlichen Dreiheit in Betracht gekommen. Wenn bei den Heiden die Trinität gemeiniglich noch in die Vielgötterei übergeht, ſo iſt ſie bei Plato vielmehr die Dreiheit in der Einheit Gottes, das dreifache göttliche Princip als der höchſte Gott, den er πατήρ nennet, der göttliche νοῦς oder λόγος, den er auch δημιουργός und σοφία nennet und die Weltſeele; daß er die beiden andern Principien, beſonders im Timäus, ſowohl unterſchied von Gott, als auch nicht, iſt der Gegenſtand der Frage, ob er die göttlichen Principien hypoſtaſirte oder nicht; die richtige Antwort wird wohl immer die ſeyn, er that es und auch nicht, wie es die Idee erfordert. Genug, von dieſer Seite iſt dann in den Neuplatonikern die Lehre Plato's mit dem chriſtlichen Dogma in Verbindung gekommen, und die chriſtlichen Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts eignen ſich, was der Platonismus darüber Wahres enthält, als urſprünglich Chriſtliches an. Ebenſo hatten die griechiſchen Juden ſchon vor und nach der Zeit Chriſti mit dieſer Philoſophie Bekanntſchaft gemacht, und auf dem Wege mit den ſpeculativen Ideen Plato's bekannt geworden, hatten ſie auch eine beſtimmte Art von Trinitätslehre, wie beſonders Philo, der viel ſpricht von dem höchſten Gott, dann vom λόγος als dem δεύτερος θεός und dem πνεῦμα. Bei den Kabbaliſten findet ſich nicht weniger dieſer Unterſchied von Vater, Sohn und Geiſt mitten im ſtrengſten jüdiſchen Monotheismus. — 2) In der chriſtlichen Kirche tritt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit am beſtimmteſten hervor in dem symbolum apostolicum. Schon in den mancherlei regulis fidei, welche von der allerfrüheſten, apoſtoliſchen Zeit der Kirche her in Gebrauch waren, macht dieſe Lehre die Grundlage aller übrigen aus; auf dem Glauben an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt, iſt da alles aufgebaut, ganz ſo, wie der Herr es den Apoſteln aufgetragen Matth. 28, 19. Die

Formeln variiren allein darin, daß ſie ausführlicher und gedrängter ſind; ſo daß oft Chriſtus als der Sohn Gottes allein genannt iſt, aber er da ſelbſt nicht ohne den Vater und Geiſt zu denken iſt. Zur Ruhe und feſten Geſtalt gelangte die ſchwankende Bewegung der mündlichen Ueberlieferung erſt in dem apoſtoliſchen Symbolum, welches ſeiner Redaction nach erſt in das vierte Jahrhundert fällt, aber den reinen, unverfälſchten apoſtoliſchen Inhalt hat. In dieſem Bekenntniß iſt der bibliſche Inhalt der chriſtlichen Lehre objectiv; es ſpricht den Gedanken und Geiſt der Bibel des N. T. aus, und keine Darſtellung des chriſtlichen Glaubens kann ſich fortan für bibliſche und kirchliche Lehre geben, welche nicht auf dieſem Grunde ſich bewegt; durch die Bewegung des Syſtems auf dieſer objectiven Grundlage iſt ſein chriſtlicher Character bedingt und erſt über alle Willkührlichkeit und Zufälligkeit hinaus. Zu näheren ſpeculativen Beſtimmungen des Dogma aber erhielt die Kirche Veranlaſſung endlich 3) erſt durch den entſtandenen Widerſpruch. Mit dieſem war für den chriſtlichen Glauben die Nothwendigkeit vorhanden, in das Wiſſen überzugehen. Aber um als Glaube an Gott als den dreieinigen in das Wiſſen überzugehen, mußte die ganze Negativität dieſer Wahrheit erſt durchgearbeitet werden. Die Widerſprüche gegen die Trinitätslehre ſind abſtracte Beſtimmungen dieſer ſelbſt, Momente ihres Begriffs, abſtract fixirt, und ſo einſeitige und hiemit unwahre Beſtimmungen, daher in aller Zeit vorhanden, wo das Dogma von der göttlichen Dreieinigkeit behauptet wird; dieſe Meinungen ſind in den Häreſien des dritten und vierten Jahrhunderts dargeſtellt. An der einen Seite ſteht α) die Lehre des Paulus Samoſatenus und Sabellius. In ihr iſt die abſolute Sichſelbſtgleichheit oder Identität Gottes, als Vater, Sohn und Geiſt behauptet. Von ſolcher abſtracten Identität muß in aller Erkenntniß ausgegangen werden. Es iſt das unmittelbare An-ſich-ſeyn Gottes, welches da als das Erſte und Nothwendigſte erkannt wird. Dieß iſt das Wahre am Sabellia-

nismus. Das Falsche daran ist allein dieß, daß es in solcher Identität zu gar keinem Unterschiede kommt, die personelle Differenz in Gott, als Vater, Sohn und Geist, nicht anerkannt sondern geleugnet wird, daß dieses Sich-in-sich-unterscheiden das Thun Gottes selber ist. Dieß ist die Einerleiheit Gottes als Vater, Sohn und Geist, und diese Meinung ist das Häretische des Sabellianismus und aller in unsrer Zeit, welche nicht einsehen, daß nur das sich selbst gleich seyn kann, was in sich auch kann unterschieden werden. Auf der andern Seite steht β) Photinus und Arius. In dieser Lehre kommt es nun allerdings wohl zur Unterscheidung in Gott, und darin ist der Arianismus schon weiter als der Sabellianismus. Aber der Unterschied in Gott ist ein solcher, der die Einheit und Identität nicht mehr an ihm hat, ist Unterschied des Wesens, wesentlicher Unterschied, Unterschied göttlicher und menschlicher Natur, so daß der Mensch, welcher doch nach der Schrift der Sohn Gottes ist, nichts ist als ein Mensch, der Sohn Gottes also eine Creatur. Dieß ist das Häretische des Arianismus und aller derer in unsrer Zeit, welche nicht an den ewigen Sohn Gottes glauben und ihn daher auch in keinem Menschen wiederfinden, Christum nicht für den Sohn Gottes, sondern für einen bloßen Menschen halten. — γ) Beiderlei Irrlehren, die Sabellianische und Arianische, erkennen nicht die absolute Spiritualität Gottes und irren in der Lehre von Gott als Geist, welchen Irrthum Macedonius insonderheit aussprach, indem er den Geist für ein Werkzeug und eine Kraft, für einen Diener und Knecht Gottes hielt. Gegen die ersteren beiden Häresien entschied sich die Kirche auf der Synode zu Nicäa zu Anfang des vierten Jahrhunderts, gegen diese auf der zu Constantinopel vom Jahre 381, und das Bekenntniß, in welchem ausdrücklich gelehrt wird, der Geist gehe vom Vater aus, heißt daher das Nicänisch-Constantinopolitanische. Es ist seitdem die Grundlage der kirchlichen Trinitätslehre gewesen, und wird nur von denen nicht in der Wahrheit seines Inhalts an-

erkannt, welche ſich überhaupt nicht auf die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit einlaſſen oder dieſelbe für unmöglich erklären. Mit dieſem Grundſatz excommuniciren ſie ſich ſelbſt; die chriſtliche Kirche theilt dieſen Grundſatz nicht.

b. Die evangeliſche Kirche. Sie ſchließt ſich unbedingt an die drei öcumeniſchen Glaubensbekenntniſſe an, und die Augsburger Confeſſion beginnt mit der Erklärung, daß über dieſen Gegenſtand kein Streit ſey zwiſchen ihr und der römiſchen Kirche. Sie verdammet auch ausdrücklich alle, welche die Dreieinigkeit Gottes leugnen, inſonderheit die alten und neuen Samoſatener. Als daher noch im ſechzehnten Jahrhundert der Socinianismus ſich gegen dieſe Grundlehre des Chriſtenthums erhob, verwies man nur auf die beſtimmten Ausſprüche der Augsburger Confeſſion zurück, in denen dieſe Häreſie eben ſo ſehr vorausgeſehen, als verworfen worden war. Obgleich Bretſchneider die Beſtimmungen der Augsburger Confeſſion anführt und ſagt: mehr findet ſich in den ſymboliſchen Büchern nicht, ſo hat er doch jene Erklärungen der Augsburger Confeſſion gegen alle Feinde der Trinität mit Stillſchweigen übergangen und ihrer mit keiner Sylbe gedacht (I. S. 459). Es iſt gewiß, daß die meiſten proteſtantiſchen Theologen, indem ſie ſich meiſtens auf die ſocinianiſche Seite ſtellen, nur einen formalen Proteſtantismus bekennen, nur der Form und dem Namen, nicht dem Inhalt und der Wahrheit nach Proteſtanten, aber dabei doch große Verfechter für ihre kahle inhaltsloſe Freiheit ſind. Sie ſagen unter andern, Melanchthon, der Verfaſſer der Augsburger Confeſſion, habe in der erſten Ausgabe ſeiner loci theologici alles Speculiren über die göttliche Trinität als unnütz und gefährlich getadelt, und deshalb auch alle Beſtimmungen über dieſen Artikel unterlaſſen; das iſt auch ganz richtig; ſie ſetzen aber nicht hinzu, daß er in den ſpätern Ausgaben jener loci theol. von dieſem Irrthum zurückgekommen und ihn ſelbſt dadurch beſtimmt genug zurückgenommen, daß er verſucht, die Dreieinigkeitslehre philoſophiſch

zu entwickeln und in platoniſcher Denkart darzuſtellen. Es hat deshalb auch die nachfolgende Theologie ſich jederzeit für berechtigt gehalten, immer genauere Beſtimmungen an dem Dogma anzubringen.

c. Die proteſtantiſche Dogmatik. Die dogmatiſchen Beſtimmungen dieſes Artikels, welche bei den ältern Dogmatikern mit wirklich dogmatiſchem Inhalt, bei den neuern nur als antiquirte und hiſtoriſche Notizen vorkommen, ſind ſämmtlich ſchon in den patriſtiſchen Unterſuchungen zu Tage gefördert worden. Sie betreffen das innere Verhältniß der drei Perſonen in dem göttlichen Weſen. Sie heißen characteres personales oder proprietates personales, τρόποι ὑπάρξεως. — 1) Die Proprietät des Vaters iſt die Agenneſie. Der Vater zeugt (generat), ſein iſt die generatio activa; patris est generare, non generari; er iſt ἀγέννητος, ἄναρχος. — 2) Des Sohnes Proprietät iſt die Geneſis; filii est, generari, generatio passiva. Beider gemeinſame Proprietät iſt 3) die Spiratio, und die Proprietät des Geiſtes iſt die ἐκπόρευσις, die processio e patre filioque. Die letztere Beſtimmung findet ſich in dem urſprünglichen Nicäniſch-Conſtant. Glaubensbekenntniß nicht und iſt erſt im ſiebenten Jahrhundert hinzugefügt worden. Dort heißt es noch qui procedit ex patre; daran hält die griechiſche Kirche bis auf den heutigen Tag feſt, und das iſt ein Hauptcontrovers- und Differenzpunct zwiſchen ihr und der lateiniſchen Kirche. Die proteſtantiſche Kirche ſtimmt der römiſchen bei und behauptet, wie dieſe, daß, wenn auch der Zuſatz filioque nicht ausdrücklich hinzugekommen wäre, er dogmatiſch und weſentlich ſchon in dem Ausgehen des Geiſtes vom Vater enthalten ſey.

3. Begriff des Dogma.

A. Verhalten des Glaubens zur Trinitätslehre. Mit Recht hat die Kirche den Lehrſatz von der Trinität als Geheimniß bezeichnet. Er iſt dieß für den Standpunct des

Gefühls, welches in der Idee der Trinität wenig Nahrung findet, wie des Verſtandes, welcher nicht umhin kann, Widerſprüche daran zu entdecken. Mit der Behauptung des Myſteriums iſt aber nicht geſagt, daß es abſolut unerkennbar ſey. Durch dieſe Behauptung träte die Kirche mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Es iſt vielmehr der in der Kirche ſelbſt waltende ſpeculative Geiſt, der dem chriſtlichen Lehrinhalt dieſe Geſtalt des Dogma gegeben, ſomit den unmittelbaren Glaubensinhalt auch in der Form des Glaubens allein nicht gelaſſen, ſondern daran ſich auch als abſolutes Wiſſen thätig erwieſen hat. Dieſes ſpeculativen Erkennens Aufgabe war vornehmlich, den Widerſpruch, der für den Verſtand in der Vereinigung der Einheit und Mehrheit des göttlichen Weſens unumgänglich iſt und ſich auch geſchichtlich ausgebreitet hat, hinwegzuräumen. In dem Dogma, wie es auf dem Standpunct des Glaubens oder der Kirche ſteht, geht wohl die Einheit in die Dreiheit auseinander, aber nicht ebenſo auch die Dreiheit in die Einheit zurück. Es ſtehen ſo die Beſtimmungen der dreifachen Perſönlichkeit Gottes ſtarr neben einander. Man kann daher wohl ſagen, daß das Dogma, ſo abſtract gefaßt als Einheit in der Dreiheit und als Dreiheit in der Einheit oder die Trinität, nicht Gegenſtand des Glaubens iſt, nämlich, wenn das, wie es die Wahrheit iſt, ſo viel heißen ſoll, als: der Glaube hält ſich an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt; da iſt es die göttliche Perſonalität und Objectivität, an die er glaubt; nur wenn er ſelbſt in die Reflexion übergeht, begehrt er auch zu wiſſen, wie die drei göttlichen Perſonen, ohne eine Mehrheit des göttlichen Weſens zu conſtituiren, ſich in einander reflectiren; aber mit dieſer Frage iſt der Glaube ins Wiſſen, die Reflexion in die Speculation übergegangen. Für den Glauben bleibt die Einheit Gottes, wenn er ſich daran halten ſoll, folglich die unerfüllte, abſtracte, gleich der im A. B. Aber der chriſtliche Glaube iſt weſentlich der an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt. Mit jeder Beſchränkung auf jene Einheit nähert der chriſtliche Glaube

ſich wieder dem jüdiſchen und iſt, ohne der Glaube an Vater, Sohn und Geiſt zu ſeyn, in ſich ganz unlebendig. Dem chriſtlichen Glauben genügt und entſpricht es daher, wohl der Glaube an Gott als Vater, Sohn und Geiſt zu ſeyn, aber er geräth im Erwachen der Reflexion leicht auf die Abwege, daß er einerſeits in populärer Weiſe ſabellianiſch Vater, Sohn und Geiſt nur zu drei Kräften und Wirkungen Gottes macht, oder andererſeits leicht ſo weit aus einander fällt, daß das fromme Gefühl ſich bald an die eine oder andere der drei Perſonen vorzugsweiſe oder ausſchließlich hält, ſomit die Einheit der Perſonen ganz aufgiebt. Aber in eben dem Maaße weicht auch das eigentlich Chriſtliche aus dem Glauben, und es entſteht das Bedürfniß der Wiſſenſchaft, deren weſentlichſte Aufgabe iſt, die Einheit der drei auseinandergefallenen Beſtimmungen wieder herzuſtellen. Mit dem Glauben an Gott den Vater allein hat der chriſtliche Glaube noch keinen Unterſchied ſeiner von allen andern monotheiſtiſchen Religionen ausgeſprochen. Er iſt der Glaube an Einen Gott überhaupt, höchſtens mit der Beſtimmung der Liebe gegen alle Menſchen. Im Moſaismus und Muhamedanismus iſt Gott auch in dieſem Sinne Vater aller Menſchen. Sein iſt die Schöpfung, Erhaltung und Vorſehung. Es genügt dem frommen Bewußtſeyn das Gefühl des Unterſchiedes und Abſtandes aller Menſchen von Gott mit der Beſtimmung der Abhängigkeit aller von ihm. Das Abhängigkeitsgefühl hat da ſeine nothwendige Stelle. Einerſeits iſt zu ſagen, daß damit der chriſtliche Glaube noch ſehr einſeitig und unvollſtändig bezeichnet iſt; andererſeits aber auch, daß dieſes das einzig Chriſtliche iſt in allen monotheiſtiſchen Religionen, ja daß damit das Chriſtenthum ſelbſt ſchon in ihnen verborgen iſt, doch nur ſo, wie auch im Rationalismus, der mitten im Chriſtenthum im Weſentlichen auf dieſer Stufe ſtehen geblieben iſt.

Inzwiſchen kann die erwachende Reflexion kaum dem Gedanken entgehen, daß es nicht das iſt, was die Vorſtellung von

Gott als Vater zuoberſt oder weſentlich ausſagt, daß Gott Vater aller Menſchen ſey, ſondern daß er dieß ſelbſt nur iſt, weil er zunächſt Vater des Sohnes Gottes und durch ihn aller Menſchen Vater und Erlöſer iſt. Die Beſtimmung des Sohnes als des Eingebornen iſt vielmehr ſelbſt Negation nach der Seite aller Menſchen. Sie ſind nicht Kinder Gottes von Natur, wie er. Sie ſind Kinder des Zorns nach der Schrift. Mittelſt des Gefühls der natürlichen Sündhaftigkeit, dann der Erlöſungsbedürftigkeit legt ſich nun das Hauptgewicht auf die Seite des Sohnes, der in Chriſto ein Menſch geworden. Gegen ihn tritt das Vater- und Geiſt-ſeyn Gottes zurück. Hat der Supernaturalismus, Pietismus, Myſticismus in dem Glauben an Chriſtum, als Sohn Gottes, ſeine weſentliche Befriedigung, ſo ergeht dagegen aus dem Standpunct des Rationalismus der Vorwurf, daß er das Vaterſeyn Gottes vernachläſſige und den Sohn über den Vater erhebe, verehre und anbete. Es iſt alsdann die Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen, aus welcher die chriſtliche Dogmatik ſich conſtruirt. Der Mangel dieſes Standpunctes iſt nicht die innere Wahrheit dieſer nothwendigen Erkenntniß des Sohnes Gottes, ſondern allein die Einſeitigkeit, womit man ſich darauf fixirt. Dieſe Weiſe der Erkenntniß und Verehrung Gottes geht leicht ins Abergläubiſche, in Buchſtabenglauben, in Unlebendigkeit und Geiſtloſigkeit über. Es wird wohl gewußt, daß Gott ein Geiſt ſey, aber nicht, daß er der Geiſt ſey. Mit dieſer Einſicht erſt wird der chriſtliche Glaube im Bewußtſeyn der wahrhaft lebendige.

Wird indeß der Gedanke von der Geiſtigkeit Gottes abſtract genommen, ſo ſchlägt er leicht in die abſtract monotheiſtiſchen Religionen zurück, in denen gleicherweiſe die Geiſtigkeit Gottes wohl gewußt und derſelben Unterſchied von der Natürlichkeit wohl erkannt iſt. Der concret chriſtliche Glaube und eben damit im Unterſchiede von jenen iſt er darin, daß er der Glaube iſt an Gott, als den Geiſt des Vaters und Sohnes. Hiemit aber

nähert der Glaube ſelbſt ſich ſchon dem Begriff, und daher mag es wohl kommen, daß der Glaube ſich ſelten anhaltend in dieſer Sphäre erhält und bewegt. Er begnügt ſich mit Recht mit dem heiligen Geiſt, ohne deſſen Verhältniß zu Gott als Vater und Sohn genau zu beſtimmen. Aber um ſo mehr iſt dieß die Aufgabe der Wiſſenſchaft und die Idee von Gott dem Geiſt der Standpunct, von welchem allein ſie ſich wahrhaft ausführen kann. Indem in ihr alle Einſeitigkeit beſeitigt iſt, ſo iſt ſie es nicht nur, welche den Geiſt in concreter Weiſe als den Geiſt des Vaters und Sohnes weiß, ſondern von dieſem Puncte aus auch den Glauben an die dreifache Perſönlichkeit Gottes in den an die Einheit des göttlichen Weſens zurückführt, d. h. Gott als den wahrhaft dreieinigen weiß. Sie hat daher die gläubige Theologie eben ſo ſehr als die ungläubige gegen ſich: denn weder vom Standpunct der einen, noch der andern iſt das Dogma zu begreifen. Zum Glauben iſt dieſes auch keineswegs nothwendig; der Chriſt glaubt die Wahrheit, wenn er an Vater, Sohn und Geiſt als drei Perſonen in der Einheit des Weſens glaubt, wenn er es auch nicht begreift; der Begriff gehört der Wiſſenſchaft zu, nicht dem Glauben, obzwar es nur der Glaube ſelbſt iſt, der ſich in ihr begreift, und der Begriff oder die Wiſſenſchaft, indem ſie in ihrer Weiſe zu Werke geht, d. h. bei den chriſtlichen Vorſtellungen von Gott, als Vater, Sohn und Geiſt Gedanken hat, ungeachtet ſie dieſelben auch anders ausdrückt, als es die Vorſtellung thut, doch keineswegs auf eine Umdeutung der chriſtlichen Lehre ausgeht, welches der ſchmähliche, auch von Dav. Strauß wiederholte, rationaliſtiſche Vorwurf iſt gegen die ſpeculative Theologie. Ihre Aufgabe iſt von ihm ganz falſch gefaßt, wenn er meint, es ſey die, an die Stelle des kirchlichen Dogma etwas Anderes zu ſetzen. (Dogm. I. S. 428.) Ja etwas Anderes! ſofern nämlich der Begriff oder die Wiſſenſchaft etwas Anderes iſt, als der Glaube und deſſen mannigfaltige Vorſtellung. Aber auch nicht ein Anderes, ſofern es

nur die Subſtanz des chriſtlichen Glaubens und kirchlichen Dogma iſt, welche den in ihm ſelbſt enthaltenen Gedanken mittelſt der Wiſſenſchaft aus ſich herausſetzt.

B. Einwendungen gegen die Trinitätsidee. Für das Gefühl im Glauben, wie für deſſen Theorie, den Supernaturalismus und die Herzenstheologie der alten und neuern Zeit, kann die Trinitätslehre, welche die ſpeculativſte Idee des Chriſtenthums iſt, nur ein ſehr geringes Intereſſe haben und kaum mehr als eine göttliche, geheimnißvolle Hiſtorie ſeyn. Es kommt auch ſchon da zu mancherlei Einwendungen dagegen. Auf der Stufe der Reflexion kommt es wohl zu dem Bekenntniß, daß Gott wohl als der dreieinige zu denken ſey, aber daß er der Dreieinige ſey, d. h., daß dieſes Seyn Gottes zu wiſſen und dieſes Wiſſen ein objectives und abſolutes ſey, wird geleugnet. Dieß Denken enthält in ſich die Spaltung zwiſchen Seyn und Denken, und darin hat es das Bewußtſeyn der Unwahrheit an ihm ſelbſt. Die Einwürfe gegen die Trinitätslehre gehören dem reflectirten Bewußtſeyn an, welches darin ſich abſtract verhält. Sie ſind in jedem Gedanken der göttlichen Trinität nicht zu umgehen und gehören als einzelne Beſtimmungen dem Dogma ſelber an; daher ſie denn auch geſchichtlich ſich immer wieder erneuern. Grundbeſtimmungen des Dogma ſind die Einheit und Mehrheit, und je nachdem nun das Denken ſich vorzugsweiſe oder ausſchließlich an die eine oder andere Seite ſtellt, iſt auch die Einwendung eine andere.

a. Dem Denken iſt die Einheit Gottes über alles werth und theuer; es hat darin den weſentlichen Schutz gegen den Polytheismus. Es kann deshalb ſo weit gehen, alle und jede Mehrheit in Gott zu negiren und zu ſagen: wir glauben alle an Einen Gott. Allgemeiner noch genommen, lautet der Spruch, der alle mögliche Religionen identificirt und die Sprache des vollkommenen Indifferentismus iſt, ſo: wir glauben alle an einen Gott. Richtig iſt das, ſofern keine Religion, ſo ſchlecht

und unſittlich ſie war, in der Welt geweſen iſt, in der nicht der Glaube an Gott vorgekommen wäre. In beiden Beziehungen aber, ob er der Glaube an Gott oder an Einen Gott war, entſteht ſogleich die Frage: an was für einen? In dieſer Frage will ſich der Gedanke Gottes einen Inhalt geben und ihn aus der Idee Gottes ſelbſt hervorgehen ſehen. Es tritt ein Unterſchied Gottes hervor von allem, was nicht Gott iſt, wie auch des wahren Gottes von dem falſchen. Auf dieſen Unterſchied iſt das Denken ſich gleicherweiſe einzulaſſen gezwungen; denn es ſucht Schutz gegen alle falſchen Vorſtellungen von Gott. So iſt es nun auf den Punct gekommen, das Gegentheil von ſeiner Behauptung zu bekennen und zu ſagen: wir glauben nicht alle an Einen Gott, wenn auch noch an Gott. Woher iſt aber aller wahre Unterſchied, der von Gott ausgeſagt werden kann, anders zu nehmen, als aus der Idee Gottes ſelbſt? Der abſtracte Verſtand beſtimmt ihn vielmehr ganz äußerlich und negativ; er ſagt: Gott iſt nicht die Welt, nicht die Menſchheit u. ſ. f., poſitiv aber nimmt er ihn darin, daß er entweder die eine göttliche Perſönlichkeit in einer Mehrheit von Eigenſchaften denkt, oder die Beziehung Gottes auf die Welt, Menſchheit u. ſ. f. in Gott ſetzt. So iſt von keiner Trinität in Gott mehr die Rede, und alles, was man ſo nennt, iſt nur jene Beziehung Gottes auf das, was außer ihm. Aller Unterſchied, durch die Idee der Trinität in Gott ſelbſt geſetzt, fällt außer ihm. Nur ſo, wird behauptet, iſt die Einheit Gottes zu behaupten. Drei Perſonen im göttlichen Weſen müßten ſich ja ausſchließend zu einander verhalten, wie drei menſchliche, ſagt Strauß; aber dann wären ſie drei endliche Perſonen und keine abſolute. (I. S. 506.) Auch in dieſem Satz bezieht die eine göttliche Perſönlichkeit ſich nur auf das, was außer ihr, und wird Menſchliches auf Gott übertragen. Gott iſt als rein identiſch mit ſich geſetzt; er iſt das ſich ſelbſt Gleiche. Betrachtet man dieſe Sätze näher, ſo enthalten ſie ſchon vielmehr das Gegentheil von dem, was man will, und es iſt hie-

mit keineswegs alle Unterſcheidung Gottes von ſich ſelbſt innerhalb ſeines Weſens ausgeſchloſſen; denn ſich ſelbſt gleich iſt nicht das abſtract Eine, ſondern das in ſich Unterſchiedene; wird daher nur die Idee Gottes concret beſtimmt, ſo iſt ſie es auch, welche ihre Fülle in den Unterſchied hineinlegt. Gott iſt nicht die abſtracte Identität, ſondern die Identität der Einheit und Mehrheit. Dieſer im Verſtande, als ſolchem, unüberwindliche Widerſpruch löſet ſich hier in der Vernunft und Idee Gottes nothwendig auf, wie ſich nachher zeigen wird; d. h., iſt an die göttliche Dreieinigkeit zu glauben, ſo kann ſie nur dieſe Einheit der Einheit mit der Mehrheit ſeyn. Gott iſt in der Unterſcheidung ſeiner von ſich auch durch ſich ſelbſt als Einheit beſtimmt. Jede andere Vorſtellung von der Einheit Gottes iſt die abſtracte und erreicht den Begriff Gottes nicht.

b. Indem der abſtracte Verſtand die Einheit als die numeriſche faßt, nimmt er in dem Gedanken der göttlichen Trinität auch an der Mehrheit einen Anſtoß und findet keinen Grund, warum er von der Einheit nicht in eine endloſe Vielheit übergehen, ſondern bei der Dreiheit ſtehen bleiben ſoll. Da dieſe Vielheit ſich ihm aufdringt, ſo iſt ihm auch die Dreiheit zuwider. Noch härter erſcheint ihm die Zumuthung, die Dreiheit ſelbſt als Einheit und dieſe als jene zu faſſen, zu ſagen, drei ſind eins, eins ſind drei. Gewiß iſt dieß das Härteſte, was dem menſchlichen Verſtande zugemuthet werden kann. Aber eben deswegen verwirft das Dogma von der Trinität dieſen ganzen Standpunct, auf welchem noch gezählt werden kann, wo noch von Zahl und Anzahl die Rede iſt. Mit etwas ſo Gedankenloſem, als das Zählen iſt, hat es die Religion nicht zu thun; ſelbſt die Einheit Gottes iſt nicht die numeriſche, ſondern vielmehr die abſolute; ſo iſt auch in der Dreiheit nur an abſolute Verhältniſſe zu denken. Zahl und Anzahl ſind das der Religion vollkommen Gleichgültige; ſie gehören überhaupt dem abſtracten Denken an und es hat in den göttlichen Glaubenswahr-

heiten nichts zu beſtimmen und zu entſcheiden. Auf mathematiſchem Wege die Dreieinigkeitslehre begreifen oder conſtruiren wollen, iſt der geradeſte Weg, ſeinen Verſtand zu verlieren; denn Zahlen ſind in ſich unbewegbare Beſtimmungen, ſie laſſen ſich wohl auf einander häufen, aber ſie gehen nicht in einander über; dieß iſt auf dem Standpunct des Zählens die Unmöglichkeit, daß drei eins, eins drei ſey. Im Zählen hat man es mit Endlichkeiten zu thun, welche gegen einander aufs Schärfſte abgegränzt ſind und worin eins das Ende des Andern iſt. Es iſt nicht wahr, was Strauß behauptet I. S. 493., daß die Momente im Dogma von der Trinität eine ſolche Feſtigkeit gegen einander hätten, daß, ungeachtet deſſen, daß gezählt wird, ſie nicht eben ſo gut, wie in der philoſophiſchen Speculation dialectiſch in einander übergingen. Die innere Dialectik des Dogma iſt, daß, ſo wie die Subjecte oder Perſonen geſetzt ſind, ſie auch in einander ſind, wie ſchon auf dem Standpunct des Glaubens niemand an Gott als Vater denken kann, ohne an den Sohn zu denken, deſſen Vater er iſt; und ſo iſt auch Gott nicht Sohn, ohne Vater zu ſeyn, obgleich der Sohn nicht der Vater iſt. Dieſe dialectiſche Flüſſigkeit iſt inſonderheit durch Gott als Geiſt in Gott geſetzt; denn er iſt eben, wie das Wiſſen, ſo auch die Liebe, deren Begriff es iſt, den geſetzten Unterſchied von Vater und Sohn aufzuheben, wie das die Natur der Liebe ſelbſt in dem Verhältniß zweier menſchlichen Perſonen iſt, daß in ihr ſich der Unterſchied beider aufhebt und ſie beide zur Einheit verſchmilzt. In dieſer Vergleichung iſt keineswegs, wie Strauß meint, die Kategorie der Dialectik endlicher, menſchlicher Perſönlichkeiten zum Ausdruck deſſen gemacht, was in Gott iſt; denn ſchon Johannes ſagt, Gott iſt die Liebe, und iſt ſie unter Menſchen, ſo iſt ſie die weſentlich göttliche; in der Liebe, welche das ſpröde Fürſichſeyn der Menſchen aufhebt, ohne es zu zerſtören, iſt vielmehr nur in endlicher Weiſe zu ſchauen, was in Gott in abſoluter Weiſe iſt, alſo in der höchſten Vollkommenheit. Statt des begriffloſen Zählens iſt bei der Drei-

einigkeit Gottes vielmehr an ſolche Einheit der Unterſchiedenen zu denken, wie es z. B. die Begriffsunterſchiede ſind: Generelles, Specielles, Individuelles, oder Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes, von denen jedes in dem Andern iſt. So iſt einer erſtlich und im Allgemeinen ein Menſch, er gehört der Menſchheit, ſodann aber auch einem beſtimmten Volke oder Geſchlechte an, und iſt als dieſer Beſtimmte das Individuum, in allen dieſen Beziehungen aber der eine und ſelbige. Schon Auguſtinus ſagte: die göttlichen Perſonen ſeyen in se invicem; da hat das Zählen ein Ende, obgleich wir wiſſen, daß nur von Vater, Sohn und Geiſt, dieſen dreien, die Rede iſt.

c. Von dem begriffloſen Zählen ausgehend liegt dem endlichen Denken die Bemerkung nahe, daß die drei göttlichen Perſonen nach einander aufgeführt werden und davon macht es den Schluß, daß, wie der Sohn dem Vater, ſo der Geiſt dem Sohn und Vater nicht könne gleich, ſondern nur untergeordnet ſeyn. Auch dieß iſt nur eine andere Weiſe, die Trinitätsidee zu leugnen und die Wahrheit in Gott oder die Selbſtunterſcheidung Gottes als Vater, Sohn und Geiſt für eine ſolche zu halten, in der das Weſen der Gottheit nicht allen dreien gemeinſam ſeyn kann. Denn iſt Gott in irgend einer der drei Perſonen ſich ſelbſt untergeordnet, ſo iſt er nicht Gott. Der arianiſchen oder ſocinianiſchen Entſchiedenheit, kraft deren die gleiche göttliche Weſenheit, Macht und Würde dem Sohn und Geiſt abgeſprochen wird, tritt die arminianiſche Halbheit zur Seite, welche das gemeinſame göttliche Weſen von Vater, Sohn und Geiſt nicht beſtreitet, aber die Subordination des Sohnes unter den Vater und des Geiſtes unter beide behauptet. Es iſt dieß im Weſentlichen die Folge des Haftens an der Vorſtellung und der Unfähigkeit, ſie in den Gedanken hinüberzuführen. Auch Strauß ſagt: dieſe arminianiſche Anſicht liege in der That in den Formeln der kirchlichen Dreieinigkeitslehre. (I. S. 478.) Was bringen denn dieſe Formeln mit ſich? Die Nothwendigkeit, vom Sohn

nicht vor dem Vater, vom Geiſt nicht vor dem Vater und Sohn zu reden, oder die Unmöglichkeit, in gleicher Weiſe und zu gleicher Zeit von der dreifachen Perſönlichkeit Gottes zu ſprechen, anders als in dem einfachen Ausdrucke der Trinität. Man wird allerdings immer zuerſt vom Vater ſprechen müſſen und ſagen, daß er die Priorität habe, vom Sohn ſodann als dem Secundären und vom Geiſt zuletzt. Selbſt die kirchlichen Formeln der Agenneſie des Vaters, der Geneſis des Sohnes und der Ekporeuſis des Geiſtes von beiden können, als Vorſtellungen genommen, die Meinung von der Subordination zu begünſtigen ſcheinen, und ſo viel ſagen ſollen, der Vater allein habe das Seyn von ſich ſelbſt und nicht von einem Andern, der Sohn habe ſein Seyn von einem Andern, nämlich vom Vater, der Geiſt aber habe es von beiden. Aber ſchon die kirchliche Speculation, wie ſie in Origenes und Athanaſius beginnt, hat ſich, wie über das gedankenloſe Zählen, ſo auch über jede Einmiſchung von Zeitverhältniſſen in den Begriff der Trinität erhoben; denn Zahl und Anzahl, wie Zeit und Raum, ſind Endlichkeiten, welche in dem unendlich Vernünftigen der Idee Gottes keine Bedeutung mehr haben. Die Zeugung des Sohnes vom Vater iſt als die ewige beſtimmt, obzwar der Vorſtellung nach, von welcher die Beziehung Gottes als Vater und Sohn hergenommen iſt, der Vater vor dem Sohn, der Zeugende vor dem Erzeugten iſt; ebenſo der Ausgang des Geiſtes von Vater und Sohn als der ewige, alle Priorität von Vater und Sohn negirende, und es iſt dieß das Geringſte, was durch die Idee Gottes dem Denkenden zugemuthet wird, alle Gedanken an Zeitliches hier bei Seite zu laſſen; durch den Begriff Gottes corrigirt ſich die Vorſtellung von ſelbſt. Andererſeits iſt nicht zu verkennen, daß die Vorſtellung ſelbſt ſchon in ſich die Hinweiſung auf das Richtige enthält und eben darin die adäquateſte, unübertreffliche iſt. Denn die Vorſtellung einer Zeugung ſagt nicht nur dieſes aus, daß der Erzeugte an dem Erzeugenden den Grund ſeines Seyns

habe, ſondern auch, daß das Weſen beider in beiden das gleiche, das eine und ſelbige, in dieſer Beziehung alſo an keine Unterordnung zu denken ſey. Iſt daher die Weſensgleichheit in den drei göttlichen Perſonen, wie im Arminianismus, anerkannt, ſo iſt es nur Inconſequenz, noch von einer Unterordnung des Sohnes und Geiſtes zu reden.

C. Das Dogma ſelbſt. So oft der menſchliche Geiſt darauf ausgegangen iſt, das ſchon in der Schrift elementariſch gegebene und in der Kirche auch formell ausgebildete Dogma von der göttlichen Trinität zu begreifen, hat er ſich auch der Freiheit bedient, es in den mannigfaltigſten Gedankenwendungen auszuſprechen, und mit welchen Unvollkommenheiten und Fehlern die ſpeculative Darſtellung noch mochte behaftet ſeyn, ſo hat er darin doch wenigſtens ſeinen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit zu erkennen geben wollen, nicht allein indem er den Glaubensinhalt ſich zur Evidenz brachte, welches nur das Setzen in ein helleres Licht iſt, ſondern auch ſich mit neuen, in dem Glauben ſelbſt, wiewohl noch verborgen, enthaltenen Gedanken bereicherte. Alle nähere Beſtimmung des noch Unbeſtimmten war nicht nur ein Denken, wie es ein ſolches iſt ohne Brief und Siegel, ein blos ſubjectives, ſondern ein zugleich über das Object etwas ausſagendes, objectives, ein ſich-ſelbſt-Beſtimmen des Dogma und deſſen Inhalt auslegendes Denken, ein nicht nur menſchliches, freies und gar willkührlich ſich bewegendes, ſondern in dem menſchlichen Denken zugleich eine göttliche, in der Natur Gottes gegründete Nothwendigkeit ausſprechendes. Daher wie frei und mannigfaltig die Formen ſeyen, in denen ſpeculativ das Dogma von der Dreieinigkeit ſich zur nähern Beſtimmung brachte, was man fälſchlich jetzt Umdeutung, Ausdeutung, Unterlegen eines der Lehre ſelbſt fremden Sinnes nennt, ſo kann man doch beſtimmte, ſtets wiederkehrende Momente darin entdecken, welche keiner ſpeculativen Erörterung fehlen können, ſo weit ſie dieß Dogma betrifft. Dieſe ſind die Subſtantialität, Subjectivität

und Identität des göttlichen Weſens. Dieß iſt zunächſt an einigen Beiſpielen der tiefſten Denker neuerer Zeit zu zeigen, welche den chriſtlich-kirchlichen Glauben an die göttliche Dreieinigkeit ſpeculativ zu entwickeln unternommen haben. Was eins oder identiſch iſt bei allen darin, daß es ihr Glaube war an die göttliche Trinität, der ſich ſo oder ſo, alſo noch mannigfaltig, ja abweichend, alſo auch mehr oder weniger treffend beſtimmte, geht doch nur ſoweit aus einander, als es jene drei Momente nicht in ſich vermiſſen läßt. Wenn Leſſing ſagt: das vollkommenſte Weſen hat ſich von Ewigkeit her mit nichts, als mit der Betrachtung des Vollkommenſten beſchäftigen können, ſo iſt das Vollkommenſte hier, welches betrachtet, offenbar ein anderes, als das Vollkommenſte, welches betrachtet wird; die Betrachtung ſelbſt, die auch Wiſſen, Liebe heißen kann, iſt die Identität beider. Ungeeignet und unangemeſſen ſagt er dann weiter: Gott, ſich von Ewigkeit her denkend, ſchuf ſich von Ewigkeit her ein Weſen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er ſelbſt beſaß. Dieſe Kategorie des Schaffens an der Stelle des Zeugens unterſcheidet den Sohn nicht genugſam von der Welt, obgleich es wiederum nicht weniger Mangel iſt, daß die Welt und Endlichkeit nicht im Zuſammenhang erſcheint mit dieſer Entwickelung der Trinität, und darin iſt das chriſtliche Dogma ſchon viel weiter, als dieſe ſpeculative Beſtimmung, obgleich Leſſing ſelbſt noch hinzufügt: dieß Weſen nennet die Schrift den Sohn Gottes, oder, welches noch beſſer ſeyn würde, den Sohn Gott. Daß aber nun dieſe Unterſcheidung in Gott, welche in der chriſtlichen Lehre mit der Sohnſchaft zugleich die Vaterſchaft Gottes ſetzt, dennoch kein weſentlicher, das Weſen betreffender Unterſchied ſey, ſpricht Leſſing gleichfalls noch aus, indem er ſagt: dieſes Weſen iſt Gott ſelbſt und von Gott nicht zu unterſcheiden, weil man es denkt, ſobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann. Man kann dieß Weſen ein Bild Gottes nennen, aber ein identiſches Bild. Dieß Identiſche nach Leſſings Dar-

ſtellung iſt offenbar der Geiſt; er ſagt deshalb ſelbſt: die Harmonie, welche zwiſchen Gott und Sohn Gottes iſt, nennt die Schrift Geiſt; dieſe Harmonie iſt Gott; von Vater, Sohn und Geiſt ſagt er: alle drei ſind Eins. — Ferner, als mit Schelling die Philoſophie zuerſt den ſpeculativen Grund und Boden erreichte, wurde durch ihn zugleich das chriſtliche Dogma von der Trinität auch der Philoſophie angeeignet, und er hat hin und wieder über dieſen nun der Philoſophie und Theologie gemeinſamen Gegenſtand viel Tiefes und Lehrreiches geſagt. Das Abſolute, ſagt er, wird ſich ſelbſt objectiv in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Es überträgt ſeine ganze Weſenheit an das, worin es objectiv wird. Sein ſelbſtändiges Produciren iſt ein Hineinbilden, Hineinſchauen ſeiner ſelbſt in das Reale, wodurch dieſes ſelbſtändig und gleich dem erſten Abſoluten in ſich ſelbſt iſt. Wie dieſe objective und reale Seite, ſo hebt Schelling auch die ſubjective oder ideale hervor. Eben ſo ſehr erkennt er auch die Identität beider. Ausführlicher noch hat Hegel das chriſtliche Dogma entwickelt und es in den tiefſten Zuſammenhang geſetzt mit ſeinem Philoſophiren über alle Gegenſtände der Natur und des Geiſtes. Wer, wie Strauß, in allen dieſen ſpeculativen Geſtaltungen des Dogma nur Conſtructionen vor ſich hat, d. h. ein ſubjectives, über den Gegenſtand nichts wahrhaftes ausſagendes Denken, wird leicht das chriſtliche Dogma in ihnen nicht wiedererkennen und die der Tradition und Speculation gemeinſamen Elemente nicht darin wiederfinden, ſondern ſagen, die Conſtructionen ſeyen in der neuern Zeit an die Stelle des Dogma getreten. Das Conſtruiren, welches in der Schellingiſchen Philoſophie Mode war, iſt ein ganz unangemeſſenes Philoſophiren, und es iſt ein weſentlicher Fortſchritt, darüber hinausgekommen zu ſeyn. — Das Dogma von der Trinität entwickelt ſich aus folgenden Momenten.

a. Gott iſt die abſolute Subſtanz. Er iſt das Seyn

als ſolches, in dieſer unvermittelten Unmittelbarkeit die abſtracte Weſenheit. Dieß zeigt ſich darin, daß eben ſowohl als: Gott iſt das Seyn, geſagt werden kann: das Seyn iſt Gott; er iſt das Seyn, aber als Gott. Als Subſtanz iſt Gott erkannt, wie er in ſich iſt. In ſich ſeyend iſt Gott in keinem Andern, als ſich, iſt causa sui; Grund und Urſache ſeiner ſelbſt. Auf dieſe allerdings nothwendige Beſtimmung Gottes als der substantia et causa sui beſchränkt ſich der Spinozismus, ohne die nothwendige Dialectik, welche ſchon darin liegt, zu erkennen. In dieſer Beziehung iſt das Chriſtenthum viel weiter als der Spinozismus, der in dieſer Beſchränkung Gottes auf die Subſtanz, deren Attribut höchſtens das Denken iſt, noch Judaismus iſt. Im chriſtlichen Glauben iſt Gott als Vater beſtimmt. Darin iſt zunächſt ausgedrückt der Gedanke der Subſtantialität Gottes. Die Vorſtellung von Gott als Vater hat ihre Wahrheit in dieſem Begriff von Gott, als der unendlichen Subſtanz. In dieſer Vorſtellung aber iſt zugleich die Perſönlichkeit Gottes ausgeſprochen, da hingegen im Spinozismus, da er Gott nicht erkennt als den Geiſt, die Subſtanz mit der Natur identificirt iſt. Ferner iſt in der Vorſtellung von Gott als Vater dieß bezeichnet, daß er als causa sui den Grund ſeines Seyns nicht in einem Andern hat; denn ſo wäre er der Sohn. Sagt die Kirchenlehre: Gott, als Vater, iſt ἀγέννητος, ſo hebt ſich darin die Vorſtellung ſelbſt ſchon gleichſam über ſich ſelbſt hinaus in den Begriff; ſie denkt an Gott als Vater, wie er, darin von allen menſchlichen Vätern verſchieden, auch niemals Sohn geweſen iſt, um Vater ſeyn zu können. Daher iſt die Agenneſie des Vaters eine in der Kirchenlehre hinzugekommene, in der Idee Gottes weſentlich gegründete, nothwendige Beſtimmung. Sie ſpricht den Unterſchied des Vaters vom Sohn aufs Beſtimmteſte aus. Aber eben ſo nothwendig liegt in der Idee von Gott als Vater auch ſchon die Hinweiſung auf den Sohn, iſt gleichſam durch ſich ſelbſt die Erklärung, daß Gott der Vater nicht ſey ohne den

eingebornen Sohn; denn was iſt ein Vater ohne den Sohn? Aber auch ſchon die Erkenntniß Gottes als des reinen Seyns oder Weſens, als der Subſtanz zwingt, weiter zu gehen, die Subſtanz nicht auf ſich zu fixiren.

b. Gott iſt, wie die Subſtanz, ſo auch *Subject*, und ſo nicht nur an oder in ſich, ſondern auch *für ſich*. In der Natur iſt das Materielle, Elementariſche, Vegetabiliſche, Animaliſche, die Natur ſelbſt nicht für ſich; iſt Seyn oder Weſen für ſich, ſo kann es dieß nur ſeyn im Denken, ſo iſt es denkendes Seyn, Bewußtſeyn. Da kommt der nothwendige Unterſchied hervor des Seyns und Denkens, Negation, wonach geſagt werden muß: das Seyn iſt nicht Denken, das Denken iſt nicht das Seyn. Das Denken iſt nur für ſich, das wahre Für-ſich; dieſes iſt gleichſam des Denkens Weſenheit. Das Denken iſt nur für das Denken, ſomit für ſich; nur für den Denkenden ſpricht der Denkende ſeine Gedanken aus; für alle andern fallen ſie in das bloße Seyn herab. Das Denken nun, welches Gott iſt, iſt das Seyn ſelbſt als Denken oder ſeyendes Denken, denkendes Seyn, die Realität eben ſo ſehr als die Idealität, als Subſtanz auch Subject. Fixirt die Abſtraction den Unterſchied von Seyn und Denken, letzteres etwa als ein ſolches, welches nicht auch geſetzt iſt als das Seyn oder dem entgegengeſetzt wäre das Seyn, wie in der Kantiſchen und aller Reflexionsphiloſophie, ſo iſt keine Wahrheit darin, es iſt ein Gottes unwerthes, endliches Denken, worin das Seyn ſein Ende hat am Denken und dieſes am Seyn, das Seyn etwa das unerkennbare Weſen oder Ding an ſich und das Denken auf die Erſcheinung beſchränkt iſt. In der chriſtlichen Religion iſt der Gedanke der Subjectivität oder des Für-ſich-ſeyns Gottes oder des denkenden Seyns und ſeyenden Denkens hypoſtaſirt und vorgeſtellt in dem Gedanken von Gott als Sohn. Dieſer Gedanke iſt der der Offenbarung des Weſens Gottes; das göttliche Weſen offenbart ſich als Vater in dem Sohn; ohne den Sohn gedacht iſt die göttliche Weſenheit

die in ſich dunkle, verſchloſſene; an ſich nur ſeyend iſt Gott allerdings der unerforſchliche. Aber der Gedanke der Zeugung des Sohnes durch den Vater ſpricht dieſes aufs Beſtimmteſte aus, daß die Fülle der göttlichen Weſenheit auf den Sohn übergegangen; wer ihn ſiehet, der ſiehet *im Weſentlichen* den Vater. Aber auch als Perſönlichkeit iſt in dieſer Vorſtellung Gott beſtimmt und zwar ſo, wie der Sohn, als ſolcher, ſeinen Grund nicht in ſich, ſondern im Vater hat. Durch jene Beſtimmung iſt jeder Gedanke an eine Emanation, an ein Ausſtrömen des göttlichen Weſens in unendlich viele unperſönliche Weſen, Kräfte ausgeſchloſſen; durch die andere jeder Gedanke an eine Theogonie, welche über dieß Verhältniß des einzigen Gottes zum einzigen Sohne hinausgeht in die Vielgeſtaltigkeit des Polytheismus. Indem nun in dem Sohn der Vater ſich als Grund beſtimmt, nämlich des Sohnes, ſo auch durch ihn als Grund einer Welt, oder als Schöpfer. Die Natur der Welt ſelbſt annehmend erſcheint in ihr der Sohn Gottes als Menſch. Dieſer göttliche Lebenslauf iſt der Inhalt der Chriſtologie. Sie ſetzt nothwendig voraus oder enthält den Gedanken an das vorweltliche Daſeyn des Sohnes Gottes, wie den an die Homouſie des Sohnes mit dem Vater.

c. So gewiß nun Gott iſt, nicht nur das an-ſich-, ſondern auch das für ſich-ſeyende Weſen, nicht nur Seyn, ſondern auch Denken, nicht nur Subſtanz, ſondern auch Subject, ſo iſt dieß alles doch noch ein negatives Verhältniß, d. h., der Vater iſt *nicht* der Sohn, der Sohn iſt *nicht* der Vater. Dieſe Negation noch zu negiren iſt der Denkende durch die Idee Gottes unumgänglich gezwungen. Iſt nach Spinoza omnis determinatio negatio, ſo wird man auch ſagen müſſen: omnis negatio determinatio, die Beſtimmung aber iſt Endlichkeit und kann von dem abſoluten Weſen nicht behauptet werden. Muß daher das Denken nothwendig noch zur Negation jener Negation fortgehen und kann es nur ſo zur Affirmation gelangen,

eingebornen Sohn; denn was iſt ein Vater ohne den Sohn? Aber auch ſchon die Erkenntniß Gottes als des reinen Seyns oder Weſens, als der Subſtanz zwingt, weiter zu gehen, die Subſtanz nicht auf ſich zu fixiren.

b. Gott iſt, wie die Subſtanz, ſo auch Subject, und ſo nicht nur an oder in ſich, ſondern auch für ſich. In der Natur iſt das Materielle, Elementariſche, Vegetabiliſche, Animaliſche, die Natur ſelbſt nicht für ſich; iſt Seyn oder Weſen für ſich, ſo kann es dieß nur ſeyn im Denken, ſo iſt es denkendes Seyn, Bewußtſeyn. Da kommt der nothwendige Unterſchied hervor des Seyns und Denkens, Negation, wonach geſagt werden muß: das Seyn iſt nicht Denken, das Denken iſt nicht das Seyn. Das Denken iſt nur für ſich, das wahre Für-ſich; dieſes iſt gleichſam des Denkens Weſenheit. Das Denken iſt nur für das Denken, ſomit für ſich; nur für den Denkenden ſpricht der Denkende ſeine Gedanken aus; für alle andern fallen ſie in das bloße Seyn herab. Das Denken nun, welches Gott iſt, iſt das Seyn ſelbſt als Denken oder ſeyendes Denken, denkendes Seyn, die Realität eben ſo ſehr als die Idealität, als Subſtanz auch Subject. Fixirt die Abſtraction den Unterſchied von Seyn und Denken, letzteres etwa als ein ſolches, welches nicht auch geſetzt iſt als das Seyn oder dem entgegengeſetzt wäre das Seyn, wie in der Kantiſchen und aller Reflexionsphiloſophie, ſo iſt keine Wahrheit darin, es iſt ein Gottes unwerthes, endliches Denken, worin das Seyn ſein Ende hat am Denken und dieſes am Seyn, das Seyn etwa das unerkennbare Weſen oder Ding an ſich und das Denken auf die Erſcheinung beſchränkt iſt. In der chriſtlichen Religion iſt der Gedanke der Subjectivität oder des Für-ſich-ſeyns Gottes oder des denkenden Seyns und ſeyenden Denkens hypoſtaſirt und vorgeſtellt in dem Gedanken von Gott als Sohn. Dieſer Gedanke iſt der der Offenbarung des Weſens Gottes; das göttliche Weſen offenbart ſich als Vater in dem Sohn; ohne den Sohn gedacht iſt die göttliche Weſenheit

die Heiligkeit, von Gott als Sohn die Wahrheit prädicirt wird, der Geiſt, welcher als ſolcher der Geiſt der Wahrheit und Heiligkeit, der wahre und heilige Geiſt iſt, als die Liebe bezeichnet wird, welche beide, Vater und Sohn vereinigt. Die Liebe iſt eben dieß, daß das eine nur in dem andern, ſie als das Band der Einheit, als Identität beider vorhanden iſt. In dieſen Beſtimmungen des Geiſtes als der Liebe, in der Lehre, daß der göttliche Geiſt ſey der wahre Geiſt, der in alle Wahrheit leitet und der heilige Geiſt, der die Kraft verleiht zu allem Guten, erreicht der chriſtliche Glaube die Idee vollkommen; hiemit iſt er als der chriſtliche Glaube im Reich des reinen Gedankens, und eben darin iſt die chriſtliche Religion vorzugsweiſe die Religion des Geiſtes und eben damit die Lehre von dem dreieinigen Gott. Der Geiſt iſt das Princip, in und mit welchem Gott als Vater und Sohn auch in der Welt iſt, alſo auch in ein Anderes übergeht, welches nicht Gott iſt, die Art und Weiſe, wie auch der Menſch Chriſtus der Sohn Gottes iſt; er iſt erfüllt, geſalbt mit dem heiligen Geiſte. Das göttliche Weſen als der Geiſt, als die Liebe, hebt die Perſönlichkeit des Vaters und Sohnes ewig in ſich auf, d. h. die Weiſe, in der Vater und Sohn Perſonen ſind, iſt die, daß ſie es ſind als Geiſt; was jeder von ihnen gemeinſam iſt, das iſt er eigenthümlich; dieſe ſeine Proprietät iſt als Ausgehen von Vater und Sohn beſtimmt. Wie die Liebe, ſo iſt der Geiſt auch das Wiſſen. Das Bewußtſeyn Gottes von ſich iſt das Wiſſen, der Geiſt zu ſeyn, iſt nicht nur Geiſtſeyn an ſich, ſondern auch das Sich-als-den-Geiſt-wiſſen. Da iſt alſo das Gewußte kein anderes als das Wiſſen ſelbſt, und eben darin nothwendiges Wiſſen. Das menſchliche Wiſſen Gottes in der offenbaren oder abſoluten Religion iſt daher nicht dieſes menſchliche nur, ſo wäre es abſtractes Denken nur, dem kein Seyn in Gott entſpräche, und mithin ohne Wahrheit; ſondern es iſt das an ſich göttliche Wiſſen, welches ſich in das menſchliche Wiſſen hineinſetzt, und welches an ſich das Bewußtſeyn des

göttlichen Weſens iſt über ſich ſelbſt, Geiſt zu ſeyn, ſomit Wiſſen in und aus Gott oder ſeinem Geiſte. Ohne die Selbſtoffenbarung Gottes würde kein Menſch darauf kommen, Gott als den dreieinigen zu wiſſen oder auch nur an ihn zu glauben. Es iſt Gottes Sichwiſſen im Menſchen der Grund, aus welchem auch er Gott als den dreieinigen weiß. Das menſchliche Denken kommt dazu und iſt berechtigt zu dieſem Wiſſen, weil Gott ſich ſelbſt als den Geiſt und ſo als den dreieinigen weiß. So iſt das Wiſſen Gottes als des dreieinigen nicht ein ſubjectives nur, nicht ein Gott äußerliches Reflectiren und Raiſonniren, ſondern ein ſpeculatives, immanentes. Nur als dieſes mit dem göttlichen Weſen als Geiſt identiſche iſt das Denken die Macht dieſes Wiſſens, nur ſo ſpricht es darin die ewige Wahrheit aus. Eben darin iſt gegründet die unendliche *Nothwendigkeit*, welche in dieſem Wiſſen ſich ausſpricht, ſo daß es nicht heißen kann: Gott wird gedacht als der dreieinige, ſondern vielmehr: ſo muß er gedacht werden. Dieſe Nothwendigkeit iſt offenbar eine ſolche, die nicht vom Denken herkommt, ſondern vielmehr aus dem Seyn Gottes, als Geiſt, an das menſchliche Denken kommt. So iſt es das Denken in der Idee Gottes, und als dieſe Idee oder als Geiſt iſt Gott in allen Menſchen; in ihr iſt Gott als der göttliche Geiſt dem menſchlichen Geiſt offenbar, und ſo iſt es der Geiſt, der da zeugt, daß der Geiſt Wahrheit ſey. Das Nichtverſchiedenſeyn des menſchlichen Geiſtes von dem göttlichen Geiſt iſt das Offenbarſeyn Gottes in ihm, das Wirken der Gnade.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Gnadenwirkungen des Geiſtes.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Berufung.

1. Die bibliſche Vorſtellung. In dem Ausdruck: Gnade, faſſet die Schrift Alles zuſammen, was Gott von Ewigkeit her der Welt zugedacht und in Chriſto ausgeführt hat, aber auch durch ſeinen Geiſt noch immer thut, um ſie der Erlöſung und Verſöhnung und eben damit des ewigen Heils und Lebens theilhaftig zu machen. Dieſe Gnade des Geiſtes, der für die Welt und in ihr das Princip der Aneignung alles deſſen iſt, was in Gott iſt, iſt in ihrem erſten Moment die Berufung (κλῆσις), der göttliche Gnadenruf. Darunter verſteht die Schrift zunächſt im Allgemeinen und noch ganz Abſtracten diejenige Thätigkeit Gottes, kraft deren er will, daß das Heil und die Verſöhnung an die Welt komme, daß alle Menſchen vom Verderben errettet und ſelig werden. Der Ausdruck iſt hergenommen von Einladungen zu einem Gaſtmahl, wie denn in verſchiedenen Gleichnißreden Chriſti das der Welt zugedachte und bereitete Heil unter dem Bilde einer großen Mahlzeit, Hochzeit u. dergl. dargeſtellt wird, z. B. Matth. 22, 3 ff. Luc. 14, 16. Die Eingeladenen ſind κεκλημένοι. Es liegt in der Vorſtellung ſolcher Einladung oder Berufung zunächſt der allgemeine Gedanke einer Anbietung des Heils, ohne Rückſicht darauf, ob das Angebotene angenommen wird oder nicht. Dabei iſt es immer auch im Weſentlichen derſelbe Gedanke, ob das Angebotene unbeſtimmt das Heil und die Seligkeit, oder beſtimmter das Chriſtenthum iſt. Die Berufung durch Gott iſt die zu ihm und zur Verſöhnung mit ihm durch ſeinen Geiſt, ſey dieſer in Vernunft und Gewiſſen, oder durch das Wort Gottes in der Schrift, oder durch die

Perſon Chriſti wirkſam. Hiemit ſind die particulariſtiſchen Vorſtellungen mancher neueren Exegeten, welche die göttliche Berufung oft nur auf damals lebende Juden und Heiden und deren Eintritt in die chriſtliche Kirche beſchränken, beſeitigt. — Es kommt nun aber an die Gnade der Berufung der Unterſchied ſolcher, welche wirklich ſich berufen laſſen, alſo wirkſam berufen ſind, und ſolcher, welche den göttlichen Gnadenruf nicht annehmen. Im N. T. heißt καλεῖν nicht allein ſo viel, als antragen, anbieten, ſondern auch wirklich ertheilen; κλητοὶ ſind nicht blos die, an welche, dem göttlichen Rathſchluß gemäß, der Gnadenruf kommen ſoll, ſondern auch wirklich und mit Erfolg gekommen iſt, die Chriſten, die Gläubigen. Da iſt der Ausdruck: berufen ſeyn, identiſch mit dem andern: erwählet ſeyn. Eben darin liegt dann, daß die, welche die Gnade nicht auf ſich wirken laſſen, oder dem göttlichen Gnadenruf kein Gehör ſchenken, die Nichterwählten ſind; da heißt es denn: Viele ſind berufen, aber wenige auserwählt. Matth. 20, 16. Röm. 11, 5. 7. 1 Theſſ. 1, 4. 2 Petri 1, 10. — Endlich lehret die Schrift auch die göttliche Vorherverſehung. Da wird die allgemeine und beſondere Berufung zur beſtimmten Verfügung über den Menſchen. Sie wird im N. T. bezeichnet als θέλημα, εὐδοκία, πρόθεσις, ἐκλογή, προγνῶσις, ferner als προορίζειν, ὁρίζειν, praedestinare. So Epheſ. 1, 5. 11. 2 Tim. 1, 9. Röm. 9, 11. 1 Petri 1, 2. Apoſtelgeſch. 11, 29. Die Gnade oder Berufung wird demnach in der Schrift einerſeits beſchrieben als die allgemeine, alle Menſchen angehende, folglich in ihren Willen geſtellte und durch denſelben bedingte. So beſonders Matth. 4, 17. Epheſ. 6, 10. Röm. 12, 1. 2 Tim. 2, 4—6. 2 Petri 3, 9. Marc. 16, 15. 16. Röm. 1, 16. Apoſtelgeſch. 26, 18. Andererſeits lehret ſie ebenſo beſtimmt, daß durch Gott ſelbſt über einen Jeden unwiderruflich entſchieden ſey. So Röm. 8, 29. 30. 9, 24. 30—32. 11, 1—11. Matth. 25, 14. Epheſ. 2, 8. u. a. In äußerlicher Reflexion angeſehen ſcheinen die

Stellen ſich zu widerſprechen und der Schein wird zur Wirklichkeit

2. in der Lehre der Kirche. Bis zum fünften Jahrhundert war es zum Bewußtſeyn des Widerſpruchs nicht gekommen. Die griechiſche Kirche war am weiteſten entfernt von jeder ſtrengeren Faſſung der Lehre von der Gnadenwahl. Um ſo mehr kam es dazu im Abendlande, nachdem Pelagius die entgegengeſetzte Lehre aufgeſtellt hatte. So finden wir nun einander gegenüber a) Auguſtinus und Pelagius oder Julianus. Nach jenem lehret die Bibel eine ſolche Verdorbenheit des Menſchen von Natur, daß er, ohne die Gnade, in geiſtlichen Dingen und zu ſeiner Seligkeit weder die Wahrheit zu erkennen, noch das Gute zu thun vermag, aller Freiheit des Willens ermangelt und durch ſich ſelbſt in ſeinen Sünden der ewig verlorne iſt. Aber Gott hat von Ewigkeit her beſchloſſen, nicht alle dem gerechten Verderben zu überlaſſen, ſondern aus der verfluchten Maſſe einige zu erwählen, zu retten und durch Chriſtum ſelig zu machen, die andern ihrem verdienten Schickſal preiszugeben. Dieß iſt der Erwählungs- und Verwerfungsrathſchluß Gottes. Da der Menſch mit ſeinen natürlichen Kräften nichts wahrhaft Gutes wollen und vollbringen kann, ſondern Gott allein beides in ihm ſchaffet, ſo iſt die göttliche Gnadenwahl, wie eine particulariſtiſche, ſo auch die abſolute, welche mit ihrer Macht den menſchlichen Willen zum Guten zieht, und Andere zu Gefäßen des Zorns macht. — Die reine Gegenlehre iſt die des Julianus und aller Pelagianer; nach ihnen iſt nur das Können von Gott, das Wollen und Seyn des Menſchen Werk, die Gnadenwahl entweder gar nichts Reelles in Gott, oder eine bedingte, die Prädeſtination von der Präſcienz in Gott, wie von dem menſchlichen Verhalten abhängig. Wie der Pelagianismus durch ſich ſelbſt in den Auguſtinismus führe und umſchlage, hat Vatke trefflich gezeigt. (Die menſchl. Freiheit ꝛc. S. 402.) — b) Calvin und die Concordienformel. Zur Zeit der Reformation

hat man aus dieſem Lehrpunct, den Calvinus in Auguſtiniſcher Weiſe faßte, einen confeſſionellen Artikel gemacht, der die lutheriſche und reformirte Kirche auf lange Zeit trennte. Der Widerſpruch verhärtet, verſteinert; die Theorie iſt nicht ohne ſchwere, practiſche Folgen. Nach Calvin ſind nicht alle Menſchen gleich erſchaffen, ſondern einigen iſt das ewige Leben, andern die ewige Verdammniß zuvor verordnet. Je nachdem einer zu dem einen oder andern Zwecke gemacht iſt, heißt er entweder zum Leben oder zum Tode prädeſtinirt. Bei den Verworfenen kommt dieſes von ihrer Ungerechtigkeit und Verderbtheit, in Gott von deſſen erſchrecklichen, aber gerechten und unerforſchlichen Gerichten her, um ſeine Ehre durch ihre Verdammniß zu verherrlichen; der Grund der Erwählung aber iſt allein die göttliche Gnade. Auf der Seite Calvins ſteht auch die Dortrechter Synode, doch nicht jede der reformirten Landeskirchen. J. P. Lange, obgleich dieſer Kirche angehörend, jetzt Profeſſor in Zürich, hat dieſe Lehre kräftig aus Bibelſtellen zu widerlegen geſucht. (Die Lehre der heiligen Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes Elberf. 1831.) Eben daſſelbe geſchah durch die Concordienformel. Nach ihr hat Gott von Ewigkeit her alle Menſchen zur Seligkeit beſtimmt, und der göttliche Rathſchluß iſt, wie der bedingte, ſo der allgemeine. Verworfen iſt Niemand durch Gott unmittelbar, ſondern nur, wie und ſofern er in ſeinen Sünden der ihn berufenden, allgemeinen Gnade widerſtrebt. Die Lehre der Concordienformel hängt nur nicht feſt und ſicher in ſich zuſammen, iſt ſchwankend und unbeſtimmt, zumal ſie an der Auguſtiniſchen Faſſung der Lehre vom natürlichen Verderben und Unvermögen zu allem Guten feſthält. Die göttliche Prädeſtination iſt da von der Präſcienz und Providenz Gottes nicht ſehr verſchieden. — c) Die neuere Dogmatik. Nach der im preußiſchen Staat geſtifteten Union der lutheriſchen und reformirten Kirche unternahm es Schleiermacher in ſeiner Weiſe ſcharfſinnig und dialectiſch die Lehre von der abſoluten Gnadenwahl a[illegible]

neue zu vertheidigen in einer eigenen Abhandlung in der von ihm mit Lücke und de Wette herausgegebenen Zeitſchrift, wie auch in der Glaubenslehre. Den trockenen Rationaliſten war dieſes ſehr anſtößig. Da ſowohl die Univerſaliſten, als die Particulariſten ſich für ihre Meinung auf die Schrift berufen, ſo, ſagt Bretſchneider, empfiehlt ſich dadurch die Behauptung der angeſehenſten Theologen (Ammon, Stäudlin, Wegſcheider), daß die Schrift ſelbſt hierüber einen doppelten Lehrtypus habe. Die neuere Theologie iſt alſo nicht nur dahin gekommen, einen möglichen Widerſpruch in dieſem Dogma zu entdecken, ſondern auch ihn in der heiligen Schrift ſelbſt und ſo die Bibel mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu finden. Dieß wäre nun für die, welche allein im Buchſtaben der Bibel ihren Standpunct nehmen, eine ſchlimme Alternative, und die Hauptfrage würde da ſeyn, ob das Eigenthümliche des Pauliniſchen Lehrbegriffes allein die Entſcheidung über die chriſtliche Wahrheit habe. Knapp erklärt dagegen in ſeiner Dogmatik den Widerſpruch, ſofern die Bibel ihn enthalten ſoll, nur für einen ſcheinbaren und ſucht den Schein aus der Denkart des Alterthums und dem Sprachgebrauch zu erklären. In und mit dem letztern bliebe aber doch der Widerſpruch in der Bibel, und auch nicht aus der Sprache allein, ohne Rückſicht auf den Gedankeninhalt, iſt der Widerſpruch zu löſen, mag er ein nur ſcheinbarer oder wirklicher ſeyn. Daß überhaupt ein ſolcher Widerſpruch ſich erhebt, iſt nicht zu beklagen; es iſt die nothwendige Bewegung der Wahrheit durch die Negation und Abſtraction; ſie ſelbſt, die Wahrheit, iſt es, welche ſich nach der einen und andern Seite hinbewegt, und es kommt eben daher, daß ſelbſt die ſtrengſte Behauptung der einen Seite des Gegenſatzes die andere nicht los werden kann und ſie vorausſetzen muß. Die Unwahrheit beſteht einzig darin, daß man den Gegenſatz fixirt und immobil macht, und daß Partheien und kirchliche Genoſſenſchaften ſich darauf gründen, welches nur Folge und Zeugniß iſt von dem nicht völlig durchgeführten Streit.

Man muß vielmehr die eigene innere Bewegung der Wahrheit anerkennen, welche iſt, aus dem Widerſpruch herauszukommen; wie denn ja die Entgegengeſetzten ſich für ihre Lehre auf Stellen der Schrift berufen und hiemit, wenigſtens ſonſt, eingeſtanden, daß die chriſtliche Religion an ſich ſo wenig in dieſem Widerſpruch iſt mit ſich ſelbſt, als einſeitig nur das eine behauptet, ohne das andere. Der Widerſpruch iſt überhaupt und allgemein genommen in dem Unterſchiede der göttlichen und menſchlichen Natur begründet. Indem nun gerade die chriſtliche Religion diejenige iſt, welche in der Perſon Chriſti den Unterſchied aufhebt, ihn auch als den Mittler und Verſöhner weiß, der in allen Menſchen das göttliche Ebenbild, nach welchem ſie geſchaffen ſind, wiederherſtellen will, ſo muß ſie auch nicht in dieſem Widerſpruch ſeyn und ebenſo der Geiſt Chriſti in der Gemeinde wie in der Wiſſenſchaft darauf ausgehen, den Widerſpruch aufzulöſen.

3. Begriff des Dogma. Es iſt hier a) der Begriff der Berufung zu entwickeln; ſodann b) die falſche Löſung der Aufgabe in der Erwählungslehre aufzuzeigen und endlich c) die Auflöſung des entſtandenen Widerſpruchs ſelbſt hinzuzufügen.

a. Die Berufung. Im überlieferten dogmatiſchen Sprachgebrauch iſt das Ganze der Thätigkeit des göttlichen Geiſtes an der Welt im Unterſchiede von allem, was nur Naturmacht und Naturwirkung iſt, als übernatürliche Gnadenwirkung bezeichnet. Das Prädicat der Uebernatürlichkeit iſt in dem Begriff der Gnadenwirkung ſo nothwendig enthalten, daß es faſt nur tautologiſch erſcheint. Denn iſt die Gnadenwirkung nicht rein geiſtiger Art und als ſolche verſchieden von allen Wirkungen der Natur und Natürlichkeit, ſo kann ſie nicht Gnadenwirkung ſeyn. Dieſer Supranaturalismus iſt die Wahrheit des Rationalismus, der ſich ſelbſt nicht verſteht, ſo lange er jenem ſich entgegenſetzt und ihn von ſich ausſchließt. Mit jedem ſeiner Gedanken erhebt der Geiſt ſich über die Natur. Man trägt wohl Bedenken

dieß zuzugeben, weil, was nicht Werk und Wirkung der Natur iſt, ein Wunder ſeyn müßte. Dieß iſt ſo wenig der Fall, als der Geiſt überhaupt dem Geiſte kein Wunder iſt und die Thätigkeit des Geiſtes nicht ausſchließt, ſich durch die Natur zu vermitteln. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade ſind wohl zu unterſcheiden, aber darum doch nichts deſto weniger in einander. Der Geiſt iſt als der heilige auch in Gott nicht der unmittelbare. Er iſt der Geiſt Gottes des Vaters und Sohnes und als ſolcher der concrete und wirkliche, mithin der wirkſame, an und für ſich Leben, Bewegung und Thätigkeit. Gott als unbeſtimmtes Abſtractum, als das höchſte Weſen, iſt das lebloſe Weſen der menſchlichen Vorſtellung und das ſchlechthin Verborgene. Mit der geiſtigen Lebendigkeit, Wirkſamkeit Gottes iſt eine Welt geſetzt, nicht nur als Offenbarung, ſondern auch als Werk des Geiſtes, aber auch eben ſo ſehr ſein Wirken in ihr, als ſein Unterſchied von ihr, alſo eben ſo wohl die Immanenz, als Tranſcendenz Gottes. Hier wären wir alſo wieder bei der vermittelnden Bewegung, welche im zweiten Theil ſich als Schöpfung, Erhaltung und Vorſehung oder Weltregierung zeigte. Die Weiſe, in der Gott die Welt regiert, wurde da geſagt, iſt eben dieſe, daß er als Geiſt in ihr iſt und waltet, ihr ohne Unterlaß das aneignet, was in Gott iſt und in Chriſto Jeſu geſchehen und objectiv geworden iſt. Die ſubjective Aneignung hat zum Inhalt und Zweck, und die unendliche Thätigkeit des göttlichen Geiſtes geht darauf aus, der Idee der göttlichen Menſchwerdung gemäß, d. h. nach dem Vorbilde Chriſti, die menſchliche Natur aller Menſchen mit Gott zu vereinigen. Die an ſich ſeyende Einheit iſt für den Menſchen als Vereinigung; darin iſt vorausgeſetzt die Nothwendigkeit und der Mangel der Einheit, wie die Möglichkeit, zu ihr zurückzugelangen in der Weiſe der Vereinigung. Daß dieß geſchehen kann, iſt durch den Geiſt Jeſu Chriſti bedingt; das Wirken aber des göttlichen Geiſtes auf den menſchlichen hat den Unterſchied zu ſeiner Vorausſetzung.

Indem er aber darauf ausgeht, den Unterſchied, der ſelbſt zum Gegenſatz und Widerſpruch geworden, aufzuheben, iſt dieſes ſein Wirken noch ein ſolches, welches mit ſeiner Wirkung nicht identiſch iſt. An ſich zwar oder in Gott iſt der Zweck des göttlichen Geiſtes an dem menſchlichen erreicht; aber die Nothwendigkeit, dieß Seyn als Werden und die Bewegung von der Seite der Welt als geſchichtlich zu ſetzen, iſt der Grund einer abſtracten Faſſung des Begriffs. So iſt das allgemeine Wirken des göttlichen Geiſtes die *Berufung*. Sie iſt die göttliche Beſtimmung über den Menſchen, welche an ſich wohl das iſt, was man die menſchliche Beſtimmung nennt, aber doch ſo, daß ſie noch nicht auch *geworden*, *wirklich* geworden und realiſirt iſt. In dieſer Faſſung hat der Begriff der Berufung folgende weſentliche Momente an ihm ſelbſt.

1) Es iſt das Werk der Gnade des Geiſtes, nicht des Menſchen Werk oder Verdienſt, daß die göttliche Berufung iſt und die Welt die Beſtimmung der Vereinigung hat mit Gott. Es iſt dieß Verhältniß nicht ein durch den Menſchen, ſondern durch Gott geſtiftetes, und es beruht mithin die Berufung auf göttlicher, allen eigenen Werken und Verdienſten des Menſchen vorangehenden oder zuvorkommenden Gnade (gratia praeveniens), von der es in der Schrift heißt: durch ſie ſeyen alle Menſchen von Ewigkeit her zu Kindern Gottes beſtimmt, in ſeinem Sohn habe er ſie alle zu ſeinen Söhnen, zu Erben der Kindſchaft und Seligkeit in der Weiſe der Adoption angenommen. Durch die Berufung iſt ein abſolutes Verhältniß der Welt zu Gott geſtiftet, welches enthält, daß außer demſelben Wahrheit, Freiheit, Seligkeit für den Menſchen unerreichbar ſey. Nicht die vernünftige und ſittliche Creatur bringt ſich und kann ſich nicht bringen in dieß Verhältniß zu Gott, noch ihn in ein Verhältniß zu ſich, ſondern ſie iſt darin nur durch Gott ſelbſt. Der Begriff der Berufung ſpricht aus, was die Beſtimmung des Menſchen und ſo zunächſt reine Gnadenſache und Thätigkeit

Gottes iſt, eine Einheit der Welt mit Gott, ohne welche auch eine Vereinigung der Welt mit Gott unmöglich iſt. Aber die Berufung iſt nicht nur dieſer ewige göttliche Gnadenact, ſondern hat in ſich auch ihre weſentliche Beziehung auf den Menſchen und iſt ſo

2) auch die Befähigung des Menſchen, mit Bewußtſeyn und Willen in dieß abſolute Verhältniß einzutreten und ſich die darin angebotene Gnade ſelbſtthätig anzueignen. An dieſer Seite iſt die Berufung die Geſammtheit der mannigfaltigen Gnadengaben, welche vom Geiſt der Gnade ausgehen, Mittheilung geiſtlicher Kräfte und die Möglichkeit, daß das abſolute Verhältniß ſich auch auf der menſchlichen Seite vollbringe und verwirkliche. Dieſe Möglichkeit als Vermögen zeigt ſich unmittelbar darin, daß der Menſch denkendes, wollendes Weſen iſt; Verſtand und Wille iſt die Vermittelung deſſen, daß der Menſch der vernünftige und freie wirklich werde. Aber auch die Fähigkeit im Menſchen iſt, wie die Befähigung durch Gott, noch abſtract geſetzt, nur die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit, das Vermögen des Menſchen, das abſolute Verhältniß anzuerkennen, ſich darin als an ſich ſeyend zu wiſſen, und es ſelbſt nun auch als für ihn ſeyend zu ſetzen und wirklich zu machen. Als dieſe Möglichkeit des Thuns iſt es nicht auch ſchon dieſes Thun ſelbſt, beruhet auf reiner Gnade. Durch das Wirken derſelben bewirket der göttliche Geiſt das mögliche Wirken auf Seiten des menſchlichen Geiſtes und fordert hiemit zugleich Gebrauch und Anſtrengung der ihm von Gott geſchenkten Kraft zu allem Guten, wie wenn die Gnade erklärte, daß der Menſch vernünftig und frei würde, zum Glauben und zur Liebe gelangte und durch beides ſelig würde, das ſolle nicht blos ihr, der Gnade, Werk, ſondern zugleich des Menſchen That und Verdienſt ſeyn. Aber eben ſo klar liegt darin dieß, daß zu allem und jedem wahrhaft Guten der Menſch der Kraft, welche die Gnade ſchenkt, bedarf — womit der pelagianiſche Dualismus, der das Können Gott,

göttlichen Weſens iſt über ſich ſelbſt, Geiſt zu ſeyn, ſomit Wiſſen in und aus Gott oder ſeinem Geiſte. Ohne die Selbſtoffenbarung Gottes würde kein Menſch darauf kommen, Gott als den dreieinigen zu wiſſen oder auch nur an ihn zu glauben. Es iſt Gottes Sichwiſſen im Menſchen der Grund, aus welchem auch er Gott als den dreieinigen weiß. Das menſchliche Denken kommt dazu und iſt berechtigt zu dieſem Wiſſen, weil Gott ſich ſelbſt als den Geiſt und ſo als den dreieinigen weiß. So iſt das Wiſſen Gottes als des dreieinigen nicht ein ſubjectives nur, nicht ein Gott äußerliches Reflectiren und Raiſonniren, ſondern ein ſpeculatives, immanentes. Nur als dieſes mit dem göttlichen Weſen als Geiſt identiſche iſt das Denken die Macht dieſes Wiſſens, nur ſo ſpricht es darin die ewige Wahrheit aus. Eben darin iſt gegründet die unendliche Nothwendigkeit, welche in dieſem Wiſſen ſich ausſpricht, ſo daß es nicht heißen kann: Gott wird gedacht als der dreieinige, ſondern vielmehr: ſo muß er gedacht werden. Dieſe Nothwendigkeit iſt offenbar eine ſolche, die nicht vom Denken herkommt, ſondern vielmehr aus dem Seyn Gottes, als Geiſt, an das menſchliche Denken kommt. So iſt es das Denken in der Idee Gottes, und als dieſe Idee oder als Geiſt iſt Gott in allen Menſchen; in ihr iſt Gott als der göttliche Geiſt dem menſchlichen Geiſt offenbar, und ſo iſt es der Geiſt, der da zeugt, daß der Geiſt Wahrheit ſey. Das Nichtverſchiedenſeyn des menſchlichen Geiſtes von dem göttlichen Geiſt iſt das Offenbarſeyn Gottes in ihm, das Wirken der Gnade.

Zweiter Abschnitt.

Von den Gnadenwirkungen des Geistes.

Erstes Hauptstück.

Von der Berufung.

1. Die biblische Vorstellung. In dem Ausdruck: Gnade, fasset die Schrift Alles zusammen, was Gott von Ewigkeit her der Welt zugedacht und in Christo ausgeführt hat, aber auch durch seinen Geist noch immer thut, um sie der Erlösung und Versöhnung und eben damit des ewigen Heils und Lebens theilhaftig zu machen. Diese Gnade des Geistes, der für die Welt und in ihr das Princip der Aneignung alles dessen ist, was in Gott ist, ist in ihrem ersten Moment die Berufung (κλῆσις), der göttliche Gnadenruf. Darunter versteht die Schrift zunächst im Allgemeinen und noch ganz Abstracten diejenige Thätigkeit Gottes, kraft deren er will, daß das Heil und die Versöhnung an die Welt komme, daß alle Menschen vom Verderben errettet und selig werden. Der Ausdruck ist hergenommen von Einladungen zu einem Gastmahl, wie denn in verschiedenen Gleichnißreden Christi das der Welt zugedachte und bereitete Heil unter dem Bilde einer großen Mahlzeit, Hochzeit u. dergl. dargestellt wird, z. B. Matth. 22, 3 ff. Luc. 14, 16. Die Eingeladenen sind κεκλημένοι. Es liegt in der Vorstellung solcher Einladung oder Berufung zunächst der allgemeine Gedanke einer Anbietung des Heils, ohne Rücksicht darauf, ob das Angebotene angenommen wird oder nicht. Dabei ist es immer auch im Wesentlichen derselbe Gedanke, ob das Angebotene unbestimmt das Heil und die Seligkeit, oder bestimmter das Christenthum ist. Die Berufung durch Gott ist die zu ihm und zur Versöhnung mit ihm durch seinen Geist, sey dieser in Vernunft und Gewissen, oder durch das Wort Gottes in der Schrift, oder durch die

Perſon Chriſti wirkſam. Hiemit ſind die particulariſtiſchen Vorſtellungen mancher neueren Exegeten, welche die göttliche Berufung oft nur auf damals lebende Juden und Heiden und deren Eintritt in die chriſtliche Kirche beſchränken, beſeitigt. — Es kommt nun aber an die Gnade der Berufung der Unterſchied ſolcher, welche wirklich ſich berufen laſſen, alſo wirkſam berufen ſind, und ſolcher, welche den göttlichen Gnadenruf nicht annehmen. Im N. T. heißt καλεῖν nicht allein ſo viel, als antragen, anbieten, ſondern auch wirklich ertheilen; κλητοὶ ſind nicht blos die, an welche, dem göttlichen Rathſchluß gemäß, der Gnadenruf kommen ſoll, ſondern auch wirklich und mit Erfolg gekommen iſt, die Chriſten, die Gläubigen. Da iſt der Ausdruck: berufen ſeyn, identiſch mit dem andern: erwählet ſeyn. Eben darin liegt dann, daß die, welche die Gnade nicht auf ſich wirken laſſen, oder dem göttlichen Gnadenruf kein Gehör ſchenken, die Nichterwählten ſind; da heißt es denn: Viele ſind berufen, aber wenige auserwählt. Matth. 20, 16. Röm. 11, 5. 7. 1 Theſſ. 1, 4. 2 Petri 1, 10. — Endlich lehret die Schrift auch die göttliche Vorherverſehung. Da wird die allgemeine und beſondere Berufung zur beſtimmten Verfügung über den Menſchen. Sie wird im N. T. bezeichnet als θέλημα, εὐδοκία, πρόθεσις, ἐκλογή, προγνῶσις, ferner als προορίζειν, ὁρίζειν, praedestinare. So Epheſ. 1, 5. 11. 2 Tim. 1, 9. Röm. 9, 11. 1 Petri 1, 2. Apoſtelgeſch. 11, 29. Die Gnade oder Berufung wird demnach in der Schrift einerſeits beſchrieben als die allgemeine, alle Menſchen angehende, folglich in ihren Willen geſtellte und durch denſelben bedingte. So beſonders Matth. 4, 17. Epheſ. 6, 10. Röm. 12, 1. 2 Tim. 2, 4—6. 2 Petri 3, 9. Marc. 16, 15. 16. Röm. 1, 16. Apoſtelgeſch. 26, 18. Andererſeits lehret ſie ebenſo beſtimmt, daß durch Gott ſelbſt über einen Jeden unwiderruflich entſchieden ſey. So Röm. 8, 29. 30. 9, 24. 30—32. 11, 1—11. Matth. 25, 14. Epheſ. 2, 8. u. a. In äußerlicher Reflexion angeſehen ſcheinen dieſe

Stellen sich zu widersprechen und der Schein wird zur Wirklichkeit

2. in der Lehre der Kirche. Bis zum fünften Jahrhundert war es zum Bewußtseyn des Widerspruchs nicht gekommen. Die griechische Kirche war am weitesten entfernt von jeder strengeren Fassung der Lehre von der Gnadenwahl. Um so mehr kam es dazu im Abendlande, nachdem Pelagius die entgegengesetzte Lehre aufgestellt hatte. So finden wir nun einander gegenüber a) Augustinus und Pelagius oder Julianus. Nach jenem lehret die Bibel eine solche Verdorbenheit des Menschen von Natur, daß er, ohne die Gnade, in geistlichen Dingen und zu seiner Seligkeit weder die Wahrheit zu erkennen, noch das Gute zu thun vermag, aller Freiheit des Willens ermangelt und durch sich selbst in seinen Sünden der ewig verlorne ist. Aber Gott hat von Ewigkeit her beschlossen, nicht alle dem gerechten Verderben zu überlassen, sondern aus der verfluchten Masse einige zu erwählen, zu retten und durch Christum selig zu machen, die andern ihrem verdienten Schicksal preiszugeben. Dieß ist der Erwählungs- und Verwerfungsrathschluß Gottes. Da der Mensch mit seinen natürlichen Kräften nichts wahrhaft Gutes wollen und vollbringen kann, sondern Gott allein beides in ihm schaffet, so ist die göttliche Gnadenwahl, wie eine particularistische, so auch die absolute, welche mit ihrer Macht den menschlichen Willen zum Guten zieht, und Andere zu Gefäßen des Zorns macht. — Die reine Gegenlehre ist die des Julianus und aller Pelagianer; nach ihnen ist nur das Können von Gott, das Wollen und Seyn des Menschen Werk, die Gnadenwahl entweder gar nichts Reelles in Gott, oder eine bedingte, die Prädestination von der Präscienz in Gott, wie von dem menschlichen Verhalten abhängig. Wie der Pelagianismus durch sich selbst in den Augustinismus führe und umschlage, hat Vatke trefflich gezeigt. (Die menschl. Freiheit ꝛc. S. 402.) — b) Calvin und die Concordienformel. Zur Zeit der Reformation

menden Selbſtbeſtimmen negirt, und zwar durch ſich ſelbſt. Solche Bedingtheit der abſoluten Freiheit iſt von der moraliſchen Freiheit hergenommen. Der Menſch iſt in ſeinen Unternehmungen und Handlungen durch ein Denken und Ueberlegen, Vorſatz, Zweck beſtimmt. Da dieſe Freiheit an eine Nothwendigkeit außer ihr gebunden iſt, ſo iſt ſie als die beſtimmbare, obgleich ihrem Weſen nach unbedingt, doch in allen ihren Geſtalten und Aeußerungen die bedingte. Wie man daher auch die göttliche Präſcienz von der göttlichen Prädeſtination unterſcheide, ſo muß man den Unterſchied doch nicht fixiren; es kann vielmehr das göttliche Vorherwiſſen nur als wirkſames, mithin nicht als vom göttlichen Willen verſchieden gedacht werden. In ſeinem ewigen Vorherbeſtimmen kann Gott nicht abhängig ſeyn von ſeinem Vorherwiſſen; denn die Macht des göttlichen Verſtandes im Erkennen und Wiſſen iſt ſelbſt die Macht des göttlichen Willens im Beſchließen und umgekehrt. Nicht anders beſtimmt Gott Alles, als wie er es vorhergeſehen; aber nicht anders auch ſieht und weiß er es vorher, als es kommen ſoll. Hat die Abhängigkeit Gottes in ſeinem Vorherbeſtimmen von ſeinem Vorherwiſſen zum Gegenſtand das Verhalten der Menſchen auf dem Gebiet der menſchlichen Freiheit, ſo wäre das vollends die Abhängigkeit Gottes und ſeines Rathſchluſſes vom Menſchen. Auch der Begriff der Gnade iſt damit unvereinbar; denn ſo richtet Gott ſich in Ertheilung der Gnade nach dem Verhalten des Menſchen, wie er es von Ewigkeit her vorhergewußt. Eine Seligkeit aber aus Verdienſt würde dem Menſchen lediglich durch ſein Thun zu Theil. Dem entgegen iſt zu ſagen: in der Gnade Gottes hat des Menſchen Seligkeit ihren Grund, weil der Rathſchluß zur Beſeligung des Menſchen allein ſeinen Grund hat in dem göttlichen Geiſte, deſſen Weſen die Abſolutheit iſt. Soweit dieß Alles Lehre der Calviniſch-Dortrechtiſchen Schule und das Gegentheil Lehre der lutheriſchen Kirche und Concordienformel iſt, hat jene Recht gegen dieſe. Allein iſt nun der Menſch,

in Bezug auf welchen die Gnade ihren unbedingten Rathſchluß der Beſeligung gefaßt, nicht jeder Menſch, ſondern nur ein Theil der Menſchen? Hiemit erhebt ſich eine neue Einſeitigkeit und falſche Löſung der Aufgabe.

2) Es wird verkannt und geleugnet, daß der unbedingte Rathſchluß Gottes zur Seligkeit ſich auf alle Menſchen beziehe und die Gnade die allgemeine ſey; es wird die göttliche Prädeſtination als urſprüngliche Theilung aller Menſchen in Gerechte und Ungerechte vorgeſtellt; es wird nicht davon, daß Gott alle berufen, ſondern davon, daß ſie alle durch den Sündenfall die Verlorenen ſind, ausgegangen, aus dieſen habe Gott dann einen Theil nur zu retten in ſeinem ewigen Rathſchluß beſchloſſen. Dieſe falſche Entwickelung ſetzt ſich particulariſtiſch der Allgemeinheit der Gnade entgegen, ſchränkt durch die Gnadenwahl die göttliche Berufung ein und macht dieſe theilweiſe unwirkſam. Sind Viele berufen und Wenige auserwählt, ſo ſind Viele nicht Alle, wie wenn das Erwählen ein Auswählen, ein Wählen nach Belieben wäre. Es iſt aber in der Berufung und Erwählung dieſes Gemeinſame, daß ſie Beſtimmung zur Seligkeit iſt; der Unterſchied beider iſt nur, daß jene die allgemeine Beſtimmung, oder die Beſtimmung Aller, dieſe die concrete Entſcheidung und hiemit Scheidung zwiſchen den Guten und Böſen iſt, ſo daß dann mit der Erwählung der einen die Verwerfung der andern geſetzt, beides aber nicht allein mehr Gottes, ſondern auch des Menſchen Werk iſt. Der Misverſtand der Unbedingtheit des göttlichen Rathſchluſſes kann ſo weit gehen, daß es auf dieſem Standpuncte heißt: wer erwählt iſt, mag ſo viel Böſes thun, als er will, er iſt erwählt zur Seligkeit; wer zu den Verworfenen gehört, mag ſo viel Gutes thun als er will; es hilft ihm nichts. Hierin iſt aber gänzlich verkannt, ſowohl, was die Schöpfung des Menſchen nach Gottes Ebenbild, als was die neue Schöpfung der Welt durch Chriſtum mit ſich bringt; man hält ſich vielmehr willkührlich und ausſchließlich an den dazwiſchen

liegenden Sündenfall und die damit verknüpfte Herrſchaft der Sünde. Das Falſche der Auguſtiniſch-Calviniſchen Gnadenwahlslehre iſt beſonders, daß ſie ſo einſeitig ſich an einen Unterſchied zwiſchen Guten und Böſen hält, der noch gar nicht iſt, und ihn ſchon in den geſchaffenen, ja ſelbſt in den noch nicht geſchaffenen Menſchen (creabilem) ſetzt. Die göttliche Ebenbildlichkeit des Menſchen iſt weſentlich dieß, daß die göttliche Freiheit der Grund der menſchlichen Freiheit iſt. Als Grund bezieht jene ſich weſentlich auf dieſe, als das Begründete, und der Grund iſt nicht nur für dieſelbe, ſondern auch als Grundlage in dieſelbe eingegangen. Allerdings iſt in ewiger, abſoluter Weiſe außer der göttlichen Freiheit weiter nichts, in welchem als etwas Anderem ſie dieſe unendlich beſtimmende Thätigkeit wäre; aber indem ſie dieß Andere aufhebt und in ſich aufnimmt, ſich als Princip deſſelben ſetzend und es als Anderes außer ihr negirend, träte die göttliche Freiheit ſelbſt in einen Widerſpruch mit ſich, wenn ſie nicht ſich darin, ſomit auch es ſelbſt anerkennen wollte. Was in der Welt frei iſt und ſich zur Freiheit berufen, ja geſchaffen weiß, ein Ich, ein Volk, es iſt wahrhaft frei; nur durch das unendlich beſtimmende Beſtimmen oder das Princip der moraliſchen Freiheit, wie der Naturnothwendigkeit, iſt Gott in ſeiner abſoluten, unbedingten Freiheit. So kann und muß denn auch mit Recht die Frage entſtehen: ob nicht auch auf Seiten des Menſchen etwas geſchehen könne für oder gegen ſeine Seligkeit. Sagt man zur Antwort darauf mit Auguſtinus: ja, es iſt geſchehen im Sündenfall, Adam hat mit Willen geſündigt und dadurch iſt das ganze Menſchengeſchlecht dem Verderben anheimgefallen, ſo muß man nur nicht den erſten Menſchen ſo iſoliren, daß derſelbe Willensproceß nicht der aller Menſchen wäre, was die Schrift- und Kirchenlehre ſelbſt in dem Dogma von der Erbſünde zugiebt, indem ſie ſagt: ſein Ungehorſam ſey der Ungehorſam Aller, oder wie Auguſtinus ſelbſt es wahrhaft ſpeculativ ausſpricht: nos omnes sumus

ille unus. Verhält es ſich aber ſo, dann kann mit der alten Sünde ſich auch der Kampf des Geiſtes wider das Fleiſch erheben, mithin auch die Macht, es zu überwinden. Wird dieſe Macht als Willensfreiheit nicht in einen Jeden geſetzt, ſo iſt ſein Thun der Naturnothwendigkeit verfallen und moraliſch ohne Werth und Bezug auf Seligkeit. Sollte das Gottes Wille ſeyn, daß die Schuld, als eine ganz fremde und ohne auch die eigene zu ſeyn, verdamme, ſo wird es unvermeidlich, zu ſagen, Gott ſelbſt ſey Schuld an ſolcher Schuld; denn der Schuldige konnte nicht anders. Auch der Erlöſer kann dem Sünder nichts ſeyn oder werden, es ſey denn, daß er ſeine Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit empfinde und in freier Bewegung der Gnade Raum gebe, den Widerſtand ruhen laſſe, der Gnade ſtille halte und dem Zuge derſelben folge. Hiemit aber iſt Selbſtthätigkeit auf der Seite des Menſchen zugeſtanden; denn Raum geben, Unterlaſſen des Widerſtandes, dem Zuge der Gnade nachgeben, ſind menſchliche Thätigkeiten, und haben nur darin Bedeutung und Werth, daß ſie aus dem freien Willen des Menſchen hervorgehen; auch muß er ſchon wenigſtens eine Ahnung oder Vorſtellung von dem heiligen Ziel haben, dem er ſich zuwenden will oder möchte, was aber auch nicht möglich wäre, ruhte die Ahnung oder Vorſtellung nicht ſelbſt auch ſchon auf einem heiligen Grunde des Gemüths. Hat der Apoſtel Vorſtellungen und Bilder gebraucht, die eine reine Paſſivität bezeichnen, von Gefäßen der Ehre und Unehre geſprochen, zu denen der Töpfer den Thon bildet, wie er will, ſo haben ſie Wahrheit nur ſo, daß, was nur Bild und Vorſtellung darin iſt, getilgt iſt, und dieß kann ſchon ſo geſchehen, daß, was zuvor oder ſonſt zugegeben iſt, daß die Gnade ſich in Gnadengaben erweiſe und vor allem Fähigkeit, Receptivität begründe, nicht zurückgenommen, ſondern damit in Uebereinſtimmung geſetzt wird. Daher auch ſchon Schleiermacher in ſeiner Vertheidigung der Erwählungslehre nachgegeben hat, daß der göttliche Rathſchluß nur

Einer, nicht ein zeitlicher, in einem beſtimmten Moment erfolgender und eben ſo wenig ein auf den Einzelnen gerichteter ſey; ſondern ein ſolcher, der ſich in einem Jeden nur in ſeinem Bewußtſeyn oder Verhalten realiſire. Der eine, ewige und allgemeine Rathſchluß iſt derſelbige mit der Sendung Chriſti — ein Rathſchluß, weil jene Sendung nicht ohne ihren Erfolg von Gott gefaßt und beſchloſſen ſeyn kann, und dieſer Rathſchluß der Sendung Chriſti iſt ein und derſelbe mit der Schöpfung der menſchlichen Natur, ſofern ſie doch erſt in Chriſto vollendet iſt. Wie aber ein Jeder den göttlichen Rathſchluß an ſich realiſirt ſeyn läßt oder laſſen will, daran kann er mit ſeinem Willen und Thun unmöglich ohne Antheil ſeyn. Es kann das Wahre und Gute, und ſelbſt die darin wirkende Gnade keine Stätte in dem Menſchen finden, ohne daß er ſelbſt durch Erkennen und Wollen Theil daran gewinne, und es beruhet eben darin ſeine Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit. Was eine Gnadengabe iſt, ſetzet durch ſich ſelbſt zum Geben das Nehmen als möglich und erforderlich; erſt durch die Annahme von Seiten des Menſchen iſt es für ihn und darin verhält er ſich activ, wie die Nichtannahme ſelbſt ſeine That iſt. Die von Gott dem Menſchen anerſchaffene Fähigkeit des Wahren und Guten entwickelt ſich auch zum Triebe, der darauf hintreibt, und die Entwickelung deſſen iſt, was dem Weſen des Menſchen gemäß iſt, und es entſteht daraus das Bedürfniß des unendlich Wahren und Guten. In dem Allen wirket die Gnade fort, aber ſo, daß ſie an das ſich anknüpft und anſchließt, was durch Gott das Weſen iſt; indem er ſo an ſich im Verhältniß zu Gott iſt, kann es auch für ihn ſeyn und ſein Bedürfniß werden. Die da behaupten, der Menſch ſey ſchlechterdings unfähig, das Wahre und Gute ſelbſt zu lieben und zu bewirken, halten ſich einſeitig daran, daß in dieß Verhältniß zu Gott der Menſch einzig und allein durch Gott zu kommen vermag, und daß dieß reine Gnadenſache iſt; aber ſie bedenken nicht, daß dieß durch Gott nun

des Menſchen wahre Weſenheit ſelber iſt — was ſelbſt von dem ärgſten Verbrecher und Böſewicht gilt, deſſen Beſtimmung ja ſelbſt durch die äußerſte Verwilderung oder Verſtocktheit nicht vernichtet werden kann. Indem ſelbſt in dieſen auch das Bewußtſeyn ihrer wahren Beſtimmung, wenn auch nur in einzelnen, flüchtigen Augenblicken, iſt, ſo muß daſſelbe auch als Minimum und potenzieller Anfang des Gnadenbedürfniſſes, ſomit auch der Erlöſungsbedürftigkeit betrachtet werden, von wo es dann auch unüberſehlich viele Stufen giebt bis zum vollen Bewußtſeyn der Erlöſung durch Chriſtum, doch auch nur ſo, daß ſelbſt in dem Wiedergebornen und Gerechtfertigten die Sünde noch nicht abſolut erloſchen iſt. Der ſchroffe Particularismus, welcher Dualismus der Erwählung und Verwerfung, der Seligkeit und Verdammniß iſt, läßt keine Dialectik und Abſtufung zu, weshalb Schleiermacher mit Recht das Mitgefühl der Erwählten über das Loos der Verworfenen möglichſt zu beruhigen ſucht. Auch er führet die göttliche Vorherverſehung zuletzt auf die Abhängigkeit der Naturanlagen von mehr oder weniger günſtigen Verhältniſſen und Einwirkungen in dem Zuſammenhange, in welchem ein Jeder ſteht, zurück; aber er thut es in ſpinoziſtiſcher Weiſe, welche das Individuum determiniſtiſch beſtimmt ſeyn läßt, und im Sinne des Abhängigkeitsgefühls, welches nicht auch die Freiheit in ſich ſchließt, ſondern weit mehr der Naturnothwendigkeit entſpricht. Der unter den einzelnen Menſchen und Völkern geſchichtlich hervortretende Unterſchied ſchließt die Allgemeinheit der Gnade, wie ſie an allen geſchäftig iſt, nicht aus. Die Erwählung ſelbſt erſcheint ſo auf verſchiedenen Stufen und hebt die Nichterwählung in ſich auf. Gegen die Heiden waren die Juden das auserwählte Volk; gegen die Heiden und Juden ſind es die Chriſten; aber wie auch unter dieſen wieder der Unterſchied iſt zwiſchen Erwählten und Nichterwählten, ſo zeigt der Uebergang der Heiden und Juden zum Chriſten-

thum, der geschehene und ihnen bestimmte, daß sie an sich von der Erwählung nicht ausgeschlossen sind.

c. Die Auflösung des Widerspruchs. Sie zeigt sich zunächst darin, daß auf der einen Seite das Vorurtheil gegen die Absolutheit des göttlichen Rathschlusses, auf der andern das gegen die Universalität desselben aufgegeben ist. Die Schwierigkeit, beides als Einheit zu setzen, erhebt sich besonders in dem Gegensatz, nach welchem einerseits die Gnade als unbedingt, andererseits als bedingt betrachtet wird. An diesen Gegensatz hält sich vornehmlich der Schein der Unvereinbarkeit. Die Aufgabe der Wissenschaft ist in dieser Beziehung keine andere, als diesen verständigerweise zu setzenden Unterschied vernünftigerweise aufzuheben. Die strenge Prädestinationslehre bleibt in dem Gedanken der Substantialität stehen und läßt durch dieselbe alle Objectivität und Nothwendigkeit der Dinge bestimmt seyn; aber sie läßt sich nicht ein auf die Subjectivität und deren Sichselbstbestimmen, wie wenn die Freiheit des menschlichen Willens nicht wäre oder todt in Absicht auf Beschaffung des Heils. Der Pelagianismus hält in seinem Dualismus die Freiheit des Menschen und seines Willens der Freiheit Gottes und seiner Gnade entgegen, ohne für jene das immanente Princip in dieser anzuerkennen; die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im menschlichen Selbstbewußtseyn wird vielmehr als Beschränkung, ja als Vernichtung der menschlichen Freiheit angesehen. Dort ist die göttliche Allmacht das Ein und Alles und als absolute Causalität bestimmt. Die Allmacht läßt der Macht nichts durch sich zu thun übrig und begründet in der Vorstellung einen Pantheismus, der nichts für sich oder selbständig seyn und bestehen läßt; indem Alles Gott ist, ist nichts außer ihm (praeter eum); er ist die Natur und Welt; in jener Beziehung wird der Pantheismus oft auch Atheismus, in dieser Akosmismus genannt. Natur und Welt aber sind das Anderesseyn der absoluten Idee, ein Anderes als Gott in seiner Absolutheit. Natur und Welt

ſind durch das göttliche Wiſſen und Wollen eben ſo wohl geſetzt, als entlaſſen zur Macht, etwas aus ſich zu ſeyn und zu produciren, dort in der Form der Naturnothwendigkeit, hier der Geiſtesfreiheit. In der Zweckmäßigkeit, beſonders alles Organiſchen, der Natur verräth ſich der ihr immanente Gedanke; obwohl noch in unmittelbarer Identität des Geiſtigen mit dem Natürlichen. Es kann ſich daraus die Wahrheit beſtätigen, daß Gott auch durch die Natur wirke; man kann und muß ſo auch alle Erſcheinungen und Wirkungen der Natur mit Recht auf Gott zurückführen, deſſen Allmacht und Weisheit ſich auch in ihr offenbart, ohne gerade Gott und Natur in äußerlicher Weiſe (wie im concursus Dei) zu firiren, oder die Kräfte und Erſcheinungen der Natur (wie ein miraculum) als unmittelbare Wirkungen Gottes anzuſehen. In ähnlicher Weiſe wiederholt ſich dieſer Proceß in der Entwickelung des endlichen Geiſtes, wie er zunächſt natürlich bedingt, aber ſeiner Beſtimmung, d. h. ſeinem Anſichſeyn nach die reale Möglichkeit des Fürſichſeyns, der Vernunft und Freiheit iſt. Auch in dieſer Beziehung iſt die göttliche und menſchliche Cauſalität in dem Unterſchiede beider weder zu einer leeren Tautologie und Einerleiheit, wie im Spinozismus, noch zu einem blos äußerlichen Verhältniß zu einander, wie im Pelagianismus, herabzuſetzen. Schon die Schöpfung der Welt, noch mehr die Erlöſung und Stiftung des Reiches Gottes iſt die beſtimmteſte Erklärung, daß, wie Gott will, die Welt ſolle mit ihm vereinigt ſeyn, ſo auch er mit ihr vereinigt ſeyn wolle. Hiemit ſchließt ſich die Subſtantialität zur Subjectivität auf und ſchließt ſie in ſich ein. Hat Gott in Chriſto die menſchliche Natur angenommen und ſich mit ihr (nach der Kirchenlehre) perichoretiſch vereinigt, ſo hat das ſeine beſtimmteſte Beziehung auf alle Menſchen. Bleibt man hingegen bei der ſpinoziſchen Subſtanz, ſo iſt das Subject marionettiſch nur durch ſie bewegt, ohne wahre Freiheit und Selbſtändigkeit, nur das, was Gott aus ihr zu machen beliebt. Solches

Belieben iſt ſelbſt in Gott keine wahre Freiheit; ſie vermag ſich doch nicht concret zu bewähren; ſo bleibt ſie als die abſtracte nur der Gedanke des Reflectirenden. Die Beſtimmung der Wahl in dem Ausdruck Gnadenwahl iſt die Veranlaſſung vieler Irrthümer geweſen. Der reine Gedanke der göttlichen Freiheit und Gnade ſchließt durch ſich ſelbſt alle Wahl und Willkühr aus. Wird ſelbſt in Gott die Freiheit zur Wahlfreiheit gemacht, ſo iſt ſie nichts als Willkühr, und dieſe iſt die Entſchließung eben ſowohl für das Böſe als Gute. Was in dem Menſchen der Freiheit Hebel iſt, die Willkühr, dieſe Alternative, dieß Entweder — Oder iſt mit der abſoluten Idee unvereinbar. Was man Gnadenwahl nennt, kann nur Vermittelung in ſich ſelbſt, concrete Identität ſeyn, die den Unterſchied von ſich nicht nur ſetzt, ſondern auch aufhebt. So erweiſet die göttliche Gnade ſich als freie und als abſolute Freiheit, dieſe aber ſich als befreiende, Freiheit ſetzende Gnade. Das Allgemeine der freien und befreienden Gnade iſt die Liebe, dieſe als Gnade beſtimmt in Bezug auf die Sünde und ſo der Grund der Rechtfertigung ohne Zuthun irgend welcher Werke oder Verdienſte. Die göttliche Liebe, ſich in dem Sünder anpflanzend, iſt die Sünden vergebende, das Subject reinigende und ſo es mit ſich verſöhnende Gnade Gottes. In der Gnade bewegt ſich die göttliche Liebe, wie ſie einerſeits weder die Tugenden, noch die Sünden der Menſchen anſieht, aber andererſeits nur an das Schuldbewußtſeyn und die Erlöſungsbedürftigkeit anknüpft, ſomit an das, was durch ſie ſelbſt geſetzt und geſtiftet iſt. Die Annahme einer beliebigen Gnadenwahl, eines grundloſen arbitrium oder beneplacitum vermag die mannigfaltigen Führungen und Schritte, welche die Gnade thut, um den Sünder zur Buße und Seligkeit zu rufen, gar nicht zu erklären oder zu begreifen; ſondern nach ihr iſt Alles mit einem Mal unwiderruflich beſtimmt und abgemacht; ja ſelbſt die Möglichkeit der Bekehrung und Beſſerung läßt das abſolute Verwerfungsdecret nicht zu und zerſtört

eben das in dem Menschen, was durch Gott in ihm angelegt ist, seine Anlage zum Guten mitten in seinem Hang zum Bösen; selbst die Erhebung zum Guten ist nur scheinbar und nicht anhaltend bis zum Ende, wie andererseits die Erwählung die Unmöglichkeit eines Rückfalls ist oder eines Verlustes des Gnadenstandes. Wirkt die Gnade in ihren Rathschlüssen so mechanisch und irresistibel, so ist und verfährt sie nicht als Macht, sondern als Gewalt, und die Gewaltsamkeit gehört der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit an. Mit solcher Gewalt ist die Freiheit in Gott unvereinbar und eben so wenig kann sie alsdann im Menschen sich stiften und auch in ihm Freiheit begründen; es tritt auch seinerseits Nothwendigkeit an die Stelle der Freiheit. Wo aber diese nicht ist, da kann auch von Sünde nicht die Rede seyn. So ist das ganze Gnadenwerk verwandelt in einen Naturproceß. Diesen hat Schleiermacher wenigstens als Parallele angeführt bei der Frage: warum Gott so Viele nicht zum geistigen und seligen Leben gelangen lasse? Antwort: dieß sey, als ob man fragte, warum Gott nicht alle menschlichen Keime zum Leben erwecke, viele so früh ersterben lasse. In Wahrheit aber ist durch solche Identität der göttlichen und menschlichen Freiheit diese selbst unter den Naturproceß herabgesetzt. Denn der Organismus ist als Leben schon in der Pflanze die Kraft, das ihm Entsprechende sich anzueignen und das ihm Widerwärtige von sich auszustoßen, überhaupt das Für-ihn-seyende in sich zu verwandeln, wie dieß auch Vatke treffend gezeigt hat in seinem Buche über die menschliche Freiheit und die göttliche Gnade. Nicht solche abstracte, unbewegliche Identität ist die der Gnade mit dem Erwählten, daß im Gnadenstande keine ihn selbst aufhebende sündliche Neigung oder That mehr möglich, der Gnadenstand der Zustand der Versteinerung wäre. Die überwundene Sünde ist nicht die unmöglich gewordene. Der auch empirisch wahrnehmbare, von dem Sünder selbst in seinem Gewissen anerkannte Rückfall ist mehr als nur scheinbarer Ver-

luſt des Gnadenſtandes. Ebenſo iſt ſelbſt in dem größeſten Sünder noch die Möglichkeit der Bekehrung und Beſſerung anzuerkennen, da die Sünde ein allgemeines Factum iſt und die Gnade gerade ſich nur an alle Menſchen als Sünder wendet. In der Reflexion ſtehet die freie Gnade in Gott dem freien Wollen und Thun im Menſchen gegenüber. Wird einerſeits die Allmacht ohne Rückſicht auf Liebe und Gnade in Gott wirkſam behauptet, und die Freiheit ſelbſt nur als Allmacht, welche keinen Widerſtand duldet, vorgeſtellt, auch das Geſetz nur als zwingender Wille Gottes gedacht, andererſeits das menſchliche Thun und Laufen als ein ſolches angeſehen, woran Gott ganz und gar keinen Antheil habe, ſelbſt das Gute und Beſte rein als Menſchenwerk genommen, woran die Gnade ſich nicht bethätige, ſo bleibt es bei dem Gegenſatz in ſeiner ganzen Härte. Der Gegenſatz aber hebt ſich, indem der göttliche Wille durch ſeine Einigung mit dem menſchlichen aufhört, der gebietende zu ſeyn, und der menſchliche Wille dem Zuge der Gnade folgt, ohne welche auch nicht die leiſeſte Regung einer guten Geſinnung oder Empfindung möglich iſt. Indem ſie aber ſo ſich auf einander beziehen und dieſe Beziehung ihr eigenes Thun iſt, wird der Einheitspunct der gegenſeitigen Beziehung das Identiſche ſeyn, ohne welches ſie ſich auch nicht wahrhaft auf einander beziehen könnten. Von Seiten Gottes iſt das Verhältniß zum Menſchen das abſolute, an ſich weder Verhältniß, noch Beziehung; von Seiten des Menſchen iſt ſein Verhältniß zu Gott ein relatives, doch nur ſo lange, als das göttlich Gute noch nicht das menſchlich Gewollte iſt und der menſchliche Wille ſich auch noch durch Willkühr, Neigung u. ſ. f. vermittelt, auch das Widerſtreben noch nicht ganz getilgt und überwunden iſt. Iſt dieß geſchehen, iſt der abſolute Gotteswille Menſchenwille geworden, ſo hat die Gnade Gottes ſich im Willen des Menſchen, die göttliche Freiheit ſich in der menſchlichen und als dieſe realiſirt und der an ſich ſeyende göttliche Zweck ſich auch menſchlicherweiſe erreicht.

Wie da Gott den Menſchen nicht mehr außer ſich hat, ſo iſt auch der Menſch in ſeinem Wollen und Thun des Guten nicht mehr außer Gott, ſondern nur durch Gott als Geiſt in ihm, zu allem Guten fähig und willig. Die freie Gnade wirket als Sündenvergebung, als Unterſtützung und Kraft zu allem Guten, die menſchliche Freiheit entwickelt ſich als Gebrauch und Anwendung der göttlichen Kräfte. Die Unbedingtheit der göttlichen Rathſchlüſſe iſt nicht ſo zu faſſen, daß ſie auch das, was im Bedingten, Endlichen, noch das Unbedingte iſt, das Göttliche im Menſchlichen von ſich ausſchlöſſe. Dieß iſt das Geſetztſeyn der menſchlichen Freiheit durch die göttliche freie Gnade, die göttliche Ebenbildlichkeit und Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchen. Die gewöhnliche Vorſtellung hat in der Gnade immer nur in pelagianiſcher Weiſe ein Aeußeres vor ſich, da ſie vielmehr dieſes nur in ſo fern iſt, als ihr als Urſache keine Wirkung entſpricht. Wie aber beide in einander ſind, die Wirkung in der Urſache, die Urſache in der Wirkung, ſo kommt es nothwendig zu jener concreten Identität, kraft deren die menſchliche Freiheit ihre Wahrheit wie ihre Weſenheit an der göttlichen Freiheit hat. Nicht alſo verhält ſich die Gnade zur Freiheit, wie dieß im Pelagianismus und Rationalismus und jeder Verſtandesanſicht behauptet wird, daß man entweder die Gnade oder die Freiheit aufgeben müßte, als ob beide wie Feuer und Waſſer ſich zu einander verhielten. Die Freiheit iſt das in Gott und in dem Menſchen, wodurch Gott ſeinen und des Menſchen Willen vermittelt, dieſe Vermittelung aber eben das, wodurch auch der unbedingte Rathſchluß Gottes der bedingte iſt. Die Bedingtheit in der Unbedingtheit der göttlichen Gnade hat ihren Grund in der Liebe, die der Grund der Gnade iſt. Die allgemeine Gnade iſt die allgemeine Menſchenliebe Gottes, welche die Freiheit, durch ſie begründet, nicht beſchränkt oder vernichtet, ſondern ſich ſelbſt durch dieſelbe bedingen läßt. Wie Gott als der Unendliche das Endliche nicht als eine Macht außer, neben ſich hat, ſondern es, wie aus ſich

frei entläßt, ſo auch mit ſich vereinigt, ſo iſt die in ihren Rathſchlüſſen unbedingte Gnade zugleich die bedingte, und zwar durch ſich ſelbſt. Daß ſie die bedingte iſt, hat ſie davon, daß ſie die unbedingte iſt. Der göttliche Rathſchluß iſt ein ſolcher zur Seligkeit Aller, unbedingt und abſolut in ſeinem Zweck, dem auch die Realität als die durch alle Zeit hindurchgehende Realiſation nicht fehlen kann. Dieſe unbedingte Allgemeinheit wird zur Beſonderheit dadurch, daß nicht Alle das Heil in Chriſto ergreifen, und ebenſo wird die Unbedingtheit zur Bedingtheit dadurch, daß die letztere durch Gott ſelbſt geſetzt und die Möglichkeit des Böſen weſentliche Bedingung der Freiheit iſt. Die Entſcheidung darüber, ob der Menſch zur Seligkeit gelange oder nicht, iſt alſo, nächſt der göttlichen Berufung Aller zur Seligkeit, nicht rein allein mehr Entſcheidung durch Gott, ſondern zugleich durch den Menſchen. Dem Zuge der Gnade folgend, ſich bekehrend und beſſernd gelangt er zur Seligkeit, eben ſo ſehr durch Gott, als durch ſich ſelbſt, und ſo iſt auch, wenn er der Gnade beharrlich widerſtrebt, ſeine Unſeligkeit die gleicherweiſe durch ihn ſelbſt, als durch Gott. Der Rathſchluß Gottes zur Seligkeit iſt allerdings ſo lange ideell gefaßt, als er allgemeiner Wille iſt, die Kriſis tritt erſt ein, wenn an dem Geſetz und Evangelium der Rath der Herzen offenbar wird. Es kann dennoch wohl geſchichtlicher Weiſe die göttliche Entſcheidung über die Seligkeit oder Unſeligkeit der Menſchen, wie ſie von Ewigkeit her gefaßter Rathſchluß iſt, als Idealität, und wie ſie Offenbarung in der geſchichtlichen Entwickelung iſt, als Realität unterſchieden werden. In Gott hingegen oder abſoluterweiſe iſt Idealität und Realität — Identität, was auch als Vorherwiſſen beſtimmt iſt.

Zweites Hauptſtück.

Von der Bekehrung.

1. **Die bibliſche Lehre.** Der Ausdruck: Bekehrung, *ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή*, iſt ein tropiſcher, bildlicher, hergenommen

von der Umkehr auf oder von dem Wege, auf dem Einer bisher gewandelt. Er bezeichnet im A. T. oft den Uebergang vom Götzendienſt zur Anbetung des wahren Gottes; ſo im N. T. den Uebergang zur chriſtlichen Religion und eben damit die Rückkehr zum wahren Gott, wie er in Chriſto offenbar geworden, eben damit den Anfang alles Guten. So Jerem. 3, 14. Hoſ. 3, 5. und Apoſtelgeſch. 15, 3. 11, 21. Luc. 1, 16. 22, 32. Matth. 13, 15. 2 Cor. 7, 11. Unter den Gnadenwirkungen des Geiſtes iſt ſie diejenige, in der ſich die Berufung und Erlöſung durch Chriſtum auf der Seite des Menſchen zunächſt verwirklicht. Aber es geſchieht durch Gott in den Menſchen und er iſt und wirket in ihnen allen als Geiſt. Daß Gott im Menſchen ſey und wirke, wußten und lehrten auch ſchon die Heiden. Est Deus in nobis, agitante calescimus illo, ſagt Ovid, und divinae particulam aurae nannten ſie die Seele des Menſchen. Coelesti sumus omnes semine oriundi; omnibus idem ille pater est, heißt es bei Lucret. II. v. 990., und Seneca ſagt im 41. ſeiner Briefe: in nobis Sanctus Spiritus est, qui docet nos, prout illum ricipimus. cf. Lact. Inst. div. VI. 8., wo er einiges anführt aus dem jetzt wieder aufgefundenen Werk des Cicero de republica. Die poetiſche Sentenz, Apoſtelgeſch. 17, 28., wird gewöhnlich dem Aratus zugeſchrieben. Alle alten Völker ſchreiben alles Große und Vortreffliche Gott und ſeinem heiligen Geiſte zu und ſind damit in Uebereinſtimmung mit der Schrift. Nichts Edles, Schönes, lehren ſie, könne geſchehen ohne ſolchen afflatus divinus. Cic. de nat. deor. II. 66. Bei Homer und Pindar kommen dergleichen Ausſprüche nicht ſelten vor; nur als ἔνθεοι haben nach Plato die Dichter ihre herrlichen Werke hervorgebracht; als Theopneuſt wird Orpheus betrachtet, einem Anhauch Gottes wird jeder Aufſchwung der Seele zu Gott zugeſchrieben und er ſelber θεοφορία genannt und von Plotin ἡ πρὸς τὰ ἄνω φορά. Darauf gründeten ſich auch die alten Orakel urſprünglich, bevor ſie ausarteten in Anſtalten der Lüge

und des Betruges. Einer ſolchen höheren Einwirkung ſchreibt der Hebräer alles Große und Herrliche zu. Gott iſt ihm das Maaß aller Schönheit und Größe irdiſcher Dinge; in dieſem Sinne ſpricht er von Bergen, Cedern Gottes. Die den Geiſt Gottes und deſſen ewige Mittheilung und Wirkſamkeit bezeichnenden Ausdrücke ſind: צָלַח, מָלֵא, לָבַשׁ. Alle Menſchen werden den Geiſt Gottes alsdann vollkommen haben, wenn ſie alle vollkommen zu Gott gelangt ſind. Joel 2, 28. Jeſ. 44, 3. Alles, was nicht Geiſt iſt, wird überhaupt als das Fleiſchliche, Irdiſche, Ungöttliche betrachtet, als בָּשָׂר; die Aegypter ſind nur Menſchen, Fleiſch, nicht Götter, Jeſ. 31, 3. Der Geiſt Gottes iſt es, der dem Künſtler ſeine Geſchicklichkeit verleiht, 2 Moſ. 31, 3. 35, 31., der den Helden mit Vaterlandsliebe und Tapferkeit beſeelt; Richt. 3, 10. 6, 34. 1 Sam. 11, 6. 1 Chron. 12, 18., der den Regenten erfüllt mit Einſicht, Weisheit und allen Herrſchertugenden, Jeſ. 11, 1., den Propheten begeiſtert zu Weiſſagungen; 4 Moſ. 24, 2. 1 Sam. 10, 6. 10. 19, 20. Der Prophet beſonders wird beſchrieben als ein ſolcher, der ganz und gar aufgegangen iſt in dem göttlichen Geiſt אִישׁ הָרוּחַ. Hoſ. 9, 7. So iſt es auch im N. T. mit dem Worte προφητεία und προφήτης, wie 1 Tim. 4, 14. Jeder, lehret Samuel, 1 Sam. 10, 6., wenn der Geiſt Gottes über ihn kommt, wird ein anderer Menſch und von den irdiſchen Dingen abgezogen; daher ſelbſt ſolchen Dingen, welche die Kraft haben, welche vom Irdiſchen losreißen, die Macht göttlicher Begeiſterung zugeſchrieben wird, wie der Muſik, 2 Kön. 3, 15., dem Gebet, 1 Sam. 1, 12. Marc. 12, 36. Das πνεῦμα ἅγιον iſt in dieſen und andern Stellen, wie Apoſtelgeſch. 1, 16. 28, 25., nicht ein flacher pius sensus, vergl. Röm. 1, 1. 2. Tit. 1, 2., wo er von allem, was blos aus dem Menſchen iſt, ſcharf unterſchieden wird. — Solche Gnadenwirkung, den Menſchen bekehrend und beſſernd, bringt in ihm einen Zuſtand hervor, der von vermittelter Identität, von Paſſivität und Activität in gleicher Weiſe zeugt, auch in der Schrift mit

denſelben Ausdrücken, wie jene wirkende Gnade, bezeichnet wird. Dieſe Zuſtände ſind als verſchiedene nur die weſentlichen Momente der Bekehrung ſelbſt. a) Die Erleuchtung. Sie iſt Erleuchtung durch den Geiſt der Gnade, aber eben ſo ſehr Zuſtand des Menſchen, ſeine Erleuchtung. Die Gnade der Erlöſung wendet ſich an den Geiſt und Verſtand des Menſchen, und er gelangt durch ſie zur wahren, lebendigen Erkenntniß des Heils. Röm. 10, 14. Das Erleuchten iſt ein Vertreiben der Finſterniß; der Gegenſatz von φῶς, als Erkenntniß, iſt σκότος als die Unwiſſenheit; φωτίζειν, belehren, unterrichten iſt δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας. Und wie das Licht an ſich ein Heiteres, Erfreuliches, die Finſterniß ein Unheimliches, Unſeliges iſt, ſo iſt die göttliche Erleuchtung des Menſchen Heil und Segen. Apoſtelgeſch. 26, 18. Epheſ. 3, 8. 9. Solche Erleuchtung (φωτισμός) hat an der Seite der menſchlichen Zuſtändlichkeit immer ſchon einen moraliſchen Sinn, wie Epheſ. 1, 13. 17. Col. 1, 12. 2 Cor. 11, 4—6. 1 Joh. 1, 7., und ſo geht ſie durch ſich b) über in die Heiligung. Die Ausdrücke ἁγιωσύνη, ἁγιασμός, wie auch ὁσιότης, ὅσιος, ἅγιος und ἁγιάζειν bedeuten zunächſt Entfernung von allem Unreinen, nur Sinnlichen, alles Ausgeſonderte, Vorzügliche. Die Israeliten, wie ſie von den Heiden, als den Unreinen, abgeſondert ſind, wenn auch nur äußerlich, heißen קדושים, Sancti; ſo heißen auch im N. T. alle, welche zum chriſtlichen Glauben ſich bekennen, ἅγιοι, ἡγιασμένοι, die Chriſten insgemein. Die Heiligung iſt als Bekehrung zunächſt Abkehr von der Sünde, Reue und Leid darüber, Buße, dann aber auch Gerechtigkeit vor Gott, Leben in der Gemeinſchaft Chriſti. 3 Moſe 19, 2. 1 Petri 1, 4—16. Röm. 6, 22. 1 Theſſ. 3, 13. 5, 23. Hebr. 12, 14. Epheſ. 4, 24. Luc. 1, 15. Erleuchtung und Heiligung endlich gehen in eins zuſammen, erreichen ihr Ziel c) in der Wiedergeburt. Als dieſe vollendet ſich die Bekehrung. Die Wiedergeburt (παλιγγενεσία, γεννᾶσθαι δεύτερον, ἄνωθεν, ἀνακαίνωσις, καινὴ κτίσις) wird

in der Schrift dargestellt als Neugeburt, als Eintritt in das geistliche, Christo geweihte Leben, als Geburt aus Gott, als Anziehen des neuen Menschen, der nach Gott geschaffen, also als Rückkehr zur ursprünglichen Ebenbildlichkeit. Der alte Mensch ist abgelegt, wie ein Kleid, das Kleid der Gerechtigkeit angezogen, eine Sinnesänderung, Umwandelung, Erneuerung des Menschen, welche nicht auch verfehlt, sich in guten und edlen Werken zu erweisen. Joh. 3, 3. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. Col. 3, 1. 9. Ephes. 4, 23. Röm. 6, 6. 12, 2. Gal. 6, 15. 1 Cor. 13. 2 Cor. 5, 15. 1 Petri 1, 3. Tit. 3, 5.

3. Die Kirchenlehre. a) Auf die Lehre von der Bekehrung und Wiedergeburt erstrecken die großen Gegensätze des Pelagianismus und Augustinismus zunächst ihre Folgen, und haben sich daher, weil sie Begriffsmomente selbst sind, zu allen Zeiten in der christlichen Kirche erneuert. So zur Zeit der Scholastiker im Mittelalter, wo sie mit den Mönchsorden zusammenhingen und diese in verschiedene Schulen theilten; ferner im sechzehnten Jahrhundert, wo sie als Jesuitismus und Jansenismus sich darstellten. Dem eigentlichen Geist des Papstthums entspricht nur der Pelagianismus und ihm hat noch die Trienter Synode nicht undeutlich gehuldigt. — b) Dagegen stellte sich vom Anfang an die protestantische Kirche an die Seite des Augustinus, theilte mit ihm das tiefere Bewußtseyn menschlicher Sündhaftigkeit, wie auch die Ueberzeugung, daß im Werk der Bekehrung und Besserung die Gnade Alles in Allem sey. Dieß hing damit zusammen, daß, nach dieser Lehre, im Sündenfall der Mensch alle geistlichen und sittlichen Kräfte verloren hatte. Die symbolischen Bücher sagen, der Mensch verhalte sich in dieser Beziehung wie ein Stein und Klotz, ja ärger, da Stein und Klotz nicht widerstreben könnten. In der That ist es ein großer Vorzug des Menschen vor dem Stein und Klotz, daß er der göttlichen Gnade widerstreben kann, wie auch, daß er Empfänglichkeit für die Einwirkung der Gnade besitzt, was dem

Stein und Klotz unmöglich iſt. Wenn es ſo, wie die Bekenntnißſchriften ſagen, mit dem Menſchen beſtellt iſt, ſo begreift man nicht, was er für die Gnade und was ſie ihm ſeyn kann, und wie er überhaupt zu ihr ein Verhältniß haben kann. Schon Melanchthon hatte in den locis eine mildere Theorie dargelegt, und in ſeinem Sinne vertheidigte nachher Strigel auf dem Geſpräch zu Weimar den Synergismus gegen Flacius im Jahre 1560. Was Strigel den modus agendi nannte, war nichts, als formale Thätigkeit, die er dem Menſchen im Werk ſeiner Beſſerung vindicirte. Vergl. Planck, Geſch. des proteſt. Lehrb. IV. Bd. S. 592 ff. — c) Die evangeliſche Kirche hatte im ſechzehnten Jahrhundert nach zwei Seiten hin Veranlaſſung, in dem Artikel von der Bekehrung des Menſchen alles Gewicht auf das Wort der Schrift zu legen und nur die Gnadenwirkung als die wahre und ächte anzuerkennen, welche ſich durch das Wort vermittelt, einmal der römiſchen Kirche gegenüber und den falſchen Traditionen derſelben, welche ſich aus der Schrift nicht zu rechtfertigen vermochten, und ſodann den Schwärmern und Fanatikern entgegen, welchen alle Gnadenwirkung zur Bekehrung nur die innere, unmittelbare war. Dieſer Geiſt, auf den man ſich berief, ſey der Teufel ſelbſt, ſagt Luther in den Schmalc. Art. P. III. Art. 8. Catechism. maj. p. 497. Was ſo als ein Damm gegen einreißende Schwärmerei durch die Zeit geboten und nothwendig war, hat man nachher in unbedingter Allgemeinheit behauptet und ſogar auf das durch ſich wirkſame Wort und deſſen Buchſtaben beſchränkt. In ſolcher Beſchränkung verknüpfte man entweder mit dem Wort auch ohne den durch daſſelbe wirkenden Geiſt eine Art von magiſcher Wirkung, oder band alle Thätigkeit des Geiſtes zur Erleuchtung und Bekehrung lediglich an den wörtlichen Buchſtaben. Daran fand dann ſpäter alle Buchſtabentheologie und Gedankenloſigkeit ein bequemes Ruhebett. Denn wohl iſt alles geſchriebene Wort abhängig von dem Geiſte und ſo ſelbſt das geſchriebene Wort Gottes von dem gött-

lichen Geiſte, aber nicht umgekehrt der göttliche Geiſt an den Gebrauch der Schrift und Sacramente gebunden. Die göttliche Allmacht hat an dem geſchriebenen Wort ihre Gränze nicht. Chriſtliche Erleuchtung und eine Bekehrung, welche den chriſtlichen Character nicht verleugnen will, wird ſich allerdings ſtets aus der Schrift rechtfertigen müſſen, wie von da die edelſte, kräftige Nahrung ziehen, aber nicht auch vergeſſen, was ſie dem durch das Wort wirkſamen und an der Seele innerlich arbeitenden Geiſte der Gnade ſchuldig iſt. Die, welche unter dem Wort nur die Verkündigung in der Gemeinde verſtehen, verlaſſen, indem ſie ſich für die proteſtantiſche Beſtimmung erklären, den nur zu deutlich ſpäter hineingelegten Sinn derſelben, der weſentlich auf die Schrift, auf das geſchriebene, buchſtäbliche Wort ging, wiewohl die urſprüngliche Beſtimmung in den ſymboliſchen Büchern noch keineswegs in dieſer Beſchränktheit, vielmehr die Meinung war, daß der Geiſt der Gnade nur mediante praedicatione Evangelii Bekehrung, Erleuchtung, Glauben wirke. Die Wahrheit iſt alſo, daß nur die Bekehrung die ächte und chriſtliche iſt, welche auf dem Wege des heiligen Geiſtes von der erlöſenden Kraft Jeſu Chriſti ausgeht und im Sinne und Geiſte der heiligen Schrift ſich entwickelt und vollbringt. Sie iſt um ſo gewiſſer und ſicherer die wahrhaft chriſtliche, als ſie durch die Gnadenmittel des Wortes Gottes und der Sacramente ſich vermittelt. —

3. Begriff des Dogma. Zu dieſem Zweck iſt von demjenigen, was Gott und was der Menſch im Werk der Bekehrung thut, auszugehen, aber auch der Punct nicht zu überſehen, an welchem die göttliche und die menſchliche Thätigkeit in eins zuſammenfällt. Daß alſo der Menſch ſich zu Gott bekehre ohne Gott, iſt an ſich ein Widerſpruch; denn daß er Gott und ſein Verhältniß zu ihm anerkenne, ihn in Chriſto liebe und deſſen Willen zu thun gern übernehme, iſt der Begriff der Bekehrung ſelbſt und iſt dem Menſchen möglich zu leiſten allein durch Gott

ſelbſt. Die Bekehrung iſt Gottes Werk, Werk der Gnade. Dieſes wird nur geleugnet in ſolchen Selbſtändigkeitslehren, welche, wie die Kantiſche, Alles in der Bekehrung auf die Seite des Menſchen legt und es an der ſchwankenden Kette der menſchlichen Willensautonomie befeſtigt. Dieſelbe Bekehrung, welche durch Gott iſt, geſchieht aber auch durch den Menſchen ſelbſt; nicht ohne ſeinen Willen oder gar wider ſeinen Willen bekehrt Gott irgend Einen. Bis zu dieſem Mechanismus, in Gott geſetzt, ſchreitet nur eine Lehre fort, welche menſchliche Freiheit, wie ſie durch Gott iſt, nicht anerkennt, und die unbedingte Gnadenwahl nur ſo behauptet, daß ſie nicht auch die bedingte ſey. Sind beide genannte Einſeitigkeiten der Lehre entfernt, ſo zeigt ſich, wie es der Begriff erfordert, die Bekehrung als die einfache, ungetheilte Thätigkeit Gottes und des Menſchen, und es iſt als göttlich anerkannt, daß der Menſch bekehrt wird, und als menſchlich, daß er ſich bekehre und bekehren laſſe. Dieſe concrete Identität vermittelt ſich durch ihre einzelnen Momente, welche ſind: die Erleuchtung, Heiligung und Wiedergeburt. Schon dieſe Ausdrücke deuten an, daß damit eben ſo ſehr göttliche Gnadenacte, als menſchliche Willensacte gemeint ſind; ſie bezeichnen auf dem Grunde der gegenſeitigen Thätigkeit ſich bildende menſchliche Zuſtändlichkeiten. In ihnen erweiſet Gott ſich als die Wahrheit, als die Heiligkeit und als die abſolute Geiſtigkeit, und das Reſultat der Zuſammenwirkung Gottes und des Menſchen iſt, daß dem Verſtand und Willen des Menſchen ein neues, geiſtiges Lebensprincip mitgetheilt, Glaube, Liebe, Hoffnung in der Seele erzeugt wird.

A. Die Erleuchtung.

a. Die Lehre der Schrift iſt, daß Gott das Licht ſey und in einem unzugänglichen Lichte wohne. Die Wahrheit dieſer Vorſtellung iſt, daß Gott die Wahrheit ſelbſt iſt. Die Idee von Gott iſt, daß er als abſolutes Seyn, Weſen, Wollen, abſolutes Denken iſt. Das Denken aber in der Identität mit dem Seyn

oder Weſen iſt die Wahrheit. So iſt die abſolute Wahrheit auf das Weſen Gottes beſchloſſen. Allein der erkannt iſt, die Wahrheit zu ſeyn, iſt auch die Liebe und als ſolcher Offenbarung, Mittheilung an das ihm Andere; er iſt nicht nur in ſich, ſondern auch aus ſich; er wohnet nicht nur in einem unzugänglichen Lichte, ſondern theilet auch, ſich mittheilend und offenbarend, das Licht mit, das er ſelber iſt, und dieſe Offenbarung des Lichts iſt der Sohn im Unterſchiede vom Vater. Heißt es alſo: Niemand erkennet den Vater, als der Sohn, ſo heißt es auch: und wem er es will offenbaren. Der Gedanke von Gott, als dem unzugänglichen Lichte, iſt nicht einſeitig zu fixiren; er ſagt nur: das Licht, welches Gott iſt, iſt durch nichts anderes, als durch ſich ſelbſt zugänglich; nicht mehr unzugänglich iſt das Licht, in welchem Gott wohnet; in ſeinem Sohn, dem Menſchen Jeſus Chriſtus, iſt er der Welt offenbar geworden. Er nennt ſich daher gleicherweiſe, wie der Vater, nicht nur das Licht, ſondern auch die Wahrheit, nicht etwa nur einen Lehrer der Wahrheit. Endlich, gleichwie der Vater das Licht heißt und ohne den Sohn und Geiſt das auf ſich beſchloſſene Licht wäre, zu welchem Niemand kommen kann, aber auch der Sohn das Licht heißt, welches in die Finſterniß kam, ohne von ihr begriffen zu werden, ſo wird auch der Geiſt das Licht genannt, das da ſcheinet an einem dunklen Ort, in dem durch Unwiſſenheit verfinſterten Geiſt und Herzen. Der vom Vater und Sohn ausgehende Geiſt iſt das beſtändige Leuchten und dieß Leuchten das Erleuchten der Welt, indem er die Finſterniß in ihr verſcheucht und ihr das Erlöſungswerk Chriſti aneignet.

b. Das Erleuchten, als göttliche Gnadenwirkung, wie das Erleuchtetwerden, als menſchlicher Zuſtand, ſetzet Finſterniß voraus, und dieß iſt die mit dem natürlichen Verderben geſetzte Unwiſſenheit des menſchlichen Geiſtes von Natur. Als dieſer natürliche Menſch der ſeeliſche nur, vernimmt er nicht den Geiſt Gottes, hat keine Vernunft für denſelben, ſondern nur für das

Natürliche, Irdiſche, Sinnliche. Nicht mit dieſer fleiſchlichen Vernunft, ſondern nur aus ihr kann der Menſch ſich bekehren und dem Licht zuwenden. Die Sinnenwelt ohne das Licht der Religion, wie das Selbſtbewußtſeyn ohne das Gottesbewußtſeyn iſt das Dunkle. Der menſchliche, ſich ſelbſt und der Natur, von welcher er hergekommen, überlaſſene Verſtand vermag nur das Endliche, Sinnliche, nicht das Unendliche, Ueberſinnliche zu erkennen, nur das relativ Wahre, nicht das An-und-für-ſich-Wahre, nicht die Wahrheit der Ideen: Gott, Freiheit, Unſterblichkeit — wie das zum Vortheil der Wahrheit das große Reſultat auch der Kantiſchen Philoſophie geweſen iſt, in welcher nur dieſer Verſtand fälſchlich Vernunft genannt iſt. Der menſchliche Verſtand oder die fleiſchliche Vernunft, auf die genannte Sphäre des Welt- und Selbſtbewußtſeyns ſich beſchränkend, ſo daß er das Gottesbewußtſeyn von ſich fern hält und das Verhältniß zu Gott, in welchem er an ſich iſt, als nicht auch für ihn ſeyend betrachtet, geht in dieſer Weiſe nicht über ſich ſelbſt und ſein Verhältniß zu ſich hinaus. Allein der Menſch, wie ſehr er ſich in ſich verfeſtige, und ſich nach der höhern Seite hin in ſich abſchließe, iſt doch der durch Gott berufene und beſtimmt, ſein Heil in Chriſto zu finden; er kann daher nie ganz umhin, in dem Werden für ſich auch zu werden für Gott, und dieſes zweite und höhere Verhältniß eben ſowohl als jenes erſte und niedere anzuerkennen. Es kann bei dem einfachen Mangel nicht bleiben. Die geiſtige Finſterniß, die er ſchon nach der Weltſeite hin zu verſcheuchen ſucht, wird ihm unheimlich und geſpenſtiſch, ſobald die Eitelkeit und Endlichkeit alles ſeines weltlichen Treibens ihm zum Bewußtſeyn kommt; denn darin hat er die unmittelbare Erinnerung an die Unendlichkeit. Das Bewußtſeyn des Mangels hebt dieſen über ſich ſelbſt hinaus zum Bedürfniß, und in dieſem iſt auch ſchon deſſen Befriedigung indicirt. Dieß zeigt ſich vornehmlich darin, daß er unter den ihm dunklen und unverſtändlichen Ideen auch die Idee Gottes, die Idee der abſoluten Wahrheit hat. Dieſer Gedanke

iſt durch das göttliche Weſen ſelbſt in ihm und ſo ſelber der göttlich wahre Gedanke. In dem Mangel war der Menſch noch der Verfinſterte; aber nicht mehr ſo in dem Bewußtſeyn des Mangels, welches das Bedürfniß iſt. Dieſe Regungen des göttlichen Lichts in ſeiner Bruſt zu unterdrücken oder zu ertödten, gelingt ihm nicht mehr; er iſt davon angeſtrahlt, ſein Pfad iſt davon beleuchtet, noch ehe er ſelbſt es weiß; dieß giebt ſich unmittelbar in ſeinem Gewiſſen kund. Aber eben ſo ſehr auch das Bewußtſeyn, daß er ſelbſt ſich aus dieſer Finſterniß zu befreien nicht vermag, eine höhere Hülfe nur ihn zum Licht der Wahrheit führen kann.

c. Das Licht der göttlichen Wahrheit geht nicht mit einem Male oder plötzlich mit blendender Helle in der Seele des Menſchen auf. Selbſt, wo es ſo iſt oder ſcheint, iſt doch Vieles vorhergegangen, worin die Gnade ſchon vorbereitend gewirkt hatte. Die Gnadenwirkung der Erleuchtung iſt kein Raptus, ſondern eine Begeiſterung, die wohl in einem Moment des innern Lebens ihre höchſte Stufe erreicht, aber ſich anſchließend an die ganze Lebensentwickelung ſich über verſchiedene Stufen bewegt, die durch ſie ſelbſt geſetzt ſind. Die erleuchtende Gnade vermittelt ſich, und dieſe Vermittelung nicht anzuerkennen und die gewonnene Erkenntniß als unmittelbare Eingebung anzuſehen, iſt der Character der Schwärmerei. Die göttliche Wahrheit beginnt im Menſchen ihren Lebenslauf im Gefühl; es iſt die unmittelbare Einheit des Inhalts und der Form. Das Gefühl als Receptivität iſt die erſte Erſcheinungsweiſe, die noch in ſich verſchloſſene Knospe der Religion. Wegen des darin enthaltenen ſubſtantiellen Inhalts iſt die Berechtigung des Gefühls und Herzens anzuerkennen, um ſo mehr, da der Inhalt der Religion in dieſer Form durch die Reflexionen und Raiſonnements des Verſtandes noch nicht verkehrt und verfälſcht worden iſt. Doch obwohl Grundlage aller weiteren Entwickelung iſt das Gefühl der Religion noch die dürftigſte und unvollkommenſte Weiſe ihrer Exiſtenz. In dieſer Form iſt die göttliche Wahrheit noch ver-

borgen und auch dem Menſchen ſelbſt die verborgene. Es iſt ihm ſo; es ſchwant ihm ſo; dieß träumeriſche Weſen iſt der Anfang der Religion im Gemüth und Gefühl. Sie iſt in dieſer Weiſe mehr in der Form des Seyns, als des Denkens. Das Leuchten des göttlichen Geiſtes iſt nur ein Aufblitzen in der Nacht des Gefühls, und es erſcheint da manches als ein Licht, was nur ein Irrlicht war. Wie ſehr die Religion Angelegenheit des Herzens, ſo iſt ſie doch auch Angelegenheit des Verſtandes; denn alle Wahrheit bezieht ſich auf's Denken. Das Denken aber iſt nicht Function des Sinnes und Gefühls, ſondern des Verſtandes, und mittelſt der Freiheit des Willens Function der Spontaneität des Verſtandes. Auf dieſem Standpuncte erſt geht die Scheidung der Wahrheit vom Irrthum, die Auseinanderſetzung der Wahrheit mit der Lüge und Unwahrheit vor ſich, welche beide noch im Gefühl unmittelbar vereinigt ſind. Nur wenn man die Religion im Gefühl abſchließen will, kann man mit Schleiermacher ſagen: wahr oder falſch ſeyen ungehörige Prädicate in Bezug auf die Religion. Das verſtandesmäßige Denken und Reflectiren im Glauben iſt unſtreitig ein höherer Standpunct, ein Fortſchritt, worin es das im Gefühl Gegebene von ſeinen unlautern Beimiſchungen, Phantaſien und Ahnungen befreit. Es iſt der Religion ſelbſt im höchſten Grad würdig, ihr eigener Trieb und ihre That, ſie, die gefühlte, auch in den Gedanken zu erheben, Rechenſchaft über ſich ſelbſt zu geben und von den unausſprechlichen und unerleuchteten Gefühlen zur Klarheit, Sprache und Mittheilung überzugehen. Dieß Alles bringt ſie ſchon als Wahrheitsgefühl mit ſich. Noch auf Sinn und Gemüth beſchloſſen iſt die göttliche Wahrheit die dumpfe, unverſtandene und kann da eben ſowohl auch noch Lüge und Heuchelei ſey. Es iſt in der embryoniſchen Unmittelbarkeit kein Verbleiben, da ſich noch nichts darin vermittelt und zur Wahrheit werden kann. Damit ſie auch für den Menſchen Wahrheit ſey, muß ſie dazu werden und nimmt zu dieſem Zweck

ungetheilt ſeinen Sinn und Verſtand in Anſpruch, wie ſie ſchon an ihr ſelbſt Sinn und Verſtand hat. Allein das verſtandesmäßige Denken iſt weſentlich endliches Denken, und es muß allerdings die unendliche Wahrheit auch durch dieſes hindurchſchreiten. Bezieht und beſchränkt ſich hingegen der Verſtand allein auf ſich, ſo tritt er allerdings mit ſeinem endlichen Denken in Misverhältniß zu dem unendlichen des Glaubens, und ſtatt um Erleuchtung zu bitten, begnügt er ſich mit der Aufklärung und Denkgläubigkeit, welche zu denken glaubt und zu glauben denkt; es iſt aber mit beiden nichts. Befaßt ſich der abſtracte Verſtand mit der Religion, ſo iſt ſein Geſchäft nur, die abſolute Wahrheit in abſtracte Gedanken, in lauter Endlichkeiten zu verwandeln, ihren unendlichen Inhalt mittelſt der Widerſprüche, welche ſie ſelbſt in ſich zuläßt, aufzulöſen, ſich, was das Poſitive betrifft, mit der Möglichkeit zu begnügen, das Erkennen aber von ihr als der höchſten geiſtigen Wirklichkeit für ein tranſcendentes zu erklären und dafür nun um ſo mehr entweder ſich zum Gefühl, als allein genügend, zu den ſogenannten Ausſagen und Thatſachen des Bewußtſeyns zurückzuwenden, oder alles Gewicht auf das Practiſche zu legen; denn alle Irrwege bringen zu ihrer Vertheidigung leicht auch den Verſtand auf ihre Seite. Sein Denken iſt es, welches im Rationalismus und Supernaturalismus ſich ausgebreitet hat, welches ſich beſchließt auf Wahrnehmung und Erfahrung, innere oder äußere, oder beſteht auf Wundern und Weiſſagungen, die, ſofern ſie erfahren und Nachrichten ſind aus Berichten der Schrift, die Form der endlichen Wahrheit nicht verleugnen. Die Erleuchtung iſt weſentlich Erhebung über dieſe nur endliche, relative Wahrheit, Erhebung zur Vernunft, als der Unendlichkeit des Verſtandes. Die Vernunft iſt das wahre Organ der Religion, die Fähigkeit, Gott in den Offenbarungen ſeines Geiſtes zu vernehmen und zu verehren. Die göttliche Erleuchtung hat weſentlich den Zweck, zu bewirken, daß das unendlich Vernünftige des chriſtlichen Glaubens im Ge-

fühl und Verstande hervorkomme, und da erst kann dann auch dem Inhalt nach von wahren und heiligen Gefühlen die Rede seyn. Die Erleuchtung als subjectiver Zustand ist selbst nichts anderes, als dieses wahre und heilige Gefühl. Es hat die Ergebnisse der erleuchteten Vernunft zu seinem Inhalt und ist in seiner Form der Zusammenschluß desselben mit dem Subject. Der erleuchtete Geist ist der göttlichen Wahrheit und in ihr der Gottheit selbst theilhaftig, diese Theilhaftigkeit aber eben so sehr Werk der Gnade, als der menschlichen Theilnahme und Thätigkeit. Die absolute Wahrheit, auf der alle Religion beruht, wird von dem Menschen so wenig gemacht, als er die Natur oder sich selbst hervorbringt. Aber wie er nicht activer Urheber ist, so ist er auch nicht ihr passiver Empfänger, so daß sie als ein Fertiges ihm nur dargereicht würde; denn sie ist ein Erkennen und Wissen, welches die Thätigkeit des Denkens in Anspruch nimmt. In der Erleuchtung kann das Thun des Geistes, welcher Gott, und das Thun des Geistes, welcher Mensch ist, nicht mehr unterschieden werden. Daß das, was ihm in dem Geiste, den Gott von seinem Geiste nahm, anerschaffen worden und seine Wesenheit ist, seine Thätigkeit werde, darauf ist es mit aller Erleuchtung zum wahren Glauben abgesehen. Er hat das an-und-für-sich-Wahre und die Bestimmung, zum Licht der ewigen Wahrheit zu gelangen, und nur wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe. Die ewige Wahrheit ist an und für sich nicht für das Unwahre, das Licht nicht für die Finsterniß: diese hat es vielmehr nicht begriffen und kann es nicht begreifen; sondern dies ewige Licht, welches der göttliche Geist, ist auch in der Finsterniß nur für sich; es wendet sich daher auch als erleuchtend an das, was auch in der Finsterniß nicht lichtlos ist, wie auch die Schrift das, womit der Mensch das Licht vernimmt oder sich aneignet, die Vernunft, als das Licht bezeichnet. Wenn aber das Licht, das in dir ist, dunkel ist, wie groß wird dann die Finsterniß seyn! Die hellere Anfachung, Stei-

gerung dieſes Lichts, die höhere Thätigkeit, welche, was des Menſchen Weſen und Beſtimmung iſt, ihm zum klaren Bewußtſeyn bringt, iſt, was die Schrift die Erleuchtung nennt, und ſie ſchließt zu dieſem Zweck Vermittelung mancherlei Art nicht aus. Die Myſtik hat an jenem innern Licht oder Wort Alles; aber weil ſie das Dunkle zum weſentlichen Mitbeſtandtheil des Lichts macht, und das Halbdunkel ihr Element iſt, ſo zieht ſie willkührlich der Gnade einen engen Kreis, über den ſie nicht hinausgehe. Der Zuſtand der Erleuchtung iſt nicht ein ſchwärmeriſches Verzückt- und Verſunkenſeyn in Gott, ſondern die eben ſo innige als klare Begeiſterung durch den Geiſt. Für Gott, wie er die ewige Wahrheit iſt, geworden und lebend iſt der Menſch der irdiſchen Welt und Natur nicht vergangen oder entnommen, ſein endliches Denken in dem unendlichen nicht untergegangen, ſondern nur aufgehoben und aufbewahrt. Wie in ihm oder ſubjectiv ſich vermittelnd durch Gefühl und Verſtand, durch die Führungen und Erfahrungen ſeines Lebens, ſo vermittelt die Gnade der Erleuchtung ſich auch objectiv durch die göttliche Inſtitution, die öffentliche Religion, chriſtliche Erziehung und Unterweiſung, chriſtliches Gemeindeleben u. ſ. f. Es iſt das darin hervorſtrahlende Gnadenlicht, woran ſich der Funken des Lichts in einem Jeden zur hellen Flamme anfachen und zum lebendigen Glauben entzünden kann. Es wird daher auch der chriſtliche Glaube die Wahrheit und das Licht genannt, welches die Welt erleuchtet, ebenſo die Lehre des Glaubens. In allen dieſen Formen wirket der eine Geiſt Chriſti als das Licht und erleuchtend zur Bekehrung der Welt. Eine ſolche Vermittelung iſt auch die Wiſſenſchaft, als das Wiſſen im Glauben. Es iſt das den Glauben ſtiftende und erleuchtende göttliche Licht, welches ſich fortſetzt und entwickelt zum Wiſſen. Dem Inhalt nach nicht ein anderes Licht, als das Glaubenslicht, iſt das Wiſſen nur der Form nach vom Glauben verſchieden; dieſe Form iſt in der Wiſſenſchaft nicht, wie im Glauben, die Vorſtellung, ſondern der Be-

griff, ſie ſelbſt alſo als Wiſſen das begreifende Wiſſen, in der Einheit mit ſeinem Inhalt der ſich begreifende Glaube. Nur ſofern der Glaube das Leben im Glauben mit in ſich ſchließt, ſteht er höher als die Wiſſenſchaft, welche ſich mit der theoretiſchen Idee zu begnügen hat. Zum Begriff der Idee aber bedarf ſie eben ſowohl, als der Glaube, der höheren Erleuchtung; das göttliche Licht iſt daſſelbe im Glauben und Wiſſen. —

B. Die Heiligung.

a. Ob und wie der Menſch in den Stand der Heiligung gelange, hängt von dem Gedanken ab, den er ſich von Gott und der Heiligkeit Gottes macht. Die Nothwendigkeit, Gott als den heiligen zu denken, hat im Weſen Gottes ſelbſt ihren ewigen Grund, wie dieſer Gedanke auch die Grundlage aller Religion und ihr ſo weſentlich iſt, daß ſie dieß nur iſt in der Ueberzeugung, das Heilige ſey mehr, als nur dieſer Gedanke, und Heiligkeit die Weſenheit Gottes ſelbſt. Jede Religion, ſie ſey, welche ſie wolle, hat den Gedanken an die göttliche Heiligkeit, ſey es auch nur in der Ahnung und Phantaſie, oder auch noch in der Vermiſchung der Heiligkeit mit Elementen der Sinnlichkeit, wie in allem Heidenthum. Die indiſchen Völker prägen ihren Gedanken von göttlicher Heiligkeit als das äußerlich Reine in ihren Sitten und Gebräuchen aus; doch ſind die Mythen derſelben nicht frei von aller Unreinheit und Unwürdigkeit. Die griechiſchen und römiſchen Götter ſind nicht ohne Sinnlichkeit und Unkeuſchheit. Aus der Sphäre der Sinnlichkeit kehrt der Gedanke der göttlichen Heiligkeit in ſich, in den reinen Aether des Gedankens zurück im Moſaismus, und die Reinheit der göttlichen Heiligkeit iſt nun wenigſtens die ihres Gedankens. Hiemit iſt ein großer Fortſchritt in der Erkenntniß Gottes gemacht und die Religion, als dieſe moſaiſche, die offenbare gegen das geſammte Heidenthum. Gottes Heiligkeit iſt erkannt vom Standpunct des Geſetzes aus und hat hiemit eine lebendige Beziehung auf die Sittlichkeit. Gott iſt der Heilige um des Geſetzes willen, als

der Geſetzgeber und Richter aller menſchlichen Handlungen. Das Geſetz iſt aber noch zugleich die Trennung des Menſchen von Gott; auf jede Uebertretung folgt göttliche Strafe und Züchtigung, und keiner iſt, der es vollkommen gehalten. Es iſt beſonders die Gerechtigkeit in der Heiligkeit, die auf dem Wege zur Erkenntniß kommt; aber es mangelt noch die practiſche Anerkenntniß der göttlichen Liebe und Güte in der Heiligkeit, wie ſie nicht allein Sünden ſtraft, ſondern auch vergiebt. Im Chriſtenthum erſt iſt die Heiligkeit als Gottes Weſenheit ſelbſt, Gott an und für ſich als der Heilige erkannt; denn er iſt der Geiſt und wie die Wahrheit ſo auch die Heiligkeit ſelbſt. In Chriſti Perſon erſcheint das Geſetz als aufgehoben, d. h. als erfüllt, und er ſelbſt ſomit als die Einheit des Geſetzes und der Erfüllung deſſelben, nicht als der Sündenloſe nur, ſondern als der Heilige. Das Chriſtenthum iſt, wie die wahrſte, ſo auch die heiligſte aller Religionen, ſo daß alles Wahre und Heilige in allen andern Religionen nichts anderes, als das Chriſtliche iſt. Der vom Vater und Sohn ausgehende Geiſt iſt der heilige und in ſeiner Gnadenwirkung an der Welt der heiligende, göttliche, chriſtliche Heiligkeit in der Seele der Menſchen ſtiftende und verbreitende.

b. In dem Unterſchiede des göttlichen und menſchlichen Weſens iſt dieſes zunächſt gedacht, wie es von der Natur und nicht vom Geiſte herkommt. So iſt der Menſch der natürliche, irdiſche, fleiſchliche. Auch in das Bewußtſeyn geht dieß Naturſeyn über; ſo iſt er, wie er nicht ſeyn ſoll. Beides zuſammengenommen iſt das natürliche Verderben, in welches ein Jeder verwickelt iſt. Von der Natur aus iſt überhaupt nichts heilig; das Heilige kann allein Prädicat des Geiſtes, des Willens ſeyn. Indem ein Jeder in das natürliche Verderben eingewilligt hat, iſt er der Sündhafte. Auf dieſer Beſchaffenheit des Menſchen ſowohl von Natur, als in ſeinem eigenen Willen beruhet die Nothwendigkeit, ihn als den von Natur Nichtheiligen und von

ſeinem Bewußtſeyn aus Unheiligen zu betrachten. Aber obwohl von Natur nicht gut, iſt er doch gut von ſeinem Schöpfer aus, und darauf beruhet die Unſchuld und Heiligkeit des kindlichen Lebens in ſeiner früheſten Periode und die Möglichkeit, aus dem Stande der Sündhaftigkeit und Schuld in den der Entſündigung und Heiligung überzugehen. Das Heilige, wie es das noch Unſchuldige, wird in der Schrift vorgeſtellt als das Reine, das Unheilige als das Unreine, ſo wie die Schuld in der Unſchuld, das Unheilige in dem an ſich Heiligen als dasjenige, womit die Unſchuld und Heiligkeit befleckt und verunreinigt iſt, kurz die Sündhaftigkeit als Unreinigkeit, als Schmutz, als ein dunkler Flecken in der geiſtigen, an ſich guten und heiligen Natur des Menſchen. Hierin iſt denn zugleich die Möglichkeit der Entſchuldigung und Entſündigung, der Reinigung und Heiligung enthalten, und daran knüpft der an, der als der Erlöſer und Befreier aller Menſchen gekommen iſt. Durch die von Chriſto auf dem Wege des Geiſtes ausgehende erlöſende Macht können alle, wenn ſie nur wollen, Vergebung der Sünden erlangen und die Kraft zu allem Guten. Dieß Herausgehen des Menſchen aus ſeiner Nichtheiligkeit und Unheiligkeit, das Gelangen zur Heiligung iſt einerſeits bedingt und vermittelt durch den einigen Mittler Jeſus Chriſtus, andererſeits durch die göttliche Berufung und Befähigung zur Umkehr auf und von dem Wege des Verderbens mit ſeinem eigenen Willen. Dieß zeigt ſich unmittelbar darin, daß er, wie groß auch in und mit dem Fall der Verluſt an Vernunft und Freiheit war, doch nicht Verſtand und Willen eingebüßt hat, mithin das perſönliche Weſen geblieben iſt und ſomit in der Möglichkeit, aus der Schuld zur Unſchuld zurückzukehren. Ohne das vernünftige und freie Weſen zu ſeyn, giebt es für ihn auch keine Sünde und Schuld; ſie ſind dieß nur, ſofern er ſie als den Widerſpruch gegen ſeine Beſtimmung in ſeinen Willen aufgenommen hat. Der ſubſtantielle Keim des Vernünftigen und Freien, d. i. des Göttlichen,

hat ſich auch mitten im Verderben erhalten und behauptet, und ihn zu entwickeln und zu befreien iſt weſentlich das Geſchäft der heiligenden Gnade des Geiſtes.

c. Was nun die Heiligung der Seele ſey, kann nur im engſten Zuſammenhange mit demjenigen, was die Erleuchtung iſt, begriffen werden. Dieſe geht nicht nur den Menſchen als Intelligenz an und iſt nicht ein theoretiſches Verhalten nur, ſondern auch ein practiſches. In und mit ſich bringt der Geiſt nicht nur das Licht, ſondern auch den Impuls zu allem Guten. Die Erleuchtung iſt zunächſt Erzeugung eines Glaubens, der nicht ohne Einfluß auf die Willensthätigkeit, ja in welchem der Keim aller guten Werke eingeſchloſſen iſt. Der Glaube aber hat zum Inhalt das heilige Leben und unendliche Verdienſt Chriſti und iſt weſentlich Verſetzung, Hineinbildung in den lebendigen Zuſammenhang damit. Iſt dieſe Verknüpfung der Seele mit ihrem Erlöſer wahrhaft, reell, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß daraus gute, heilige Werke hervorgehen und der Menſch in ſeinen Geſinnungen und Handlungen der geheiligte ſey. Die Heiligung, wie die Erleuchtung, eben ſo ſehr göttliche Gnadenwirkung, als des Menſchen eigene That, iſt wohl ein die conſtante Geſinnung und Willensrichtung auf das Gute wirkender Act, aber nicht auf einen Moment beſchloſſen, ſondern ein den Willen in allen ſeinen Actionen berührender Lebensproceß, zunächſt gerichtet gegen das Böſe, welches er vorfindet, aber auch die Kraft und Liebe zu allem Guten in ſich enthaltend. Beides iſt wohl theoretiſch, aber nicht practiſch zu ſondern und aus einander zu halten. Das erſte der guten Werke ſelbſt iſt die Bemerkung und Anerkennung der Sünde, ſowohl der allgemeinen, als der beſondern, die Trauer, der Schmerz darüber, die Reue, worin ſich allmählig das Herz loslöſet von dem bisherigen Leben in der Sünde und ſich dem Leben in Chriſto zuwendet. Solche Buße iſt die erſte und unumgängliche Frucht des Glaubens und ein weſentlicher, wenngleich noch negativer

Beſtandtheil der Heiligung. Bevor es zu dem Leben unter der Gnade und dem Evangelium kommen kann, muß die Seele ſich finden unter der Sünde und dem Geſetz; daß ſie aber da ſich wirklich findet, iſt nicht allein ihr Thun, ſondern zugleich Wirkung der an ihr thätigen Gnade; denn dieß Finden iſt nichts anderes, als das Bewußtſeyn aller damit verbundenen Trennung von Gott. Nicht weniger ſchließt ſodann die in der Buße beginnende Heiligung im weiteren Fortſchritt den Entſchluß zum thatkräftigen Widerſtande und den Abſcheu gegen die Fortſetzung der Sünde ein. Zur wirklichen Bekehrung kommt es erſt auf dieſem Standpuncte eines geheiligten Lebens. Denn Reue und Buße, auch Verabſcheuung der Sünde kann vielleicht noch ſo nur in Gedanken und Empfindungen vor ſich gehen, daß ſie nicht auch in den Entſchluß und die That übergeht. Iſt aber in dieſer Weiſe die Bekehrung erfolgt, dann kann die Heiligung, fortſchreitend bis zur Erzeugung aller guten und heiligen Werke, ſich in der Seele entwickeln. Die Bekehrung iſt die negative Heiligung, die Heiligung die poſitive Bekehrung. Nur daß auch ſo ſich derſelbe Proceß der Heiligung anders geſtaltet, als im Anfang der Bekehrung aus dem Leben in der Sünde zu dem Leben in Chriſto. Denn obzwar das Böſe auch der geheiligten Seele nicht fern und fremd bleibt, ſo hat ſie doch ein anderes, innigeres Verhältniß zu Chriſto, als da ſie überhaupt erſt durch die Bekehrung für ihn gewonnen ward. Die Sünde iſt dort momentanes Erlöſchen des Glaubenslichts, hier erſt der totale Aufgang deſſelben. Auch die Reue und Buße hat dort eine andere Bedeutung, als hier. Die Sünden derer, die in Chriſto ſind, bedürfen zwar nicht weniger der Reue und Buße, aber dieſe nimmt da nicht ſowohl die Geſtalt des Schmerzes, der immer ein überwiegend ſinnliches Gefühl iſt, als der geiſtigeren Misbilligung, die Geſtalt der Beſinnung und Erinnerung, der Beſchämung und Demüthigung an, durch welche ſelbſt ſchon die Rückkehr von der Sünde zu dem Erlöſer nur beſchleuniget, und

der Glaube, von ſeiner Umwölkung befreit, wiederhergeſtellt wird, da ſie hingegen für die überhaupt erſt Bekehrten auch beſtimmend wirkt zu einer ganz neuen Lebensrichtung. Indem dieſe ganze Bewegung in der Heiligung von der Reue und Buße bis zur Liebe alles Guten die eben ſo freie und ſelbſtändige, als durch die Gnade angeregte und geleitete iſt, ſo iſt ſie die chriſtliche Heiligung — eine Lehre und Wahrheit, mit der verglichen die Lehre von einer Bekehrung und Beſſerung aus eigenen Mitteln, von einer Selbſtvervollkommnung und Selbſtverſittlichung, von der man ſeit der Kantiſchen Philoſophie viel geſprochen, nur eine Meinung und Einſeitigkeit iſt. Der Antheil, der da noch der Gnade des heiligen Geiſtes zugeſchrieben wird an der Bekehrung und Heiligung, iſt ein ganz äußerlicher und unzureichender; daher auch ein ſolcher Umſchwung in der Geſinnung, wie es nach der Lehre des Chriſtenthums die Wiedergeburt iſt, von Kant mit Recht auf dieſem Standpuncte für unbegreiflich erklärt wird (Rel. innerh. der Gr. der bl. Vernunft).

C. Die Wiedergeburt.

a. Es iſt allerdings eine große Mannigfaltigkeit und Willkührlichkeit in der Unterſcheidung, Stellung und Beziehung der genannten Gnadenwirkungen auf einander bei den Dogmatikern alter und neuer Zeit hergebracht. Die von der Schrift her überlieferten Ausdrücke dafür werden von Einigen in den verſchiedenſten Bedeutungen genommen, von Andern dagegen oft nur als verſchiedene Bezeichnungen des einen und ſelben Gedankens genommen. Nicht geringer iſt in der Dogmatik die Verſchiedenheit der Subſumtion der einen Gnadenwirkung unter die andere und die ſyſtematiſche Gliederung des Begriffs, wie überhaupt in der bisherigen Dogmatik die Gliederung und ſyſtematiſche Conſtruction wiſſenſchaftlicher Weiſe eher Confuſion zu nennen iſt. Strauß hat die verſchiedenen Gnadenwirkungen gar ſehr durch einander geworfen und ſich ſeine Kritik dadurch ſehr erleichtert. Auch Schleiermacher erklärt die Ordnung für völlig

gleichgültig und zieht das vor, was „bequemer" ist. Es kann aber wohl die Beziehung dieser verschiedenen Zustände eine gegenseitige seyn, ohne daß die begriffsmäßige Ordnung derselben darunter zu leiden hätte; ja auch gleichzeitige, in sich von einander unzertrennliche können sie seyn, ohne daß doch das eine nur ist, was das andere. Unter Bekehrung wird man immer den Anfang eines neuen Lebens und den Untergang eines alten verstehen müssen. Ein bestimmtes Stadium des geistigen Lebens ist abgelaufen und ein neues hat angefangen. Der Anfang aber an und für sich ist zweideutig, wenn er nur dieses bliebe und nicht auch Fortgang wäre; daher man die Besserung, als fortschreitende, sich entwickelnde Bekehrung schon in den Ausdrücken stets damit zu verknüpfen pflegt. Worin die Bekehrung sich vollendet und worauf sie als Losreißung von der Sünde und Hinwendung zu Christo abzweckt, ist die Wiedergeburt, diese totale Umgestaltung des geistigen und sittlichen Lebens, die auch einen festen Character in sich darstellt. Sie ist eine in sich zusammenhängende Lebensgestaltung, in der auch die Sünden eine andere Bedeutung haben, als in dem Unwiedergeborenen. Erleuchtung und Heiligung können auch noch einzelne Acte und Zustände seyn, indem durch sie vielleicht nur einzelne Lebensmomente beleuchtet und geheiliget worden, ohne daß sie einen festen Boden gewonnen hätten in dem Gemüth des Menschen; aber die Wiedergeburt stiftet als zweite, geistige Geburt ein Leben, wie die erste, physische, somit eine Continuität, die, wie dieses nur im leiblichen, so nur im geistigen Tode endigen kann. Es ist somit die Wiedergeburt als das Ziel und die Vollendung der Bekehrung zu betrachten. So ist sie einerseits ein von der Erleuchtung und Heiligung wesentlich Verschiedenes, andererseits und formell die Einheit beider.

b. Dieß schließt jedoch nicht aus, daß auch die Wiedergeburt sich vermittle. Schon das Bild und die Vorstellung, worauf der Ausdruck deutet, zeigt, daß sie, wie das physische

Leben, ein Werden iſt, das im Verborgenen beginnt und ſich nach und nach zur Stufe des Daſeyns entwickelt. Die Wiedergeburt ſetzt die Erleuchtung und Heiligung voraus und nimmt ſie in ſich auf, gleichſam als den geiſtig-ſittlichen Nahrungsſtoff des neugewonnenen Lebens, wie darauf auch die Sacramente, als Gnadenmittel der Kirche, ſich beziehen. Die Taufe verſetzt zuerſt überhaupt in das Reich des Lichts und iſt ſo die noch unbewußte, ganz paſſive Anſtrahlung von Seiten der Gnade, indem die Getauften im Unterſchiede von den Nichtgetauften in die Ordnungen des chriſtlichen Lebens und in die Gemeinſchaft der ſchon Erleuchteten aufgenommen werden. Das Bad der Wiedergeburt iſt ſie, ſofern jene in dieſer, der Möglichkeit nach, beginnt, nicht, ſofern ſie die Wiedergeburt ſelbſt oder dieſe darin vollſtändig wäre. Die Wirklichkeit der Wiedergeburt iſt eben ſo ſehr bedingt durch die Heiligung, welche im Abendmahl die Seele mit Chriſto vereinigt. Durch beides erſt *wird* die Wiedergeburt Erneuerung, Wiederauffriſchung des göttlichen Ebenbildes, welches in Chriſto erſchienen iſt, und Geſtaltung der Seele in daſſelbige Bild. Dieß neue Leben Chriſti in der Seele, welches das Leben der Seele in Chriſto iſt, kann ſich nun auch, den Geſetzen der organiſchen Natur analog, anfangs nur ſchwach verkündigen, bis es durch Uebung und Fortſchritt in der Erleuchtung und Heiligung immer mehr Feſtigkeit und Sicherheit gewinnt. Da ſo die Wiedergeburt, wie alles Leben, ein Continuum iſt, ſo iſt von ſeinem erſten Moment an bis zur vollſtändigſten Entwickelung hin ein Augenblick, wo ſie im Bewußtſeyn anfängt, ſchlechterdings nicht zu beſtimmen, wie darauf in manchen geiſtlichen Lebensbeſchreibungen und frommen Büchlein oft, beſonders als Wirkung eines Bibelſpruchs, aller Werth gelegt iſt, ohne daß dabei, was die vorbereitende Gnade dazu gewirkt hat, in Anſchlag gebracht wird; es wird auch wohl die Zumuthung gemacht, daß jeder ſo das Datum ſeiner Wiedergeburt im Bewußtſeyn beſtimmt nachweiſen müſſe. Dieß Re-

ſultat hängt vielmehr mit der ganzen geiſtlichen und ſittlichen Lebensentwickelung eines Jeden zuſammen und geſtaltet ſich überall mehr oder weniger individuell. Solche Verſuche ſtehen denen der Unterſcheidung davon gleich, was in der Wiedergeburt das Göttliche der Gnadenthätigkeit und was das Menſchliche der eigenen Willensthätigkeit ſey. Solche Grenzbeſtimmungen ſind gerade da am meiſten aufgehoben, wo es zur Wiedergeburt in ihrer Wahrheit und Reinheit kommt. Der Chriſt als ſolcher und je mehr er dieſes iſt, kann am wenigſten darauf kommen, Alles dabei allein ſich ſelbſt oder der Gnade allein zuzuſchreiben. Auch mitten in allen Gnadenwirkungen, welche die Wiedergeburt vorbereiten und bewirken, iſt nicht nur der durch die Gnade ſelbſt geſetzten Freiheit Raum gelaſſen, ſondern auch der den Gnadenruf begleitende auditus und assensus von Gott als menſchliche Mitwirkung zugelaſſen, ſofern ſich darin mehr oder weniger Willensthätigkeit, wenigſtens als Empfänglichkeit, ausdrückt. Und je mehr dieſe ſich aus ihren erſten Regungen erhebt und in die lebendige Gemeinſchaft mit Chriſto ſich verſetzt fühlt, muß in eben dem Grade die menſchliche Thätigkeit ſteigen, ſo daß vom Anfang bis zu jedem höhern Maaß die Grenze zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem unmöglich anzugeben iſt.

c. Ein durchaus neues Lebensprincip iſt allerdings durch die chriſtliche Wiedergeburt der menſchlichen Natur inſerirt, als der entſcheidende Wendepunct, an welchem in dem Wiedergebornen der Umſchwung der Geſinnung aus dem alten in ein neues Leben erfolgt. Daß dieſer Uebergang nicht ohne innere Kämpfe möglich iſt, wird als natürlich anzuſehen ſeyn, da es eben mit der Wiedergeburt auf den Sieg des neuen Menſchen über den alten, des Geiſtes über das Fleiſch abgeſehen iſt. Dieſer Proceß fällt weſentlich noch in den Stand der Heiligung; indem das Wachsthum darin das Uebergewicht in conſtanter Weiſe auf die Seite des Geiſtes bringt, erfolgt die Wiedergeburt. Es bildet das neue geiſtig-ſittliche Leben ſich in der Aehnlichkeit oder

höchſtes und heiligſtes Bedürfniß. Um daher dennoch von Gott ſelbſt für gerecht und heilig erklärt zu werden, muß der Chriſt noch einen andern Proceß eingehen, in welchem dieſes ihm zu Theil wird. Damit iſt denn der Uebergang gemacht in die Lehre von der Rechtfertigung.

Drittes Hauptſtück.

Von der Rechtfertigung.

1. **Die bibliſche Lehre.** Die Rechtfertigung wird nach der Schrift erworben a) nicht durch die Werke. *Ἔργα* ſind zunächſt Handlungen überhaupt, ſie ſeyen gut oder böſe, wie es heißt: Gott vergilt einem Jeden nach ſeinen Werken, Röm. 2, 6. Beſtimmter heißen ſie *ἔργα νόμου*, Erfüllungen der göttlichen Gebote, ſeyen dieſe der göttliche Inhalt des Moſaiſchen Geſetzes, oder deſſen anderweitiger Inhalt, oder ſelbſt das Natur- oder Sitten- und Gewiſſensgeſetz. Der Apoſtel leugnet nicht die menſchliche Verbindlichkeit zur Beobachtung des Geſetzes durch beſtimmte Werke; er ſagt vielmehr: wer es vollkommen erfülle, werde leben, Gott ſelbſt habe es ſo verheißen, und um dieſer Verheißung willen, nicht aus einem Rechtsanſpruch werde dem Menſchen Heil und Seligkeit zu Theil. Aber er leugnet, daß Jemand das Geſetz wirklich in ſeinem ganzen Umfange erfüllet und dadurch Gott genügt habe, ſo daß er aus dieſen ſeinen Werken gerecht und ſelig werden könne. Tit. 3, 3 und 5. 2 Tim. 1, 9. Epheſ. 2, 8. Die *ἔργα νόμου* ſind ſomit oft nur die vermeinten Beobachtungen der göttlichen Vorſchriften, und dieſe ſchließt der Apoſtel aus von der Kraft, zu rechtfertigen. Röm. 3, 20. 2, 7—10. Epheſ. 2, 10. Da unterſcheidet er ſehr genau die wahrhaft guten, aus der geheiligten Geſinnung gefloſſenen Werke von den *ἔργοις νόμου*. Aber ſelbſt den wahrhaft guten Werken des Geheiligten und Wiedergeborenen ſpricht er die Dignität ab, den Menſchen zu rechtfertigen; denn ſo nothwendig ſie ſind und ſo unerläßlich und unausbleiblich, ſo ſind

gebrochen. Die Wiedergeburt reicht weder bis zur abſoluten Identität mit Chriſto, noch iſt ſie ein unlebendiger Zuſtand; wo aber Leben iſt, da iſt auch Wechſel und Mannigfaltigkeit der Seelenzuſtände, und ſo hat auch der Wiedergeborne keine abſolute Sicherheit unter den Verſuchungen des Lebens und gegen die unwillkührlichen Regungen der Sünde in Gedanken, Worten und Werken. Je weniger indeß der freie Wille Antheil daran gehabt hat, um ſo weniger können ſie des Gnadenſtandes ſelbſt ſchon verluſtig machen. Wie das Leben nur im Tode endigt, ſo die Wiedergeburt nur in der Todſünde. Was der Begriff der Wiedergeburt in dieſer Beziehung enthält, iſt, daß der Wiedergeborene keiner groben mit Wiſſen und Willen vollbrachten Sünde fähig iſt; iſt er derſelben noch wirklich fähig, d. h. ſchuldig, ſo kann er wohl noch auf dem Standpuncte der Heiligung ſtehen und auf dem geordneten Wege der Buße und Beſſerung durch die Gnade bekehrt und gerettet werden; aber der Wiedergeborene iſt er nicht oder nicht mehr; er iſt aus der Gnade gefallen, ſeines Gnadenſtandes verluſtig gegangen. Daß unter keinen Umſtänden die Wiedergeburt wieder verſchwinden könne, kann nur auf dem Standpunct der ſtrengen Prädeſtinationstheorie behauptet werden, nach welcher der einmal Erwählte, auch mit Wiſſen und Willen ſündigend und in der Sünde beharrend, dennoch bleibt, was er iſt und gleichſam mit Gewalt im Gnadenſtande erhalten wird. — Aber noch iſt die wichtigſte Frage: ob denn ſelbſt der Wiedergeborene dadurch ſchon, daß er dieſes iſt, auch vor Gott gerecht und ſeiner Seligkeit ſicher ſeyn könne. Man wird dieß verneinen müſſen, wenn man das Sündhafte, das ſeinen guten Werken nur zu oft noch anklebt, die Sünden auch neben ſeinen Tugenden und überhaupt die menſchliche Unvollkommenheit bedenkt, ohne die auch der Stand des Wiedergeborenen nicht iſt. In dieſer Beziehung muß es vielmehr heißen: vor Gott iſt kein Sterblicher gerecht. Gleichwohl iſt die Gerechtigkeit und die damit verknüpfte Seligkeit ſein

höchſtes und heiligſtes Bedürfniß. Um daher dennoch von Gott ſelbſt für gerecht und heilig erklärt zu werden, muß der Chriſt noch einen andern Proceß eingehen, in welchem dieſes ihm zu Theil wird. Damit iſt denn der Uebergang gemacht in die Lehre von der Rechtfertigung.

Drittes Hauptſtück.

Von der Rechtfertigung.

1. Die bibliſche Lehre. Die Rechtfertigung wird nach der Schrift erworben a) nicht durch die Werke. *Ἔργα* ſind zunächſt Handlungen überhaupt, ſie ſeyen gut oder böſe, wie es heißt: Gott vergilt einem Jeden nach ſeinen Werken, Röm. 2, 6. Beſtimmter heißen ſie *ἔργα νόμου*, Erfüllungen der göttlichen Gebote, ſeyen dieſe der göttliche Inhalt des Moſaiſchen Geſetzes, oder deſſen anderweitiger Inhalt, oder ſelbſt das Natur- oder Sitten- und Gewiſſensgeſetz. Der Apoſtel leugnet nicht die menſchliche Verbindlichkeit zur Beobachtung des Geſetzes durch beſtimmte Werke; er ſagt vielmehr: wer es vollkommen erfülle, werde leben, Gott ſelbſt habe es ſo verheißen, und um dieſer Verheißung willen, nicht aus einem Rechtsanſpruch werde dem Menſchen Heil und Seligkeit zu Theil. Aber er leugnet, daß Jemand das Geſetz wirklich in ſeinem ganzen Umfange erfüllet und dadurch Gott genügt habe, ſo daß er aus dieſen ſeinen Werken gerecht und ſelig werden könne. Tit. 3, 3 und 5. 2 Tim. 1, 9. Epheſ. 2, 8. Die *ἔργα νόμου* ſind ſomit oft nur die vermeinten Beobachtungen der göttlichen Vorſchriften, und dieſe ſchließt der Apoſtel aus von der Kraft, zu rechtfertigen. Röm. 3, 20. 2, 7—10. Epheſ. 2, 10. Da unterſcheidet er ſehr genau die wahrhaft guten, aus der geheiligten Geſinnung gefloſſenen Werke von den *ἔργοις νόμου*. Aber ſelbſt den wahrhaft guten Werken des Geheiligten und Wiedergeborenen ſpricht er die Dignität ab, den Menſchen zu rechtfertigen; denn ſo nothwendig ſie ſind und ſo unerläßlich und unausbleiblich, ſo ſind

ſie doch gut und haben eine Beziehung auf die Seligkeit nur als Werke des Gerechtfertigten. Die Rechtfertigung ſelbſt kann durch keine, ſelbſt guten Werke verdient werden; ſie iſt ein freies Gnadengeſchenk Gottes. Luc. 17, 10. Röm. 3, 24. Matth. 10, 8. Epheſ. 2, 8. Gal. 2, 16. 21. 3, 17. Röm. 4, 4. — Erworben wird die Rechtfertigung vielmehr nach der Schrift b) durch Buße, Reue und Leid über die Sünde. Dieſe μετάνοια iſt in beſtimmtem Sinn der Anfang der Beſſerung, welche die Bekehrung iſt, und ſo noch das Negative, aber als ſolches weſentliche Moment der Rechtfertigung, das Schuldbewußtſeyn, den Schmerz über die Sünde, den Abſcheu gegen dieſelbe und den Vorſatz, ſie zu fliehen, in ſich ſchließend. In ſolcher Buße iſt der Verſtand und die Einſicht, wie der Wille und Vorſatz in gleicher Weiſe in Anſpruch genommen. Daraus entſteht dann erſt die λύπη κατὰ θεόν, die gottgefällige Reue. 2 Cor. 7, 8—11. Luc. 3, 10—14. 18, 9—14. 15, 1 ff. 1 Joh. 1, 8. 9. Pſalm 51, 19. Solche Geſinnung kennt den Tugendſtolz und die Selbſtgerechtigkeit nicht, ſondern weiß, daß die göttliche Gnade allein Vergebung der Sünden ſey und Chriſti Verdienſt unſere Rechtfertigung. Röm. 10, 3. Hebr. 6, 1. Was von Seiten des Menſchen zu dieſem Zweck zu leiſten iſt, faſſet die Schrift c) zuſammen in dem einen Gedanken des Glaubens. Dieſe Vorſtellung iſt unendlich reichhaltig in der Bibel. Der Glaube iſt die ſubjective Aneignung des ganzen objectiven Inhalts der Erlöſung, inſonderheit der Verſöhnung durch Chriſtum, ſeines Verdienſtes und ſeiner Gerechtigkeit. Er macht den Glaubenden eins mit dem, an den er glaubt. Die πίστις iſt ſowohl das, womit, als das, woran geglaubt wird, jenes die fides, qua creditur, dieſe die, quae creditur. Luc. 7, 47. Gal. 2, 16. 3, 6. Joh. 5, 46. Röm. 14, 23. 4, 3. 4. 16. Jac. 2, 19—24. Hebr. 3, 6. 11, 1. Epheſ. 3, 12. 1 Joh. 2, 28. Aber der Glaube, wie er Reue und Leid über die Sünde zu ſeiner Vorausſetzung hat, ſo iſt er der wahre nur, wenn gute

Werke und ein heiliges Leben daraus folgen. Hierüber zahlloſe Stellen der Schrift.

2. Die kirchliche Lehre. a) Die ſymboliſchen Bücher der proteſtantiſchen Kirche beſtehen mit großer Kraft und Allgemeinheit auf der Schriftlehre, daß der Glaube allein rechtfertige. Dieſe Beſtimmung, in der die Rechtfertigung vorzüglich als Sündenvergebung gefaßt iſt, hatte nächſt ihrer Wahrheit noch die beſondere Veranlaſſung in dem herrſchenden, pelagianiſchen, auch von den Scholaſtikern überlieferten Grundirrthum der römiſchen Kirche und war inſonderheit gerichtet gegen die ſatisfactoriſchen Werke derſelben. Was die proteſtantiſche Kirche in den Artikel von der Heiligung ſtellt, iſt von der römiſchen in den von der Rechtfertigung aufgenommen als eingeflößte Gerechtigkeit, und eben damit hatte nicht nur die Gerechtigkeit aus den Werken, ſondern auch die aller eingebildeten guten Werke den Eingang in dieſe Lehre gefunden und ſollte die Kraft zu rechtfertigen haben, welche die Schrift allein dem Glauben zuſchreibt. Dabei behauptet die proteſtantiſche Kirche, daß, obzwar Luther das Wort sola in die Ueberſetzung Röm. 3, 28. eingeſchaltet, er damit doch nur die reine Lehre des Apoſtels Paulus ausgeſprochen habe. — b) Der rechtfertigende Glaube iſt nach den weiteren Beſtimmungen der alten Dogmatik 1) interna. Es genügt nicht, ihn äußerlich zu bekennen; er iſt nicht ein bloßes Notiznehmen von dem Inhalt des Evangeliums, nicht die bloße fides historica und externa, wie er weſentlich im Papſtthum als dieſes bloße Fürwahrhalten beſtimmt iſt. — 2) viva. Der todte Glaube kann nicht die fides sola justificans ſeyn; die fides sola iſt nicht solitaria. Er wirket vielmehr auch auf das Herz und den Willen; die Früchte ſolches Glaubens ſind die guten Werke, in denen er ſich bewährt und bewahrt. Erſt ſo iſt er 3) salvifica. Das in Chriſto erſchienene Heil den Menſchen aneignend und ihn vor Gott rechtfertigend iſt er der Grund der Seligkeit. Außer dieſem Glauben und ohne ihn kann man nicht ſelig wer-

den Werken und dem vermeintlichen Wachsthum in der Rechtfertigung entgegengeſetzt. Dieſe Vorſtellung iſt auch in ſo fern ſich ſelbſt widerſprechend, als der Act der Rechtfertigung von vorn herein als Gnade und Gnadenwirkung beſtimmt iſt, mit der ein Richter, deſſen Geſchäft nur iſt, den Thatbeſtand zu unterſuchen und das Geſetz anzuwenden, nichts zu thun hat. Die göttliche Sündenvergebung in der Rechtfertigung iſt nicht eine ſolche Frei- und Losſprechung von der Sünde, wie die menſchliche, etwa ab instantia, ſondern die negative Seite der Rechtfertigung hat ihren Grund in der poſitiven; darum, weil, oder dadurch, daß der Menſch das Erbe der göttlichen Kindſchaft überkommen hat, ſind ſeine Sünden getilgt und angeſehen, als ob ſie nicht geſchehen wären; daher auch beide Seiten, die negative und poſitive, ſchlechthin unzertrennlich ſind und beides in Gott der eine und ſelbige Act iſt. Das alte Verhältniß zu Gott, das Bewußtſeyn der Schuld und Strafwürdigkeit iſt nur dadurch aufgehoben, daß ein neues geſetzt, der Stand der Kindſchaft an die Stelle der Knechtſchaft getreten iſt; dieſe Unzertrennlichkeit läßt auch zu, daß von dem einen oder dem andern ausgegangen werde, im Leben ſowohl, als im Begriff. In ähnlicher Weiſe iſt auch das Schuldbewußtſeyn und die Reue nicht zu trennen von dem Glauben und der Heiligung, wie von der göttlichen Anregung, in deren poſitiven Impulſen vielmehr die Buße ihre Wurzeln hat, und ſie iſt ſelbſt der göttlichen Vergebung Anfang, weshalb es auch ohne Buße zu keiner Vergebung kommen kann. Daß der Menſch ſich ſelbſt ſeine Sünde nicht verzeihen könne, ſpricht er aus in der Buße und dem Bedürfniß der göttlichen Vergebung, und nur in dem Maaß, als jene Bußfertigkeit tiefer geht und der Zug der Gnade darin hervortritt, richtet göttliche Vergebung ſich in ſeinem Innern auf. In dem allen zeigt ſich denn wohl, daß der ganze Proceß eben ſo ſehr ein ob- als ſubjectiver, ſeiner Wahrheit nach aber der abſolute ſey, wodurch er ſich erſt über die endliche Erſcheinung er-

hebt. Kommt er nicht in dieſe höhere Sphäre, in der allein das tiefe Schuldbewußtſeyn, der innere Glaube und das heiße Gebet gilt, ſo bleibt er im Gebiet der Endlichkeit, in der keine That ungeſchehen gemacht werden kann. Dergleichen Endlichkeiten ſind die von vielen Völkern und Religionen angewandten Vermittelungen und Genugthuungen, äußerliche Opfer und Büßungen, Faſten und Caſteiungen, welche nur den Erfolg haben, das rohe Gemüth zu beruhigen, das tiefer fühlende aber mit quälenden Zweifeln zu erfüllen. Nur die im abſoluten Grunde beruhende und dadurch ſelbſt abſolute Leiſtung iſt der Schuld, welcher Art ſie ſey, abſolut angemeſſen; die Werkgerechtigkeit und Werkheiligkeit hingegen verſcheucht durch das gleißneriſche Bewußtſeyn des eigenen Verdienſtes, Aequivalents der Schuld, alle Gewißheit der göttlichen Begnadigung und Vergebung; ſolche ſelbſterſonnene Gerechtigkeit kann nur mit völligem Mangel an wahrer Bußfertigkeit und dem eben ſo völligen Verkennen der Sündentiefe und Vergebung beſtehen. Das Chriſtenthum hebt in der Bußpredigt des Johannes an und dieſe ſpricht es zugleich aus, daß von der Buße der Eingang in das Himmelreich abhängig ſey. Es iſt der Begriff der Rechtfertigung ſelbſt, daß ſie ſey und geſchehe ohne alles menſchliche Verdienſt und Würdigkeit. Wird dieſe dabei in Anſchlag gebracht, ſo hört ſie auf, reines Gnadenwerk zu ſeyn, ſomit zu ſeyn, was ſie iſt. Die Erlaſſung der Strafe, die Aufhebung aller Folgen der Sünde, das Ungeſchehenmachen des Geſchehenen, wie dieß der Begriff der Sündenvergebung mit ſich bringt, iſt reine göttliche Thätigkeit und muß im Begriff als deſſen erſtes Moment beſtimmt werden; als nur menſchliches Thun würde ſie gar nicht nöthig und ganz nichtig ſeyn. Es iſt allein das Weſen Gottes ſelbſt, welches ſich ſo nothwendig als frei dazu beſtimmt, weil es die Liebe ſelbſt iſt und in Bezug auf die Sünde die Gnade und Barmherzigkeit ſelbſt. Scheint zur letzteren Geſtaltung der göttlichen Liebe die Sünde nothwendig zu ſeyn, ſo iſt

doch auch die Gnade weſentlich nur Aeußerung der Liebe, deren Natur es iſt, die Sünde wegzuſchaffen, damit ſie den Gegenſtand der Liebe nicht gänzlich verderbe. Die Sünde war von Gott nur als Möglichkeit und ſo nur als Bedingung der Freiheit geſetzt; die Wirklichkeit der Sünde kann, ohnmächtig wie ſie iſt, vor der unendlichen Macht der göttlichen Liebe nicht Stand halten und wird ſtets durch das Feuer dieſer Liebe verzehrt. Sie tritt als Gnade in Wirkſamkeit nur, wenn ſie von dem Sünder ſelbſt, durch deſſen Schuldbewußtſeyn im Gewiſſen anerkannt, als das Weſen Gottes ſelbſt gewußt und in dieſem Wiſſen ſeine einzige Zuflucht und Rettung geworden iſt; daher für den in ſeinen Sünden beharrlich Fortlebenden die göttliche Vergebung ſchlechterdings nicht iſt. Nur mit der menſchlichen Negation der Sünde und der Affirmation der göttlichen Liebe kann die göttliche Sündenvergebung ſich verknüpfen. So iſt die Vergebung in allen Beziehungen göttliche Thätigkeit, nicht nur in Gott, ſondern auch in dem Menſchen ſelbſt. Das Böſe iſt es nicht, ſondern das Gute, überhaupt das Menſchliche nicht, ſondern das Göttliche im Menſchen, was die göttliche Liebe als Gnade zur Vergebung beſtimmt; daher denn auch, als das Abſolutgute, Gott als der Menſch in der Welt erſchien, die Vergebung der Sünden eine ſeiner weſentlichſten Functionen war. Und eben darauf beruht, daß das Empfangen der Vergebung für einen Jeden andern weſentlich durch ihn bedingt und vermittelt iſt.

b. In dem Gedanken der Rechtfertigung iſt enthalten die Vereinigung des menſchlichen Willens und Wunſches mit der göttlichen Vergebung und restitutio in integrum; aber jene Vereinigung iſt nur durch die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur möglich und nur durch ſie vermittelt. Die wirklich und geſchichtlich geſetzte Einheit iſt der Sohn Gottes in ſeiner menſchlichen Erſcheinung und Wirklichkeit, das Kind Gottes, welches alle Menſchen zur Kindſchaft Gottes zu erheben in die

Welt gekommen iſt. Schon die göttliche Vergebung und menſchliche Bußfertigkeit iſt zur Wahrheit beider durch Chriſtum vermittelt, d. h. ohne durch den Sohn Gottes ein Sohn Gottes zu werden, iſt weder wahre Buße noch wahre Vergebung möglich, und die vor Chriſto beider theilhaftig wurden, ſind es doch nur durch den Geiſt Chriſti geworden. Nur in dem Sohn Gottes und ſeiner menſchlichen Wirklichkeit liegt die Bürgſchaft, daß die Rechtfertigung, d. h. die Vergebung der Sünden und Wiederaufnahme in die Gnade Gottes des Vaters kein Traum, keine Phantaſie, keine Täuſchung und ſogenannte Idee, ſondern Wahrheit und Wirklichkeit ſey; ohne dieſe Bürgſchaft der Objectivität iſt alle Subjectivität haltungslos. In dieſer Beziehung ſtehen ſich ſelbſt die Selbſtgerechtigkeit und der Glaube gleich, wenn ſie beide vom Verdienſt Chriſti abſtrahiren; jene, weil ſie nichts als Tugendſtolz iſt, der der Rechtfertigung nicht bedarf, dieſer, weil er alsdann nur leeres Denken iſt und nicht an Chriſti Verdienſt ſeinen Inhalt hat, ſondern unvermittelt und unmittelbar ans Ziel zu kommen hofft. Iſt zwiſchen dem göttlichen Rathſchluß und dem Glauben daran nicht das Erlöſungswerk Chriſti interponirt, ſo findet die ſubjective Sünde und deren Bewußtſeyn nicht das vor, worin allein Vergebung zu finden iſt, nämlich die Erlöſung als ein Geſchehenſeyn und die darin über alles Verderben übergreifende Gnade Gottes; denn wie ein Jeder ſich ſeine Sünde aus dem allgemeinen Verderben oder dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit als einen Theil derſelben in der menſchlichen Geſellſchaft zugezogen, ſo kann er nur durch die darin und darüber herrſchende Gnade der Erlöſung, wie ſie durch Chriſtum zur kirchlichen Gemeinſchaft und ſittlichen Weltgeſtalt geworden, von ſeinen Sünden befreit und gereinigt werden. An der durch Chriſtum, ſein Leben, Leiden, Sterben und Auferſtehen in die Welt hineingeſetzten und ſeiner Gemeinde zum Erbgut hinterlaſſenen Verſöhnung Theil gewinnend, gewinnt er eine Rechtfertigung, die wahrhaft vor Gott gilt, weil ſie von Gott ſelbſt ſo geordnet

und das Heil der Welt darin beſchloſſen iſt. Er kommt damit zu einer anders vermittelten Gerechtigkeit, als die iſt durch das Geſetz, und dieſes ſelbſt und deſſen Gerechtigkeit erhält in jener erſt Vollendung in eben dem Maaß, als das Chriſtenthum überhaupt die Aufhebung des geſetzlichen Standpunctes zu ſeiner Wahrheit iſt. Es iſt die perſönliche Gerechtigkeit Chriſti ſelbſt die einzige, die vor Gott gilt, und dieſelbige, welche auf die an ihn Glaubenden übergeht. Dieſer Uebergang, ſo ſchwierig er iſt, ſowohl für das Leben, als für den Begriff (wovon nachher), iſt doch durch das Chriſtenthum als nothwendig und als die Bedingung der Rechtfertigung ſelbſt geſetzt; ſonſt iſt die Gerechtigkeit des Chriſten nicht beſſer, denn die der Schriftgelehrten und Phariſäer. Konnte es, nach der Lehre der Schrift ſelbſt, weſentlich nur im Geiſte Chriſti und ſeine Gerechtigkeit ſeyn, durch welche die Frommen des A. B., welche das Geſetz nicht knechtiſch und äußerlich, ſondern in freiem, kindlichem Gehorſam befolgten, gerecht und ſelig wurden, ſo iſt von dem Chriſten vollends nicht nur dieſe Gerechtigkeit, ſondern auch das Bewußtſeyn gefordert, daß dieſer Proceß des Uebergangs der Gerechtigkeit Chriſti weſentlich auf der erlöſenden, verſöhnenden Gnade Gottes in Chriſto beruhe. Für wen dieſe unendliche Liebesthat Gottes, die Sendung des Sohnes und deſſen unendliches Verdienſt, keine Bedeutung und Wahrheit hat, der iſt noch ungeſchickt zum Reiche Gottes und muß zu ſeiner Strafe die Siſyphusarbeit verrichten und verſuchen, durch ſeine eigenen Werke und Verdienſte gerecht zu werden. Daß jene Wahrheit von der Gerechtigkeit Chriſti und deren unendliche Beziehung auf die Welt im Leben Chriſti vorzugsweiſe als That, durch Paulus erſt als Lehre hervortrat, iſt in der Ordnung aller von der That und dem Leben zur Erkenntniß und Lehre fortſchreitenden Entwickelung gegründet. Auch der blinde Eifer für den hiſtoriſchen Chriſtus iſt mit der Schwachheit dieſes Zweifels behaftet, ob eine in den Schranken der irdiſchen Welt ſich entwickelnde Ge-

rechtigkeit von ſo weit greifender Bedeutung und Gültigkeit ſey; denn ſeine Anſchauung von Chriſtus iſt nur die von ihm in beſtimmter Vergangenheit, die von ihm in ſeiner Endlichkeit und Erniedrigung. Von dieſen Schranken befreit, in ſeiner Erhöhung, als Geiſt ſeiner Gemeinde ihr gegenwärtig und die Fülle ſeiner Gerechtigkeit durch ſie ergießend, in dieſer verklärten Geſtalt hat ihn zuerſt Paulus gewußt, und erſt in dieſer Geſtalt, zu der ſich ſein irdiſches Leben verklärte und vergeiſtigte, iſt Chriſtus der Grund unſerer Gerechtigkeit. Es hat ſomit die dogmatiſche Formel ihre Richtigkeit: Gott in ſeiner Gnade vergiebt die Sünden der Welt um Chriſti willen. Mit dieſer Formel, daß die Vergebung doch aus reiner Gnade Gottes um Chriſti willen geſchehen, iſt anſcheinend ein Widerſpruch geſetzt, wie wenn die Gnade des Vaters durch das Verdienſt des Sohnes bedingt wäre. Allein es verhält ſich damit, wie mit dem ewigen, abſoluten Rathſchluß oder der Verheißung der Erlöſung und der Erfüllung durch den Gottmenſchen; es iſt die eine und ſelbige Gnade, welche durch die Verheißung und Erfüllung hindurchgeht, nur daß ſie in Chriſto ſich auch in concreter, menſchlicher Weiſe vollbringt. Daß das Verdienſt Chriſti von ſo unendlichem Werth und ſolcher über alle Sünden der Menſchen übergreifenden Kraft und Gültigkeit iſt, hat eben ſeinen Grund darin, daß er auch als Menſch ſeinem Vater im Himmel eben ſo unbedingt als frei gehorchte, was einerſeits vorausſetzte, daß ein Widerſtreben und Ungehorſamſeyn auch ihm nicht unmöglich war, andererſeits aber durch die Sünde der ganzen Welt wohl in ſein Bewußtſeyn aber nicht in ſeinen Willen erhoben, und dieſer durch die Sünde in keinem Augenblicke beſiegt und überwunden wurde. Dieſer unendliche Gehorſam iſt das Verdienſt Chriſti, durch welches die Verſöhnung der Welt geſtiftet iſt. Aber ſo iſt es doch noch als einziges und als eines Einzelnen Verdienſt nur das ſeinige und perſönliche, allen andern Menſchen aber ein fremdes. Daß es auch noch aufhört, dieſes zu ſeyn und von Gott ſelbſt

ihnen als das ihrige angerechnet wird, iſt das dritte Moment im Begriff der Rechtfertigung.

c. Kraft des Geiſtes, der vom Vater und Sohn ausgeht, iſt der Proceß der Rechtfertigung in die Sphäre des Bewußtſeyns verſetzt; der Geiſt iſt es, der das Selbſtbewußtſeyn durchdringt und in ihm den Glauben erzeugt, an den auf dieſem Wege die Function der Rechtfertigung ſelbſt kommt und der daher nun der rechtfertigende ſelbſt heißt. Hiemit iſt nicht nur den Werken alle Kraft zur Rechtfertigung genommen und dem Glauben allein beigelegt, ſondern auch ausgeſagt, daß die rechtfertigende Gnade Gottes, in Chriſto erſchienen, ſich in den Glauben ſelbſt hineincontinuirt und er ſomit eben ſo ſehr ein göttliches, als menſchliches Erzeugniß iſt. Mittelſt des Verdienſtes Chriſti war die Erlöſung an ſich vollbracht und verwirklicht, ſo daß *ihr* und *an ihr* nichts fehlte, um die Erlöſung der ganzen Welt zu ſeyn. Es war nur noch übrig, daß die objectiv vorhandene Erlöſung auch die ſubjective, in einen Jeden hinein verſetzt würde, einem Jeden zugute komme. Dieß iſt es, was auf dem Wege des Geiſtes der Glaube zu leiſten hat; er iſt die Aneignung der Gnade Gottes in dem Erlöſungswerk Chriſti, der Uebergang beider, der Gnade und Erlöſung in das Subject, welches durch den Glauben mit ſeinem Gegenſtande eins geworden iſt. Dieß Band iſt der Glaube ſo ſehr, daß er, genau genommen, Alles iſt, was zur Rechtfertigung von Seiten des Menſchen zu leiſten iſt. Es wird zwar gewöhnlich Buße und Glaube zur Rechtfertigung gefordert, aber nicht eben damit auch eingeſehen, was ſie nothwendig und innerlich vereinigt und warum ſie auch in der Wiſſenſchaft ſo äußerlich neben einander zu ſtehen haben. Vielmehr iſt die Buße im Glauben ſelbſt ſchon weſentlich mitenthalten, zu welchem höhern oder ſchwächern Grade ſie auch in ihm ſich entwickelt habe; und ob auch die Rechtfertigung des Menſchen in der Buße ihren Anfang nimmt, ſo iſt in ihr doch auch ſo wenigſtens das Bedürfniß des Glaubens enthalten, als in

rechtigkeit von ſo weit greifender Bedeutung und Gültigkeit ſey; denn ſeine Anſchauung von Chriſtus iſt nur die von ihm in beſtimmter Vergangenheit, die von ihm in ſeiner Endlichkeit und Erniedrigung. Von dieſen Schranken befreit, in ſeiner Erhöhung, als Geiſt ſeiner Gemeinde ihr gegenwärtig und die Fülle ſeiner Gerechtigkeit durch ſie ergießend, in dieſer verklärten Geſtalt hat ihn zuerſt Paulus gewußt, und erſt in dieſer Geſtalt, zu der ſich ſein irdiſches Leben verklärte und vergeiſtigte, iſt Chriſtus der Grund unſerer Gerechtigkeit. Es hat ſomit die dogmatiſche Formel ihre Richtigkeit: Gott in ſeiner Gnade vergiebt die Sünden der Welt um Chriſti willen. Mit dieſer Formel, daß die Vergebung doch aus reiner Gnade Gottes um Chriſti willen geſchehen, iſt anſcheinend ein Widerſpruch geſetzt, wie wenn die Gnade des Vaters durch das Verdienſt des Sohnes bedingt wäre. Allein es verhält ſich damit, wie mit dem ewigen, abſoluten Rathſchluß oder der Verheißung der Erlöſung und der Erfüllung durch den Gottmenſchen; es iſt die eine und ſelbige Gnade, welche durch die Verheißung und Erfüllung hindurchgeht, nur daß ſie in Chriſto ſich auch in concreter, menſchlicher Weiſe vollbringt. Daß das Verdienſt Chriſti von ſo unendlichem Werth und ſolcher über alle Sünden der Menſchen übergreifenden Kraft und Gültigkeit iſt, hat eben ſeinen Grund darin, daß er auch als Menſch ſeinem Vater im Himmel eben ſo unbedingt als frei gehorchte, was einerſeits vorausſetzte, daß ein Widerſtreben und Ungehorſamſeyn auch ihm nicht unmöglich war, andererſeits aber durch die Sünde der ganzen Welt wohl in ſein Bewußtſeyn aber nicht in ſeinen Willen erhoben, und dieſer durch die Sünde in keinem Augenblicke beſiegt und überwunden wurde. Dieſer unendliche Gehorſam iſt das Verdienſt Chriſti, durch welches die Verſöhnung der Welt geſtiftet iſt. Aber ſo iſt es doch noch als einziges und als eines Einzelnen Verdienſt nur das ſeinige und perſönliche, allen andern Menſchen aber ein fremdes. Daß es auch noch aufhört, dieſes zu ſeyn und von Gott ſelbſt

ihnen als das ihrige angerechnet wird, ist das dritte Moment im Begriff der Rechtfertigung.

c. Kraft des Geistes, der vom Vater und Sohn ausgeht, ist der Proceß der Rechtfertigung in die Sphäre des Bewußtseyns versetzt; der Geist ist es, der das Selbstbewußtseyn durchdringt und in ihm den Glauben erzeugt, an den auf diesem Wege die Function der Rechtfertigung selbst kommt und der daher nun der rechtfertigende selbst heißt. Hiemit ist nicht nur den Werken alle Kraft zur Rechtfertigung genommen und dem Glauben allein beigelegt, sondern auch ausgesagt, daß die rechtfertigende Gnade Gottes, in Christo erschienen, sich in den Glauben selbst hineincontinuirt und er somit eben so sehr ein göttliches, als menschliches Erzeugniß ist. Mittelst des Verdienstes Christi war die Erlösung an sich vollbracht und verwirklicht, so daß ihr und an ihr nichts fehlte, um die Erlösung der ganzen Welt zu seyn. Es war nur noch übrig, daß die objectiv vorhandene Erlösung auch die subjective, in einen Jeden hinein versetzt würde, einem Jeden zugute komme. Dieß ist es, was auf dem Wege des Geistes der Glaube zu leisten hat; er ist die Aneignung der Gnade Gottes in dem Erlösungswerk Christi, der Uebergang beider, der Gnade und Erlösung in das Subject, welches durch den Glauben mit seinem Gegenstande eins geworden ist. Dieß Band ist der Glaube so sehr, daß er, genau genommen, Alles ist, was zur Rechtfertigung von Seiten des Menschen zu leisten ist. Es wird zwar gewöhnlich Buße und Glaube zur Rechtfertigung gefordert, aber nicht eben damit auch eingesehen, was sie nothwendig und innerlich vereinigt und warum sie auch in der Wissenschaft so äußerlich neben einander zu stehen haben. Vielmehr ist die Buße im Glauben selbst schon wesentlich mitenthalten, zu welchem höhern oder schwächern Grade sie auch in ihm sich entwickelt habe; und ob auch die Rechtfertigung des Menschen in der Buße ihren Anfang nimmt, so ist in ihr doch auch so wenigstens das Bedürfniß des Glaubens enthalten, als in

ner durch den Glauben geknüpften Einheit mit ihm gerechtfertigt wird. Scheint dieß der Activität der Gnade gegenüber Paſſivität des Menſchen, ein reines Mit-ſich-geſchehen-laſſen anzudeuten, ſo iſt daran nur dieß wahr, daß der Begriff der Rechtfertigung in ſeinem erſten Moment dieſe allerdings zunächſt als Act Gottes ausſpricht (was man wohl in einſeitiger Beziehung auf die Sündenvergebung als rein declaratoriſchen Act Gottes beſtimmt hat), womit aber keineswegs nur ein leidentlicher Zuſtand auf der Seite des Menſchen geſetzt iſt, der mit der Einwohnung Chriſti und ſeiner Gerechtigkeit in uns unverträglich iſt. Zurechnung geht überhaupt ſchon der Vergebung vorher in ſofern, als der Sünder, ſo lange er dieſes bleibt, dem Geſetz verhaftet bleibt, und noch, wenn er das neue Glaubensleben angefangen, werden die Sünden des vorigen, alten Lebens, zwar nur dieſem zugerechnet und vergeben, aber doch aus dem Bewußtſeyn und der Erinnerung nicht ganz getilgt, ſondern als Schmerz darin aufgehoben. Am wenigſten iſt die Zurechnung des Verdienſtes Chriſti ein nur leidentliches Verhalten. Auf der Seite des Menſchen iſt die Zurechnung des Verdienſtes Chriſti weſentlich begründet in dem Bewußtſeyn, daß Chriſti Verdienſt und Gerechtigkeit die Wahrheit aller menſchlichen Gerechtigkeit und Verdienſtlichkeit ſey. Ohne ſolche Aneignung von Chriſti Verdienſt und Gerechtigkeit, und ohne darin begründet zu ſeyn, hat aller Menſchen Verdienſt und Gerechtigkeit keine Wahrheit, mithin auch keine Kraft und Zulänglichkeit zur Beſchaffung der Rechtfertigung und Seligkeit. Nur wenn wir in Chriſto uns unſeres eigenen Lebens in ſeiner Wahrheit bewußt geworden, kann es geſchehen, daß Chriſti Gerechtigkeit die unſrige werde und wir derſelben uns als unſerer eigenen bewußt werden. Hat die Gerechtigkeit Chriſti und die unſrige nicht die gemeinſame Wurzel der Identität, aus der ſie auf beiden Seiten erwächſt, ſo behält der Begriff der Zurechnung den Schein der Aeußerlichkeit und er behält hiemit, wie in der ältern Orthodoxie, ſeine große Schwierigkeit. Dieſe ver-

ſchwindet nur dadurch, daß die Menſchheit Chriſti überhaupt in ihrer göttlichen Ebenbildlichkeit und dieſe als der Urtypus der Menſchheit überhaupt erkannt iſt. Hierin liegt zunächſt dieß, daß die Gerechtigkeit Chriſti nichts der menſchlichen Natur überhaupt Unmögliches iſt; denn iſt ſie das, ſo kann die Gerechtigkeit nicht einmal die ſeinige, viel weniger ſeine Gerechtigkeit die unſrige werden. Dann aber weiter auch dieß, daß von vorn herein der Gerechtigkeit Chriſti die Ungerechtigkeit aller Menſchen gegenüberſteht; denn nur ſo ſind wir uns in der Gerechtigkeit Chriſti allein erſt unſerer eigenen, ohne das aber und ihr zunächſt gegenüber nur unſerer Ungerechtigkeit bewußt, wie dieß Bewußtſeyn ſich nothwendig in der Buße zu manifeſtiren hat. Daß Chriſti Gerechtigkeit die unſrige *werde*, ſetzt einerſeits voraus, daß ſie es nicht iſt, wie dieß in der Buße ausgeſprochen iſt, andererſeits auch, daß ſie es iſt, wie dieſes Iſt ſich in dem Erlöſungswerk und der Gerechtigkeit Chriſti vollbracht hat. Wäre dieſe nicht an ſich und innerlich das wahre Weſen der menſchlichen Natur, ſo würde dieſe ſich gegen ſie ſtets verſchloſſen halten; ſie würde ſelbſt die Gerechtigkeit Chriſti nicht von außen in ſich hereindringen laſſen und ſie nicht in ſich aufnehmen können. In der Gerechtigkeit Chriſti ſchauen wir vielmehr unſere Gerechtigkeit in ihrer Wahrheit, Lauterkeit und Vollkommenheit an; und in dieſer Anſchauung erſt iſt auch das Selbſtbewußtſeyn zu ſeiner Wahrheit gelangt und mit dem Selbſtbewußtſeyn Chriſti identiſch geſetzt, alle Fremdheit, Aeußerlichkeit, Jenſeitigkeit des Verdienſtes Chriſti getilgt und aufgehoben, ſeine Gerechtigkeit nicht nur die unſrige, ſondern auch unſere *wahre* Gerechtigkeit die ſeinige. Da indeß die Identität von unſerer Seite durch Buße bedingt und vermittelt iſt, ſo iſt das Werden der Gerechtigkeit Chriſti zur unſrigen als Zurechnung beſtimmt. — Nächſt der Buße kommt zu dieſem Zweck noch der Glaube in Betracht. Durch ihn erſt iſt die göttliche und menſchliche Thätigkeit in der Rechtfertigung in eins geſetzt. Was die Werke

des Geſetzes erſt erreichen ſollen und wollen, die Einheit des göttlichen und menſchlichen Willens, iſt im Glauben erreicht. So ſind jene nur Mittel zu dieſem Zwecke und in dieſer Verſchiedenheit unzulänglich zur Rechtfertigung vor Gott. Der Glaube aber iſt nur ſo der wahre, lebensvolle, daß er in ſeiner Receptivität zugleich die höchſte Energie und Spontaneität entwickelt. Nur ſo iſt einerſeits die hartproteſtantiſche Lehre beſeitigt, nach welcher der Menſch in der Rechtfertigung nur alles mit ſich machen läßt, was Gott beliebt — eine Lehre, welche in die ſtrenge Erwählungstheorie übergeht; andererſeits die im Papſtthum herrſchende Vorſtellung entfernt, welche die durch die Gnade erweckte Liebe und deren Werke mit zur Rechtfertigung rechnet, womit denn aber zugleich die Vorausſetzung verbunden iſt, daß der Glaube, wie er da beſtimmt iſt, als bloßes Notiznehmen und Fürwahrhalten der geſchichtlichen Erlöſung, auch keine Kraft zur Rechtfertigung beſitzt. Denn freilich das bloße Wiſſen und Ueberzeugtſeyn, daß Gott den Sünder um Chriſti willen rechtfertigt, reicht nicht aus zur wirklichen Rechtfertigung, wenn die Bedingung des Glaubens unerfüllt bleibt, der die Erlöſung, wie ſie durch Chriſtum geſchehen, in ſich aufnimmt. Gegen beide Seiten tritt die Oſiandriſche Lehre von der Rechtfertigung als Gerechtachtung durch Inhabitation Chriſti, als die richtige auf, womit denn auch der innigſte Zuſammenhang des theoretiſchen und practiſchen Moments im Glauben verbunden, und der Glaube als ein ſolcher und ein ſolcher nur als der wahre beſtimmt iſt, der zwar allein zur Rechtfertigung ausreicht, eben darum doch nicht einſam bleibt und ohne die Liebe und guten Werke. Sie vielmehr ſind die nothwendigen Früchte des Glaubens, ohne daß ſie an und für ſich irgend eine Kraft zur Rechtfertigung hätten. Es iſt und bleibt unmöglich, daß der Menſch durch ſie an und für ſich ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe würde, da die Werke doch immer nur Werke des Sünders ſind, der der Recht-

fertigung erſt bedarf, um wahrhaft gute Werke vollbringen zu können, es müßte denn ſeyn, daß man verkehrter Weiſe eine Rechtfertigung vor der Rechtfertigung für denkbar hielte, wie im Papſtthum eine prima et secunda justificatio unterſchieden wird. Um den Gedanken noch beſtimmter auszudrücken, daß gute Werke nicht die Kraft zu rechtfertigen beſitzen, hat man noch andere ungeeignete Formeln aufgeſtellt, z. B. daß gute Werke nicht nothwendig ſeyen zur Rechtfertigung. Dieſe Formel iſt ſchon darum verwerflich, weil ſie weiter und allgemeiner iſt, als ſie ſeyn ſoll, und ſich ſomit auch leicht auf mehr, als nur auf die Rechtfertigung beziehen und ſo nur mancherlei practiſche Irrthümer veranlaſſen kann. Wirklich wird der Satz auch nicht auf die Rechtfertigung allein, ſondern auch auf die Seligkeit bezogen. Sagt man aber, gute Werke ſeyen nicht nothwendig zur Seligkeit, ſo greift man geradezu das mit an, was ſich nothwendig aus dem rechtfertigenden und ſeligmachenden Glauben entwickelt, und ſchließt alſo das aus, was er weſentlich mit enthält. Die Formel aber gar: gute Werke ſeyen ſchädlich zur Seligkeit, iſt eine eben ſo ſinnloſe als renommiſtiſche. Denn will man damit nur das auf die Werke geſetzte Vertrauen ausſchließen, ſo muß man ſich anders und beſtimmter ausdrücken, und können gute Werke überhaupt ſchädlich ſeyn, ſo muß man nur dazu ſagen, daß ſie keine guten Werke ſind. Sind ſie aber gute Werke, ſo iſt kein Zweifel, daß ſie Gott wohlgefallen und eine Beziehung auf die Seligkeit haben. Auch dieſe Werke des durch den Glauben Gerechtfertigten ſind nicht darum Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens, weil ſie dieſe einzelnen erſcheinenden Handlungen ſind, über deren Wurzel oder Quelle nichts feſtſteht, ſondern weil ſie aus der feſten, durch den Glauben gereinigten und geheiligten Geſinnung, aus einer Liebe hervorfließen, welche die Liebe zu Gott in Chriſto und durch ihn Liebe zu allen Menſchen iſt. Mittelſt des Glaubens alſo oder der Einwohnung Chriſti in uns ſind ſie dieſe guten, gottwohlgefälligen Werke, ſo-

mit weil sie als die Früchte hervorgewachsen sind an diesem Baum der durch den Glauben geheiligten Persönlichkeit. Was man durch Ausschließung der Geltung aller guten Werke zur Rechtfertigung sagen will, ist etwas ganz anderes, als in den obigen verfehlten Formeln ausgedrückt ist. Um in dieß Verhältniß zu Gott zu kommen, welches die Rechtfertigung ist, reicht keine nur natürliche Kraft und Beschaffenheit, keine außer diesem Verhältniß mögliche Willensbewegung oder Thätigkeit zu, sondern die allein erst durch den Geist Jesu Christi in und mit dem Glauben gestiftete; denn ohne diese ist und bleibt alles Glauben und Thun Endlichkeit, und mit dieser ist es unmöglich, so Unendliches zu fassen oder, wie die Schrift es nennt, ins Himmelreich zu kommen. Denn worin Sündenvergebung und Adoption, als die beiden Elemente der Rechtfertigung, eins sind, das ist die Seligkeit, welche von der Inhabitation Christi, vermittelst des Glaubens, unzertrennlich ist. Dieß ist die Heiterkeit und Freudigkeit des Christen, worin der Geist dem Geiste das Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind, und welche ein ganz anderes ist, als die falsche Einbildung einer Zufriedenheit mit sich selbst, welche sich auf Vervollkommnung und Verstttlichung des Menschen durch ihn selbst gründet, welche als ein Endliches und Endloses zugleich nur die Unruhe und Unseligkeit des ewigen Juden ist. Wenn der Glaube als seligmachend bestimmt ist, so ist es kein anderer, als der das Verdienst Christi zu dem seinigen macht, indem Gott es dafür annimmt. Dieß aber kann auch nicht anders geschehen, als so, daß der Mensch aus seiner Einzelheit herausgeht und sich nicht nur mit Christo, sondern auch mit allen, die an ihn glauben, identificirt, somit ein Mitglied der christlichen Kirche ist, in welcher die göttliche Rechtfertigung durch Christum und den Glauben an ihn zum objectiven Bewußtseyn der Welt geworden ist.

Bedeutung von ἐκκλησία, als der Geſammtheit aller wahren Jünger und Verehrer Chriſti, der Gläubigen, und an dieſer Seite hat die Vorſtellung von der Kirche den Gegenſatz der Welt an ihr und des Reiches der Welt im Unterſchiede vom Reiche Gottes. In dieſem Sinne gehören zur Kirche Chriſti nur die Gläubigen (πιστεύοντες) und Geheiligten (ἅγιοι). Die Kirche wird ſo unter den verſchiedenſten Bildern vorgeſtellt, als der Leib Chriſti, wie er ihr Haupt iſt; darin iſt angedeutet die innige Verbindung der Gläubigen als Glieder mit ihm und unter einander. Es knüpfen ſich daran die Aufforderungen, wie zur Liebe gegen ihn, ſo auch zu gegenſeitiger Eintracht und Bruderliebe. Röm. 12, 5. Epheſ. 1, 22. 23. Ferner als das Haus, der Tempel, das Volk Gottes, das geiſtliche Iſrael, welches an die Stelle des fleiſchlichen gekommen; ſo 1 Petri 2, 9. 4, 17. 1 Cor. 3, 16. 17. Tit. 2, 14.; als der neue Bund, welcher die zur Gemeinde Chriſti Berufenen wirklich enthält, Röm. 11, 17. Apoſtelgeſch. 15, 16. Dieſe neue Theokratie hat an Chriſto ſelbſt ihr unſichtbares Oberhaupt, welches ſeine heilige Kirche regiert, Col. 1, 18. 1 Cor. 8, 6. 12, 5. Er iſt das alleinige Oberhaupt derſelben, Joh. 10, 30. Epheſ. 4, 5.; wie ihr Gipfel und Haupt, ſo iſt er auch ihr Grund und Eckſtein oder das Fundament, worauf ſie erbauet worden; 1 Cor. 3, 11. Gal. 1, 8. Epheſ. 2, 20—22.; ihr Hirte, 1 Petri 5, 4. Hebr. 13, 20.; ihre Seele, 1 Cor. 12, 13. Epheſ. 4, 4.; ihr Fürſorger, Joh. 14, 21. Apoſtelgeſch. 11, 19—26. 2, 33.; ihr ewiger Herr, Matth. 20, 21. Phil. 2, 9. Ein Bild der unendlichen Liebe und Innigkeit, womit Jeſus Chriſtus in ſeiner verklärten Menſchheit ſeiner Gemeinde auf Erden zugethan iſt, iſt die Ehe. Epheſ. 5, 30—33.

2. Die kirchliche Tradition. a) Die erſten eigenthümlichen Beſtimmungen des Begriffs gingen ſchon von den Schriften der apoſtoliſchen Väter aus, denen ſie jedoch offenbar aus ſpäterer Zeit inſerirt worden ſind, wo ſich die Kirche ſchon als Anſtalt mehr ausgebildet und organiſirt hatte. Für die Einheit

Dritter Abschnitt.

Vom Reiche Gottes.

Erstes Hauptstück.

Von der christlichen Kirche.

1. Die biblische Tradition. Der allgemeine Gedanke des N. T. ist, daß Jesus Christus das Reich Gottes, welches an sich von Ewigkeit war, wie Gott selbst, in die Welt gebracht, das Himmelreich zum Weltreich gemacht und es hiemit auf Erden gestiftet hat. Marc. 1, 25. 12, 34. Luc. 16, 16. 21, 31. Es ist wirklich in der Welt als die Gemeinde Gottes und die Vorstellung ist die von ihm als der christlichen Kirche. Dieser Ausdruck kommt zunächst ganz formell und unbestimmt vor, sich anlehnend an den im N. T. überlieferten Sprachgebrauch, wie Apostelgesch. 19, 32. 39., wo er ganz das bezeichnet, was bei den Griechen die Volksversammlungen waren, wie sie gesetzmäßig zusammenberufen wurden (ἐκκαλεῖν, vocare, convocare). Die LXX übersetzen קָהָל, Genes. 35, 11. Ps. 22, 23., auch מִקְרָא durch ἐκκλησία. Alle, die sich zur israelitischen Nation und Religion bekennen, sind damit bezeichnet. Einen zwar nicht so nationalen, aber doch localen Sinn hat dieses von den Juden angenommene Wort bei den Christen; ἐκκλησία fällt da mit συναγωγή zusammen. Jac. 2, 2. Hebr. 10, 25. Apostelgesch. 8, 1.; die Kirche zu Jerusalem. 1 Cor. 11, 18. 14, 19. 28. Hebr. 2, 12. Matth. 18, 17. — Nächst dieser allgemeinen Bedeutung hat das Wort in Bezug besonders auf Christen auch noch einen ganz äußerlichen Sinn, in welchem es Anhänger der christlichen Religion, Bekenner des christlichen Glaubens überhaupt anzeigt, den Inbegriff Aller, welche sich, wenn auch nur äußerlich, zum Christenthum halten; so 1 Cor. 1, 2. 12, 28. Matth. 16, 18. — Ganz bestimmt endlich und concret wird die

her das allgemeine Verlangen nach Verfaſſung und Freiheit der Kirche entſtanden. Ein Staat, der ſelbſt noch nicht in ſich frei und deſſen Form noch die abſolute Monarchie iſt, wird ſich auch nicht entſchließen, die Kirche frei zu geben und ſich mit dem Recht der Oberaufſicht zu begnügen. Läßt der Staat hingegen die Kirche frei und ſich zur Synodalverfaſſung geſtalten, ſo wird ſeine Sorge nur ſeyn, Kunſt und Wiſſenſchaft auf die möglichſte Höhe zu bringen und alle Anmaßungen und Uebergriffe der Kirche abzuwehren. So werden Staat und Kirche am beſten ſowohl für ſich ſelbſt, als für einander ſorgen.

3. Begriff der Kirche.

a. Das Reich Gottes iſt das Univerſum, wie es ſich unterſcheidet als das Reich der Natur und das Reich des Geiſtes oder der Gnade. Beide ſind an ſich Ein Reich, wie die Natur der an ſich ſeyende Geiſt, der Geiſt die im Bewußtſeyn zu ſich ſelbſt gekommene Natur iſt. Das Reich Gottes iſt das allumfaſſende; es hebt Natur und Geſchichte als Endlichkeiten zur Unendlichkeit auf. Es hat daher an Raum und Zeit ſeine Grenze nicht; beide ſind ſelbſt erſt in und mit der Welt geſetzt. Mit dem Ausdruck: Reich Gottes, iſt das allgemeinſte Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott bezeichnet. Es hat keine Zeit gegeben, wo Gott ohne ſein Reich geweſen wäre; Gottes Reich iſt das ewige, wenn auch dieſe Welt nicht die ewige iſt. Die Ewigkeit des Reiches Gottes iſt die Gottes ſelbſt oder der Offenbarung ſeiner Eigenſchaften an eine Welt; in ſeinen Eigenſchaften iſt Gott nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch einer Welt offenbar. Doch iſt das Reich Gottes nur eine Vorſtellung, hergenommen von Reichen der Welt mit dem Bewußtſeyn, daß es doch von dieſen gar ſehr verſchieden ſey; die Wahrheit der Vorſtellung iſt der Begriff der göttlichen Eigenſchaften, in denen ſich das Reich Gottes uns zum Bewußtſeyn bringt. Ein Reich ohne Macht und Selbſtändigkeit iſt bald vergänglich; es kann ſich nicht behaupten, wenn es nicht von einem andern,

größern gehalten ist. Das Reich Gottes ist ewiges Bestehen in der unendlichen Macht Gottes; die unendliche Macht ist die Allmacht; daß diese ihr Seyn und Bestehen in keinem andern hat, ist die Selbständigkeit Gottes und seines Reiches. Der Regent, wenn er ein Mensch ist, so ist er, wie frei und selbständig, wie ausgedehnt seine Macht und Wirksamkeit auch sey, doch beschränkt; er kann nicht an allen Puncten seines Reichs gegenwärtig seyn und es nur im Großen und Ganzen, nicht in allen Seiten und Einzelheiten im Auge behalten; er muß Vieles auch Andern, seinen Behörden, zu thun überlassen. Der Begriff des Reiches Gottes ist der der Allgegenwart und Allwissenheit Gottes. Was die Welt als Natur und Geschichte ist und enthält, es fällt nichts außerhalb seines Reichs und Bereichs. An dem Organischen im Naturreich offenbart sich mittelst des Begriffs der Zweckmäßigkeit besonders Gottes Weisheit und Güte. In anderer Weise aber ist Gott der Natur und dem Bewußtseyn gegenwärtig. Die Natur ist wohl ihm, aber nicht er ihr offenbar; wenn sein der Welt Gegenwärtigseyn ihr Bewußtseyn ist von ihm, so ist es selbst nicht mehr das Reich der Natur, sondern des Geistes; es ist in uns, ohne daß es darum aufhört, auch außer uns, für uns und uns objectiv zu seyn; in uns kommt und ist das Reich Gottes, wenn wir mit Bewußtseyn darin leben. Die Offenbarung und Mittheilung seines Geistes reflectirt sich an der Seite der Welt und begründet hiedurch in dieser eine Mannigfaltigkeit des Lebens für Gott und in seinem Reich, welche in den stets verschiedenen Stufen der Empfänglichkeit für Gott ihren Grund hat; indem an dieser die göttliche Gnadenwirkung sich reflectirt, wird diese Reflexion das Maaß, in welchem ein Jeder im Reiche Gottes ist oder den Geist Gottes hat. Ganz außer dem Reiche Gottes zu leben ist keinem menschlichen Wesen vergönnt; in demselben haben alle, welche sowohl, als auch welche noch nicht in der christlichen Kirche leben, ihren angewiesenen Platz. Was die verschiedenen Völker

in den verschiedenen Zeiten waren, sie waren es nur mittelst ihres Verhaltens und ihres Gebrauchs, den sie von ihrer Stellung im Reiche Gottes machten. Es muß durch diese Erkenntniß die Beurtheilung aller Zeiten und Völker zur Gerechtigkeit und Milde gestimmt werden, ohne deshalb an der Wahrheit einzubüßen; denn waren sie, wie sie in ihren Thaten waren, für den Geist, der die Geschichte der Welt macht, gut genug und durch ihren Standpunct im Reiche Gottes bestimmt, so müssen sie für uns lange gut genug seyn. Es ist der eine und selbige göttliche Geist, der als Christi Geist sich über die Gläubigen ergoß, und der zu allen Zeiten vorher schon in irgend einem Maaß sich mitgetheilt und zur Erleuchtung und Heiligung, wie zur Strafe und Züchtigung der Welt gewirkt hatte — dieß alles in der bestimmten Form, bis zu der er selbst es in der Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseyns gebracht hatte. Es ist daher eine sehr thörichte Frage, auf welche die Weltgeschichte selbst schon die Antwort ist, warum Gott den Fortschritt so mancher Völker zur Cultur nicht stärker beschleunigte, andere von ihrer höheren Stufe wieder in Uncultur zurücksinken ließ. Diese Frage setzt ein ganz äußerliches Verhältniß des Geistes und seiner Gnade zu dem menschlichen Selbstbewußtseyn voraus, wie wenn es Absicht und Bestimmung von jener wäre, diesem und seiner Freiheit Eintrag und Gewalt zu thun. Das Reich Gottes ist das Reich der Wahrheit und Freiheit oder des Glaubens und der Liebe und durch beides das Reich der Seligkeit. Aber dieß alles nur so, daß es Unterschiede, Stufen nicht ausschließt, durch den Grad der Nähe oder Ferne des menschlichen Verhaltens gesetzt. So lange die Weltgeschichte ihren Fortgang hat, kann der Gegensatz von Welt und Reich Gottes nicht verschwinden. Wohl ist, was beide für Gott sind, absoluterweise identisch, das Ziel, zu welchem die Welt sich in und aus ihrem Unterschiede vom Reiche Gottes erheben soll. Aber was die Geschichte lehrt, ist, daß erst, wenn der Gegensatz sich auf die

Spitze getrieben, das umgekehrte Verhältniß eintreten und die Macht der Welt abnehmen, das Reich Gottes wachsen und zunehmen wird. Sie erhebt sich aber nicht durch sich selbst aus dem Gegensatz, und bringt sich nicht durch sich selbst an jenes Ziel, sofern ihr die Kraft dazu fehlt, sondern es ist der göttliche Weltkeim, der das Princip und die Bestimmung der Welt ist und sich nur unter dem fortdauernden Sonnenschein der Gnade in ihr zur Entwickelung, Reife und Vollendung bringt; nur je mehr das Selbstbewußtseyn vom Gottesbewußtseyn durchdrungen seyn wird, kann die Welt den Einwirkungen der Gnade nachgeben. Mit der Entstehung des Christenthums hat ein Aufschwung der Welt zu diesem Ziel begonnen, der als ein merklicher Fortschritt zu demselben anerkannt ist; die Geburt Christi ist der Grund der Wiedergeburt der Welt geworden und sein Geist, unabläßig beschäftigt, die geschehene Erlösung der Welt durch Christum zum Besitz und Eigenthum der Welt zu machen und sie ihr zum Bewußtseyn zu bringen, erweitert täglich und stündlich die Grenzen des Reiches Gottes, trotz alles Widerstandes der Welt und der häufigen Rückfälle im Großen und Kleinen innerhalb des Reiches Gottes selbst. Als Christenthum hat sich das Reich Gottes aus der Allgemeinheit, welche die Macht Gottes über die Welt ist, in die Bestimmtheit eines engeren Kreises zusammengezogen, dessen Umfang die an Christum Glaubenden und durch diesen Glauben Wiedergeborenen umschließt. Das Christenthum hat allerdings der Welt in ihrer Glaubenslosigkeit und Lieblosigkeit den größten Abbruch gethan; aber es ist damit noch lange nicht zu Ende; es hat sich vielmehr sein Unterschied von der Welt und eben damit der Unterschied der Welt von ihm nur stärker, als zuvor, declarirt, ob es gleich eben das zu seiner Bestimmung hat, diesen Unterschied immer mehr aufzuheben. Das Reich Gottes, zu diesem Zweck in die Welt gekommen und gestiftet, ist

b. die Gemeinde. Die christliche Gemeinde, als das ur-

ſprüngliche Verhältniß Chriſti zu ſeinen Jüngern und dieſer zu ihm, iſt die primitive Geſtalt der Kirche oder, nach Conradi (Krit. d. Dogmen, S. 340.), der Prototyp der werdenden Gemeinde. In ſofern kann und muß ſie von der werdenden und gewordenen unterſchieden werden. Der Begriff der Gemeinde vermittelt ſich durch Unterſcheidung der in ihm enthaltenen weſentlichen Momente. Sie hat zunächſt die weſentliche Form der Geſellſchaft, iſt eine Vereinigung Mehrerer, Vieler zu frommen Zwecken. Das Ich in ſeiner Einzelheit und Sprödigkeit muß ſich bereits zur Vielheit erhoben haben. Das Ich iſt auch ein Du und der Geiſt iſt das Ich, welches Wir iſt. Der ſubjective Geiſt geht über in den objectiven, iſt Familien- und Nationalgeiſt; die Identität des ſub- und objectiven Geiſtes iſt der Geiſt der Welt und Menſchheit. Die Vereinigung auf allen dieſen Stufen hat die Form der Geſelligkeit und Geſellſchaft; ſo denn auch die zu heiligen Zwecken. So nothwendig nun dieſe Form auch der Gemeinde iſt, ſo iſt ſie doch nur die äußere, die erſcheinende Form derſelben, ſey dieß Aeußere, was da vereinigt, der Zwang oder die Willkühr. Es iſt die Noth und das Bedürfniß, der Trieb und die Begierde, was zur Geſellſchaft führt; die Einſamkeit hat keine Befriedigung in ihr ſelbſt. Der ſociale Trieb iſt ſelbſt dieſe Erklärung, daß kein menſchliches Weſen außer aller Vereinigung mit Andern ſeines Gleichen beſtehen kann. Aber dieſe Vereinigung hat, als nur äußere, noch den Widerſpruch in ſich, daß die Vereinigten ſich auch noch fremd bleiben, keine weſentliche, innere Beziehung auf einander haben. Die Vereinigung iſt ſelbſt nur eine ſolche zu beſtimmten, äußern Zwecken, mit deren Erreichung auch die Vereinigung wegfällt. Die Freiheit, welche ſie zuſammengeführt hat, iſt nicht zugleich die Nothwendigkeit. Man hat wohl auch die kirchlichen Vereinigungen und Confeſſionen Religionsgeſellſchaften genannt. Allein damit iſt nur an der Aeußerlichkeit, der erſcheinenden Form, ſtehen geblieben und die chriſtliche Kirche nur in die Reihe ſonſtiger

Societäten geſtellt, dergleichen wohl auch eine Wittwenkaſſe oder Eiſenbahngeſellſchaft iſt. Allein ſchon die Familie, und um wieviel mehr der Staat, die Kirche iſt darüber hinaus, nur eine Geſellſchaft zu ſeyn. Erſt die Gemeinſchaft hat die Beſtimmung der innern Vereinigung; in ihr iſt das einzelne Subject innerlich auf das andere angewieſen und bezieht ſich, nur auf das andere ſich beziehend, auf ſich ſelbſt. Dieß iſt der Begriff eines Organismus, eines Verhältniſſes von Gliedern zum Ganzen und des Ganzen zu den einzelnen Gliedern, ein Begriff, der im Chriſtenthum, als das Verhältniß der Gläubigen zu Chriſto, als der das Haupt, die Seele dieſes Leibes iſt, vorſtellig gemacht iſt. Das atome Daſeyn und Nebeneinanderſeyn in der Geſellſchaft iſt noch das einſame und die Einſamkeit noch das Gegentheil der Gemeinſamkeit. In der Geſellſchaft herrſcht noch der Zwang, um die Willkühr zu bändigen, in der Gemeinſchaft die Liebe, die freie Liebe. Dieſe Innigkeit hat zu ihrem Ausgangspunct eine Freiheit, welche die Nothwendigkeit ſelber iſt, die Gewißheit, daß außer ſolcher Gemeinſchaft der Zweck des menſchlichen Daſeyns unerreichbar iſt. In dieſer Beziehung nun ſteht die kirchliche Gemeinſchaft noch mit der Familie und dem Staat auf gleicher Linie; ſie hat mit dieſen Gemeinſchaften auch den ſie durchdringenden ſittlichen Geiſt gemein, alſo auch dieß, daß ſie weſentlich ſittliches Inſtitut iſt. Die Gemeinſchaft der Chriſten mit Chriſto mittelſt des Glaubens iſt auch die Gemeinſchaft derſelben unter einander mittelſt der Liebe. Allein dieſe ſittlichen Gemeinſchaften können in allen Geſtalten doch den Character der Endlichkeiten nicht verleugnen. Wie die Familien ſich auflöſen und zerſtreuen, ſo haben Staaten ihre individuellen Grenzen, über welche ſie nicht hinausgehen; auch ſie entſtehen und vergehen. Auch iſt in ihnen noch mit der Eintracht die Zwietracht beiſammen, mit der Liebe der Haß, Hader, Neid u. ſ. f. Die Geſellſchaft enthält ſelbſt als Gemeinſchaft noch das Princip der Spaltung und Trennung, des Krieges und Unfriedens

ſprüngliche Verhältniß Chriſti zu ſeinen Jüngern und dieſer zu ihm, iſt die primitive Geſtalt der Kirche oder, nach Conradi (Krit. d. Dogmen, S. 340.), der Prototyp der werdenden Gemeinde. In ſofern kann und muß ſie von der werdenden und gewordenen unterſchieden werden. Der Begriff der Gemeinde vermittelt ſich durch Unterſcheidung der in ihm enthaltenen weſentlichen Momente. Sie hat zunächſt die weſentliche Form der Geſellſchaft, iſt eine Vereinigung Mehrerer, Vieler zu frommen Zwecken. Das Ich in ſeiner Einzelheit und Sprödigkeit muß ſich bereits zur Vielheit erhoben haben. Das Ich iſt auch ein Du und der Geiſt iſt das Ich, welches Wir iſt. Der ſubjective Geiſt geht über in den objectiven, iſt Familien- und Nationalgeiſt; die Identität des ſub- und objectiven Geiſtes iſt der Geiſt der Welt und Menſchheit. Die Vereinigung auf allen dieſen Stufen hat die Form der Geſelligkeit und Geſellſchaft; ſo denn auch die zu heiligen Zwecken. So nothwendig nun dieſe Form auch der Gemeinde iſt, ſo iſt ſie doch nur die äußere, die erſcheinende Form derſelben, ſey dieß Aeußere, was da vereinigt, der Zwang oder die Willkühr. Es iſt die Noth und das Bedürfniß, der Trieb und die Begierde, was zur Geſellſchaft führt; die Einſamkeit hat keine Befriedigung in ihr ſelbſt. Der ſociale Trieb iſt ſelbſt dieſe Erklärung, daß kein menſchliches Weſen außer aller Vereinigung mit Andern ſeines Gleichen beſtehen kann. Aber dieſe Vereinigung hat, als nur äußere, noch den Widerſpruch in ſich, daß die Vereinigten ſich auch noch fremd bleiben, keine weſentliche, innere Beziehung auf einander haben. Die Vereinigung iſt ſelbſt nur eine ſolche zu beſtimmten, äußern Zwecken, mit deren Erreichung auch die Vereinigung wegfällt. Die Freiheit, welche ſie zuſammengeführt hat, iſt nicht zugleich die Nothwendigkeit. Man hat wohl auch die kirchlichen Vereinigungen und Confeſſionen Religionsgeſellſchaften genannt. Allein damit iſt nur an der Aeußerlichkeit, der erſcheinenden Form, ſtehen geblieben und die chriſtliche Kirche nur in die Reihe ſonſtiger

genseitigen Duldung und Anerkennung, eines weit verbreiteten Verkehrs, in welchem alle Religionen neben einander Platz und Unterkommen fanden. Der subjective Geist war mit dem objectiven durch die äußerliche Erscheinung desselben, seine Sitten und Gebräuche verknüpft; aber eine Kirche ist möglich nur, wenn die Gemeinde als das Leben im wahren Glauben gestiftet worden. Näher stand der Gemeinde die israelitische Theokratie, denn sie war auf dem Standpunct der kirchlichen Gemeinschaft das Leben in der einen und selbigen Offenbarung, das Bewußtseyn einer göttlichen Erwählung, eines Volkes Gottes, eines Centralpunctes, von welchem, wenigstens der prophetischen Ahnung zufolge, der wahre Glaube und die Gemeinschaft darin sich über alle Völker verbreiten sollte. Die Selbstbeschränkung aber, womit die Idee der Gemeinde in Israel noch verknüpft war, ließ eine wahre Verwirklichung derselben nicht zu; die fleischliche Bestimmtheit und Volksthümlichkeit, die abstracte Einheit der Kirche und des Staates widerstrebte der Allgemeinheit ihrer Verbreitung und gab der Gemeinde Gottes in Israel diese bestimmte Physiognomie, diesen scharfen Zug von Herbigkeit des Gegensatzes gegen alle Völker, diese Schroffheit und Exclusivheit, welche noch jetzt sich so leicht derer bemächtigt, welche mehr im A. als im N. T. leben. — Andererseits so viel auch das Christenthum in seiner Entstehung noch mit dem Judenthum gemein hatte, so war es doch eine durchaus eigenthümliche, in sich bestimmte Erscheinung, die neue Grundlage der Weltentwickelung. In und mit Christo kam das an sich seyende Reich Gottes, das Himmelreich nahe heran und verwirklichte sich in der Welt als das Reich des Glaubens und der Liebe, des Friedens und der Seligkeit. Allen Menschen und Völkern ist zwar eben damit die Thür zur Seligkeit aufgemacht; aber sie selbst, die christliche Gemeinde, ist die Vereinigung der Gläubigen, die Gemeinde der Heiligen, das Salz, welches die Welt vor der Fäulniß bewahrt, der Sauerteig, der den ganzen Weltteig durch-

und iſt damit in ſich ſelbſt unbefriedigt. Tritt in die Geſellſchaft als Gemeinſchaft das Princip der Verſöhnung ein, ſo hebt ſie beide über ſich und ihre Endlichkeit hinaus und die Gemeinſchaft iſt die Gemeinde. Indem in ihr das Selbſt- und Weltbewußtſeyn nicht iſt ohne das Gottesbewußtſeyn, iſt ſie das Reich des ewigen Friedens und der allgemeinſten Befriedigung. Die Geſellſchaft ſtellt nur die Leiblichkeit der Gemeinde, die Gemeinſchaft ihre Beſeelung dar; der Gemeinde Princip iſt der Geiſt und ſie ſelbſt ein Leben im Geiſt. Dieſe Idee der Gemeinde verdankt die Vernunft und Wiſſenſchaft nicht ſich, ſondern dem Chriſtenthum, nämlich der That der Erlöſung und Verſöhnung, der Stiftung der Gemeinde durch Chriſtum. Sie iſt einerſeits nicht verſchieden von dem Reiche Gottes, wie dieſes in der ganzen Welt, in allen Zeiten und Ländern der Erde beſtand und die Mannigfaltigkeit der Religionen in ſich hat von der tiefſten Stufe des Fetiſchismus und Polytheismus an bis zu dem reinen und geläuterten Gedanken im Judaismus und deſſen Monotheismus. Die Gemeinde, wie ſie durch Chriſtum geſtiftet iſt, d. h. in einer beſtimmten Zeit, in einem beſtimmten Lande ihren Anfang genommen, bezieht ſich durch ſich ſelbſt auf alles Wahre und Göttliche der Vorzeit und eignet es ſich als ihr urſprüngliches Eigenthum zu, d. h. aus der Offenbarung Gottes, welche der Sohn iſt, der in Chriſto ein Menſch geworden, iſt Alles gefloſſen, was die vorchriſtliche Welt Wahres und Gutes hatte. An die vorhandene Frömmigkeit unter Juden und Heiden knüpft Chriſtus mit ſeinen Apoſteln an, und ſchon der erſte Schritt in ſeine Gemeinde iſt das Zeugniß davon, daß der Schritt, ohne in ſich einen Anknüpfungspunct darzubieten, nicht geſchehen konnte. Auch eine Gemeinſchaft beſtand bereits, wenn auch nicht ſo ausgebildet und feſt unter den Heiden, doch ſchon in ſehr beſtimmter Weiſe unter den Juden. Das gottesdienſtliche Leben des Heidenthums iſt nur zu finden auf dem Standpunct der Geſelligkeit und Geſellſchaft, einer ge-

genſeitigen Duldung und Anerkennung, eines weit verbreiteten Verkehrs, in welchem alle Religionen neben einander Platz und Unterkommen fanden. Der ſubjective Geiſt war mit dem objectiven durch die äußerliche Erſcheinung deſſelben, ſeine Sitten und Gebräuche verknüpft; aber eine Kirche iſt möglich nur, wenn die Gemeinde als das Leben im wahren Glauben geſtiftet worden. Näher ſtand der Gemeinde die israelitiſche Theokratie, denn ſie war auf dem Standpunct der kirchlichen Gemeinſchaft das Leben in der einen und ſelbigen Offenbarung, das Bewußtſeyn einer göttlichen Erwählung, eines Volkes Gottes, eines Centralpunctes, von welchem, wenigſtens der prophetiſchen Ahnung zufolge, der wahre Glaube und die Gemeinſchaft darin ſich über alle Völker verbreiten ſollte. Die Selbſtbeſchränkung aber, womit die Idee der Gemeinde in Israel noch verknüpft war, ließ eine wahre Verwirklichung derſelben nicht zu; die fleiſchliche Beſtimmtheit und Volksthümlichkeit, die abſtracte Einheit der Kirche und des Staates widerſtrebte der Allgemeinheit ihrer Verbreitung und gab der Gemeinde Gottes in Israel dieſe beſtimmte Phyſiognomie, dieſen ſcharfen Zug von Herbigkeit des Gegenſatzes gegen alle Völker, dieſe Schroffheit und Excluſivheit, welche noch jetzt ſich ſo leicht derer bemächtigt, welche mehr im A. als im N. T. leben. — Andererſeits ſo viel auch das Chriſtenthum in ſeiner Entſtehung noch mit dem Judenthum gemein hatte, ſo war es doch eine durchaus eigenthümliche, in ſich beſtimmte Erſcheinung, die neue Grundlage der Weltentwickelung. In und mit Chriſto kam das an ſich ſeyende Reich Gottes, das Himmelreich nahe heran und verwirklichte ſich in der Welt als das Reich des Glaubens und der Liebe, des Friedens und der Seligkeit. Allen Menſchen und Völkern iſt zwar eben damit die Thür zur Seligkeit aufgemacht; aber ſie ſelbſt, die chriſtliche Gemeinde, iſt die Vereinigung der Gläubigen, die Gemeinde der Heiligen, das Salz, welches die Welt vor der Fäulniß bewahrt, der Sauerteig, der den ganzen Weltteig durch-

ſäuert. In ihrem normalen Zuſtande finden wir die Gemeinde nur ſo, wie ſie von Chriſto in den Apoſteln geſtiftet iſt. Denn wohl haftet an ihr noch dieſe Abſtraction, daß ſie den ganzen geſchichtlichen Verlauf der Zukunft noch außer ſich hat und ſich noch nicht darin realiſirt hat. Aber doch iſt gegen die intenſive Größe, welche das unmittelbare Verhältniß Chriſti zu ſeinen Apoſteln hatte, die extenſive nicht in Anſchlag zu bringen, da in ihrer Verbreitung über ſo viele Individuen und Nationen die Gemeinde ſich mit der Welt in einer Weiſe vermiſchte, welche nur zu oft und zu ſehr ihrem reinen und heiligen Geiſte widerſtrebte. Nur jene, die Apoſtel und die durch ſie der Gemeinde Incorporirten ſind urſprünglicherweiſe als die ἐκλεκτοὶ, als das γένος ἐκλεκτὸν anzuſehen, welche die ἐκκλησία conſtituiren, in einer Weiſe der Reception, mit welcher die ſpätere Tradition innerhalb der chriſtlichen Kirche ſelbſt nicht zu verwechſeln iſt. Der Mittelpunct der Einheit dieſer Gemeinde oder der Gemeindegeiſt iſt der Geiſt Jeſu Chriſti, der heilige, und die von ihm über Alle ausſtrömende Kraft die Begeiſterung, die Bekehrung und Wiedergeburt das gemeinſame Band, von welchem alle umſchlungen ſind. In allen ihren Gemeindebewegungen iſt er das Agens, deſſen Impulſen folgend das Einzelleben der erſten Chriſten ſich als weſentlichen Beſtandtheil eines Ganzen darſtellt; — ein Zuſtand, der bald nachher, da man ſchon durch die Geburt von chriſtlichen Eltern ein Chriſt werden konnte, als ein idealiſcher angeſehen und ſchwärmeriſch von Montaniſten und Donatiſten nachgeahmt wurde. Wohl ſtand die Gemeinde Chriſti peripheriſch ſo um ihr heiliges Centrum noch in der Endlichkeit; aber ſie ſelbſt ragt vermöge dieſes Centrums, als ihres Princips, ſchon an allen Seiten darüber hinaus und gewann, nachdem ihr ſichtbares Oberhaupt das unſichtbare geworden und in die Verklärung ſeiner Herrlichkeit eingegangen war, nur quantitativerweiſe an Klarheit und Geiſtigkeit. Der Unterſchied war nur, daß die Apoſtel in freier Selbſtthätigkeit das Werk, von Chriſto

an ihnen vollbracht, übernahmen, was ſie von ihm empfangen hatten, zum Gemeingut Aller erhoben und das in ihnen geſtaltete Chriſtusbild in die Seelen der Gläubigen pflanzten. In dieſem Sinn und Geiſt finden wir noch innerhalb des Kanons das chriſtliche Gemeinweſen in der einfachſten Form und nach Maßgabe der Zeit und des Bedürfniſſes durch die organiſirende Macht des Geiſtes Jeſu Chriſti geordnet, und auch dieſes muß noch als Wille Chriſti angeſehen werden, obgleich es deſſen während ſeines Wandels auf Erden nicht bedurfte. Es bewährte ſich darin ſeine Verheißung, der heilige Geiſt werde ſie in alle Wahrheit leiten und derſelbige ihn verklären. Dieſer Geiſt iſt es denn auch, der die durch Chriſtum geſtiftete Gemeinde in keiner Zeit untergehen laſſen, ihr immer neue Bekenner und Mitglieder zugeführt, ihnen Chriſtum als den Erlöſer und Verſöhner vergegenwärtiget und ſie mit ihm vereinigt hat. Aber ſo ſich ſelber gleich iſt ſie zugleich in alle Ungleichheit eingetreten und in dieſem Unterſchiede iſt ſie

c. die chriſtliche Kirche. In ihr beginnt das Reich Gottes als Gemeinde Jeſu Chriſti den zeitlichen Verlauf der weiteren Entwickelung und Verwirklichung. Daß wir ſie ſo von einander unterſcheiden, iſt eben ſo nothwendig, als wir das Reich Gottes auf den Vater, die Gemeinde auf den Sohn, die Kirche auf den heiligen Geiſt zurückführen. Was daher in der Kirche von ihrem Verlauf an bis in die Gegenwart wahrhaft den heiligen Geiſt zu ſeiner Quelle hat, das iſt auch in die Einheit mit dem göttlichen Princip der Kirche aufgenommen. Aber dieß iſt nicht ebenſo von ihm zu ſagen, wie er der in der Kirche verbreitete Gemeingeiſt iſt und mit der Welt an allen Seiten verwickelt iſt. In ihn, wie Schleiermacher thut (Dogm. II. S. 320.), den heiligen Geiſt ganz aufgehen zu laſſen, heißt wohl, was man oft gerühmt hat, die Kirche hoch ſtellen, aber den heiligen Geiſt, dieß tragende, beſeelende, alles Gute und Heilige bewirkende Princip, nicht anerkennen. In dieſer Bezie-

hung iſt vielmehr zu bekennen, daß die Realiſirung deſſen, was der Apoſtel von der Gemeinde ſagt, daß ſie das vollkommene Abbild Chriſti ſey, in keiner Zeit vollſtändig, ſondern nur in weiter Ferne und Annäherung zu erblicken iſt. Der Unterſchied der Gemeinde und Kirche Chriſti iſt ſo groß, daß man ſchon oft gefragt hat, ob es in Chriſti Abſicht gelegen, eine Kirche zu ſtiften. Bezieht ſich dieß auf die von Chriſto und den Apoſteln erwieſenermaßen geſtiftete Gemeinde, ſo hat die Frage keinen Sinn; denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Chriſtus eine die ganze Welt umfaſſende Gemeinſchaft mit ihr gewollt, dieſen Willen auch ſchon in der Stiftung der erſten Gemeinde beſtimmt genug erklärt und die Apoſtel dazu berufen und angewieſen und mit der einfachen Grundlage auch ſchon die weſentlichſten Elemente der künftigen kirchlichen Entwickelung vorgezeichnet habe. Dieſe Gemeinde Chriſti war auch nicht eine nur ideelle und unſichtbare, ſondern eine ſehr reelle und ſichtbare. Was hingegen die Kirche in ihrem hiſtoriſchen Verlauf von da an betrifft, ſo iſt mit jener Frage nur die in manchen Zeiten große Unähnlichkeit der Kirche ausgeſprochen, von der man zur Ehre Chriſti und der Wahrheit ſagen muß, daß er ſie nicht geſtiftet. Man fragt aber auch oft ſo, indem man die papiſtiſche Vorſtellung als den Begriff der Kirche nimmt und dieſe von ihrer Verfaſſung und förmlichen Organiſation nicht unterſcheidet. Die Behauptung der göttlichen Stiftung der Kirche in dieſem Sinne wird im Proteſtantismus mit Recht geleugnet, und wenn Rothe (in den „Anfängen der chriſtl. Kirche") den Anfang der Kirche von der Inſtitution des Epiſcopates datirt, ſo hat er ganz Recht, wenn er die Verfaſſung der Kirche meint. — Zur chriſtlichen Kirche hat das Nichtchriſtliche, oder die Negation der Kirche, die Welt, ein inneres, weſentliches Verhältniß. Nur, iſt die Negation zur Oppoſition geworden, ſo iſt ſie das, was nicht ſeyn ſoll, was, durch die Erlöſung und Verſöhnung verwandelt, in das Reich Gottes übergehen ſoll. Vorausgeſetzt iſt ſo in glei-

cher Weiſe, daß die Welt ein Anderes, als die Kirche, und daß ſie in dieſe übergehen und mit derſelben eins werden ſoll. Hierauf gründet ſich die verſchiedene Stellung der Welt zur Kirche. Sie iſt von Gott abgefallen, das Gott widerſtrebende, gegen Gott empörte Princip. Allein ſie iſt urſprünglich von Gott geſchaffen und ſoll durch Chriſtum wiedergewonnen, mit Gott verſöhnt werden. Ferner als nur die Negation der Kirche, als nur nicht die Kirche iſt die Weltlichkeit nicht die Unſittlichkeit. Das Reich Gottes enthält ſie beide, die Welt und Kirche; auch eins werdend ſind ſie ſo wenig einerlei, daß die Unterſcheidung beſtändig ihr Recht behält. Die Welt kann ohne die Kirche nicht beſtehen, die Kirche ohne die Welt eben ſo wenig. Die ſittlichen Gemeinſchaften der Ehe und Familie, des Staats und ſeiner Regierung ſind durch die Kirche anerkannt. Die chriſtliche Frömmigkeit ſelbſt hat ihre Wirklichkeit und Wirkſamkeit in der Sittlichkeit, dieſe aber an jener ihre Vollendung und Vollkommenheit. Eine Frömmigkeit, Kirchlichkeit ohne Sittlichkeit hat keine wahrhaftige Wirklichkeit und iſt ganz ohne Werth. Dagegen die Sittlichkeit ſchon als Weltlichkeit hat Selbſtändigkeit an und für ſich, ja ſchon als Werkfertigkeit und Werkgerechtigkeit und noch ohne durch den Glauben verklärt und vollendet zu ſeyn, iſt ſie weit über eine ſolche Frömmigkeit zu ſtellen, welche nur mit dem Schein des Glaubens, mit gedankenloſen Buchſtaben und Formeln ſich begnügt. Endlich iſt zu bemerken, daß die Welt in der mannigfaltigſten Weiſe in die Kirche hineinläuft, nicht nur, ſofern ſie ſelbſt die ſittliche Weltform zu ihrer eigenen Geſtaltung und Erhaltung vielfach bedarf, ſondern auch ſelbſt noch mit der Misform der Welt behaftet iſt und ſich freiwillig mit ihr identificirt. Jenes iſt durch die Conſtitution, die innere und äußere Organiſation der Kirche nothwendig gemacht; ſie muß ſich mit Elementen der Welt befaſſen, um ſich zu ihren Zwecken daraus zu verfaſſen. Eine Verfaſſung der Kirche kommt zu Stande entweder ſo, daß die Kirche den Staat als die Nega-

tion der Kirche mit ſich zuſammenklemmt, wie im Papſtthum und der anglikaniſchen Staatskirche, theils umgekehrt der Staat die Kirche in ſich aufnimmt, wie in allen proteſtantiſchen Ländern mehr oder weniger. Jenes iſt die abſtracte Einheit von Staat und Kirche, dieſes die concrete; dort geſchieht, daß die Kirche ſich verweltlicht und eine ſehr materielle Exiſtenz gewinnt, hier, daß die Kirche dem Staat, als der ſittlichen Welt, untergeordnet iſt und auf das Minimum ihrer Exiſtenz zurückgedrängt iſt. Dieß Minimum iſt, wenn der Staat, der jure humano das Kirchenregiment hat, der Kirche keinerlei Art Selbſtregierung vergönnt, welche ihr jure divino zukommt. Wenn es in der proteſtantiſchen Kirche mit Recht heißt: das Oberhaupt des Staats ſey auch das Oberhaupt der Kirche, ſo bezieht ſich dieß lediglich einerſeits auf das Daſeyn der Kirche im Staat, andererſeits auf die concrete Einheit beider, welche in dem Landesherrn repräſentirt oder vorgeſtellt iſt, nicht aber auf die Kirche an ſich oder darauf, daß der Landesherr etwa das ſichtbare Oberhaupt der Kirche wäre, wie Chriſtus das unſichtbare; denn damit wäre der Landesherr zum Papſt gemacht. So nothwendig die Einigung der Kirche mit der ſittlichen Welt iſt, wenn ſie Landeskirche ſeyn ſoll und ſie dem Staat ſich nicht entziehen kann, wenn ſie nicht als die formloſe in der Diaſpora nur exiſtiren ſoll, wie die ſogenannte freie Kirche in England und jede Secte, ſo geſchieht auf allen Wegen doch leicht auch, was oben als das zweite angegeben wurde, daß die Kirche nur allzuſehr ſich mit der Welt vermiſcht und was der einen oder der andern angehört, nicht mehr zu unterſcheiden iſt. Die Gemeinde Jeſu Chriſti zieht ſich da immer mehr aus der Kirche zurück und dieſe iſt da oft nichts weniger, als jene, oft nichts anderes, als was man das Kirchenweſen, Kirchenverfaſſung nennt. Da kommt es vor, daß auch die Geiſtlichkeit ſchon an und für ſich, auch der kirchliche Gottesdienſt bis auf das Kirchengebäude herab die Kirche heißt. Die Kirchlichen und Kirchlichgeſinnten ſind die

welche fleißig in die Kirche gehen. Dieſen dürftigen, beſchränkten Vorſtellungen ſetzt ſich dann die ſittliche Weltbildung, die Geiſtesbildung der Zeit entgegen und emancipirt ſich von der Kirche. Wenn die Kirche, beſonders als Geiſtlichkeit, ſich nur noch bei der rohen, gedankenloſen Menge halten kann, ſich nur auf dieſe berechnet, hingegen, was die Zeit an ſittlicher, geiſtiger Bildung beſitzt, nicht mehr in ſich einzuſchließen vermag, ſo ſteht ſie ſelbſt ſchon auf dem äußerſten Punct der Schwäche und des Verfalls, und es bleibt ihr nichts als das ohnmächtige und ungerechte Klagen über das von ihr ſelbſt herbeigeführte Verderben. Die chriſtliche Kirche hat, um wahrhaft ſegensreich zu wirken, nach Maßgabe der Zeit und ihrer Bedürfniſſe ſich zu geſtalten und einzurichten. Die Maſſe der zeitlichen und räumlichen Unterſchiede und Ungleichheiten iſt das Geſchichtliche an ihr. In dieſem ihren geſchichtlichen Verlauf hat ſie beſonders die Aufgabe gehabt, durch ihre Praxis den Widerſpruch in den entgegengeſetzten Beſtimmungen, welche die Kirche hat, aufzulöſen. Der Widerſpruch iſt geſetzt durch die Vereinigung des Geiſtes Gottes in Jeſu Chriſto mit der Welt und durch den beſtändigen Einfluß des einen auf den andern. Was von der einen Seite als der göttlichen gilt, kann nicht ebenſo von der andern als der menſchlichen gelten. Die Eigenſchaften der Gemeinde Chriſti, als der realiſirten Idee und Weſenheit der Kirche, ſind nicht ebenſo von jeder Erſcheinung und Bewegung der letzteren in der Welt zu prädiciren. Daher mit Recht geſagt iſt, die Wundergaben, von denen die urſprüngliche Gemeinde begleitet war, hätten in der Kirche aufgehört. Man unterſcheidet die unſichtbare Seite der Kirche von der ſichtbaren. Der Begriff derſelben iſt, dieſe Dialectik, welche beide Seiten in eins zuſammenfaßt, practiſch, rein und richtig durchzuführen und alle Abſtraction dabei zu vermeiden. Die Erſcheinung und Bewegung in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit iſt die unumgängliche Leiblichkeit und Sichtbarkeit der Kirche. Der Geiſt hingegen, als

Seele dieſes Leibes, der Glaube iſt das Innere dieſes Aeußern, die unſichtbare Seite der ſichtbaren. Der Geiſt und Glaube ſelbſt iſt der Trieb, der zur Geſtaltung und Erſcheinung treibt. Wird aber auf die letztere auch ohne erſichtlichen oder beweisbaren Abfluß aus dem erſtern aller Werth gelegt oder doch überwiegend auf die Aeußerlichkeit, den Pomp und Glanz des Gottesdienſtes, den Reichthum und die Macht des Clerus gehalten, wie im Papſtthum, in der Meinung, daß die Kirche ſich dem ſinnlichen Menſchen zu empfehlen und ihm zu imponiren habe, ſo kann die unſichtbare Kirche, der Geiſt und Glaube, ſich nicht in ſeiner Macht und Wahrheit erweiſen und kann bis zum Minimum verſchwinden, ſo wie die entgegengeſetzte Abſtraction, die reine Innerlichkeit, die Verſchmähung aller ſinnlichen Zuthat, wie im Quäkerthum, ebenſo unmöglich durchzuführen iſt, ohne den Begriff der Kirche zu zerſtören. Beide Beſtimmungen, ſo im Extrem gefaßt, widerſtreben der chriſtlichen Idee, der concreten Identität, welche die Wahrheit des Verhältniſſes beider Naturen in Chriſto iſt, und der urſprünglichen Gemeinde Chriſti, welche die entgegengeſetzten Beſtimmungen in normaler Weiſe in ſich vereinigte, obwohl ihre kirchliche Exiſtenz noch wenig entwickelt und ausgebildet war. Nur auf dieſem Grunde iſt nun erſtlich von der Kirche zu ſagen, daß ſie die reine und heilige ſey und auch nicht. Jenes bringt der Begriff der Kirche mit ſich, ſoweit ſie wahrhaft von dem Geiſt der Gemeinde, welcher der reine und heilige iſt, durchdrungen und geleitet iſt. Dieſes der Eindrang der Welt in die Kirche. Unter dem Deckmantel der Religion und ihres heiligen Eifers, zur Ehre Gottes ſind in der Kirche die größeſten Greuel verübt worden. Dem ſetzt ſich vielmehr, wer der wahren Kirche angehört, entgegen. Kraft ihrer Beſtimmung ſind alle von ihr ausgeſchloſſen, die, ob ſie gleich ſichtbar und äußerlich der Kirche anzugehören ſcheinen, in Lug und Trug, in der Unwahrheit und Liebloſigkeit leben, und nur in dem Maaß gehören ſie ihr wahrhaft und wirklich an, als ſie darin

ſich befreien laſſen von ihren Irrthümern und Sünden, die erleuchteten und geheiligten ſind. Sie iſt an ſich die Gemeinde der Heiligen. Wie aber kein Einzelner, ſelbſt der Wiedergeborene nicht, ohne Irrthum und Sünde iſt, ſo auch die Geſammtheit der Gläubigen. Die Sünde, ſo weit ſie Denkact, iſt ſie Irrthum; der Irrthum, ſo weit er Willensact, iſt er Sünde. Von beiden, ſo weit ſie in der irrenden, trüglichen Welt verbreitet ſind, iſt auch die Kirche nicht frei; dem Irrthum und der Sünde ſetzet vielmehr der Geiſt der Wahrheit und Heiligkeit ſich entgegen, der an und für ſich der irrthumsloſe und untrügliche iſt. Er eignet ausſchließlich ſich weder einem Individuum, wie dergleichen ein Papſt iſt, noch irgend einer localen und partiellen Gemeinſchaft, dergleichen die römiſche Kirche iſt. Er iſt die Totalität und Katholicität und ihn hat Niemand ſo, daß er ihn nicht gemein hätte mit Andern; ſeine Mittheilungen ſind Gaben, Gnadengaben, vielſeitig oder einſeitig in Jedem, doch ſo, daß jeder individuelle Mangel ſeine Ergänzung findet in Andern. Der Gedanke einer chriſtlichen Kirche, die aus lauter Heiligen beſtände, iſt ein abſtracter; wirklich und concret iſt die Reinheit und Heiligkeit der Kirche in der Frömmigkeit und Sittlichkeit. Die proteſtantiſche Kirche läßt daher im Bewußtſeyn des wahren chriſtlichen Glaubens auch die ſchwachen Anfänge des Glaubens und die verſchiedenſten Glaubensſtufen in ſich zu, und dieſer Reichthum iſt kein Mangel, ſondern ein großer Vorzug derſelben gegen die päpſtliche und anglikaniſche Kirche. Zum andern iſt die Kirche die eine und allgemeine und doch auch die mannigfaltige und verſchiedene. Die Einheit iſt begründet darin, daß ihr einiger Stifter in und mit ſeiner Gemeinde nicht das Sich-Widerſprechende geſtiftet und ſein ſie beſeelender Geiſt der eine und ſelbige iſt, auch in der weiteſten Verbreitung und umfaſſendſten Allgemeinheit. Dieß aber hat nicht verhindern ſollen, daß ſie ausgehend in alle Welt ſich in der mannigfaltigen Weiſe darſtelle, nach der Verſchiedenheit der Völker und Sprachen, nach

Maßgabe des Bedürfniſſes, der nationellen Gebräuche und Sitten. Die Beſtimmung der Einheit in der Allgemeinheit hat die Kirche durch ihren göttlich-menſchlichen Stifter, der als der Eine und Einzelne der abſolut allgemeine Menſch, deſſen perſönliches Bewußtſeyn von dem allgemein-menſchlichen Selbſtbewußtſeyn nicht verſchieden iſt. So intenſiv durch ihren Stifter die eine, iſt ſie auch extenſiv durch ihren Begriff auf die Allgemeinheit angewieſen, ſo daß ſie in ihrer Ausbreitung ihre Grenze nur in der der Menſchheit finden kann. Es kann deſſen ungeachtet der Geiſt der urſprünglichen Gemeinde, der wahre chriſtliche Glaube alle dieſe abweichenden Formen, in denen die chriſtliche Kirche erſcheint, durchdringen und in allen Ländern der Erde ſeine Verehrer und Werkzeuge finden, wie Luther ſagte, ſelbſt unter dem Papſt, ſelbſt unter dem Türken. Es gründet ſich hierauf der proteſtantiſche Grundſatz: daß man in jeder der verſchiedenen chriſtlichen Kirchen und Confeſſionen ſelig werden kann. Dieß gilt jedoch nur ſubjectiv; objectiv macht es allerdings einen Unterſchied, daß die Theilnahme an der Seligkeit Chriſti in der einen Kirche erleichtert, in der andern erſchwert iſt. Der proteſtantiſche Grundſatz, dem römiſchen gegenüber, iſt, daß, um den wahren, chriſtlichen Glauben zu haben, Einheit der Formen und Gebräuche nicht erforderlich ſey. Nicht alle individuellen Umſtände, ſelbſt der erſten Gemeinde, ſind mit ihr mitverewigt. Das Chriſtenthum hat nur ſo ſich des Geiſtes der verſchiedenen Völker bemächtigen können, daß es in ihnen ſich individualiſirte. Die römiſche Kirche, ob ſie zwar die Allgemeinheit ganz unbeſchränkt nimmt, verfällt doch dadurch in eine große Beſchränktheit, daß ſie den Geiſt der chriſtlichen Kirche von einer äußerlichen Verfaſſung und Gleichheit derſelben in allen Ländern abhängig macht und ſich hiedurch überall mit der Nationalität und eben dadurch auch mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzt. Sie behauptet hiemit jene todte Einheit, welche die Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinung ausſchließt. Die proteſtantiſche Kirche hat dagegen

überall die Gestalt der Landeskirche, schließt sich dem Geiste des Volkes aufs innigste an, und schließt auch Eigenthümlichkeiten in der Lehrdarstellung, im Cultus, in der Verfassung nicht aus, ohne deshalb die Gemeinschaft in dem allen mit den Kirchen anderer protestantischen Länder aufzugeben. Aber auch bei den Unterschieden der verschiedenen Kirchen, Confessionen und Secten ist es nicht geblieben, sondern sie haben sich vom Anfang an in ein polemisches Verhältniß zu einander gesetzt und dieses selbst zu ihrem Ursprung gehabt. Spaltungen sind, wie schon die Kirche noch innerhalb des Kanons zeigt, nicht zu vermeiden. Einen Unterschied macht es nur, ob sie von der Seite der Liebe und eines heiligen Zorns kommen, oder von der eines unheiligen Hasses und der Leidenschaft. Nothwendig und in sich gerechtfertigt ist die Entzweiung und Aufhebung der Gemeinschaft, wenn nur so die heiligen Güter der christlichen Wahrheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu retten sind, wie das im sechszehnten Jahrhundert der Fall war. Aber die Kirche ist auch der Schauplatz des Parthei- und Sectengeistes; das Egoistische, wenn es sich über eine Mehrheit verbreitet, ist das Sectirerische und dieses hat die Caprice zu seiner Seele. Im Uebergang des Glaubens zum Dogma und dessen Verstandesbestimmungen kommen die einseitigen Fassungen hervor, denen sich andere Einseitigkeiten mit gleicher Berechtigung entgegensetzen. Die speculative Dogmatik hat die christliche Glaubenslehre, abgesehen von allen Kirchentrennungen, vor der Vernunft zu rechtfertigen, und nicht nur, was das Christenthum für mich, sondern auch, was es an sich ist, zu erkennen; so kann sie frei und unbefangen zu Werke gehen und sich über die Einseitigkeiten erheben. Der Dogmatismus hingegen setzt sich in einer abstracten Verstandesbestimmung fest, stellt das kirchliche Dogma höher als die christliche Glaubenswahrheit und das Bekennen höher als das Erkennen, ist seiner Natur nach exclusiv und verdammt alle andern Glaubensgemeinschaften, indem er den auch darin thätigen Gna-

dengeiſt nicht anerkennt. Ihm iſt der Andersdenkende, beſonders je näher er ihm ſteht, nur um ſo mehr verhaßt. Der Dogmatismus wird zum Indifferentismus, wenn ihm außer ſeiner ſubjectiven Ueberzeugung alle anderen Glaubensgemeinſchaften gleichgültig ſind. Der Chriſt, welcher der getrennten Kirchen er angehöre, erhält ſich in der Dispoſition zur Union, indem er das Chriſtliche in allen Kirchen und Confeſſionen nicht aus dem Auge verliert und weiß, daß das Chriſtenthum, wie die klare und warme Sonne, über allen aufgeht. Mit dieſer Erkenntniß hat alle Ketzerei auf der einen Seite, und alle Ketzerriecherei und Ketzerverfolgung, der Jeſuitismus und die Inquiſition, die ſoviel Elend über die Welt gebracht haben, ein Ende. Der Chriſt ſucht durch Gründe zu überzeugen, durch Erkenntniß der Wahrheit zu belehren und zu bekehren; den Proſelyten zu gewinnen iſt das gerechte Beſtreben jedes Glaubens im Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; nur die Propaganda, die Proſelytenmacherei, als methodiſche Anſtalt, als mechaniſche Einrichtung iſt das Gehäſſige, Verderbliche und Verwerfliche. Andererſeits wird in der proteſtantiſchen Kirche vielfältig gefehlt darin, daß ihr Widerſpruch bis zum Leugnen der Nothwendigkeit jener Einheit und Allgemeinheit der Kirche geht. Der wahre Unterſchied iſt vielmehr der zwiſchen einer römiſch-katholiſchen und proteſtantiſch-katholiſchen Kirche. — Sie iſt endlich ihrem Geiſt und Weſen nach die ewig ſiegende und doch in der Zeit und der Erſcheinung noch die kämpfende, leidende und gedrückte. Nicht nur iſt, wie oben gezeigt, die Kirche ſelbſt noch vielfältig mit Elementen der Welt, mit der Unwahrheit und Lüge, mit der Liebloſigkeit und Ungerechtigkeit behaftet und verwickelt, ſofern ſie nicht die vollkommene iſt, und hat jene Unvollkommenheiten an ihr ſelbſt fortwährend zu bekämpfen, ſondern auch von außen kommen der Angriffe auf ſie, der Stürme über ſie zahlloſe, und machen den unabläſſigen Kampf der Wahrheit mit der Lüge, der Liebe mit der Bosheit nothwendig. So mit dem Irrthum und der Sünde

überall die Geſtalt der Landeskirche, ſchließt ſich dem Geiſte des Volkes aufs innigſte an, und ſchließt auch Eigenthümlichkeiten in der Lehrdarſtellung, im Cultus, in der Verfaſſung nicht aus, ohne deshalb die Gemeinſchaft in dem allen mit den Kirchen anderer proteſtantiſchen Länder aufzugeben. Aber auch bei den Unterſchieden der verſchiedenen Kirchen, Confeſſionen und Secten iſt es nicht geblieben, ſondern ſie haben ſich vom Anfang an in ein polemiſches Verhältniß zu einander geſetzt und dieſes ſelbſt zu ihrem Urſprung gehabt. Spaltungen ſind, wie ſchon die Kirche noch innerhalb des Kanons zeigt, nicht zu vermeiden. Einen Unterſchied macht es nur, ob ſie von der Seite der Liebe und eines heiligen Zorns kommen, oder von der eines unheiligen Haſſes und der Leidenſchaft. Nothwendig und in ſich gerechtfertigt iſt die Entzweiung und Aufhebung der Gemeinſchaft, wenn nur ſo die heiligen Güter der chriſtlichen Wahrheit, der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit zu retten ſind, wie das im ſechszehnten Jahrhundert der Fall war. Aber die Kirche iſt auch der Schauplatz des Parthei- und Sectengeiſtes; das Egoiſtiſche, wenn es ſich über eine Mehrheit verbreitet, iſt das Sectireriſche und dieſes hat die Caprice zu ſeiner Seele. Im Uebergang des Glaubens zum Dogma und deſſen Verſtandesbeſtimmungen kommen die einſeitigen Faſſungen hervor, denen ſich andere Einſeitigkeiten mit gleicher Berechtigung entgegenſetzen. Die ſpeculative Dogmatik hat die chriſtliche Glaubenslehre, abgeſehen von allen Kirchentrennungen, vor der Vernunft zu rechtfertigen, und nicht nur, was das Chriſtenthum für mich, ſondern auch, was es an ſich iſt, zu erkennen; ſo kann ſie frei und unbefangen zu Werke gehen und ſich über die Einſeitigkeiten erheben. Der Dogmatismus hingegen ſetzt ſich in einer abſtracten Verſtandesbeſtimmung feſt, ſtellt das kirchliche Dogma höher als die chriſtliche Glaubenswahrheit und das Bekennen höher als das Erkennen, iſt ſeiner Natur nach excluſiv und verdammt alle andern Glaubensgemeinſchaften, indem er den auch darin thätigen Gna-

dengeiſt nicht anerkennt. Ihm iſt der Andersdenkende, beſonders je näher er ihm ſteht, nur um ſo mehr verhaßt. Der Dogmatismus wird zum Indifferentismus, wenn ihm außer ſeiner ſubjectiven Ueberzeugung alle anderen Glaubensgemeinſchaften gleichgültig ſind. Der Chriſt, welcher der getrennten Kirchen er angehöre, erhält ſich in der Dispoſition zur Union, indem er das Chriſtliche in allen Kirchen und Confeſſionen nicht aus dem Auge verliert und weiß, daß das Chriſtenthum, wie die klare und warme Sonne, über allen aufgeht. Mit dieſer Erkenntniß hat alle Ketzerei auf der einen Seite, und alle Ketzerriecherei und Ketzerverfolgung, der Jeſuitismus und die Inquiſition, die ſoviel Elend über die Welt gebracht haben, ein Ende. Der Chriſt ſucht durch Gründe zu überzeugen, durch Erkenntniß der Wahrheit zu belehren und zu bekehren; den Proſelyten zu gewinnen iſt das gerechte Beſtreben jedes Glaubens im Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; nur die Propaganda, die Proſelytenmacherei, als methodiſche Anſtalt, als mechaniſche Einrichtung iſt das Gehäſſige, Verderbliche und Verwerfliche. Andererſeits wird in der proteſtantiſchen Kirche vielfältig gefehlt darin, daß ihr Widerſpruch bis zum Leugnen der Nothwendigkeit jener Einheit und Allgemeinheit der Kirche geht. Der wahre Unterſchied iſt vielmehr der zwiſchen einer römiſch-katholiſchen und proteſtantiſch-katholiſchen Kirche. — Sie iſt endlich ihrem Geiſt und Weſen nach die ewig ſiegende und doch in der Zeit und der Erſcheinung noch die kämpfende, leidende und gedrückte. Nicht nur iſt, wie oben gezeigt, die Kirche ſelbſt noch vielfältig mit Elementen der Welt, mit der Unwahrheit und Lüge, mit der Liebloſigkeit und Ungerechtigkeit behaftet und verwickelt, ſofern ſie nicht die vollkommene iſt, und hat jene Unvollkommenheiten an ihr ſelbſt fortwährend zu bekämpfen, ſondern auch von außen kommen der Angriffe auf ſie, der Stürme über ſie zahlloſe, und machen den unabläſſigen Kampf der Wahrheit mit der Lüge, der Liebe mit der Bosheit nothwendig. So mit dem Irrthum und der Sünde

ſtreitend iſt ſie allen möglichen Leiden und Verfolgungen ausgeſetzt, im Einzelnen und Ganzen, im Kleinen und Großen, wie die zahlreichen Martyrologien der Kirche bezeugen. Nur in andern Geſtalten haben ſich die Verfolgungen und Leiden der Chriſten in den erſten drei Jahrhunderten, der Ketzer im Byzantiniſchen Reich und im Mittelalter auf die proteſtantiſche Kirche fortgepflanzt. In ihr hat ſich beſonders der Staat, der die Kirche zu ſchützen und die allgemeine Oberaufſicht über ſie zu führen hat, häufig als den bitterſten Feind der Kirche erwieſen. Ihre heiligen Angelegenheiten hat er nur in politiſcher Weiſe und wie Staatsangelegenheiten zu behandeln gewußt und das Bewußtſeyn der Macht, womit, wie mit dem Bewußtſeyn des Reichthums, nur ſchwer ins Himmelreich zu kommen iſt, drückend über ſie geltend gemacht. Statt ſie frei aus ſich zu entlaſſen und ihr nur zur äußern Conſtitution und innern Organiſation mit ſeinen Mitteln behülflich zu ſeyn, hat er ſie nur geknechtet und ihr ſeine Feſſeln angelegt. Es iſt ſehr zweifelhaft, ob die völlige Vernachläſſigung oder die große Begünſtigung der Kirche von Seiten des Staats ihr verderblicher geweſen. Es hat nur mit Verdacht und Beſorgniß erfüllen können, wenn der Staat, wie im Byzantiniſchen Reich, ſich in ſo intime Freundſchaft mit der Kirche einließ, die Vertheidigung der reinen Lehre übernahm und ſich ſelbſt mit der Kirche vermiſchte. Dieſe zuthuliche, zudringliche Frömmigkeit der weltlichen Macht iſt ſelten ohne Hinterliſt und Heuchelei geweſen und hat in den meiſten Fällen den Character der Beamteten in Staat und Kirche zugleich verdorben. Denn nimmt der Staat ſich in dieſer Weiſe der Kirche an, ſo fordert er dafür von ihr einen ſolchen unbedingten Gehorſam und Autoritätsglauben, wie er ihn für ſeine Geſetze und Inſtitutionen zu fordern berechtigt iſt, fördert aber weder die Freiheit, noch den Fortſchritt im Glauben und deſſen Erkenntniß. Er fragt, auf welche Urkunde hin ſie Aufnahme im Staat erlangt habe, und ob auch alle noch jetzt, wie vor dreihundert

12. 13. Dabei iſt die griechiſche Kirche bis auf den heutigen Tag geblieben. Die Aſperſion deutet auf die Beſprengung mit dem Opferblut Chriſti hin und hat eben ſo viel für ſich, iſt ῥαντισμὸς sanguinis Christi nach 1 Petri 1, 2.; daran hält ſich die römiſche und proteſtantiſche Kirche. — Die nächſte und allgemeinſte Abzweckung der Taufe iſt die Einverleibung in die chriſtliche Kirche, Apoſtelgeſch. 2, 41. 44. 1 Cor. 12, 13. 27. Epheſ. 4, 4. 5. Gal. 3, 27. Sie iſt verbunden mit der Sündenvergebung nach Apoſtelgeſch. 2, 38. 22, 16., mit der Wiedergeburt, Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. 1 Petri 3, 21. In Folge der Taufe, durch die einer ein Chriſt wird, ſoll auch der ganze Inhalt und Segen des Chriſtenthums an ihn kommen. 1 Joh. 2, 4. 3, 3. Röm. 6, 3. 4. 4, 11.

b. Das heilige Abendmahl. Die göttliche Einſetzung deſſelben ſchließt ſich äußerlich an das jüdiſche Paſſahmahl an, wie die Taufe eine Beziehung hat auf die Beſchneidung in Israel. Das Paſſah war das Andenken an die Befreiung der Kinder Israel aus Aegypten und die Errettung aus großer Trübſal, 2 Moſe 13, 9. 12, 26. 27., die Erinnerung an eines der ſegensreichſten Ereigniſſe des A. B. Ihr ſollte das Abendmahl als Erinnerung an das ſegensreichſte Ereigniß des N. B., an den Verſöhnungstod Chriſti, gegenüberſtehen. Aber hiemit war dem A. B. gegenüber die Stiftung des N. B. zugleich die Aufhebung des A. Die Einſetzung des heiligen Abendmahls iſt enthalten Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19. 20. Paulus ſtimmt am meiſten mit Lucas überein, 1 Cor. 11, 23—25. Das Andenken, die Erinnerung an ihn erklärt Chriſtus ſelbſt für den nächſten Zweck dieſer Einſetzung und der Apoſtel wiederholt es. 1 Cor. 11, 26. 10, 16. Dieß, daß die Erinnerung an Chriſtum, inſonderheit an ſeinen Tod und die dadurch geſtiftete Verſöhnung der Welt mit Gott, Zweck des Abendmahls ſey, iſt auch darin enthalten, daß nicht er ſelbſt von dem Brot aß und aus dem Kelch trank, ſondern nur ſeine

Jünger; für ihn bedurfte es deſſen nicht. Es iſt nicht von dem am Tiſche Liegenden, ſondern von dem Geſtorbenen, der ſich aufgeopfert hat, die Rede, alſo dieſe nicht δειχτικῶς zu verſtehen. Nicht weniger iſt das Abendmahl das Mahl des öffentlichen Bekenntniſſes zu Chriſto und der gegenſeitigen Gemeinſchaft und Liebe, welches alle durch Chriſtum mit Gott Verſöhnten auch zur Verſöhnlichkeit und Liebe unter einander bewegen ſoll. 1 Cor. 10, 16. 17. 12, 13. Beide genannte Zwecke haben jedoch ihre Wahrheit erſt darin, daß dieſe Stiftung die Zuſage und Verheißung Chriſti enthält, er ſelbſt werde fortan, zwar nicht mehr ſichtbar und äußerlich, doch ihnen gegenwärtig ſeyn, ihn ſelbſt würden ſie, des Brotes und Weines genießend, in ſich aufnehmen, mit ſeinem Fleiſch und Blut wolle er ſie in dieſem heiligen Mahle ſpeiſen. Die wirkliche und wahrhaftige Gegenwart Chriſti iſt durch das Wort der Einſetzung ausgedrückt: das iſt mein Leib, das iſt mein Blut. Den Unterſchied des Abendmahls von andern täglichen Mahlzeiten ſpricht der Apoſtel 1 Cor. 11, 29. aus. Es gehört dahin die Eulogie, wie Chriſtus ſelbſt eine ſolche ausſprach, 1 Cor. 10, 6. Es hat die daraus einleuchtende, allgemeine Menſchenliebe Gottes zu ſeiner Grundlage, Röm. 8, 32. Joh. 3, 16. Es iſt weſentliche Erweckung und Stärkung im Glauben, Förderung in der Heiligung und Frömmigkeit deſſen, der es würdig genießt. 1 Cor. 11, 17 ff. Es erfordert deshalb auch vorhergegangene, gewiſſenhafte Prüfung und Sinnesänderung. 1 Cor. 11, 28. Es bedarf hiezu der Chriſt des Spiegels von Geſetz und Evangelium oder des Wortes Gottes.

c. Das Wort Gottes. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet die Schrift oft Gott ſelbſt in ſeiner ewigen Offenbarung; ſo iſt es der Sohn Gottes; er iſt das Wort, dem Weſen nach nicht verſchieden vom Vater; er iſt der λόγος, die ewige Vernunft in Gott. So Joh. 1, 1 ff. Es iſt aber das Wort an ſich Offenbarung des Geiſtes, und ſo auch das Wort als Gott

oder das Wort Gottes Offenbarung Gottes, des Geistes. Durch ihn gelangt das Wort Gottes, welches er selber ist, an die Welt. In ihr ist jede Manifestation des göttlichen Wesens und Willens, sey es in der Natur oder Vernunft oder das durch den Mund begeisterter Männer gesprochene Wort, so auch das Wort Christi und seiner Apostel — Wort Gottes. Röm. 1, 19 ff. Joh. 6, 63. Röm. 10, 8. Jes. 2, 3. Joh. 5, 24. 14, 10. 17, 17. 1 Thess. 2, 13. — Seinen concreten Inhalt aber hat das Wort Gottes am Gesetz und Evangelium; so ist es nicht verschieden vom Inhalt der Religion des A. und N. B. Ein Gebrauch des Ausdrucks: Wort Gottes von dem Volumen heiliger Schriften kommt in der Bibel selbst nicht vor. Es ist dieß eine Subreption, welche sich vorzüglich die erlauben, welche in Allem nur der Bibel zu folgen vorgeben und den Buchstaben für eben so heilig erklären, als den heiligen Inhalt und Geist dieser Schriften. Der *νόμος* aber ist bald das mosaische Gesetz an sich, wie Deut. 1, 5. 4, 8. Matth. 5, 17. 7, 12. 22, 46.; bald auch dasselbe mit Inbegriff des Ceremonialgesetzes, Apostelgesch. 7, 53. 15, 5. 21, 20. Röm. 10, 4. Wie es auch im Christenthum anerkannt und enthalten ist, wird es bezeichnet Röm. 3, 27. Jac. 4, 11. Gal. 2, 19, So ist es vom Evangelium selbst nicht wesentlich verschieden; da ist es das Gesetz der Liebe und Freiheit. Das *εὐαγγέλιον* ist der Inbegriff aller göttlichen Verheißungen im Allgemeinen, insonderheit die Verkündigung des Reiches Gottes und des Heils in Jesu Christo. Röm. 1, 9. Matth. 26, 13. Marc. 14, 9. und so im bestimmtesten Sinn die christliche Religion, Apostelgesch. 15, 7. Sie aber, das Wort Gottes selber seyend, muß zwischen ihr und der Welt vermitteln mittelst der Lehre, der Verkündigung und des Unterrichts. Es ist daher, auf daß sich das Wort in ihr erhalte und ausbreite das christliche Lehramt eingesetzt. Diese Anordnung ist enthalten Joh. 20, 21. 23. Matth. 28, 19. 20. Apostelgesch. 1 23. 20, 28. Ephes. 4, 11. 1 Tim. 3. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1,

Das Lehramt iſt ein göttliches Inſtitut, in und mit der Kirche geſtiftet und mit dieſer ſelbſt unvergänglich. Die Berufung dazu iſt eine innere und äußere. Apoſtelgeſch. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. Apoſtelgeſch. 1, 15—26. 13, 1—3. Mit der göttlichen Inſtitution des Lehramtes iſt aber noch nicht zugleich der göttliche Urſprung des Lehrſtandes ausgeſagt; vielmehr urſprünglich ſind alle wahre Chriſten Prieſter, Röm. 15, 14. Gal. 6, 1. Epheſ. 5, 19. 1 Theſſ. 5, 14., und nur das Amt macht den Unterſchied, welches nicht Jedem anvertraut und wozu nicht Jeder geſchickt iſt. 1 Cor. 12, 28. Epheſ. 4, 11. 12. Die Lehrer der Kirche ſind Diener Gottes, Diener Chriſti, ſeine Werkzeuge, Gottes Mitarbeiter. 1 Cor. 3, 9. Ihnen iſt auch das Amt der Schlüſſel anvertraut. Die erſten Miſſionare Chriſti waren die Apoſtel, von ihnen wurden dann die Vorſteher und Aufſeher, die Lehrer und Hirten der Gemeinden berufen, als ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, ποιμένες, διδάσκαλοι, ἡγούμενοι, Hebr. 13, 17. 24. 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5., oft auch wählten die einzelnen Gemeinden ſich ihre Lehrer ſelbſt. Apoſtelgeſch. 6, 2. 3. 5. 2 Cor. 8, 19. Alle aber werden in der Schrift zugleich als nicht von Menſchen allein, ſondern zugleich von Gott berufene, durch den heiligen Geiſt oder durch Chriſtum beſtellt betrachtet. Apoſtelgeſch. 20, 28. Col. 4, 17. — Die Verkündigung und Betrachtung des Wortes Gottes in der Gemeinde iſt der Gottesdienſt; er beſteht aus Geſang, Gebet und Predigt und enthält gleicherweiſe die Feier der heiligen Sacramente. Chriſten ſollen ſich unter keinem Vorwande den öffentlichen Verſammlungen zu ſolchen heiligen Zwecken entziehen. Matth. 28, 18—20. Epheſ. 4, 11. Hebr. 10, 25. Der Zweck deſſelben iſt Erbauung (οἰκοδομεῖσθαι), welche Vorſtellung hergenommen iſt von der Zuſammenfügung der Steine zur Gründung und Aufführung eines Gebäudes. So werden auch die Seelen der Chriſten vorgeſtellt als die lebendigen Steine, aus deren Vereinigung ſich das Haus des Herrn erhebt und erbaut. 1 Petri 2, 5.

2. Die kirchliche Lehre.

a. Von der Taufe. Man hat zunächſt die Kindertaufe oft im N. T. geſucht; aber vergebens; denn wenn es heißt: es habe ſich einer taufen laſſen mit ſeinem ganzen Hauſe, ſo iſt es nur eine entlegene Conſequenz und Hypotheſe, es müßten auch Kinder darunter geweſen ſeyn. Nichts Beſtimmtes und Entſcheidendes ſagen daher in dieſer Hinſicht die Stellen Apoſtelgeſch. 10, 42. 48. 16, 15. 33. 1 Cor. 1, 16. Die ausdrückliche Inſtitution der Kindertaufe iſt aus der Bibel nicht nachzuweiſen. Die Kirche hat die Kindertaufe geſtiftet und eingeführt mit demſelben Recht, womit ſie auch die Bibel geſtiftet und eingeführt hat. Es iſt der in der Kirche waltende heilige Geiſt Jeſu Chriſti, aus welchem in ihr die Kindertaufe hervorgegangen. Dieß Negative, daß die Kindertaufe der Lehre Chriſti nicht widerſpreche, läßt ſich allerdings noch aus der Bibel darthun. Es ſollen nach ſeiner beſtimmten Erklärung Kinder vorzugsweiſe Theil haben am Reiche Gottes und ebenſo nur ſolche, welche ſo unſchuldig ſind, wie ſie (τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Matth. 18, 3. Luc. 18, 16. 1 Cor. 7, 14. Ebenſo muß geſagt werden: er hat in ſeinem Befehl, daß alle getauft werden ſollen, die Kinder nicht ausgenommen, um ſo mehr, da man jüdiſcher Seits durch die Beſchneidung an einen ähnlichen Ritus gewöhnt geweſen war. Je mehr Tertullianus in ſeiner Beſchränktheit die Taufe der Kinder widerrieth und dagegen eiferte, um ſo mehr geht daraus hervor, daß ſie ſchon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts üblich war. Sie geſchah wahrſcheinlich ſchon gleich nach der Apoſtel Zeit; ſie muß daher früh Sitte geweſen ſeyn, denn ein Zeitpunct des Anfangs iſt nicht zu beſtimmen. — Ferner die chriſtliche Kirche verwirft die Meinung der Wiedertäufer, welche die nochmalige Taufe verlangten aus dem Streben nach einer vermeintlichen Reinheit und derſelben Bewahrung in der Kirche. Auch die ſymboliſchen Bücher der proteſtantiſchen Kirche erklären ſich gegen alle Anabaptiſten, zu

denen auch die neueren Baptiſten zu rechnen ſind, welche nur Erwachſene taufen. Secten der Art können nur entſtehen, wo die Kirche bereits in Unterſchiede und Gegenſätze getreten und Partheien vorhanden ſind, von denen die eine will reiner und chriſtlicher als die andere ſeyn. Die Taufe hingegen bezieht ſich auf einen noch ganz partheiloſen Zuſtand, auf die unmittelbare Einheit der Kirche und auf das allgemeine Bekenntniß Chriſti überhaupt; ſie iſt nicht, wie die Confirmation, Einweihung zu irgend einer Particularkirche oder Secte. Die römiſche Kirche hat ſich hierin ſehr früh der Wahrheit angenommen gegen die Unſitte in Africa, die Häretiker noch einmal zu taufen. — Die evangeliſche Kirche bekennt ſich noch in der Augsburger Confeſſion zu dem Irrthum, daß Kinder, ohne Taufe verſterbend, nicht ſelig würden. Sie thut dieß, um ſich im Eifer gegen die Wiedertäufer von der römiſchen Kirche nicht übertreffen zu laſſen. Wo die Kirche ſich nur als dieſe Aeußerlichkeit weiß, wie die römiſche, da iſt die Lehre nicht zu vermeiden, die Taufe, als dieſe äußere Handlung, ſey abſolut nothwendig zur Seligkeit; denn außer jener allgemeinen Aeußerlichkeit iſt keine Seligkeit, und da iſt es denn ebenſo nothwendig, jenen Satz auch auf alle Heiden und alle Kinder heidniſcher Eltern, wie auch auf alle Kinder chriſtlicher Eltern zu beziehen, welche ohne Taufe verſterben. Es hat ſich eben darauf die Praxis der Nothtaufe in der lutheriſchen Kirche gegründet.

b. Das heilige Abendmahl. Die proteſtantiſche Kirche leugnet, daß das Abendmahl die Beſtimmung eines Opfers habe, welches für die Gläubigen immerfort darzubringen ſey, wie dieß im Papſtthum gelehrt wird. Paulus vergleicht wohl das Abendmahl mit einer Opfermahlzeit 1 Cor. 10.; aber die Einſetzung deſſelben durch Chriſtum iſt vielmehr die Abſchaffung aller Opfer, wie der Paſſahmahlzeit inſonderheit, an deſſen Stelle es treten ſollte. Es iſt weſentlich Communion, Theilnahme Mehrerer, und hierin etwas ganz anderes, als was die römiſche Kirche

daraus gemacht hat in ihrem Opfer- und Meßweſen, welches ohne Mitgenuß der Gläubigen gefeiert wird, ſo daß das Opfer nur für ſie, ſelbſt in Abweſenheit, ſelbſt nach dem Tode derſelben dargebracht wird. — Was ferner die ſubſtantielle Idee des Abendmahls und den weſentlichen Inhalt des Dogma betrifft, nämlich die Gegenwart Chriſti, ſo iſt die chriſtliche Kirche darüber nach drei Seiten hin getrennt, in denen die Momente des Begriffs ſich entwickeln. Die römiſche Kirche beſtimmt die Gegenwart Chriſti im Abendmahl als eine Verwandelung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Chriſti, ſie läßt von jenem nichts beſtehen oder Beſtand haben, als das Accidenz, die Subſtanz aber hinübergehen in Fleiſch und Blut Chriſti; dieß Wunder nennet ſie Transſubſtantiation. Zu dieſer Lehre ſteht im äußerſten Gegenſatz die reformirte; ſie faſſet die Einſetzungsworte tropiſch und nimmt das Abendmahl als ein Symbol, bleibt bei einer bloßen Bedeutung des Brotes und Weines im Abendmahl ſtehen. Die Gegenwart Chriſti im Abendmahl iſt eine ſolche in der Erinnerung an den Erlöſer, der Genuß die gleichzeitige Speiſung der Seele des Gläubigen mit dem Fleiſch und Blut Chriſti im Himmel, da der Mund die geheiligten Zeichen empfängt. Die lutheriſche Kirche hält an dem eigentlichen Sinne des Iſt in den Einſetzungsworten feſt und lehret eine ſolche Gegenwart Chriſti im Abendmahl, welche die Vereinigung Chriſti iſt mit dem Brot und Wein, ſo daß dieſe in ihrer Natur bleiben — hiedurch entfernt ſie ſich von der römiſchen Lehre —, aber auch nicht ſignificative oder ſymboliſch nur zu betrachten ſeyen, ſondern das wirklich gewähren, was die Einſetzungsworte verheißen; in, mit und unter dem Brot und Wein empfange man den wahren Leib und das wahre Blut Chriſti. An die römiſche Lehre ſchließen ſich endlich noch mancherlei Misbräuche, welche die proteſtantiſche Kirche ſämmtlich verwirft, wie die Kelchentziehung, die Anbetung des Sacraments u. dergl., ſie unterſcheidet aber Außerweſentliches oder Zufälliges,

wie die Tageszeit zum Genuß, das Sitzen, Liegen oder Stehen am Tiſch, die Farbe des Weins, das Brechen des Brotes. Die griechiſche Kirche bedient ſich des geſäuerten, die ganze abendländiſche Kirche des ungeſäuerten Brotes.

c. Das Wort Gottes. Noch die ſymboliſchen Bücher der proteſtantiſchen Kirche gebrauchen den Ausdruck nur von dem Inhalt der göttlichen Lehre, unbeſtimmt, ob es mündlich oder ſchriftlich ſich überliefere. Die Bekehrung und Beſſerung, die Erleuchtung und Heiligung geht aus von dem verbum Dei, aber dieſes iſt nicht nur gleichbedeutend mit scriptura sacra, es iſt die göttliche Mittheilung des Geiſtes Jeſu Chriſti, die Offenbarung nicht gleich und zunächſt der codex dieſer Offenbarungen, das A. und N. T. Dieß erhellet deutlich daraus, daß ſie es eintheilen in Geſetz und Evangelium oder auch in praecepta und fides, und daran ſchließen ſich die andern Gegenſätze, wie Weiſſagung und Erfüllung, Knechtſchaft und Kindſchaft, Buchſtabe und Geiſt, Furcht und Liebe, welche jedoch auch gegenſeitig und dialectiſch ſich in einander aufnehmen. Die Eintheilung bleibt aber doch ſo unbeſtimmt, daß ſich der Antinomismus Agricolas leicht daran anknüpfen konnte, wie ihm entgegen der dreifache usus legis in Melanchthons locis und der Concordienformel ſtand. — Es kommt dann weiter auch zu dem Unterſchiede des innern und äußern Wortes; jenes iſt das dem Menſchen von Gott ins Herz und Gewiſſen, in die Vernunft und den Geiſt geſchriebene, ſomit das lebendige, unmittelbare Bewußtſeyn Gottes, wie es zunächſt ſich mündlich verkündigt und überliefert; dieſes hingegen iſt das in der Bibel aufgezeichnete, das geſchriebene Wort Gottes; allein dieſe Unterſcheidung macht wieder noch andere nöthig, indem die Bibel auch manches enthält, was nicht Wort Gottes iſt; es iſt vielmehr nur der weſentliche Inhalt derſelben. Die ſpätere orthodoxe Theologie hat Wort Gottes und Bibel identificirt; die ſymboliſchen Bücher haben nur im Widerſpruch gegen die Schwärmer und deren Lehre vom innern

Wort auf das äußere den größeren Werth gelegt. Der Unterſchied bedarf der ſorgfältigen dialectiſchen Ausgleichung und hebt ſich ſelbſt ſchon durch die Beſtimmung, daß man des Geiſtes, des innern Wortes, des Glaubens bereits bedarf, um die heilige Schrift recht zu verſtehen und das Wort Gottes in ihr anzuerkennen. Denn damit iſt an ein inneres Princip appellirt, deſſen äußere Erſcheinung nur das Wort Gottes in der Bibel iſt als Norm des Glaubens, und ohne welches ſie dieſe hohe Dignität nicht haben und behaupten könnte. Der Gegenſatz zu den römiſch-katholiſchen Beſtimmungen, nach denen das Wort Gottes nicht allein das geſchriebene, ſondern auch das ungeſchriebene, in der Kirche fortlebende und in der mündlichen Tradition enthaltene iſt, hat in der proteſtantiſchen Kirchenlehre herbe Beſchränkungen und Beſchränktheiten zur Folge gehabt, von denen ſie allein durch eine freie, wiſſenſchaftliche Entwickelung des Begriffs vom Worte Gottes wiederum zu befreien iſt.

3. Begriff des Dogma. Das abſolute Verhältniß der Gottheit zur Menſchheit bezieht ſich nicht allein auf das Verhältniß des Einzelnen zu Gott, ſondern vermittelt ſelbſt auch dieſes Verhältniß durch allgemeine, objective Veranſtaltungen, durch die es allen Einzelnen erſt möglich wird, in dieſes Verhältniß zu kommen und ſich als darin ſeyend deſſelben bewußt zu werden. Die allgemeinſte dieſer Anſtalten iſt die Kirche ſelbſt und die Vereinigung mit ihr und durch ſie mit Gott iſt es, welche ſich vermittelt durch Gnadenmittel, ihr beigelegt zu dem Zweck, den Menſchen über ſich ſelbſt und ſein Leben in der Welt zu erheben und ihn mit Gott zu vereinigen. Zum bleibenden Beſtand ſeiner Gemeinde als Kirche in der Welt, zur Verpflichtung Aller auf den Glauben an ihn, zur Stiftung und Erhaltung der lebendigen Gemeinſchaft aller Glieder mit ihm, des Leibes Haupt und Seele, hat Chriſtus ſeiner Gemeinde Gnadenmittel verordnet, welche das ganze chriſtliche Leben umfaſſen und an welche er die Gnade ſeines Geiſtes vorzugsweiſe knüpfen

zu wollen verheißen hat. Wie ſehr im Chriſtenthum erſt das Weſen aller Religion zur Offenbarung und Vollendung gekommen und wie wenig eben deshalb die chriſtliche Kirche der verordneten Gnadenmittel entbehren kann, zeigt ſich beſonders darin, daß ſie mehr oder weniger ſchon in allen vorchriſtlichen Religionen anfangen, wenn auch in unvollkommener, doch ähnlicher Weiſe. Auch darin iſt Chriſtus erkennbar, wie er als der einzelne zugleich der allgemeine, alle Vergangenheit und Zukunft umfaſſende Menſch iſt. Auch iſt er in dieſen Inſtitutionen auf das Allgemeinmenſchliche und eben damit auf das Göttliche in allen Menſchen ausgegangen, und daran allein knüpft er auch mit dieſen Stiftungen an. Alle Individuen, Familien und Völker enthalten zugleich noch Eigenthümliches, wodurch ſie von einander verſchieden und geſchieden ſind; in und mit ſeinen Gnadenmitteln hingegen erhebt er ſie über alles Individuelle und Nationale, über alles Perſönliche und Politiſche; eben dieß alles aber iſt mit ſeinen Gnadenmitteln umfaßt und in das göttliche Element des Bewußtſeyns ſeiner Beſtimmung zur Vereinigung mit Gott gebracht. Aber nicht nur im Zweck, ſondern auch im Urſprung der Gnadenmittel tritt die Göttlichkeit ihrer Beſtimmung hervor. Ewige Thaten Gottes ſind es, auf welche ſie ſelbſt in ihrer zeitlichen und räumlichen Erſcheinung zurückweiſen und worin ſie begründet ſind. Was in Gott die ewige That iſt, wird in der Kirche zur Handlung, zu einer Religionshandlung und Nachahmung. So, wie der Menſch nur in ſeiner Natürlichkeit und Sündhaftigkeit, iſt er nicht für Gott, ihm nicht genügend und gefallend. Sich ſo zur Welt, als der natürlichen und ſündhaften, verhaltend, iſt es Gottes That und Gnade, daß er ſie ſich *weihet*, indem er ſie von allem, was an ihr mit Gott im Widerſpruch ſtehet, befreiet. Dieß Negative muß vom Weſen des Menſchen entfernt, ſein poſitives Weſen aber als geiſtiges erkannt werden. Zu dieſem geiſtigen Weſen des Menſchen ſich als Geiſt verhaltend *erzieht* Gott den Men-

ſchen für ſich; er erzieht ihn aber durch Lehre und Unterricht, durch Wort und Zucht. Auf dieſe beiden Ideen, der göttlichen Weihung und Erziehung, hat Chriſtus in ſeiner Gemeinde zwei Anſtalten gegründet, durch welche ſie aufs vollkommenſte dargeſtellt und ausgedrückt ſind als Sacrament und Wort Gottes. In dieſen beiden Gnadenmitteln iſt die chriſtliche Kirche als urſprünglich göttliche Stiftung wirklich und wirkſam. Sie ſind göttlich, ſofern ſie durch den, deſſen Leben die abſolute Religion ſelber iſt, geſtiftet ſind, und ſein Geiſt das immerfort wirkende Princip darin iſt, menſchlich, ſofern nur durch die, welche bereits durch Gott geweiht und erzogen ſind, die göttliche Weihung und Erziehung aller andern und eben damit die Kirche ſich fortſetzt und verwirklicht.

A. Das Sacrament der Taufe.

a. Princip der Taufe. Der Anfang der göttlichen Weihung iſt die Einweihung. Weihen heißt, etwas ſeiner Natürlichkeit entheben und es dem Reiche Gottes einverleiben. Die Einweihung bezieht ſich auf das, was der Menſch von Natur, durch die Geburt iſt, eingebürgert in die Welt der Erſcheinung und Natürlichkeit, doch mit dem Bedürfniß, dem Reich des Lichts und der Wahrheit, welches das Reich Gottes iſt, eingepflanzt zu werden. Ob zwar an ſich vernünftiges und freies, in beiden geiſtiges Weſen, hebt der Menſch doch ſeinen Lebenslauf in der materiellen Natur und Sinnlichkeit an und ſteht dadurch dem Thier nahe. In der Möglichkeit aber, zum Bewußtſeyn und Verſtändigſeyn, zur Vernünftigkeit und Freiheit zu gelangen, iſt er vom Thier abſolut verſchieden; er iſt Geſchöpf Gottes in einem andern Sinne, als die thieriſche Creatur. In dem ſich allmählich entwickelnden Kinde iſt der Geiſt ſelbſt ſchon rege, wenngleich nur als Unſchuld und Gemüthlichkeit und noch beherrſcht von der Sinnlichkeit. In Bezug nun auf das Licht des Glaubens iſt das Materielle, Sinnliche das Dunkele, im Vergleich mit dem Leben im Reich des Lichts und der Wahr-

heit das Leben in der Natürlichkeit und Sinnlichkeit ein Wandeln in der Finſterniß und Unwahrheit. Daß der Menſch ſo dahin lebe und aufwachſe, widerſtreitet ſchlechthin ſeiner Beſtimmung. Dieß Leben in der Unſchuld und Gemüthlichkeit unter der Herrſchaft der natürlichen Triebe und Begierden iſt zugleich die Möglichkeit alles Böſen, welches ſich verwirklichen wird, ſo wie das ſinnliche Daſeyn zum Bewußtſeyn kommt. Die Möglichkeit alles Böſen, vor dem wirklichen Erwachen des Bewußtſeyns vorhanden und in dieſem zugleich mit dem Hange danach behaftet, iſt, was in der chriſtlichen Kirche als Erbſünde vorgeſtellt iſt, und ihr entgegen, oder ihr in ſich ein Gegengewicht gebend, und ihn, den Geborenen, der angeborenen Finſterniß entnehmend und ihn befreiend von der dunklen Naturmacht des Sinnlichen im Gemüth, iſt die Religion die active Erleuchtung; die Kirche hebt in Bezug auf ihn damit an, den an das Sinnliche und Finſtere natürlicherweiſe Geketteten in das Lichtreich des Geiſtes zu verſetzen, ihn gleichſam wie eine Pflanze aus dem ſchlechten Erdreich der Welt zu verpflanzen auf den göttlichen Grund und Boden des Himmelreichs. Denn jene Möglichkeit des Böſen iſt in ihr unmittelbar noch eben ſo ſehr die Möglichkeit alles Guten; daran anknüpfend geſchieht es durch die Kirche, daß der natürliche und als ſolcher noch von der Finſterniß der Sinnlichkeit umfangene Menſch geweiht und erleuchtet wird. Was ſo die Kirche an ihm thut, iſt an ſich Gottes That; er iſt das Licht, der erleuchtende Geiſt mittelſt der Kirche, die aus erleuchteten Mitgliedern beſteht, die das göttliche Licht über alle Neugebornen aufgehen laſſen. Daß der Menſch vom Anfang an in der Natürlichkeit befangen zum Licht des Geiſtes gelange, zum Bewußtſeyn Gottes in Jeſu Chriſto und ſeiner Gnade, und dazu vom Anfang an ſchon die Beſtimmung habe, iſt eine abſolute Wahrheit und Nothwendigkeit, ohne die auch ſpäter nichts wahrhaft Göttliches oder Menſchliches in ihm aufkommen kann. Daß die chriſtliche Kirche dieſer Ueberzeugung

ſey, durch welche ſie ſelber iſt, iſt eben ſo nothwendig, wie daß ſie dieſelbe durch einen beſondern, feierlichen Act erkläre und zu erkennen gebe.

b. Inhalt der Taufe. Es fragt ſich nun, in welcher Weiſe die Taufe dieſer Initiationsact ſey und dieſen Gedanken darſtelle. Als nur äußerliche, gedankenloſe Ceremonie angeſehen oder verrichtet, wäre ſie des Chriſten unwürdig. Es iſt daher vor allem ſowohl in der Theorie als Praxis nothwendig, den Gedanken zu erkennen, auf dem ſie beruht, auch ihn in der Verrichtung der Taufe oft aufzufriſchen, damit die Handlung nicht zu einem Mechanismus und opus operatum herunterfalle. Der Taufact iſt die Beziehung eines allgemeinen, abſoluten Gedankens auf ſich; er ſagt aus, nicht nur, daß die Taufe von Gott, dem unendlichen Geiſte ihren Urſprung, von Chriſto ihre Einſetzung in der Zeit habe und eine Inſtitution der göttlichen Liebe ſey, welche keinen Menſchen geboren werden läßt, ohne ihn ſich zu weihen, ſondern auch, daß dieſe göttliche Weihung auch auf dieſes beſtimmte Subject ihre Beziehung und für daſſelbe Geltung habe. Dieſe Erklärung geht vom Glauben der Gemeinde aus und dieſer ihr chriſtlicher Glaube iſt es, der den des Kindes erſetzt, da es ihn noch nicht zu haben vermag, der ihm aber in That und Wahrheit zugute kommt, in der chriſtlichen Erziehung, dem chriſtlichen Beiſpiel u. ſ. f. Denn es iſt in der Taufe des Kindes nicht abgeſehen auf das, was von ihm, ſondern nur auf das, was an ihm geſchieht. Die Taufe iſt der erklärte Wunſch und Wille der Kirche, daß das Kind in der göttlichen Atmoſphäre des Chriſtenthums geiſtig zu leben anfangen und darin aufwachſen möge; eines ſolchen Declarationsactes bedarf die Gemeinde zur beſtändigen Erinnerung an ihre Intention und Obligation. In Bezug auf die erſcheinende Handlung iſt die Taufe nur die Aufnahme in die chriſtliche Kirche und ihr entſpricht ſo das eben ſo äußerliche Bürgerrecht in der chriſtlichen Kirche, welches dadurch erlangt wird. Dieſe äußerliche Anſicht

iſt darum die untergeordnete, weil ſie jene Reception ſo leicht zu einer Formalität und Gedankenloſigkeit, wie auch zu einer Sache der Willkühr macht. Die Taufe hat vielmehr von wegen des abſoluten Gedankens, worauf ſie beruht, abſolute Nothwendigkeit, ſogar, wenn die äußerliche Handlung, wie in manchen Fällen der Noth, nicht hinzukommt und ſich ihr das einfache Gebet ſubſtituirt. Die Sandtaufe in der Wüſte kann, in der chriſtlichen Intention, der Waſſertaufe vollkommen gleichgeachtet werden. Auch in dieſer Beziehung muß es heißen: das Waſſer thut's freilich nicht. Ebenſo wenn der Jude die ihm gegebene Veranlaſſung, ſich taufen zu laſſen, verſchmäht, ſo erklärt er hiemit nur, daß jener abſolute Gedanke für ihn keine Wahrheit habe. Für die chriſtliche Gemeinde hingegen iſt die Verrichtung der Taufe die Erklärung, daß ſie des Glaubens lebt, es müſſe der Menſch, nächſtdem, daß er ein Kind der Welt und Natur geworden, auch ein Kind Gottes in Jeſu Chriſto und ein Mitglied des Reichs der Gnade werden. In der Unterlaſſung der Taufe würde ſomit Widerlegung oder Verwerfung dieſes Glaubens ſeyn; aber hiemit hätte die Gemeinde der Gläubigen ſich ſelbſt zugleich aufgelöſt. Sie exiſtirt nur, ſofern ſie beſtändig ſich aus den Getauften regenerirt und das göttliche Gnadenwerk der Weihung und Erleuchtung individualiſirt und es auf Jeden der Neugeborenen bezieht; es geſchieht die Taufe in dem Glauben, daß auch an dieſem beſtimmten Individuum das Werk der göttlichen Erleuchtung ſeinen Anfang genommen habe und daſſelbe von nun an nicht mehr der Welt blos, ſeiner Familie und Nation, ſondern Chriſto angehöre, wie er ſelbſt es anderweitig gefordert hat: laſſet ſie zu *mir* kommen, womit er erklärt, daß ſie an ſich, d. h. von Gott und Rechts wegen, ihm weit mehr, als den Ihrigen, ihrer Familie und Nation angehören, ja daß ſie eben dadurch erſt, daß ſie ihm angehören, anfangen können, *wahre* Mitglieder ihrer Familie, ihres Volks zu ſeyn. Für die Vorſtellung laſſen ſich allerdings leicht der Zwecke viele

angeben, um derenwillen die Taufe geſchehe, aber dieß iſt nicht immer zugleich das, um deſſenwillen ſie abſolut nothwendig iſt. In jener Weiſe geſchieht es oft, daß ſelbſt die, welche ſie an und für ſich für überflüſſig oder nur für einen leeren Gebrauch halten, ihr noch einen erträglichen Sinn beilegen, und ob es ihnen zwar unbehaglich dabei zu Muthe war, wie Goethe dieß von ſich erzählt, es doch noch vor ſich rechtfertigen, daß ſie in dieſer Bildung und Ueberzeugung dieſe Ceremonie mitmachen. Wenn die Taufe den Eltern, Angehörigen und Pathen nur die Verbindlichkeit auflegt, für die Getauften leiblich und geiſtig zu ſorgen oder ſie vernünftig und ſittlich zu erziehen, ſo ſtellt man als Zweck auf, was nur, wenngleich weſentliche, Folge der Taufe iſt, und die Handlung hat alsdann nur einen ethiſchen, practiſchen Zweck. Das Chriſtenthum kann keine Erziehung für eine wahrhaft vernünftige, ſittliche gelten laſſen, welche nicht die chriſtliche und auf dem Grund des Glaubens an Chriſtum aufgebaut iſt. Die Kirche ſpricht mittelſt der Taufe nicht nur den Willen der Menſchen, ſondern auch deſſen aus, der alle Menſchen ſich weihet, erleuchtet und mit ſich vereinigt, den Willen des unendlichen Geiſtes, der den Willen aller Menſchen von ihm abhängig und hiedurch die Taufe abſolut nothwendig macht. Es ſteigt und fällt daher in der chriſtlichen Kirche der Werth des Taufritus in eben dem Maaß, als ſie ſelbſt ſich als die wahre Gemeinde Gottes in Jeſu Chriſto fühlt und Jeden ſich ihr als ein lebendiges Glied einverleibt weiß und als einzelne Rebe an dieſem univerſellen Weinſtock, alſo in eben dem Maaß, als an einem Jeden das erreicht iſt, worauf die Taufe abzweckt. Die, welche von ihrem Chriſtenthum nichts weiter als den Taufſchein aufzuweiſen haben, ſind in der That weit ſchlimmer daran, als Juden und Heiden. — In Rückſicht auf den Getauften ſelbſt iſt noch zu bemerken, daß der Apoſtel Paulus die Taufe das Bad der Wiedergeburt nennt. Hienach könnte es ſcheinen, als ob in und mit der Taufe die Wiedergeburt in dem Getauften

erfolgte. Dieß könnte in der That nur auf ganz miraculoſe, ja magiſche Weiſe geſchehen. Der Apoſtel ſagt das in Bezug auf Erwachſene, die allerdings von da einen neuen Abſchnitt, einen totalen Unterſchied des neuen von dem alten Leben datiren konnten. Dem Kinde in ſeiner Bewußtloſigkeit iſt das unmöglich. Ein Bad der Wiedergeburt iſt alſo die Taufe nur, ſofern ſie das Bad zur Wiedergeburt iſt und darauf abzweckt. Die Taufhandlung bezeichnet nur dieſen Zweck und iſt dafür das geeignetſte Zeichen und Mittel, auch von Seiten Gottes Unterpfand der Gnade; aber damit iſt noch nicht auch der Zweck an dem Getauften erreicht und realiſirt, als wozu Selbſtbewußtſeyn und Selbſtthätigkeit weſentlich miterforderlich iſt. Durch die Taufe iſt das Kind von jeder nichtchriſtlichen Gemeinſchaft abgeſondert, vom Licht der Gnade Gottes in Jeſu Chriſto angeſtrahlt, zum Miterben aller Gnadengüter des Heils eingeſetzt. Die Taufe iſt die gnadenreiche, von da ihrer Erfüllung entgegengehende Verheißung der Erlöſung und Seligkeit.

c. Form der Taufe. Der Begriff des Sacraments überhaupt erfordert, daß es ein ſinnlich Element habe, als Zeichen und Bezeichnung eines Ueberſinnlichen, Geiſtigen; in dieſer Vereinigung wird das Sinnliche zum Symboliſchen, Myſtiſchen. Das ſinnliche Material iſt in der Taufe das Waſſer; das Geiſtige iſt der ideelle Inhalt, der Begriff als Zweck und Sinn. So enthält die Taufe einen großen Reichthum von Gedanken und wird dadurch für das Gefühl und die Betrachtung vieldeutig. Es kann ſich daran eben ſo wohl die Phantaſie in bunten Bildern, ſpielenden Vorſtellungen und myſteriöſen Deutungen ergehen, wie bei manchen ältern Kirchenlehrern, bald auch der nüchterne kahle Verſtand in wäſſerigt-rationaliſtiſchen Anſichten, nach denen in der Taufe nichts, als das pure, klare Waſſer zu erblicken iſt mit beliebiger Zweckgebung. Die Religion des Geiſtes, welche die Taufe als durch Chriſtum eingeſetzt enthält, ſollte billig ſchon gegen jedes blos ſinnliche Auf-

faſſen ſchützen, welches in dieſem Zuſammenhang ein völlig ſinnloſes iſt. Das Sinnliche, mit dem Geiſtigen vereint das Symboliſche, ſpricht einen Gedanken, eine Wahrheit aus, ſo iſt es das Sinnige und Tiefſinnige und hat dann leicht, da es unter der Hülle des Sinnlichen geſucht werden muß, den Schein des Geſuchten. Der Gebrauch des Waſſers in der Taufe, deſſen Eigenſchaft iſt, vorhandene Flecken und Unreinigkeiten wegzutilgen, führet durch ſich auf die dogmatiſche Vorausſetzung zurück, welcher zufolge ſich die Taufe dem Zuſammenhang mit der allgemeinen Sündhaftigkeit entgegenſetzt, in welchen ein Jeder mit ſeiner Geburt eintritt; man hat die Weihung des Kindes durch die Taufe in dieſer Beziehung wohl auch Vergebung der Schuld genannt, die es ſich durch die Erbſünde zugezogen. In Wahrheit iſt dieſe Losſprechung von aller Schuld nur die Erklärung, daß es mit ſeinem eigenen Willen noch nicht geſündiget hat; denn durch dieſen allein giebt es wirkliche Sünde. Es hat aber darauf, daß es eben ſo ſehr noch alles Guten fähig ſey, die erfriſchende, ſtärkende und belebende Kraft des Waſſers Beziehung, mittelſt deren angedeutet iſt, daß das Kind von nun an ſchon auch zugleich unter den erfriſchenden, ſtärkenden und belebenden Einfluß der Gnade geſtellt ſey. Die Taufe weiſet ſo nicht nur auf den faulen Fleck unſerer Natur, die Möglichkeit alles Böſen hin, ſondern auch auf das Gegengewicht, welches die göttliche Erleuchtung in der Gemeinſchaft der Gläubigen iſt. Allein auf die Andeutung nur durch das Waſſer, wäre die Taufe nur auf die äußere Handlung und Handhabung beſchränkt; es ginge daraus höchſtens hervor, daß das Waſſer höchſt angemeſſen und unübertrefflich gewählt ſey zu dieſem Zweck; die Handlung als Bezeichnung nur durch ein Symbol wäre aber doch noch allen willkührlichen Verſtändniſſen und möglichen Misverſtändniſſen ausgeſetzt. Zur Form der Taufe gehört weſentlich auch die Taufformel. Erſt indem hiemit das Geiſtige über das Materielle hinaustritt und rein heraus-

tritt, zur Zeichenſprache die Wortſprache hinzutritt, iſt der Inaugurationsact ein ſolcher, der ſeinem ganzen beſtimmten Inhalt nach zum Bewußtſeyn der Gemeinde kommen kann und ihren Glauben ſelbſt enthält und ausſpricht. Dieſer iſt die Grundlehre des Chriſtenthums, ja das Chriſtenthum, als objective Wahrheit und Lehre, ſelbſt, die Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geiſt. Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit iſt, wie ſie mit dem Taufact in Verbindung ſteht, an den Eingang zur chriſtlichen Kirche geſtellt; ſie kann daher Niemand zu ihrem Mitgliede haben, der nicht als Chriſt an dieſe Lehre glaubt, oder als Theolog ſie nicht vor der Vernunft und Wiſſenſchaft zu rechtfertigen weiß. Erſt mittelſt dieſer mit ihrer Verrichtung verbundenen Formel iſt die Taufe die Wiedergeburt aus Waſſer und Geiſt. Auf den Namen Gottes, des Dreieinigen, durch dreimalige Berührung mit Waſſer getauft, bekommt der Menſch einen chriſtlichen Namen, einen guten Namen, wie er ihn nicht hat von Natur. Das Namengeben iſt nicht die Taufe ſelbſt, wie man wohl in der römiſchen Kirche Glocken, Dampfſchiffe tauft, um ihnen in feierlicher Weiſe einen Namen zu geben; was ſeiner ſelbſt nicht bewußt und nicht geiſtig thätig zu werden vermag, kann auch nicht getauft werden, denn es iſt unfähig der Erleuchtung und Wiedergeburt, worauf es in der Taufe ankommt. Weil die chriſtliche Taufe auf die Grundwahrheit des Chriſtenthums geſchieht, ſo iſt jene, wie dieſe, Trennung und Losſagung von allem Juden- und Heidenthum, wie die Bedingung der Chriſtianiſirung aller Völker. — In beidem, dem ſinnlichen Material und der geiſtreichen Taufformel, iſt das Aeußere der Handlung beſtimmt, wie ſie auf dem göttlichen Gedanken ruht und aus dieſem hervorgegangen iſt. Eine chriſtlich-kirchliche Gemeinſchaft kann ohne jene erſcheinende Handlung nicht ſeyn und beſtehen; ein Initiationsact von dieſer Bedeutung und Abzweckung iſt ihr abſolut nothwendig, und es ſteht ihr daher auch die Staatsgewalt bei, wenn es nothwendig wird,

den Mangel der Vernunft gewiſſenloſer Eltern zu erſetzen und ſie zu zwingen, falls ſie aus Gleichgültigkeit oder Grundſatz den Ritus der Taufe verſchmähen; als Chriſt kann und darf Niemand ungetauft ſeyn. Wie für ihr inneres Gebiet, ſo bedarf die Kirche auch für ihr äußerliches Verhältniß der Taufe, in Bezug auf alle Juden und Heiden. Für den Zweck der Gemeinde muß abſoluterweiſe ein ſolcher Inaugurationsact vorhanden ſeyn, und zwar aus dem Grunde, weil das dadurch Bezeichnete ein an ſich Nothwendiges, Abſolutes iſt. Die Taufe iſt zwar nicht dieſes dadurch Bezeichnete ſelbſt, ſondern nur Mittel, medium gratiae, Zeichen und Unterpfand der Gnade Gottes in Jeſu Chriſto; aber ſie iſt der Declarationsact, daß der Glaube an das, was ſie bezeichnet, an die göttliche Erleuchtung und Wiedergeburt, vorhanden ſey. Dieß ſowohl, der unendlich geiſtige Inhalt der Taufe, als die Anerkennung deſſelben hat unbedingte Nothwendigkeit. Aber es iſt billig zu fragen, ob auch die erſcheinende Handlung an und für ſich und als bloßes opus operatum, wie nach der Meinung der römiſchen Kirche, wirkſam ſey und abſolute Nothwendigkeit habe, ſo daß ohne ſie das, wofür ſie Mittel, Zeichen, Unterpfand iſt, gar nicht erfolgen könnte. So wäre die Taufe eine Beſchränkung der göttlichen Weisheit, Gnade und Macht. Der Glaube der römiſchen Kirche, es werde der Menſch getauft, damit er gottgeweiht ſey, iſt Aberglaube; er wird vielmehr getauft, weil er gottgeweiht und Gottes Eigenthum iſt, beſtimmt, durch die Gnade erleuchtet und wiedergeboren zu werden. Die Kirche erklärt durch die Handlung der Taufe, daß der Menſch nicht nur an ſich Gottes Eigenthum, ſondern auch der Glaube daran, die Ueberzeugung davon im Bewußtſeyn der Gemeinde ſey, und zur Bezeugung dieſes Glaubens und Bewußtſeyns auch die Taufe nothwendig ſey; in dieſem Sinne iſt es, daß Gott durch dieß Mittel ſeiner Gnade zum Heil der Seele, zur Seligkeit des Getauften vorzugsweiſe wirken zu wollen verheißen hat. Die Unmöglichkeit

der Taufe daher unter gewiſſen Umſtänden, oder die Verhinderung der Taufe durch zu frühes Abſterben des Kindes kann keinen Zweifel begründen an deſſen Seligkeit oder die Beſorgniß ſeiner Unſeligkeit. Die aus der römiſchen in die proteſtantiſche Kirche übergegangene Nothtaufe iſt wohl der Noth der Eltern und ihrer zarten Gewiſſenhaftigkeit wegen zu ſchonen, aber nicht poſitiv zu begünſtigen. — Endlich iſt noch zu fragen: ob denn die Taufe nothwendig die Form der Kindertaufe haben müſſe und ob es nicht zweckmäßiger wäre, nur die Erwachſenen zu taufen und damit ſo lange zu warten, bis ſie im chriſtlichen Glauben gehörig unterrichtet denſelben zum Gegenſtand eigener Einſicht und Ueberzeugung machen, auch ſich ſelbſt nach Belieben eine der verſchiedenen Kirchen, Confeſſionen und Secten auswählen könnten, um ihr beizutreten. Vorſchläge dieſer Art ſind oft wiederholt worden, ſelbſt von Geiſtlichen, denen die Idee der Taufe fremd war, und noch beſteht mehr als eine Secte, welche dieſem Grundſatz practiſch anhängt. Dem ſinnlichen Menſchenverſtande will es gar nicht einleuchten, daß die Kindertaufe und die Taufe überhaupt nur als jene Sinn und Verſtand habe; er hält ſich ganz äußerlich und oberflächlich nur an den Widerſpruch, in welchem Waſſer an ſich mit geiſtlichen Zwecken und Segnungen ſteht, und an das Mißverhältniß wirklicher Erfolge zu dieſem kindlichen Alter. Er merkt es nicht, daß das ſinnlich Nutzloſe, ſchnell Vorübergehende einer Beſprengung mit Waſſer ſelbſt ſchon ſeinen einſeitigen Standpunct der Beſchränkung auf die äußerliche Auffaſſung und ſinnliche Wahrnehmung ausſchließt, und daß auf den unendlichen Gedanken Alles ankommt, der in der Taufe ſich gleichſam materialiſirt, wodurch überhaupt erſt der Gedanke zum Sacrament wird. Mit Recht hat die Kirche von ſolchen thörichten Rathſchlägen keine Notiz genommen, welche, wenn ſie jemals ausgeführt würden, die Taufe ſelbſt ganz unzweckmäßig und überflüſſig, ja ſie zu etwas ganz anderem machen würden, als ſie ihrem Begriff nach iſt. Sie

wäre dann höchſtens, was jetzt die Confirmation, die freie, ſelbſtändige Erklärung iſt, welche aber ſo auch, als Beſtätigung des Taufbundes, ihre weſentliche Bedeutung verloren hätte. Die Confirmation, welche auf Seiten des im chriſtlichen Glauben unterrichteten Kindes den Taufbund erſt zum vollen Bewußtſeyn zu erheben hat, leiſtet vollkommen, was die Anabaptiſten und Baptiſten von der Taufe verlangen; in ihr erſt hat die Taufe ſich erreicht und realiſirt als Ende und Zielpunct der Taufe; aber ohne die in der Kindheit vollzogene Taufe iſt ſie um ihren wahren Sinn gebracht und daher nicht mit ſo viel Feierlichkeit zu umgeben und über die Taufe zu erheben, wie ſo oft in der proteſtantiſchen Kirche geſchieht, wo ſie faſt, wie in der römiſchen, als ein eigenes, für ſich ſtehendes Sacrament erſcheint. Es iſt nicht wahr, daß durch die Kindertaufe der Wille des Kindes gefangen genommen und ihm Zwang angethan würde; die Kirche, indem ſie die Neugebornen ſich incorporirt, ſetzt mit Recht voraus, daß Kinder zu dem, was ihr heilig und in ſich ſelbſt vernünftig und weiſe iſt, wie zur Erziehung und Unterweiſung derſelben überhaupt, im Voraus ihre Einwilligung gegeben haben. Die Geburt in dieſer Gemeinde, wie in dieſer Familie, dieſem Volk iſt eine Verfügung über den Menſchen durch Gott, die der Menſch, ſelbſt wenn er in freier Willkühr ſpäter anders über ſich diſponirt, nicht ändern kann. Es kann daher auch der Vorſchlag Schleiermachers nicht ſehr annehmbar erſcheinen, welchem zufolge es jedem evangeliſchen Hausweſen anheimzuſtellen wäre, ob es ſeine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weiſe, oder erſt bei Ablegung des Glaubensbekenntniſſes zur Taufe darbieten. (II. S. 423., zweite Aufl.) Der Hauptgrund aber für die Kindertaufe iſt dieſer. In der Bewußtloſigkeit des Kindes liegt in gleicher Weiſe noch verborgen die Möglichkeit alles Böſen und die alles Guten. Die letztere erſcheint neben jener als die kindliche Unſchuld und Unbefangenheit, und ſie iſt es auch allein,

an welche auch noch vor dem völligen Erwachen des Bewußtſeyns der Geiſt der Erleuchtung und Bekehrung zu allem Guten und Göttlichen anknüpfen kann. Das unmündige Kind iſt in Bezug auf die wirkliche Sünde noch ein reines und heiliges Feld für die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes durch das Organ ſeiner Gemeinde. Die Taufe iſt der Anfang einer langen Reihe fruchtbarer, geiſtiger und ſittlicher Entwickelungen, welche die Kirche an dem Getauften übernimmt und wozu ſie ſich durch die Taufpathen ausdrücklich verpflichtet. Es legt ſich von da an und ſchon bewußtlos das Leben des Kindes in die Falten des chriſtlichen Bewußtſeyns außer ihm, und dieſes führet ihm unmerklich die geiſtige Luft und Nahrung chriſtlicher Sitte und Lebensanſchauung zu. Die Taufe erfordert daher einen durch den eigenen Willen, das Leben in der Welt, durch die Bekanntſchaft mit allem Böſen und der Art Erfahrungen noch nicht verdorbenen Grund und Boden des Gemüths, den reinen, noch unentweihten Kindesſinn. Weil dieſe Bedingungen bei Erwachſenen nicht mehr vorhanden ſind, ſo können Erwachſene eigentlich gar nicht getauft werden, und geſchieht es, wie bei Juden und Heiden, in ſpäteren Jahren, ſo iſt auch da die Taufe zwar weſentlich nur Kindertaufe, aber der Form nach doch zugleich etwas anderes und geringeres, als dieſe, da in dieſem Fall die chriſtliche Erziehung und Sitte von Kindheit auf fehlt; es bleibt der alte Eigenſinn und Starrſinn, die alte Eitelkeit und Empfänglichkeit für Schmeicheleien, und es werden daher ſolche Getaufte im Munde des Volks nicht ſowohl Chriſten, als nur getaufte Juden genannt. Der geſchichtliche Einwurf gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe iſt ganz ohne Haltung, nämlich daß man in der erſten Zeit des Chriſtenthums nur Erwachſene taufte. Es konnte zu Anfang der chriſtlichen Kirche nicht anders ſeyn. War es noch ſpäter mit den Katechumenen ſo, daß ſie erſt unterrichtet getauft wurden, ſo zeigen die dabei üblichen Ritus, daß die Taufe derſelben nur in der Idee der Kindertaufe

geschah. In weißen Kleidern, der Farbe der Unschuld, erschienen sie, und Milch und Honig gab man ihnen zu genießen, um anzudeuten, daß sie als Neophyten in den Stand der Kindheit und Unschuld zurückgekehrt seyen. Nur der Macht dieser christlichen Idee ist es zuzuschreiben, daß, obgleich die bestimmtesten Beispiele des Gegentheils im N. T. zu finden waren, dennoch der Pädobaptismus in der ganzen christlichen Welt herrschend ward. Bringt man mit der Taufe die Vorstellung von der Wiedergeburt in Verbindung, welche durch sie bezeichnet werde, so hat sie in sich selbst zugleich die Beziehung auf die leibliche Geburt, und so ist sie die Erklärung, daß, der leiblich und für die Welt zu leben angefangen hat, auch geistig, für Gott und eine andere Welt leben müsse und, ein Mitglied des Reiches Christi geworden, von da an den Kindern des Lichts zugesellt sey.

B. Das Sacrament des Altars.

a. Princip des heiligen Abendmahls. Dieses ist die Idee des Abendmahls, der göttliche Gedanke, die Wahrheit des Glaubens, auf der es beruht. Die christliche Kirche hat an ihren Sacramenten nicht blos äußere Gebräuche oder Handlungen, sondern sie sind gegründet in ewigen Wahrheiten, welche auch nicht nur geglaubt, sondern auch gewußt werden können, als solche, d. h. sie sind gegründet in dem erkennbaren Worte Gottes. Zu der göttlichen Erleuchtung, welche durch die Taufe, als Unterpfand der Gnade, dem Kinde zugesichert ist, verhält es selbst sich noch schlechthin passiv; es kann in dieser Unmündigkeit weder die von der Gemeinde zu erfüllende Bedingung des Glaubens übernehmen, noch überhaupt an dieser heiligen Handlung den mindesten Antheil nehmen. Es geschieht dieß Alles nur für dasselbe und zu seinem Besten; die gesammte Thätigkeit aber in Bezug auf dasselbe fällt zur Erbauung und Heiligung der Gemeinde nur in diese. So, nach seiner Geburt zur Wiedergeburt, zum Leben im Geist eingeweiht, beginnt an

ihm, zunächſt in phyſiſcher, dann in geiſtiger, ſittlicher und frommer Erziehung, die Thätigkeit des heiligen Geiſtes in der Gemeinde, und noch bewußtlos empfängt es die folgenreichſten Eindrücke davon, welche allmählich in ihm auch zum Bewußtſeyn kommen und ſein Selbſtbewußtſeyn erfüllen. Mit dem Bewußtſeyn nun wird das Sinnlichſein zwar über das bloße Daſeyn erhoben, aber es ſelbſt, dieß ſinnliche Daſeyn, iſt es, welches auch in das Bewußtſeyn gehoben wird. Es kommt der Menſch zur Erkenntniß des Guten und — Böſen; er geht darauf aus, das bis dahin nur Geſchaute, Gefühlte auch zu begreifen und zu begehren; der mit dem natürlichen, ſinnlichen Verſtande identiſche Wille iſt, wie der natürliche, ſo auch nur der auf das Sinnliche und deſſen Luſt gehende, der gelüſtende. Mit dem Bewußtſeyn überhaupt kommt der Menſch auch zu dem ſeiner Freiheit, und ſie iſt die Möglichkeit ſowohl der Liebe, als des Haſſes, oder des Guten und Böſen, und dieſe Möglichkeit verwirklichet ſich auch als der Haß des Guten und als die Liebe des Böſen. So wird das Böſe in ſeiner Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit als Sündhaftigkeit der Natur nun auch ein Einzelnes und Beſtimmtes, die perſönliche, wirkliche Sünde; die Sünde der Natur wird zu der des eigenen Willens. Auch darin nun kann der in der Gemeinde wirkende heilige Geiſt den Menſchen nicht ſich ſelbſt überlaſſen, und was in Bezug auf ihn, als den Bewußtloſen, die Erleuchtung war, die ihm allmählich die Augen öffnete für Gott und ſein Reich, tritt nun auf ihn, in ſeiner Verſtändigkeit und Selbſtthätigkeit, als Heiligung in Wirkſamkeit. In der erſteren Weiſe war überhaupt erſt ſeine Verbindung mit der Kirche geſtiftet, indem er aus dem profanen Leben heraus — und auf den geiſtigen Grund und Boden des Reiches Gottes herübergenommen war; aber durch jede Sünde war auch dieß Band wieder zerriſſen, und ſo oft das geſchehen, dringt ſich auch die Nothwendigkeit und das Bedürfniß der Heiligung aufs neue auf. Mit dieſer iſt es allerdings weſentlich

auf Sinnesänderung, auf Heiligung der Geſinnung und des innern Lebens abgeſehen; aber dieſes iſt nur die Continuität und Totalität deſſen, was äußerlich ſich in einzelnen Sünden entwickelt und wiederholt. Die Nothwendigkeit der Weihung als einmalige Einweihung iſt auch die Nothwendigkeit der öftern Wiederholung der Weihung als Heiligung. So oft durch einzelne ſündhafte Handlungen oder eine Reihe derſelben das Gewiſſen beſchwert iſt, ſo oft iſt auch das Bedürfniß der Verſöhnung mit Gott vorhanden. Die Heiligkeit Gottes ſchließt in ſich Gerechtigkeit und Güte, dieſe als Liebe. Die Gerechtigkeit Gottes läßt dem Sünder widerfahren, was er verdient und begehrt hat, die Güte als Liebe tilget die Sünden und vereiniget den Gerechtfertigten wiederum mit ſich. Wie Gott als der Gerechte der Vergelter iſt, ſo auch das unendlich gütige Weſen, welches dem Sünder verzeiht und ihn mit ſich verſöhnt, welches Verſöhntſeyn mit Gott dann nothwendig zugleich einſchließt das Verſöhntſeyn mit allen Menſchen. Welche äußerliche Form nun auch eine die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Verſöhnung mit Gott in ſich darſtellende Handlung im Cultus aller Völker habe, ſo wird ſie doch die eben dargelegten Ideen zu ihrer weſentlichen Grundlage haben, und wie ſich auch das Subject dazu verhalte, ſo wird doch die objective Religion, welches die Kirche iſt, einer ſolchen Handlung nicht entrathen können, als einer Veranlaſſung für jedes Subject, ſich daran der Nothwendigkeit ſeiner Verſöhnung mit Gott bewußt zu werden. So im Begriff der Religion gegründet kann die abſolute Religion am wenigſten ohne einen ſolchen Act ſeyn; aus ihr hat er es, der ſub- und objective zu ſeyn. Die Stiftung deſſelben iſt durch Gott, iſt nicht menſchlichen, ſondern göttlichen Urſprungs; die Einſetzung aber in dieſer beſtimmten Form iſt die durch den Gottmenſchen; von ihm hat ſie es, auch die menſchliche Anſtalt zu ſeyn. Jener Ideen vollkommenſter Ausdruck iſt das heilige Abendmahl. Das Chriſtenthum, wie es

an dem Erlöſer der Welt die vollkommenſte Einheit des Menſchen mit Gott hat, ſo deckt es auch den Gegenſatz und Widerſpruch auf, in welchem der Menſch als Sünder ſich mit Gott befindet, und in dem Hange zur Selbſtſucht die Tendenz, ſich immer weiter von Gott zu entfernen; aber auch das Bedürfniß, in dieſem Gegenſatz und Widerſpruch nicht zu beharren, ſondern in die Freundſchaft und Vereinigung mit Gott zurückzukehren, mit Gott verſöhnt zu werden. In allen wirklichen Sünden wirket die Erbſünde fort, deren Schuld in der Taufe vergeben war; vergeben, das heißt erklärt, der eigene Wille habe noch keinen Antheil daran. Durch jede wirkliche Sünde aber iſt die Gemeinſchaft mit Chriſto geſtört und dieſer Störung ſtellt ſich das Abendmahl entgegen zunächſt durch die damit verbundene Vergebung der Sünden. Denn in die Wiedervereinigung mit Gott durch Chriſtum geht nur das Gereinigte und Geheiligte ein. Mit dem Abendmahl iſt in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes weſentlich verknüpft das Schuldbewußtſeyn, welches, ſich an die wiederkehrende Sünde anknüpfend, ſelber ein wiederkehrendes iſt; daher auch, im Unterſchiede von der Taufe, das Abendmahl ſich im Leben des Chriſten oft zu wiederholen hat. Es muß zu dem Zweck der reuevolle, bußfertige Sünder erſt von ſeiner Sündenſchuld losgeſprochen ſeyn; nur ſo iſt ihm dann das Abendmahl die Inſtitution der göttlichen Liebe, die auf ſeine Verſöhnung mit Gott abzweckt. Wie daher der Taufe die Confirmation folgt, ſo geht dem Abendmahl die Beichtvorbereitung vorher, das Sündenbekenntniß und die Abſolution. Wie in der Taufe Chriſtus kraft der Erleuchtung durch ſeinen Geiſt in ſeinem prophetiſchen Amt thätig iſt, ſo in Bezug auf das Abendmahl in ſeinem prieſterlichen Amt oder als der Verſöhner. Es iſt von Chriſto eingeſetzt, um die Idee der Verſöhnung objectiv darzuſtellen. Nicht iſt das Abendmahl die Verſöhnung ſelbſt; ſie iſt durch Chriſtum abſoluterweiſe vollbracht; aber es iſt die Aneignung der durch Chriſtum vollbrachten Verſöhnung, die Erklä-

rung des Chriſten, daß die Verſöhnung nicht nur ſey und geſchehen ſey, ſondern auch für ihn ſey, ſein Genuß und ſeine Seligkeit. Auf dieſem Grunde der freien, ſelbſtändigen Aneignung aber ſteht in Bezug auf das Subject, dem das Sacrament zugute kommt, das Abendmahl viel höher, als die Taufe, ſelbſt mit dem Annexum der Confirmation, welche auch ſchon freie, ſelbſtändige Aneignung iſt. Die Taufe iſt noch dem Subject äußerliche Application, das Abendmahl von dem Subject ſelbſt vollzogene Intusſusception. Solche Weiſe der Aneignung kann nicht geſchehen ohne Glauben; aber es kann das Abendmahl nicht den Glauben ſelbſt erſt bewirken, ſondern nur, wo er iſt, ihn befeſtigen und ſtärken. Der Glaube, je ſtärker und feſter er iſt an die Verſöhnung, um ſo feſter und ſtärker ſchließt er dann im heiligen Abendmahl das Subject mit der Verſöhnung zuſammen, verſetzt dieſe in es und macht es des Segens der heiligen Handlung fähig und theilhaftig. In der Glaubens- und Gedankenloſigkeit aber genießt der Menſch das Abendmahl erfolglos, wie in der Unbußfertigkeit und Unſittlichkeit unwürdig und ihm ſelber zum Gericht. Durch den Genuß giebt er zu erkennen, er glaube, daß die Verſöhnung nicht nur an ſich, ſondern auch für ihn vorhanden ſey, und entzieht ſich doch durch ſeine Geſinnung und That allen Wirkungen und Segnungen dieſes Glaubens. Um aber vielmehr und deſto ſicherer ſeine wahrhaft heiligende Kraft an ihm zu beweiſen, wendet das Abendmahl ſich nicht blos als ein Gedanke, als eine Wahrheit an ſeinen Geiſt, ſondern afficirt auch ſein Gemüth, in welchem der Gedanke auch noch eine gewiſſe Sinnlichkeit hat.

b. Der Symbolismus des heiligen Abendmahls. Es iſt das Weſen und der Begriff des Sacraments, wie es von Chriſto eingeſetzt iſt, daß es mit einem höchſt bedeutungsvollen Sinnbilderkreis umgeben iſt, der ſeinem eigenthümlichen Inhalt entſpricht. Welches auch immer der Standpunct ſey, den der Chriſt einnimmt in einer der Confeſſionen und Secten, welche

sich vorzüglich über ihre Vorstellungen vom Abendmahl getrennt haben, so kann doch von keiner Seite geleugnet werden, daß das Abendmahl nicht nur einen Reichthum von Symbolen in sich schließt, sondern selbst auch mit Recht ein Symbol genannt werden kann. Denn das nennen wir ein Symbol, was uns auf einem sinnlichen Grund und Substrat Geistiges zum Bewußtseyn bringt. Wie das Sinnliche zum sacramentlichen Zweck nothwendig ist, was nur in dem Quäkerverein geleugnet wird, so kann das Abendmahl auch in seiner höchsten Vergeistigung diesen Zusammenhang mit seiner sinnlichen Unterlage nicht verlieren oder aufgeben. Das unendlich Gedankenvolle und Rührende, das Innige und Gemüthliche des Abendmahlsgenusses hat wesentlich in diesem reichhaltigen, vielsagenden Symbolismus seinen Grund. Das Gemüthvolle ist dieß, daß die am Abendmahl Theilnehmenden sich als Fühlende und Denkende zugleich verhalten, wie Fühlen und Denken überhaupt im Gemüth noch unmittelbar vereinigt ist. Es ist deshalb nicht wohl zu leugnen, daß schon in der Wahl der Elemente des Brotes und Weines, zum Abendmahl verwendet, der Stifter desselben sich unaussprechlich tiefsinnig und seelenvoll erwiesen hat. Erst wenn diese symbolische Seite ihrer Wahrheit nach erkannt ist, verliert der die Versöhnung mit Gott bezeichnende Act in der Bestimmtheit des heiligen Abendmahls den sonst darauf haftenden Schein der Willkührlichkeit. In der Taufe ist der Mensch nicht mehr nur der durch die Natur, sondern auch von Gott geschaffene und wird als solcher anerkannt. Im Abendmahl ist er der auch durch Gott erhaltene und es selbst enthält und bietet dar diese Erhaltungsmittel seines geistigen Lebens als Brot und Wein. Sie sind die bedeutungsvollen Zeichen im Abendmahl, wie es in der Taufe das Wasser war. Denn wenn dieses nicht consecrirt wird (obgleich es von Manchen ohne Grund geschieht, wie von Harms), so geschieht auch jenes im Abendmahl nur zum Zeichen, daß hier noch eine anderweitige, tiefere Bestimmung

eintritt, als dort bei der Taufe. Der Genuß des Brotes und Weines im Abendmahl ist das Bekenntniß des Christen, daß er ohne göttliche Hülfe und Unterstützung sich nicht durch sich selbst am geistigen Leben zu erhalten vermöge, und das Verlangen, zu wachsen und zuzunehmen in seiner Heiligung und sich dazu gekräftigt zu fühlen. Wie oft hingegen das Abendmahl zu genießen und an welchen Tagen und Festtagen, darüber ist keine kirchliche Bestimmung nöthig, das hängt rein allein vom subjectiven Bedürfniß ab, ohne welches auch kein Befehl der Kirche segensreich wirken kann. Daß es mit Brot und Wein im Abendmahl nicht auf leibliche Stärkung und Sättigung abgesehen sey, zeigt sich in dem geringen Quantum des Genusses selbst; nicht weniger aber ist damit angedeutet, daß auch das geistige Leben sich ohne Speise und Trank nicht zu behaupten vermöge, und dieses auf jenes indirect nicht ohne Einfluß sey, wie überhaupt die menschliche Bereitung des Brotes aus Körnern, des Weines aus Trauben und Beeren eine Beziehung hat auf Bewußtseyn und geistige Thätigkeit. Dadurch, daß das Abendmahl die selbstbewußte, die eigene Theilnahme und Thätigkeit in Anspruch nehmende Handlung ist, unterscheidet sich diese wesentlich von der Taufe. Wo Selbstbewußtseyn und Erkenntniß fehlt, ist Theilnahme am heiligen Abendmahl unmöglich, wie z. B. dem Thier. Die Frage der Scholastiker, ob eine Maus in der Hostie Christum genossen habe oder nicht, war nicht nur abstract, sondern auch absurd. Die Theilnahme ist aber da noch unmöglich, wo das Bewußtseyn auch ein nur erst mögliches ist. Wenn man, wie in der griechischen Kirche, auch unmündigen Kindern das heilige Abendmahl giebt, so ist das ein unbegreiflicher Misverstand der christlichen Lehre, sich anknüpfend nur an das christliche Alterthum, wo man den erwachsenen Katechumenen unmittelbar nach der Taufe das Abendmahl gab. Das Geben selbst setzet voraus ein Empfangen und dieses ist im Abendmahl ein Nehmen; dieses, wozu es selbst auffordert, ist

der ſymboliſche Ausdruck des geiſtig Thätigſeyns, was ſich auch in der Bewegung zum Tiſch des Herrn zeigt. Eine weſentliche Beſtimmung des Abendmahls iſt die Beziehung, die es hat auf die Gemeinſchaft. Der Culminationspunct des öffentlichen Gottesdienſtes iſt es darin, daß die dadurch erneute und befeſtigte Gemeinſchaft mit Jeſu Chriſto gänzlich zuſammenfällt mit der Gemeinſchaft, in die es uns bringt mit Andern. Verlangt man ein Brudermahl der allgemeinen Humanität (mit Kant und Strauß), ſo iſt das chriſtliche Abendmahl ein ſolches um ſo mehr, als das Chriſtenthum überhaupt ſich mit dem Menſchen nicht begnügt, ſondern allein ihn erſt auch zum wahren und vollkommenen Menſchen macht. Wie die einzelnen Körner, aus denen das Brot, und die einzelnen Beeren, aus denen der Wein kommt, eine in ſich coagulirte Maſſe bilden, ſo ſoll auch die Gemeinſchaft und Einheit der Chriſten unter einander die innigſte, Hader und Zwietracht, Haß und Feindſchaft aus der Gemeinde verbannt ſeyn. Das Abendmahl hebt in deſſen Feier, in der es weſentlich Communion iſt, nicht nur alle Trennung von Andern, ſondern auch alle Unterſchiede unter einander auf; einzig ſich beziehend auf die ſubſtantiell-geiſtige menſchliche Weſenheit. Zum Genuß deſſelben treten Hohe und Niedere, Reiche und Arme, Gebildete und Ungebildete mit gleicher Berechtigung heran. Im Genuß deſſelben iſt der Gläubige, auch wenn er es allein genießen muß, nicht iſolirt, ſondern im Geiſt vereint mit allen Gläubigen, wie dieß der auch da gebrauchte Plural der Einſetzungsworte, der kirchlichen Formeln und Gebete ausſpricht. Die Handlung iſt auch als die private die öffentliche. Das Verhältniß des Genießenden iſt kein Privatverhältniß, die Privatcommunion keine Privatangelegenheit; der Genießende ſeparirt ſich nicht von der Gemeinde, ſondern vereinigt ſich auch ſo mit ihr. Aber ſelbſt ſo als Stärkungs- und Erhaltungsmittel des geiſtigen Lebens und der chriſtlichen Gemeinſchaft und Bruderliebe haben Brot und Wein doch auch im Abendmahl

die Beſtimmung, zerſtört und verzehrt zu werden; in dieſem ihren Genuß iſt ihre Endlichkeit offenbar und anerkannt. Darin declariren ſie auch die Endlichkeit und Vergänglichkeit, wie aller Dinge, ſo auch aller durch ſie ernährten und geſtärkten menſchlichen Individuen und Beſtrebungen, wie auch der Stifter ſelbſt, indem er das Abendmahl einſetzte und das Brot brach, auf ſeinen nahe bevorſtehenden Tod hindeutete. Der das Abendmahl Genießende iſt ſeiner irdiſchen Erſcheinung nach der endliche, vergängliche Menſch. Aber an dieſer negativen Seite bleibt die chriſtliche Religion, indem ſie Brot und Wein im Abendmahl zu Symbolen macht, nicht ſtehen. Denn dieſes Mahl iſt zugleich Erhebung zu Gott, Vereinigung mit ihm in Jeſu Chriſto. Im Abenmahl fühlt der ſeiner irdiſchen Erſcheinung nach Endliche und Vergängliche ſich als den mit Gott Verſöhnten und Vereinigten und in dieſer Vereinigung Unvergänglichen und Unſterblichen. — Der Sinnbilderkreis des Abendmahls erweitert ſich in eben dem Maaß, als man ſich nicht auf das Subſtantielle deſſelben beſchränkt und es noch mit zahlloſen Gebräuchen und willkührlichen Erfindungen umgiebt, in die man einen bedeutungsvollen Sinn hineinlegt. In der proteſtantiſchen Kirche iſt das Weſentliche vom Unweſentlichen ſtreng unterſchieden und auch die Uebereinſtimmung aller chriſtlichen Kirchen in den Abendmahlsgebräuchen nicht für nöthig befunden. In allen chriſtlichen Kirchen iſt jetzt das Abendmahl, das am Schluß der Mahlzeit am Abend von Chriſto eingeſetzt ward, eher ein Morgenmahl zu nennen, welches von Manchen ſogar nur nüchtern genoſſen wird. Die morgenländiſche und abendländiſche Kirche denkt verſchieden über die materielle Beſchaffenheit des Brotes, ob es geſäuertes oder ungeſäuertes ſeyn müſſe. In der Brüdergemeinde genießt man rothen Wein im gläſernen Pokal, um auch darin noch eine Anſpielung auf das vergoſſene Blut Chriſti zu finden. Ueberhaupt iſt wohl die Idee des Abendmahls von irgend einer Form in allen Religionen, aber

sie hat da nicht auch nothwendig sogleich die bestimmte Form des Abendmahls. Die Idee desselben hat ihre Geschichte, eine Mannigfaltigkeit von Formen, welche in allen vorchristlichen Religionen nur eine Beziehung haben auf das christliche Abendmahl. Gottes Offenbarung und Versöhnung an sich ist wohl die eine und selbige, ewige und unveränderliche; aber das Bewußtseyn und Verhältniß der Menschen zu ihr ist ein mannigfaltiges. So, wie der Mensch in der unmittelbaren Einheit mit der Natur lebt, so ist das Bewußtseyn der ewigen Offenbarung und Versöhnung Gottes zunächst nur das dunkle und unbestimmte Gefühl der Nähe Gottes in der Natur. Wie da das Bewußtseyn als Gefühl noch selbst versenkt ist in die Natur, so ist die Nähe Gottes auch noch die natürliche Erscheinung, bald segensvoll und förderlich, bald unheilvoll und hinderlich. Es tritt bald zum Dank für Wohlthaten, bald zur Abwendung von Unheil die Nothwendigkeit der Versöhnung mit Gott ein und der symbolische Act zu diesen Zwecken ist das Opfer. Im Ethnicismus beginnt die Versöhnung subjectiv oder auf Seiten des Menschen damit, daß er das Natürliche, als ihm das Liebste und Theuerste, den Göttern darbringt und opfert (offert). Wenn das Natürliche als das Endliche sich des Bewußtseyns und Willens bemächtigt, und der Geist sich demselben unterordnet, so entsteht der Widerspruch mit Gott, das Böse. Um in den Frieden und die Einheit mit Gott zurückzukehren, wird, was der Grund des Verderbens war, ein Nichtiges, Endliches, vernichtet und zum Opfer verbraucht. Sofern das Opfer eine öffentliche Darbringung und ein Versöhnendes war, so daß Symbol und Versöhnung darin zusammenfiel, hatte es eine entfernte Beziehung auf das heilige Abendmahl. Der Fortschritt war, daß der Geist aus der concreten Natur und Sinnlichkeit in sich selbst zurückging, wenn auch zunächst nur in die Abstraction des Gedankens. Hiemit war er im Element der offenbaren Religion. Er bleibt aber im Mosaismus, als der in sich historischen und

Alles an die Thatſachen der Vergangenheit anknüpfenden Religion, auf dem Standpuncte des Gedächtniſſes ſtehen. Eine der größeſten Wohlthaten, von Gott dem Volke erwieſen, war die Erlöſung aus der ägyptiſchen Dienſtbarkeit und der Vorübergang des Todesengels an den mit Lammesblut beſtrichenen Thüren. Symboliſche Bezeichnung des Gedankens, daß Gott ihnen gnädig und der mit ihnen Verſöhnte ſey, war das Paſſah, ein Feſt, ein Mahl, von den Israeliten von Haus zu Haus genoſſen. Der Gedanke, daß Gott ſeinem Volke und jedem Einzelnen in dieſem Volke nahe ſey, iſt an die Erinnerung einer großen Wohlthat in der Vergangenheit geknüpft. Gott iſt dem Volk geſchichtlich nahe, ſofern er der ferne iſt. Aber dieſer hiſtoriſche Glaube iſt nicht auch das Bewußtſeyn der unmittelbaren Nähe und Gegenwart Gottes. Dieſe Verſöhnung mit Gott iſt nur die Eines Volkes und iſt nicht auch zugleich Verſöhnung dieſes einen Volkes mit allen andern. Wie nahe daher das Paſſahlamm, wie es von den Israeliten verzehrt wurde, dem chriſtlichen Abendmahl zu kommen ſcheint, ſo iſt es doch noch eine in ſich mangelhafte, auf Dankgedächtniß beſchränkte Feierlichkeit, welche den ganzen Mangel des israelitiſchen Bewußtſeyns in ſich trug. Wie die Verſöhnung ſelbſt erſt durch Chriſtum vollendet iſt, ſo auch das dieſelbe bezeichnende Symbol des Abendmahls. Die unendliche Ferne Gottes iſt hier die unendliche Nähe, indem er in Chriſto ſelbſt die menſchliche Natur angenommen und mit ſich vereinigt hat. Was für das einzig Wirkliche gilt, wie es in der ſinnlichen und verſtändigen Wahrnehmung iſt, in Gottes lebendige Gegenwart aufzulöſen und es ihm darzubringen, daß er es in ſich aufhebe, iſt der Zweck des heiligen Abendmahls. In dem Genuß des heiligen Abendmahls vereinigt der Chriſt ſich mit dem, der als der Verſöhner ſich dem Vater zum Opfer geweiht und dargebracht und eben damit alle äußerlichen, wiederholten Opfer abgeſchafft hat. Hiemit erſt kommt die Idee des Opfers zu ihrer Wahrheit.

Denn daß der Menſch in das factiſche, ewig gegenwärtige Leben Gottes eingehen und deſſelben als des einzig Wirklichen und Wahrhaftigen ſich bewußt werde, darauf iſt es im Abendmahl abgeſehen, das iſt ſeine Verſöhnung und Begnadigung, und ſo bleibt auch das Bewußtſeyn von der göttlich-menſchlichen Gegenwart, d. i. von der Gegenwart Chriſti, ſtets das Hauptmoment in der Lehre vom Abendmahl.

c. Der concrete Begriff. Er iſt der concrete darin, daß er die einzelnen und verſchiedenen Momente des Begriffs zuſammenfaßt und als Einheit auffaßt. Dieß iſt um ſo nothwendiger, als es klar iſt, daß keine der über die Lehrbeſtimmung vom heiligen Abendmahl entzweiten Confeſſionen iſt, welche nicht irgend ein Moment der Wahrheit für ſich hätte, welches ſie nur im Gegenſatz gegen andere, doch auch nicht unweſentliche, Momente ausgebildet und als die Totalität beſtimmt hat. Man hat oft darüber geſeufzt, daß über dieſen Gegenſtand ſo viel und ſo lange, ſo heftig und leidenſchaftlich geſtritten worden. Die Leidenſchaft und Feindſeligkeit in dieſem Streit muß man beklagen; mit ihr hat die Wahrheit und ſie mit dieſer nichts zu thun; die Leidenſchaft hat in allen Beziehungen kein Recht ſich einzumiſchen. Der Streit ſelbſt aber iſt nicht zu beklagen; er hat das große Verdienſt gehabt, alle Momente des Begriffs nach einander durchgearbeitet und ans Licht gezogen zu haben, und die ganze Bewegung iſt erwünſcht und willkommen zu heißen, ſo lange ſie nicht, wie es allem Dogmatismus begegnet, ſich verfeſtigte, in irgend einer Formel oder Terminologie die Partheifahne aufpflanzte und im Stichwort eines kirchlichen Bekenntniſſes kryſtalliſirte. Dieß unerfreuliche Reſultat hat Manche jetzt gegen alle Beſtimmung der Lehre eingenommen; man hat geſagt, es komme darauf in praxi nicht an; im Abendmahlsgenuß reflectire der Chriſt nicht über die Lehrbeſtimmung und dieſe ſey daher ganz gleichgültig. Allein wie ſteht es mit dem katechetiſchen Unterricht, mit der öffentlichen Verkündigung, wie

mit der Wissenschaft; muß nicht die Kirche und ihre Wissenschaft wissen, wie sie mit dieser Institution und der Lehre darüber daran ist? Bestimmen heißt denken. Dem Gedanken zu entsagen, kann man selbst dem einfachen Christen nicht zumuthen; selbst in seinem Gemüth und Gefühl, wenn es nicht ein ganz verschwommenes ist, hat das Denken seine nothwendige Stelle, und er erweiset dem heiligen Abendmahl die ihm gebührende Ehre nur so, daß es für ihn nicht ein gedankenloses ist. Selbst Schleiermacher, der das Dogma nur nach außen hin bestimmt und sich mit demjenigen begnügt, was es bewirken soll, hat zwar die Mängel der bisherigen Lutherischen und Calvinischen Darstellung anerkannt, aber eine andere Bestimmung des Begriffs, wozu er mehr als irgend einer geeignet gewesen wäre, nur in Aussicht gestellt und der Zukunft überlassen. Er erwartet sie von den fortgesetzten, unbefangenen Bemühungen der Ausleger. (Dogmatik II. 442. zw. A.) Allein weder die Exegese, noch die Historie, nicht die Abstraction, sondern allein die Speculation kann sich der Aufgabe gewachsen fühlen, wie überhaupt das Dogma vom Abendmahl, nächst dem von der Trinität, die speculativste aller christlichen Lehren ist. Die Einsetzungsworte sind an sich leicht und klar, und doch so schwer und geheimnißvoll. Das Schwere ist das Gedankenschwere, das Geheimnißvolle ist das Gedankenvolle; es ist das, was der Geist zu den Worten hinzubringen muß, um sie wahrhaft zu verstehen, und was darin enthalten ist, hervorzuführen und herauszulegen (ἐξηγεῖσθαι). Das Geheimniß- oder Gedankenvolle ist der Widerspruch, das sich Widersprechende, welches darin hervortritt, daß Brot und Wein nicht nur eine innere Beziehung haben soll auf Leib und Blut Christi, sondern auch Subject und Prädicat eins, Brot, das doch nicht Leib, dennoch Leib, Wein, der doch nicht Blut, dennoch Blut seyn soll. Löset nun wohl die Schrift diesen Widerspruch? Wenn Luther sich so beharrlich auf die Einsetzungsworte steifte, so waren es (wie

das seine Selbsttäuschung war) nicht die zwei oder drei Buchstaben, die ihn fesselten, sondern seine anders woher geschöpften Ueberzeugungen, die er in sie hineinlegte. So ist es denn ein großer Irrthum, zu sagen: dieser Streit über das Abendmahl sey durch die Schrift entschieden oder zu entscheiden; ein größerer aber noch, zu sagen: irgend eine bestimmte Kirche sey, etwa durch ihr Glaubensbekenntniß, die einzig richtige Auslegerin der Schrift in allen den vom Abendmahl handelnden Stellen. Es ist nun eben das ein großer Fortschritt, den wir der Union verdanken, daß sie den Gedanken wieder flüssig (nicht wässericht) gemacht und ihn aus seiner Erstarrung in den gegenseitigen Bekenntnissen befreit hat. Es kann jetzt nicht mehr zur Bestimmung des Dogma die Frage entstehen, ob Christus im Abendmahl impanirt oder im Himmel zur Rechten des Vaters angeheftet sey, ob die vollständige Formel in cum et sub gelten solle, oder das cum nur als concomitirendes, simultanes, und das sub nur als sub arrha panis, ob Christus dem Munde mit den Zähnen oder nur dem Gedächtniß und Glauben gegenwärtig, ob das Ist in den Einsetzungsworten als ein Seyn oder als ein Bedeuten, ob als Synekdoche oder als Alloiosis zu nehmen sey. Solche Bestimmungen kann man alle frei geben, auf sich beruhen lassen, als unwesentlich und einseitig betrachten gegen die einfache Substanz der Glaubenswahrheit, auf der das Abendmahl beruht und die sich im Begriff selbst bestimmt.

Das Abendmahl, d. i. dessen Erscheinung und Genuß, ist die Einheit dreier Momente, welche man unterscheiden muß, ohne sie von einander zu trennen. — 1) Schon der Begriff des Sacraments überhaupt giebt den nächsten Aufschluß über den Proceß, in welchen die Elemente des Brotes und Weins übergehen im Abendmahl. Die sacramentliche Natur desselben ist offenbar, daß Brot und Wein im Abendmahl über sich hinausweisen und es ein Anderes ist, wozu sie da verwendet werden.

Es ist nicht zu verkennen, daß Brot und Wein auch außer und nach dem Abendmahl, wie ohne dasselbe, etwas für sich sind, daß sie auch im Abendmahl ihre elementarische Natur nicht verlieren (manentibus speciebus), ebenso, daß ein blos geistiger Genuß Christi auch außer demselben vielfach möglich ist. Aber im Abendmahl kommt alles darauf an, daß es bei der sinnlichen Wahrnehmung nicht bleibe, sondern durch Brot und Wein und deren mündliches Genießen die Seele wahrhaft genährt und mit unendlich geistigem Inhalt erfüllt werde. Dieses nun ist vermittelt durch die Einsetzungsworte, deren Recitation die Consecration ist. Hiedurch ist dem Brot und Wein noch eine andere Bestimmung gegeben, als sie an sich haben; hiedurch sind sie in ihrer elementarischen Natur in die Welt des Geistes erhoben. — 2) Dieses ist die Vergegenwärtigung Christi, welche gleichsehr von Brot und Wein mittelst der Consecration, als von der Thätigkeit des Geistes mittelst der Elevation oder Erhebung in das Reich des Geistes ausgeht. Ein Gnadenmittel ist dieß Sacrament darin, daß Christus, nach der Liebe Art, sich uns zu genießen giebt und der Geist zunächst als Erinnerung an ihn seiner Gemeinschaft theilhaftig wird. Durch die Vorschrift: das thut zu meinem Gedächtniß, die auch der Apostel Paulus wiederholt, anticipirte der noch unmittelbar gegenwärtige Stifter die Zukunft, wie jetzt durch jeden Genuß die Vergangenheit recapitulirt wird. Dieß mnemonische Moment im Begriff des Abendmahls ist ein wesentliches und erfordert den historischen Glauben, den Rückblick in die Vergangenheit, das dankbare Andenken an den Erlöser und Versöhner, der zu seiner Zeit gelebt hat, gestorben ist u. s. f. Allein es kann auch die Vergangenheit im Gedächtniß nicht isolirt bestehen, ohne sich in ihr Gegentheil zu verkehren und das Christenthum überhaupt zu etwas Vergangenem, mithin zu etwas Vergänglichem zu machen. Der historische Christus ist nicht so der vergangene, daß er nicht der absolut gegenwärtige wäre. So ist sich denn auch

im Abendmahl mit einem blos hiſtoriſchen Glauben, deſſen Element das Gedächtniß iſt, wenn auch mit pſychologiſch-moraliſchen Gefühlen verknüpft, nicht zu begnügen. Die Wahrheit des Gedächtniſſes iſt die Erinnerung, dieß, daß das Aeußere, ſowohl des Brotes und Weins, als der geſchichtlichen Perſönlichkeit Chriſti, ſich verinnert. Mittelſt dieſer Verinnerung iſt es, daß im Genuß des Abendmahls das Bewußtſeyn der ſinnlichen Elemente des Brotes und Weins zurück- und das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit Chriſti hervortritt; dieſe Bewegung aber im Bewußtſeyn iſt die dialectiſche, ihre beiden Seiten nicht abſolut loslaſſende, und die Worte: das thut zu meinem Gedächtniß, ſagen demnach ſo viel als, nicht: denket an mich, als den Abweſenden und Geweſenen, ſo oft ihr des Brotes und Weines im Abendmahl genießet, ſondern: dies thut zu meiner effectiven Vergegenwärtigung. — 3) Die Vergegenwärtigung Chriſti mittelſt des Brotes und Weins im Abendmahl iſt die objective, mittelſt der Erinnerung und des Bewußtſeyns die ſubjective. Die abſolute aber iſt ſie erſt durch den Geiſt und dadurch auch erſt, wie die Möglichkeit, ſo auch die wahrhaftige Wirklichkeit der Gegenwart Chriſti im Abendmahl. Es iſt der Geiſt Jeſu Chriſti ſelbſt, der die Einſetzung und das Wort der Einſetzung hervorgebracht und verewigt hat und der ſeitdem ſeine Gemeinde durchwehet und ſie erleuchtend und heiligend in Beſitz aller Wahrheiten und Wohlthaten des Evangeliums ſetzt, im Abendmahl ſie alle concentrirt und es ſelbſt zum concreteſten Inbegriff aller Güter des Heils gemacht hat. Ohne ihn und ſeine Gnadenwirkung würde ſich Niemand um das heilige Abendmahl bekümmern. Er iſt es vielmehr, der ohne Unterlaß in der Gemeinde dieſe Glaubensüberzeugung bewirkt und aufrecht hält, daß das göttliche Weſen von dem menſchlichen nicht getrennt, ſondern mit ihm geeinigt ſey, mithin auch ein Jeder, durch die Sünde von Gott getrennt, durch den, der die Einheit mit Gott und die Verſöhnung ſelber iſt, zur Verſöhnung

und Vereinigung mit Gott gelangen könne. Auf dieſem Grund des Geiſtes iſt auch das heilige Abendmahl geſtellt und deſſen Genuß der mündlich-geiſtige. Im Abendmahl iſt nicht der Menſch Jeſus Chriſtus in ſeiner Leiblichkeit, noch Gott in ſeiner Geiſtigkeit, ſondern der Gottmenſch oder Chriſtus in der Identität ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur gegenwärtig. Der heilige Geiſt aber, ewig auf Chriſtum zurückweiſend und ihn verklärend, iſt es, der, ſich in den menſchlichen Geiſt reflectirend, dieſen, wie in alle, ſo auch in dieſe Wahrheit leitet und durch das von ihm in ihm aufgeregte Bedürfniß ihn auch zum Tiſche des Herrn leitet. Der ſubſtantielle Inhalt und höchſte Zweck des Abendmahlsgenuſſes iſt die Vereinigung des Chriſten mit der verklärten Menſchheit Chriſti, was auch im Abendmahl nicht anders geſchehen kann, als durch den heiligen Geiſt. In dieſem Geiſt hat Jeſus Chriſtus bei der Einſetzung des heiligen Abendmahls ſeine Gnadengegenwart verheißen und mit dem Genuß des Brotes und Weines verknüpft, den gläubig und würdig Genießenden, nach dem Apoſtel, zum höchſten Heil und Segen, den Andern aber zum Gericht.

C. Das Gnadenmittel des Wortes Gottes. Der Begriff deſſelben ſchließt in ſich die Erziehung, die Eingebung und die Verkündigung.

a. Die göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts iſt überhaupt die allgemeine durch Gottes Offenbarung, Vorſehung und Weltregierung. Der Menſch, von Gott geſchaffen und erhalten, iſt auch der durch Gott erzogene und regierte; in und mit dem Worte Gottes und deſſen Gehör weiß er ſich auch unter der ewigen, allwaltenden Weisheit und Vorſehung. Für die Welt, wie ſie die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, die Einheit der göttlichen Weisheit und menſchlichen Vernunft als in ihm offenbar geworden anerkennt, für die chriſtliche Welt, welche das Reich Gottes in der Form der Gemeinde Chriſti iſt, für ſie iſt Chriſtus der die Welt kraft ſei-

nes Geiſtes regierende und das die Welt in alle Wahrheit und Vollkommenheit leitende Princip. Näher hat das Wort Gottes, als Wort Chriſti und ſeines Geiſtes, ſeine beſtimmte Beziehung auf das königliche Amt Chriſti. Daß er immer und ohne Unterlaß in alle Zukunft hin die Welt erleuchtet und heiligt, ihr Prophet und Prieſter iſt, und dazu auch Taufe und Abendmahl eingeſetzt hat, dieß hat ſelbſt ſeinen Grund darin, daß er ihr Herr und Regent, das Haupt ſeiner Gemeinde iſt. In dieſem Sinn iſt ſein Wort und Geiſt die Erziehung des Menſchengeſchlechts. Sie geht darauf aus, daß, wie der Menſch an ſich der vernünftige und freie iſt, er beides auch werde, und da Vernunft und Freiheit oder Selbſtbewußtſeyn und Selbſtthätigkeit das Weſen des Menſchen iſt, worin er erſt zu ſich ſelbſt kommt, er eben damit auch über ſich hinaus, zu Gott komme, zum Gottesbewußtſeyn und zur Gottesverehrung gelange. Jenes Anſichſeyn des Menſchen enthält nicht nur die Möglichkeit von dieſem, ſondern auch den Trieb dazu, welcher nur darin erreicht, wozu er treibt, wenn das menſchliche Weſen allſeitig und vollſtändig in ihm zur Entwickelung gelangt. Die Erziehung des Menſchengeſchlechts, worüber Leſſing ein kleines, aber geiſtvolles Werk geſchrieben, enthält die Gedanken und Zwecke Gottes in der Leitung des Menſchengeſchlechts zur Humanität, als nicht verſchieden von der Leitung zu jener wahren Humanität, welche das Chriſtenthum iſt. Erzogen wird der Menſch durch die außer ihm wirkſame, an ſeine Weſenheit ſich anſchließende Idee, durch den Geiſt der Wahrheit und Heiligkeit, der auch die Quelle aller weiſen Gedanken und Rathſchläge in der Gemeinde und aller menſchlichen Erziehung iſt. So iſt ſie ſubjectiv ohne Frömmigkeit und Beziehung auf Gott in Jeſu Chriſto nicht zu vollbringen, was Peſtalozzi zu ſpät erkannte. Die Erziehung aber hat weſentlich die beiden Beſtimmungen an ihr ſelbſt, Zucht und Lehre, Belehrung und Züchtigung zu ſeyn. Beide beziehen ſich auf die natürliche Herkunft und Beſchaffen-

heit des Menſchen, auf die natürliche Unwiſſenheit und Selbſtſucht. Mittelſt der Belehrung in der Erziehung geſchieht es, daß die gräuliche Unwiſſenheit über alle göttlichen und menſchlichen Dinge von dem Geiſte weggenommen und ihm alle göttliche und menſchliche Wahrheit zugänglich wird. Zugleich erweiſet ſie ſich darin als eine ſittliche Macht über ihn, die ihn zu allen guten Geſinnungen und Handlungen anleitet. Sie hebt ihr Geſchäft an, ſobald das Bewußtſeyn in dem Menſchen aufgeht und er fähig wird, Wahres und Falſches, Gutes und Böſes zu unterſcheiden, und ſie ſelbſt iſt die Anleitung zu dieſer Unterſcheidung. Der Zweck aller Belehrung aber iſt, den Menſchen zu einem lebendigen, regſamen Mitgliede der Gemeinde Chriſti zu machen und ſich Gottes in Jeſu Chriſto bewußt zu werden. Die Veranlaſſung dazu iſt ihm von Gott in ſeiner ewigen Offenbarung, d. i. in ſeinem heiligen Worte, gegeben, und er iſt es, der durch Menſchen die Menſchen erzieht, indem ſie durch ſie von Gottes Weſen und Willen, ſeiner beſtändigen Leitung und Führung des Menſchengeſchlechts belehrt und unterrichtet werden. Solche Belehrung über die Gedanken und Zwecke Gottes ſchließt die Bildung in allen weltlichen Dingen, die Befähigung und Tüchtigkeit zu allen menſchlichen Berufsarten, in Kunſt und Wiſſenſchaft weſentlich mit in ſich ein. — Mit der Belehrung geht die Zucht gleichen Schritt in der Erziehung. Wie der Menſch von Natur iſt, ſo zieht er das Wahrnehmen dem Denken, das Begehren dem Wollen vor. Die Zucht iſt nothwendig, ihn von dieſer Natürlichkeit zu entwöhnen und zu befreien, den Geiſt in ihm zum Denken und Wollen frei zu machen. In ſeiner Zucht läßt Gott den Menſchen fühlen, was er nicht erkennen will; er führet ihn dahin, daß er, ſtatt an der Welt allein das Große und Herrliche zu haben, ſein Vertrauen auf Gott, als den allein Großen und Vollkommenen, ſetze; er ſtellet ihn in die Schule der Leiden, auf daß er klug werde. Die göttliche Zucht hat den Zweck, ihn vom Gefühl aus in

das Intereſſe der Religion hineinzuziehen. Mittelſt der Schickſale und Trübſale iſt es, daß Gott ſein Wort an den Menſchen bringt, zu ihm ſpricht, ob er ihn etwa aus ſolchen Erfahrungen beſſer verſtehen möchte, als in der unmittelbaren Erkenntniß. Auch die göttlichen Thaten der Zucht ſind Wohlthaten; ſie regen in dem Menſchen das Bewußtſeyn der Endlichkeit auf und das Bewußtſeyn des Todes iſt zugleich Bewußtſeyn des ewigen Lebens. — Objectiv macht beides, die Zucht und Lehre, die Geſchichte des Volkes Gottes aus, des fleiſchlichen und geiſtlichen Israel. Zu jenem hatte Gott vom Anfang an deutlicher und vernehmlicher, als zu allen andern Völkern geſprochen und ſein Wort erſchallen laſſen — nicht, als ob er ungerecht geweſen wäre gegen jedes andere Volk, oder dieſes Volk in ſich würdiger geweſen wäre, als jedes andere, ſondern weil dieſes Volk vom Anfang an mehr als jedes andere ſich empfänglicher und fähiger dafür zeigte, die ewigen Offenbarungen Gottes in ſich aufzunehmen, was es ſelbſt aber wieder der Gnade verdankte. Denn daneben war kein Volk ſtörriger, hartnäckiger und widerwilliger, als dieſes. Es ging daher der göttlichen Offenbarung die Zucht ſtets zur Seite; es mußte der Eigenſinn und Eigenwille gebrochen, das Volk unter die Zuchtruthe des Geſetzes geſtellt und allmählich für einen höhern Standpunct erzogen und vorbereitet werden. Auch das war in der Erziehung dieſes Einen Volkes von allgemeiner Beziehung, wie überhaupt in der Geſchichte des A. und N. B. die Geſchichte des Menſchengeſchlechts ſich abſpiegelt. Der gegenſeitige Unterſchied beider iſt darin nur der quantitative, daß ſie nicht abſolut außer einander ſind und der eine auch in dem andern ſeine nothwendige Stelle hat; auch in dem Unterſchiede von Geſetz und Evangelium bleibt jenes immer und weſentlich der erſte Inhalt des göttlichen Wortes und daher auch in der Kirche der Anfang des katechetiſchen Unterrichts. Den Spiegel des Geſetzes hält Gott in ſeinem Wort zuerſt dem Menſchen vor, ob er darin ſich be-

ſchaue und ſehe, wie er geſtaltet iſt, ſowohl von Natur, als durch ſeinen eigenen Willen; er iſt in beiden Beziehungen mit dem Geſetz entzweit; was er thut, iſt das in ſeiner Natürlichkeit ihm Gefällige und Gelüſtende, und ſo der Natur wohl, aber nicht dem Geiſt Angemeſſene. In dieſem Widerſtreit mit dem Geſetz ſtellt dieſes ſich als den Zuchtmeiſter dar. Wie die wilde Jugend des Menſchengeſchlechts geſchichtlicherweiſe zuerſt durch das Geſetz gebändigt und Israel die drohende ſtrafende, peinigende Macht des Geſetzes empfinden mußte, ſo iſt es auch noch jetzt mit einem jeden einzelnen Menſchen, wir noch ſelbſt mit dem Wiedergeborenen; ſein Leben iſt und bleibt ein Leben unter dem Geſetz, wie freundlich ſich auch da ſchon die Gnade anbiete und erweiſe, wie ſie ja auch dem Geſetz vorherging. Nicht aber iſt es die Beſtimmung des Geſetzes, den Menſchen für immer auf dieſer Stufe feſtzuhalten, ſondern es ſelbſt weiſet über ſich hinaus, auf einen Zuſtand, wo der Menſch es in ſeinen Willen verwandelt und der göttliche Wille ein Gegenſtand ſeiner freien Neigung und Liebe wird. Nicht das Leben unter dem Geſetz allein, als einer ihm äußerlichen Macht, iſt des Menſchen Beſtimmung; denn die zwei größeſten Bedürfniſſe des Menſchen kann es nicht befriedigen, nicht Vergebung der Sünden, nicht die Kraft verleihen, das Geſetz in ſeinem ganzen Umfange zu erfüllen. Sie ſind es, die ihm das Leben unter dem Geſetz allein ungenügend machen und ihm die Gnade Gottes zum dringendſten aller Bedürfniſſe machen. Aus dieſem propädeutiſchen, pädagogiſchen Geſichtspunct hat der Apoſtel Paulus beſonders das Geſetz angeſehen und dargeſtellt. In dieſer Weiſe iſt das Wort Gottes auf Geſetz und Evangelium zurückzuführen. Das Wort Gottes, innerlich im Geiſt und Gewiſſen aller Menſchen und Völker in tauſendfachen Unterſchieden wirkſam, hat ſich geſchichtlich im Geſetz und Evangelium concentrirt und objectiv gemacht, um von da aus zu allen Menſchen und Völkern hindurchzudringen, ſie dafür als die höchſten

Standpuncte des geiſtigen und ſittlichen Lebens zu gewinnen, ſie für Gott und ſein Wort, wie durch daſſelbe zu erziehen und aus ihnen die Gemeinde Gottes zu bilden. Die göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts geht von der Stiftung der wahren Religion aus, wie ſie im A. B. beginnt und ſich im N. vollendet. Dieſe Stiftung und Objectivität iſt aber nicht nur die des A. und N. Bundes, die Geſchichte des fleiſchlichen und geiſtlichen Israel oder des Geſetzes und Evangeliums, ſondern auch des A. und N. Teſtaments oder der Bibel, in der das Wort Gottes, auf göttlicher Eingebung beruhend, auch ein geſchriebenes iſt.

b. Die göttliche Eingebung. Das Dogma von der Inſpiration iſt in neuern Zeiten faſt ganz bei Seite gelegt, von den Gegnern leidenſchaftlich verworfen, von den Freunden deſſelben nur noch ſchwach vertheidigt worden. Beides iſt ohne Zweifel die Folge der beſondern Vorſtellung, die man, wie man richtig zu ſagen pflegt, ſich davon gemacht hat, ohne dem Begriff, der die Wahrheit iſt, zu entſprechen. Beide entgegengeſetzten Partheien ſind doch übrigens bereit, dem Geiſte, nicht nur dem ſub- und objectiven, ſondern auch dem abſoluten Geiſte einigen Antheil an der Conception und Exiſtenz heiliger Schriften zuzuſchreiben, wenn auch dieß letztere Prädicat nur im allgemeinſten Sinne zur Unterſcheidung dieſer Schriften von allen andern, beſonders profanen, dienen ſoll. Inſpiration iſt eben ſo ſehr göttlicher Act als menſchlicher Zuſtand. Des Geiſtes Weſen iſt die Spiration; wenn dieſe einen ihr adäquaten Zuſtand in menſchlicher Weiſe gefunden, wird ſie zur Inſpiration. Der ganz adäquate Zuſtand aber kann unter Menſchen nur eintreten als Stiftung der wahren Religion, Inſpiration daher nicht von jedem, immer doch nur untergeordneten, Zuſtande der Suggeſtion und Exaltation zu prädiciren ſeyn. Wer die göttliche Inſpiration der Propheten und Apoſtel leugnet, der leugnet auch, daß die wahre Religion wirklich geſtiftet worden, etwa

als chriſtliche; denn das Eine iſt auch das Andere, und dieß Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zu dem göttlichen nur das Analogon deſſen, was in Chriſto das Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt; die göttliche Natur hat, wie mit Recht geſagt iſt, die menſchliche angenommen, ſie in ſich aufgenommen. Was ſo per naturam iſt, das wiederholt ſich per gratiam, quantitativ ſchon in jeder Suggeſtion des heiligen Geiſtes, deſſen der Menſch nicht entrathen kann zu allem Wahren und Guten, und vollendet ſich in der Inſpiration, wenn ihrem abſoluten Begriff die menſchliche Thätigkeit entſpricht; ſie iſt die Zuſtändlichkeit derer, in denen die wahre Religion neu und eigenthümlich geſtiftet wird. Inſpiration iſt und kann nichts anderes ſeyn, als die Erhöhung des Selbſtbewußtſeyns zum reinſten und klarſten Gottesbewußtſeyn. Inſpiration kann daher Niemand von ſich ſelbſt rühmen, bis an ihre Stelle die Reflexion getreten iſt, weil in der Inſpiration das Selbſtbewußtſeyn, ohne ſich zu verlieren, in die Identität mit dem Gottesbewußtſeyn erhoben iſt; ſie iſt aber im Urtheil der reelle Zuſtand Aller, in denen die göttliche Begeiſterung als Act und Zuſtand ihre höchſte Stufe erreicht hat, womit denn die wahre Religion ſich ſtiftet. Alles Vorgeben von ſubjectiven Inſpirationen, außer der objectiven in der Stiftung der wahren Religion, iſt daher nichts als Anmaßung und Betrug, und jedes Vorgeben der Art nach der apoſtoliſchen Zeit nur die Verſicherung, daß bis dahin die abſolute Religion noch nicht geſtiftet ſey, mithin dieſe angebliche Frömmigkeit die höchſte Unfrömmigkeit. Wie reich und unabläſſig in der geſtifteten chriſtlichen Kirche die Gnadenmittheilung und Gnadenwirkung des Geiſtes ſey, ſo iſt es doch der Begriff der Inſpiration ſelbſt, der jenes alles von ſich unterſcheidet und ſich allein auf die beſchränkt, in denen die geoffenbarte Religion auch ſubjectiv den Anfang ihrer Exiſtenz in der Welt genommen hat. — Nicht aber beſchränkt ſich ebenſo der Begriff der Inſpiration von vorn herein auf Schriften, wie denn auch die Inſpiration derjenigen

unter den Apoſteln, welche nichts geſchrieben, darum nicht geringer anzuſchlagen iſt. Es iſt dieß vielmehr ein ſchwieriger Uebergang im Begriff der Theopneuſtie, welche an ſich Wirkung des Geiſtes iſt auf den Geiſt, auch, ehe es zum Schreiben kommt, ſich in mündlicher Rede äußert. Die Schwierigkeit des Uebergangs iſt es auch wohl vorzüglich, was dem Dogma ſo mancherlei ungünſtige Urtheile, Vorurtheile und Vorwürfe zugezogen hat. Die Schuld iſt gleich groß auf der Seite derer geweſen, welche die göttliche Eingebung nicht nur vom Inhalt der Schrift ohne Unterſchied, ſondern auch von der äußern Form, dem Wort und Buchſtaben prädicirten, als auf der Seite derer, welche im Eifer dagegen die Bibel nur als Menſchenwerk faßten und den Begriff der Inſpiration wegwarfen. Der Fehler war von beiden Seiten, daß man von einer urſprünglichen Theilung und Nebeneinanderſtellung der Schrift und Tradition ausging, die erſtere annahm, die andere verwarf, ohne zu bedenken, daß in aller Welt die mündliche Ueberlieferung der ſchriftlichen vorhergegangen, beides aber in dem einen Gedanken der Tradition begriffen iſt. Das Wort Gottes muß, um in einen menſchlichen Geiſt überzugehen, nicht nothwendig ein geſchriebenes und geleſenes, es kann auch ein geſprochenes und gehörtes ſeyn, und dieſes iſt die frühere, der Schrift vorhergehende Weiſe ſeiner Mittheilung und Darſtellung, wie es denn ſo nur von Chriſto auf die Apoſtel und von dieſen auf Andere überging, worauf ſich Paulus auch in ſeinen Briefen ſelbſt beruft. Bevor das Wort Gottes, wie es Lehre Chriſti und von ihm iſt, ſchriftlich verfaſſet wurde, exiſtirte es in der chriſtlichen Kirche in unmittelbarer mündlicher Ueberlieferung. Eine abſolute Nothwendigkeit der Schrift zur Exiſtenz der chriſtlichen Religion in der Welt iſt nicht zu beweiſen. Die Schrift aber hat den Vorzug, daß ſie die mündliche Lehre in bleibender Weiſe fixirt und in die entfernteſten Zeiten reicht. Es war daher eine unendliche Wohlthat Gottes, daß er das Zeugniß von Chriſto, wie ſeine heili-

gen Offenbarungen überhaupt, auch ſchriftlich verzeichnen ließ und das ewige Wort Gottes ſich auch einem menſchlichen, zeitlichen Wort und Buchſtaben anvertraute. Man kann nun zwar nicht behaupten, daß ohne das der chriſtliche Glaube ſich in der Welt nicht hätte erhalten können; es iſt dieß nur ein quantitatives Verhältniß; der chriſtliche Glaube hat ſich durch die Schrift nur gewiſſer, ſicherer in der Welt erhalten; daher, wo die Welt, hauptſächlich durch Beſeitigung der Bibel, von ihm abgeirrt war, in der Rückkehr zu ihr das einzige Heil und Rettungsmittel zu finden war. Wenn es aber als einmal ſo im höchſten Grade nützlich zu ſchriftlicher Auffaſſung der Lehre und Geſchichte Chriſti kommen mußte, ſo läßt ſich auch nicht bezweifeln, daß die, welche, auch ohne zu ſchreiben, des heiligen Geiſtes im höchſten Maaß gewürdigt worden waren und bei ihrem Lehren und Wirken ſich dieſes Geiſtes ſo vorzüglich erfreuten, auch bei ihrem Schreiben deſſelbigen Gnadenbeiſtandes nicht werden ermangelt haben; denn in Bezug auf ſie gab es alsdann zwiſchen mündlicher und ſchriftlicher Rede keinen Unterſchied mehr. Dieſer Begriff iſt der einzig wahre Beweis für die göttliche Eingebung der Schrift, nur daß auch das ſich noch näher beſtimmen muß, um gegen Misverſtändniſſe hinlänglich geſchützt zu ſeyn. War in Wahrheit das Schreiben nur ein beſonderer Theil der apoſtoliſchen Wirkſamkeit, durch beſondere Veranlaſſungen und gelegentliche Impulſe beſtimmt, ſo folgt unmittelbar, daß der darin wirkſame Geiſt nicht an die Schrift gebunden, ſondern wie vor und bei dem Schreiben, ſo auch noch nach demſelben, alſo außer der Schrift und ohne dieſelbe, in der Gemeinde thätig war. Er hat alſo nicht mit dem letzten Buchſtaben der Schrift ſeine Thätigkeit eingeſtellt und das Wort Gottes iſt nicht blos ein olim geſprochenes, ſondern ein immer und ohne Unterlaß erſchallendes. Unendlich vieles iſt durch daſſelbe in der Gemeinde an Gedanken erzeugt, was ſich neben die Schrift ſtellen konnte, blos, weil es in ihrem Geiſte gedacht und geſchrieben war. Ferner hat

der göttliche Geiſt, in den heiligen Schriftſtellern wirkſam, auch in ihnen die Individualität nicht ausgelöſcht, ſondern in Bezug darauf verhält er in ihnen ſich nur als reinigend und befreiend, als ſchützend vor allen Irrthümern in den ſubſtantiellen Wahrheiten des chriſtlichen Glaubens. Ihre ſubjectiven Vorſtellungen und Meinungen, die eigenthümliche Färbung ihrer Darſtellung haben ſie daneben nicht verleugnet und ebenſo individuell verhalten ſie ſich auch in gegenſeitiger Beziehung auf einander. Eben daraus ergiebt ſich dann weiter, daß die heiligen Schriftſteller nur in allen auf das Heil und die Erlöſung, auf die Stiftung des wahren, chriſtlichen Glaubens in ihnen und durch ſie in der Welt abzweckenden Wahrheiten ſich des untrüglichen Geiſtes erfreuten und nicht Alles in ihren Schriften darauf gleichen Anſpruch machen kann. Die Sufficienz der heiligen Schrift beſteht darin, daß nichts in ihr fehlt, was zur Seligkeit zu wiſſen nothwendig iſt. Die Apoſtel ſelbſt bezeichnen manches als nur in ihrem Namen geſprochen; Lucas bezieht ſich auf genaue Erkundigungen bei Andern. Das Verhältniß und der Werth ihrer verſchiedenen Schriften ſelbſt beſtimmt ſich danach, wie denn überhaupt mit der Unterſcheidung von kanoniſch und apocryphiſch und ähnlichen Bezeichnungen die Kritik in der chriſtlichen Kirche ihren Anfang nahm. Es haben ſich daran in der Folge die freieſten Unterſuchungen über Authentie, Integrität und Theopneuſtie angeknüpft. — Es ergiebt ſich endlich aus dem Bisherigen, in welchem Sinne die heilige Schrift Norm unſers Glaubens iſt. Es muß in dieſer Hinſicht zwiſchen Norm und Princip wohl unterſchieden werden, welche ſich wie Inneres und Aeußeres zu einander verhalten. Als Norm verhält ſich die Schrift gegen einen Jeden äußerlich; ſie iſt die Richtſchnur, nach welcher ſich alles chriſtliche Glauben richten, der Prüfſtein, an welchem ſich die Wahrheit oder Falſchheit alles ſubjectiven Glaubens ausmitteln und beſtimmen laſſen muß. Aber Princip des chriſtlichen Glaubens zu ſeyn, hat der heilige Geiſt ſich

ſelbſt vorbehalten. Um den chriſtlichen Glauben in der Bibel und in ihr ſelbſt eine heilige Schrift anzuerkennen, ſie zu verſtehen und zu ſeinem Heil zu benutzen, muß der Menſch zuvor getauft, chriſtlich erzogen und mit dem Glauben der Gemeinde mittelſt lebendiger, mündlicher Unterweiſung bekannt geworden ſeyn, und es iſt ein weſentlicher Zweck dieſes Unterrichts ſelbſt, daß er dadurch in den Stand geſetzt werde, eine heilige Schrift in der Bibel zu finden, zu leſen, ihr das ihr gebührende Anſehen beizulegen und ſie ſegensreich auf ſich zu beziehen und anzuwenden. Man kann die Schrift, wie Herder ſagte, auch mit den Augen des Satans leſen, und wie Viele ſchöpfen aus der Bibel den chriſtlichen Glauben ganz mechaniſch und kaum mehr als die hiſtoriſche Notiz davon. Mit einem ſolchen hiſtoriſchen Glauben, der ſelbſt ohne Wiedergeburt und Frömmigkeit beſtehen kann, iſt der Schrift ſelbſt nicht gedient. Der chriſtliche Glaube kann durch das Leſen der Bibel geſteigert, erhöht, geläutert, erweitert, befeſtiget werden; aber er entſteht nicht erſt daraus, ſondern es iſt zunächſt die von Andern aus der Bibel geſchöpfte heilige Geſchichte und Lehre, welche ſich im chriſtlichen Unterricht überliefert. Der Begriff der Norm bezieht ſich durch ſich ſelbſt auf einen Inhalt, der anderweitig und anderswoher entſtanden ſich der Schrift gegenüberſtellt, und enthält weſentlich die Forderung, daß dieſes Alles mit der Schrift in Uebereinſtimmung ſtehe, ihr nicht widerſpreche. Hiemit iſt weſentlich provocirt auf ein Princip außer der Schrift, und es liegt deutlich auch dieß darin, daß etwas nicht darum chriſtlich und wahr, vernünftig und recht ſey, weil es in der Bibel ſteht, ſondern nur darum auch in der Bibel ſteht, weil es an ſich chriſtlich und wahr, vernünftig und recht iſt. Denn ohne dieſen Grundſatz würde ein das Princip der Schrift, welches der heilige Geiſt iſt, beeinträchtigendes Gewicht auf den Buchſtaben oder eine Reihe derſelben fallen und die höchſte Autorität des Wortes Gottes nicht in ihm ſelbſt, ſondern nur darin liegen, daß es geſchrieben iſt.

Es iſt vielmehr der in der Kirche waltende heilige Geiſt ſelbſt, aus welchem dieſe Schriften hervorgegangen, zuſammengeſtellt und zum Kanon vereinigt worden ſind, und es iſt ſeitdem immerfort die Aufgabe der Kirche geweſen, den Antheil des Geiſtes der Wahrheit von der Thätigkeit und den Erzeugniſſen der heiligen Autoren an und für ſich, wie der Kirche ſelbſt in der Sammlung und Einordnung in den Kanon zu unterſcheiden, woran ſich allein alles kritiſche Verfahren anſchließen kann. Die abſtracte Identität der heiligen Schrift und ihres Princips, nach welcher die Bibel das Wort Gottes nicht nur enthält, ſondern auch iſt, wird zwar von Vielen noch als eigentlich proteſtantiſcher Grundſatz behauptet und iſt auch wohl als kirchlicher Sprachgebrauch zu aſketiſchen Zwecken gelten zu laſſen, iſt aber nicht im Begriff der Schrift und ihres normativen Anſehens gegründet und ſoll am wenigſten die Freiheit und Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in der Gemeinde irgendwie beſchränken oder in Schatten ſtellen. Denn dieſer Geiſt, wie von ihm die Schrift eingegeben und für alle Zeit aufbewahrt und erhalten iſt, ſo iſt er es auch, der der einzig authentiſche Ausleger der Schrift iſt in allen ſubſtantiellen Glaubenslehren, und ſo auch dieſe von allen unterſcheidet, die es nicht ſind, oder zu den primären Artikeln nur ein ſecundäres Verhältniß haben. Nur ſofern er ſich in der Bibel wiederfindet, iſt ein Schriftwerk in ihr von ihm als das ſeinige anerkannt. Aber alles exegetiſche und kritiſche Verfahren, welches damit wohl beſtehen kann, iſt ein ſubjectives Geſchäft, in welchem ein Jeder ſich äußerlich verhält zu einer objectiven Schrift, dem Inhalt und der Form nach, und keiner hat den heiligen Geiſt für ſich ganz und ungetheilt, ſondern er iſt die Totalität, an der alle in unendlichen Abſtufungen participiren, die ſich daher, je freier ſie ſich entwickeln, um ſo mehr ſich auch gegenſeitig ergänzen und ihre Einſeitigkeiten aufheben. Die Ergebniſſe der neuern hiſtoriſchen Kritik, wie frei und ungehindert ſie ihre Operationen fortſetze, werden doch, indem ſie

nur auf die menſchliche Glaubwürdigkeit und Authentie dieſer Bücher ſich beſchränken, ſelbſt für den Fall, daß die ſynoptiſchen Evangelien und das vierte, die Apoſtelgeſchichte und die Briefe, etwa bis auf vier, der Kritik nicht Stand halten, ihnen nicht die Stelle in der Sammlung der heiligen Schriften als integrirende Beſtandtheile der Bibel zur Erbauung der Gemeinde nehmen können. Was unangezweifelt und hinreichend iſt, wird immer dieß ſeyn, daß jene Schriften zu den erſten und älteſten ſchriftlichen Denkmalen des Urchriſtenthums gehören und früh als hervorragend über andere gleichzeitige von ihrer Mitwelt anerkannt worden ſind. So iſt die eingegebene Schrift auch der gegebene Mittelpunct, an den ſich die öffentliche Verkündigung anſchließen kann und von dem ſie in allen Richtungen auszugehen hat.

c. Die Verkündigung des Wortes Gottes. Als dieſe und in ihr ſetzet das Wort Gottes, wie es das Zeugniß von Chriſto iſt, ſeinen Lauf fort in der Kirche und begreift in ſich den öffentlichen Dienſt am Wort im Gottesdienſt, den öffentlichen Lehrbegriff und die Wiſſenſchaft. Auch in dieſen verſchiedenen Verkündigungen des Wortes Gottes wirket derſelbige Geiſt der chriſtlichen Kirche fort, der auch die Schrift eingegeben und ihr das normative Anſehn verliehen hat. Was über dieſe Puncte zu ſagen wäre, hat die Practiſche Theologie darzuthun. Der Dienſt am Wort beruht, wie der Gottesdienſt ſelbſt, auf göttlicher Inſtitution durch Chriſtum, wodurch jedoch nicht ausgeſchloſſen iſt, daß im geordneten Gemeindeleben ſich dieß Alles eigenthümlich geſtalten kann und auch der Diener am Wort durch die Localgemeinde gewählt und inſtituirt, ihm das Amt von ihr übertragen wird. Dieß bringt das allgemeine chriſtliche Prieſterthum mit ſich; das Lehramt an ſich iſt göttlicher Einſetzung; aber die Frage iſt, wie es an die Individuen kommt. — Je mehr im Verlauf der Zeit ſich Gegenſätze in der Lehre hervorthun, welche ſich im Begriff beſtimmter zu faſſen ſuchen, um ſo

mehr entſteht das Bedürfniß eines öffentlichen Lehrbegriffs, durch den in ſeiner Allgemeinheit die verſchiedenen Kirchengemeinſchaften als Confeſſionen ſich von einander unterſcheiden. Es entſteht ferner im Innern derſelben der Unterſchied der Orthodoxie und Heterodoxie. Urſprünglich katechetiſchen Bedürfniſſes haben die Glaubensbekenntniſſe ſich noch auf die weſentlichen Glaubenspuncte beſchränkt; ſo das Apoſtoliſche Symbolum; nachher hat ſich noch Metaphyſik und Dogmatik eingemiſcht, von welcher Art das Athanaſiſche iſt; es iſt ebenſo mit der Augsburgiſchen Confeſſion gegangen im Verhältniß zur Concordienformel. Ob nun zwar ein den öffentlichen Lehrbegriff enthaltendes Symbol nur von den gelehrteſten und geiſtreichſten Theologen ausgehen kann, ſo erfordert doch deſſen wahre Beſtimmung eine Popularität, welche ſich im Proteſtantismus am ſicherſten und genügendſten im Landeskatechismus ausſpricht. Die unſäglichſten Verwirrungen in der Kirche der gegenwärtigen Zeit ſind daraus entſprungen, daß einerſeits es wohl als Pflicht jedes Dieners am Wort gewußt iſt, dem öffentlichen Lehrbegriff einer beſtimmten Kirche gemäß zu lehren, andererſeits er an Symbole gebunden ſeyn ſoll, in deren Beſtimmungen und Buchſtaben ſich das Bewußtſeyn der Kirche auf dem gegenwärtigen Standpuncte ihrer Entwickelung nicht mehr wiederfindet. Es iſt dieß ſelbſt den orthodoxeſten nachgewieſen, welche dabei doch noch gegen die Abweichungen Anderer von den Glaubensbekenntniſſen eifern. Unter ſolchen Umſtänden auf die Symbole verpflichten und vereidigen iſt gewiß mehr als Gewiſſenszwang, es iſt Zwang zur Heuchelei und die härteſte Tyrannei in demjenigen, was urſprünglich und immer nur der freieſten Ueberzeugung angehörte. Es ſind vornehmlich die politiſchen Männer, welche dieſe Sache ſo äußerlich anſehen und gewohnt, ihre Geſetzbücher als die Richtſchnur zu betrachten, nach der ſie zu urtheilen und Recht zu ſprechen haben, in das nämliche Licht die Glaubensbekenntniſſe der Kirche ſtellen. Zeugniſſe des Glaubens ihrer Zeit, wo-

für ſie ſelbſt ſich ausgeben, können ſie nicht Normen ſeyn für den Glauben jeder künftigen Zeit; ſelbſt ſich nur nach der Schrift richten und beſtimmen wollend können ihre Beſtimmungen nicht zwingend oder nur maßgebend ſeyn für die freie Auslegung der Schrift. Wenn man vollends dieſe Normen in ihren alterthümlichen Formen der Wiſſenſchaft in ihrer gegenwärtigen Ausbildung und Geſtalt auflegt, ſo heißt das geradezu, die Wiſſenſchaft nicht mehr wollen und ſie völlig beſeitigen. Denn was ſchon vom Glauben gilt, daß er nur im Element der Freiheit leben kann, gilt eben ſo ſehr von der Wiſſenſchaft des Glaubens. Ihr geſteht der wahre chriſtliche Glaube ſelbſt, und, je mehr er dieſes iſt, um ſo mehr, den höchſten Grad der Freiheit zu, und nur der Unglaube an die Macht der Wahrheit verweigert ihr dieſe Freiheit und ſetzet an die Stelle derſelben die Gewalt. Daher auch, wenn die weltliche Macht ſich in große Freundſchaft mit der Kirche einläßt und für dieſelbe eifert, dieß ſtets nur zum Verderben der Kirche ausſchlägt. Dagegen ruft der Zelotismus in der Kirche die weltliche Gewalt gern zu Hülfe. Solcher Anmaßung von allen Seiten ſetzet ſich der Kampf für Glaubens- und Gewiſſensfreiheit aus dem Princip der Kirche entgegen. Auch die Theologie iſt in ihrer Weiſe Verkündigung des Wortes Gottes. Aber ihre Weiſe iſt eine andere, als die in der Gemeinde. Die Form der Wiſſenſchaft iſt der Begriff, die Form der Lehre in der Gemeinde iſt die Vorſtellung und ſie kann wohl die Wahrheit enthalten, aber dieß erweiſet ſich erſt im Begriff der Vorſtellung. Viele ſtreiten auch in der Wiſſenſchaft nur mit und für Vorſtellungen, für Bilder, Formen und Buchſtaben, ohne zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen zu ſeyn. Der Dienſt am Wort, nicht durch die Wiſſenſchaft gebildet, beſchränkt ſich auf Wiederholen unverdauter bibliſcher Lehren und Sprüche, auf blindes Eifern, Schwögen und dergleichen. Der Unbildung an jener Seite tritt dann die Geiſtesbildung der Zeit entgegen und emancipirt ſich von der Kirche. Wenn

dieſe, was die Zeit an geiſtiger und ſittlicher Bildung beſitzt, nicht in ſich einzuſchließen vermag, ſo ſteht ſie ſelbſt ſchon auf dem äußerſten Puncte der Schwäche und des Verfalls. Durch beſtändiges Vorhalten eines geweihten Buchſtabens, durch Halten auf veraltete Formeln des Lehrbegriffs, durch Poltern und Polemiſiren gegen Vernunft und Philoſophie, gegen den Fortſchritt in Kunſt und Wiſſenſchaft, und durch Herabſetzung des Allen wird nur bewirkt, daß die Kluft zwiſchen Bildung und Kirche immer größer wird. Worauf es jetzt ankommt im Kirchendienſt, iſt, bei allen bibliſchen Lehren und Vorſtellungen Gedanken zu haben und durch dieſe die Gemeinden an den chriſtlichen Glauben zu feſſeln, zu erbauen und zu erheben, zu zeigen, wie die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum der höchſten Geiſtesbildung entſpricht und ihr unter allen Umſtänden das höchſte Bedürfniß bleibt. Zu ſolcher Gedankenbildung leitet die Wiſſenſchaft an und darum kann ohne ſie heutiges Tages der pflichtmäßige und fruchtreiche Dienſt am Wort nicht geſchehen.

Drittes Hauptſtück.

Von der ewigen Seligkeit.

1. Die bibliſche Lehre. — a) Von der Unſterblichkeit redet das A. T. ſehr unbeſtimmt, ſo daß man darüber ſtreiten konnte, ob Moſe den Gedanken daran gehabt habe oder nicht. In den moſaiſchen Schriften iſt die Lehre nicht zu entdecken. Dieß iſt um ſo auffallender, da Moſe doch ohne Zweifel in Aegypten dieſe Lehre kennen gelernt haben mußte. Dagegen findet ſich ſchon bei ihm die Vorſtellung von einem Todten- oder Schattenreich (Scheol, Orcus, Hades), welche lange nachher noch geherrſcht hat. So z. B. 1 Moſe 15, 15. Deut. 32, 50. Darauf deutet der häufig vorkommende Ausdruck: zu ſeinen Vätern verſammlet werden. Ebenſo im Buch Hiob und den Pſalmen, wie auch in den Apocryphen. Der A. B. iſt noch zu ſehr mit den irdiſchen Gütern beſchäftigt, als daß der reine

dieſe, was die Zeit an geiſtiger und ſittlicher Bildung beſitzt, nicht in ſich einzuſchließen vermag, ſo ſteht ſie ſelbſt ſchon auf dem äußerſten Puncte der Schwäche und des Verfalls. Durch beſtändiges Vorhalten eines geweihten Buchſtabens, durch Halten auf veraltete Formeln des Lehrbegriffs, durch Poltern und Polemiſiren gegen Vernunft und Philoſophie, gegen den Fortſchritt in Kunſt und Wiſſenſchaft, und durch Herabſetzung des Allen wird nur bewirkt, daß die Kluft zwiſchen Bildung und Kirche immer größer wird. Worauf es jetzt ankommt im Kirchendienſt, iſt, bei allen bibliſchen Lehren und Vorſtellungen Gedanken zu haben und durch dieſe die Gemeinden an den chriſtlichen Glauben zu feſſeln, zu erbauen und zu erheben, zu zeigen, wie die Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum der höchſten Geiſtesbildung entſpricht und ihr unter allen Umſtänden das höchſte Bedürfniß bleibt. Zu ſolcher Gedankenbildung leitet die Wiſſenſchaft an und darum kann ohne ſie heutiges Tages der pflichtmäßige und fruchtreiche Dienſt am Wort nicht geſchehen.

Drittes Hauptſtück.

Von der ewigen Seligkeit.

1. Die bibliſche Lehre. — a) Von der Unſterblichkeit redet das A. T. ſehr unbeſtimmt, ſo daß man darüber ſtreiten konnte, ob Moſe den Gedanken daran gehabt habe oder nicht. In den moſaiſchen Schriften iſt die Lehre nicht zu entdecken. Dieß iſt um ſo auffallender, da Moſe doch ohne Zweifel in Aegypten dieſe Lehre kennen gelernt haben mußte. Dagegen findet ſich ſchon bei ihm die Vorſtellung von einem Todten- oder Schattenreich (Scheol, Orcus, Hades), welche lange nachher noch geherrſcht hat. So z. B. 1 Moſe 15, 15. Deut. 32, 50. Darauf deutet der häufig vorkommende Ausdruck: zu ſeinen Vätern verſammlet werden. Ebenſo im Buch Hiob und den Pſalmen, wie auch in den Apocryphen. Der A. B. iſt noch zu ſehr mit den irdiſchen Gütern beſchäftigt, als daß der reine

Gedanke der Unſterblichkeit hätte durchdringen können; langes Leben auf Erden wird vielmehr als die größte Wohlthat Gottes angeſehen. Im N. T. hat ſich die alte Vorſtellung vom Scheol ſchon dahin geändert, daß es gleichſam zwei Räume enthält, von denen der eine das Paradies, der andere die Hölle iſt. Luc. 16, 22 ff. 1 Petri 3, 14. Die Vorſtellung vom Scheol blieb ſelbſt noch im Gang, da man den Himmel als droben dachte. Daß der leibliche Tod ſeinen Jüngern nichts anhaben, ſondern daß ſie mit ihm vereint auch nach dem Tode leben würden, lehrte Jeſus Chriſtus oft; er iſt daher ſelbſt der genannt, welcher Leben und unvergänglich Weſen ans Licht gebracht hat. 2 Tim. 1, 10. Die Idee der Unſterblichkeit, im A. T. noch verborgen, noch nicht offenbar, aufs klarſte gelehrt zu haben, iſt der Vorzug des N. T. vor dem A. Chriſtus gab den Vorſtellungen von Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes eine ganz andere, viel reinere, edlere Geſtalt. Wie er und mit ihm ſollten, lehrte er, auch die leben, die an ihn glauben. Joh. 12, 26. 17, 24. 14, 1 ff. 19. 20. Zur Wohnung in den Himmel und zur Vereinigung mit Chriſto, nicht in den Hades, gehen die Seelen der Chriſten, als in ihr eigentliches Vaterland. 2 Cor. 5, 1. 5, 8. Hebr. 3, 1. 12, 14. Mit dem Abſcheiden iſt unmittelbar verbunden das Seyn bei Chriſto, der das wahre Leben ſeiner Gläubigen iſt. Philip. 1, 23. Zur Unſterblichkeit rechnet die Schrift weſentlich die Fortdauer des Bewußtſeyns und der Erinnerung. Luc. 20, 27. 16, 22 ff. Joh. 8, 56. 2 Cor. 5, 8 ff. Zwar iſt der Tod keinem Menſchen erlaſſen; aber Chriſtus hat dem Tode die Macht genommen. 2 Cor. 5, 1—10. 2 Tim. 1, 10. Phil. 1, 23. 1 Petri 1, 6. Auch den Zuſammenhang des jetzigen Lebens mit dem künftigen lehret die Schrift. Hebr. 9, 27. Röm. 2, 5—12. 2 Cor. 4, 7. 1 Tim. 6, 18. Gal. 6, 7 ff. Mit der Unſterblichkeitslehre hängt in der Bibel aufs engſte zuſammen b) die Lehre von der Auferſtehung. Auch ſie iſt im A. T., nur noch nicht offenbar. Bis zur Zeit des Exils ſcheint

dieſer Gedanke den Juden fremd geweſen zu ſeyn; aber nach dem Exil kommen beſtimmte Vorſtellungen davon nicht ſelten vor, wie 2 Macc. 7, 9 ff. 12, 43 ff. 14, 37. Dennoch blieb ein Theil der Juden im Leugnen der Auferſtehung, wie die Sadducäer, Apoſtelgeſch. 23, 8 f., und alle, welche mit platoniſcher Philoſophie vertraut waren und den Körper nur als Gefängniß der Seele betrachteten oder pythagoreiſche Vorſtellungen hatten, wie die Eſſäer. Noch Paulus wurde daher von ſolchen griechiſchen Philoſophen verſpottet, da er von der Auferſtehung ſprach. Apoſtelgeſch. 17, 32. Gar mannigfaltig iſt aber der Sinn, in welchem Chriſtus und die Apoſtel von der Auferſtehung ſprechen; ſie thun es oft nur in einem ganz moraliſchen Sinn, wie wenn Chriſtus ſich ſelbſt die Auferſtehung und das Leben nennt, Joh. 11, 25.; ferner ſpricht er von ſeiner Auferſtehung und der Apoſtel von der geſchehenen Auferſtehung Chriſti, ſodann in der Vorausſetzung, daß die Auferſtehung unmittelbar nach der Trennung der Seele von dem Leibe erfolge, endlich ſo, daß ſie darauf erfolgen werde und am Ende der Tage, womit das jüngſte Gericht und die Wiederkunft Chriſti werde verbunden ſeyn, wie Luc. 10, 12. Röm. 2, 16. 2 Cor. 5, 10. Dagegen Luc. 16, 22—25. wird der Fromme ſofort nach ſeinem Tode als ſelig, der Gottloſe als unſelig bezeichnet. So auch Luc. 23, 43. 2 Cor. 5, 8. Die mit dem jüngſten Gericht verbundene Auferſtehung iſt die Auferweckung der Todten, die letzte That Chriſti. 1 Cor. 15, 22. Joh. 5, 21. Apoſtelgeſch. 24, 15. 1 Theſſ. 4, 15. Die Schrift bedient ſich in der Beſchreibung des jüngſten Gerichts gar vieler bildlicher Ausdrücke. Es hat ſich daran die Meinung von einer ſichtbaren Wiederkunft und einem tauſendjährigen Reich Chriſti angeknüpft. Obgleich Chriſtus aufs beſtimmteſte ſagt, nur Gott wiſſe, wann dies geſchehen werde, hat man ſich doch oft herausgenommen, den jüngſten Tag zu berechnen. Merkwürdig bleibt, daß bei Johannes von einer ſolchen ſichtbaren Paruſie Chriſti nichts zu finden iſt,

wie ſehr auch des jüngſten Tages und Weltgerichts Erwähnung geſchieht. 6, 40 ff. 12, 48. 5, 19 ff. Es muß daher die Freiheit einem Jeden unbenommen bleiben, ungeachtet des gar beſtimmten Buchſtabens zu beſtimmen, wie weit im Glauben an den geiſtigen Inhalt dieſes Buchſtabens zu gehen ſey. Es haben in dieſer Rückſicht ſich die verſchiedenſten, ja entgegengeſetzten Vorſtellungen auf die Schrift berufen können. Dem Verſtande iſt hier die Veranlaſſung zu endloſen Fragen, der Einbildungskraft die zu allen möglichen phantaſtiſchen Gebilden gegeben. Der Erfolg des jüngſten Gerichts wird nach der Schrift Scheidung der Guten von den Böſen, die ewige Seligkeit der Einen oder Verdammniß der Andern ſeyn. Matth. 7, 22. 13, 41. 25, 31 ff. Röm. 2, 6 ff. 2 Petri 1, 11. — c) Die ewige Seligkeit. Vom Untergang dieſer Welt hat der Apoſtel Petrus den merkwürdigen Gedanken, daß damit eine Erneuerung, ein neuer Himmel und eine neue Erde werde verbunden ſeyn. Es werde am Tage des Gerichts der Himmel mit Krachen untergehen, Himmel und Erde durch Feuer zerſtört werden; die Continuität aber iſt doch darin angedeutet, daß Himmel und Erde wiederhergeſtellt, wenngleich neu werden ſollen. 2 Petri 3, 7 ff. Dieß neue Jeruſalem, auch das himmliſche genannt, wie die Apocalypſe es nennt, Apoc. 21, 10., wird der Wohnſitz der Seligen ſeyn. An eben dieſen Gedanken hat ſich die Vorſtellung von einer Wiederbringung aller Dinge und dem Aufhören der Höllenſtrafen angeknüpft. Von dem Schickſal der Verdammten iſt aber vielmehr die Vorſtellung der Schrift, daß ſie einem ewigen Feuer anheimfallen ſollen, einem Straffeuer, welches nicht etwa die Beſchaffenheit eines Reinigungsfeuers habe. Ueber den Zuſtand der Verdammten im künftigen Leben erklärt ſich die Schrift nicht näher, als in mancherlei Bildern und Vorſtellungen. Sie nennt dieſen Zuſtand den zweiten Tod, Apoc. 20, 14. 21, 8., den Zuſtand des Todes und Verderbens, 1 Theſſ. 5, 3. Gal. 6, 8. 2 Theſſ. 1, 9., den Wurm, der nicht

ſtirbt, womit das böſe Gewiſſen angedeutet iſt, Marc. 9, 44 ff. Die ewige Seligkeit wird im N. T. in das Paradies gelegt. Luc. 23, 43. 2 Cor. 12, 4., ſo iſt ſie die Rückkehr in jene Seligkeit des Menſchen vor dem Fall; auch in den Himmel, deſſen Reich jedoch Chriſtus auf die Erde gebracht hat. Gewöhnlich aber ſteht der Himmel, als der Ort des Vollkommenen, Unendlichen im Gegenſatz zur Erde, als dem Lande der Unvollkommenheit und Beſchränkung. Tiefer geht die Betrachtung der Seligkeit, indem ſie ſich über alles Räumliche erhebt und das Bewußtſeyn zu ihrem Gegenſtand hat. Die Seligkeit des Frommen iſt ein erhöhtes, befreites Thun, kein blos paſſiver Zuſtand, nach Matth. 25, 21. 1 Cor. 13, 13., die ſtets ſteigende Vollendung im Wiſſen und Thun, das Schauen Gottes, Matth. 5, 8 und 48. Hebr. 12, 23. Dieſer Zuſtand der Seligen ſchließt aber auch die Möglichkeit des Falls und der Sünde, wie alles Uebels und Leidens, wie überhaupt alle Unterbrechung, auch alle Fortſetzung der Freuden dieſes Lebens aus, Röm. 8, 21. 2 Tim. 4, 18. Hebr. 4, 9. Die Seligkeit iſt vielmehr die ewige, Matth. 25, 46. Joh. 3, 16. 36. 2 Cor. 4, 17. 5, 1., die innigſte Gemeinſchaft mit Gott, die Vereinigung mit Chriſto, das Mit-ihm-herrſchen, Luc. 16, 9. 1 Cor. 15, 29. 1 Theſſ. 4, 13 ff. Wenn nach dem Apoſtel auch die Liebe in Ewigkeit bleiben ſoll, 1 Cor. 13, 13., ſo iſt die Seligkeit nicht Einſamkeit, ſondern Gemeinſamkeit, und dieſe ſetzt das Wiederfinden der Geliebten in und bei Chriſto voraus. Joh. 17, 20. Matth. 25, 21 ff. 1 Cor. 15, 49. Immer aber und was ſie auch ſey, ſo iſt die Seligkeit nach der Schrift ein reines Gnadengeſchenk um Chriſti willen, nicht aus Verdienſt der Werke, aber doch ein ſolches, welches nur durch Glauben an Chriſtum und Gehorſam gegen ſeine Gebote zu erlangen iſt. 1 Joh. 5, 11 ff. Joh. 3, 36. Röm. 2, 6. 5, 21. 6, 23. 2 Tim. 2, 10. 2 Cor. 5, 10. Ueberhaupt aber wird in der Schrift die Seligkeit meiſt unter mancherlei Bildern und figürlichen Redensarten beſchrieben, deren reiner Gedankeninhalt nur der von gro-

ßer Freude und Herrlichkeit iſt. So 1 Joh. 3, 2. Col. 3, 3. Sie iſt die *βασιλεία οὐρανῶν* auch *θεοῦ*. Matth. 25, 34. Jac. 2, 5. *Κληρονομία* 1 Petri 1, 14. Hebr. 9, 15. *στέφανος δικαιοσύνης*. 2 Tim. 4, 8. Phil. 3, 14.

2. Die Kirchenlehre. Man hat ſich im Weſentlichen zu allen Zeiten in der Kirche an die bibliſchen Lehren, Vorſtellungen und Bilder gehalten. Nur in manchen Zeiten hat

a. die Meinung von der Seelenwanderung Beifall gefunden. Dieſe Vorſtellung liegt dem ſinnlichen Menſchen nahe, in ſie hat ſich bei vielen heidniſchen Völkern bis in die Gegenwart hinein der Gedanke der Unſterblichkeit eingekleidet. Das allgemeine Leben in der Natur konnte leicht den Gedanken veranlaſſen, daß es geeignet ſey, auch das fortdauernde Leben der menſchlichen Seele zu ſeyn oder aufzunehmen. Es wurde ſo die menſchliche Seele oder Geiſtſeele mit der Naturſeele oder Weltſeele in eins geſetzt. Mit moraliſchen Gedanken verknüpft findet ſich die Lehre von der Metempſychoſe bei den Griechen, inſonderheit Pythagoras und Plato, auch bei den Juden zu Chriſti Zeit unter den Phariſäern und Rabbinen. Den Gnoſtikern und Manichäern war ſie auch nicht fremd; auch dem Origenes wird ſie zugeſchrieben wegen ſeines Glaubens an die Präexiſtenz der Seele. Die Meinung war, eine menſchliche Seele gehe nach der Trennung von ihrem Leibe in andere, menſchliche, thieriſche Leiber, auch in Pflanzen u. ſ. w. über. Von demſelben Werth, als die Vorſtellung von der Metempſychoſe iſt

b. die vom Seelenſchlaf, welche im fünften Jahrhundert Beifall fand, auch dem Hieronymus wird ſie beigelegt, im ſechszehnten Jahrhundert bekannten ſich die Socinianer und Wiedertäufer dazu. Es wird behauptet, die Seele werde nach dem Tode in einen Zuſtand der Paſſivität und Bewußtloſigkeit verſinken, wie es der Zuſtand im Schlaf iſt, und erſt am jüngſten Tage zur Wiedervereinigung mit einem Körper erwachen.

Die Anhänger dieser Lehre werden Psychopannychiten genannt. Reinhard neigt sich auch zu dieser Meinung, nur mit der Voraussetzung, daß dieser Zustand des Seelenschlafs nicht bis zum jüngsten Gericht dauere, weil für die Seele dazwischen zu viel Zeit verloren gehe. Das Schlafen der Seele nach dem Tode des irdischen Lebens setzt dann auch irgend eine Weise der fortwährenden leiblichen Existenz voraus und ein Seelenorgan. Schon Origenes lehrte, die Seele habe nach der Trennung von ihrem Leibe einen feinen körperlichen Urstoff zu ihrem Organ, woraus sich bei der Auferstehung ein himmlischer Leib entwickeln werde. An die alten Meinungen von einem Todten- und Schattenreich knüpfte sich nachher die Vorstellung eines Fegfeuers an, welches in der Weise, wie es jetzt noch in der römischen Kirche geglaubt wird, von der früheren Vorstellung sehr verschieden ist. Dort nämlich ist die Meinung, daß die Seelen, ehe sie in den Himmel kommen, im Fegfeuer von allen Sünden gereinigt und gleichsam ausgekocht werden müssen. Nur die Grundlage dieser Lehre findet man schon im zweiten und dritten Jahrhundert und sie ist ganz platonisch, nämlich der Gedanke, daß die Seelen, im Gefängniß des irdischen Leibes noch mit vielen Sünden behaftet, nicht unmittelbar und vom Körper scheidend zu ihrem Ursprung zurückkehren. Spuren dieses Gedankens finden sich bei mehreren Gnostikern, auch bei Clem. Alex. und Origenes; hernach die Lehre vom ignis purgatorius bei Hieronymus, Lactanz, Ambrosius, Augustinus; im sechsten Jahrhundert bei Gregor M., im achten bei Beda, Bonifacius. Die Scholastiker verbanden damit das Pönitenzsystem der römischen Kirche und so erst ging die Lehre vom Fegfeuer in ihre jetzige Form über.

c. Ueber die Beschaffenheit des Leibes in der Auferstehung hat man viel in der Kirche nachgedacht. So viel war aus des Apostels Lehre klar, daß der jetzige Leib des ewigen Lebens nicht kann theilhaftig werden: denn er ist der sterbliche und verwesliche; der himmlische Leib, der unsterbliche muß ganz anders

organisirt seyn, als dieser irdische. Dennoch haben Viele die Identität beider behauptet, so mehrere der ältern Kirchenväter; Origenes erst verfeinerte die Vorstellungen davon und bezog die Identität des himmlischen und irdischen Leibes nur auf die Substanz des letztern und auf die characteristische Form, wodurch er kenntlich bleiben würde. Ihm setzten sich besonders die groben chiliastischen Vorstellungen entgegen, die den irdischen Leib verlangten zum irdischen Schwelgen im tausendjährigen Reich. Auf Origenes Seite traten in der Folge die berühmtesten Kirchenlehrer, Gregor von Naz., Basilius, Chrysostomus.

3. Begriff dieser Lehren. Nach der christlichen Religion giebt der Glaube allein die ewige Seligkeit. Er aber ist etwas Erworbenes; in ihn geht der Mensch nur ein und gelangt dadurch zu seiner Wahrheit. Von ihm und somit vom seligen Leben ist zu unterscheiden, was der Mensch auch ohne ihn ist, was er ist an und für sich, auch wenn er im Glauben nicht zu seiner Wahrheit, somit nicht zum seligen Leben gelangt. Er ist aber A) kraft seiner Persönlichkeit der Unsterbliche und ist somit der Begriff der Unsterblichkeit die Grundlage des andern von der ewigen Seligkeit. Damit allein ist noch nicht, wenn auch Ewigkeit, ewige Seligkeit ausgesagt, überhaupt noch nicht die sittliche Bestimmung in Betracht gekommen; diese tritt ein, indem in dem Seyn der Seele auch nach dem Tode das Wahrseyn derselben hervorgeht, das wahrhafte Seyn und Unsterblichseyn, welches die Auferstehung ist; mit ihr ist nach der christlichen Religion unmittelbar verbunden die Krisis des Guten und Bösen, der jüngste Tag und das Weltgericht. Der Gedanke von der ewigen Seligkeit der unsterblichen Seele vermittelt sich also B) durch den Gedanken der Auferstehung. Hat die Auferstehung wesentlich ihr Element in dem Sittlichen, so ist von da der Uebergang in das Gebiet des Glaubens oder der Religion, als wodurch C) die ewige Seligkeit sich begründet, nothwendig gegeben.

A. Die Unſterblichkeit. Es giebt der ſogenannten Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele unzählige und es iſt unglaublich, wie genügſam die Menſchen ſind, wenn ſie nur dieſen heißen Durſt nach Unſterblichkeit ſtillen können. Als Wunſch und Durſt in der Seele iſt ſie in der Hoffnung, Weiſſagung, eine Ahnung und kaum mehr als Vorſtellung; das weiſſagende Gefühl enthält die Ahnung der Unſterblichkeit, aber doch bedeutſam darin, daß ſie in der Idee Gottes, wenngleich noch unmittelbar, indirect enthalten und daher nur im Menſchen und in keiner andern Creatur ſeyn kann, welche der Idee Gottes nicht fähig iſt. In dieſer Idee weiß die Seele ihre Unſterblichkeit aber nur unmittelbar, dieß unmittelbare Wiſſen iſt Fühlen; aber dem denkenden Menſchen genügt dies unbeſtimmte Fühlen nicht, er will ſeiner Unſterblichkeit auch gewiß ſeyn, welches mehr als Fühlen iſt. — 2) Es kommt ſo zur Reflexion und da geht nun eben erſt das mannigfaltige Beweiſen an. Beweiſe ſind geführt bald aus ſentimentalen, bald moraliſchen, bald metaphyſiſchen Gründen. Vor der Kantiſchen Philoſophie gilt in der neuern Zeit faſt kein anderer mehr, als der moraliſche oder practiſche; doch iſt und bleibt nach ihr die Unſterblichkeit kaum mehr als eine moraliſche Hypotheſe. Die Schwäche und Unzulänglichkeit aller dieſer verſchiedenen Beweiſe iſt vorzüglich die, daß ihre Beweisführung eine ganz äußerliche und die Seele darin gleichſam mit ihrer Unſterblichkeit und dieſe mit ihr zuſammengebracht oder verbunden iſt. So erhebt ſich der Beweis nie über das Poſtulat, wie noch in der Kantiſchen Philoſophie, und der Glaube daran muß gleichſam bittweiſe bewirkt werden. — 3) So lange der Beweis nur ein Grund und die Argumentation ein Beweiſen aus Gründen iſt, kann das Beweiſen noch ein mannigfaltiges negatives und ſo auch nur das negativ Vernünftige ſeyn. Gründe, auch ſogenannte gute Gründe, giebt es für Alles, aber der Beweis in ſeiner Wahrheit iſt allein der Begriff und er allein iſt das affirmativ Vernünftige. Wenn das Unſterblichſeyn nicht der Be-

griff der menſchlichen Seele iſt, ſo iſt alle Mühe vergeblich, Beides, die Seele und das Unſterblichſeyn, zuſammenzubringen. Auf das Gebiet des Begriffes iſt dieſe Lehre von der Unſterblichkeit der Seele erſt in der neueſten Philoſophie gekommen, und Göſchel beſonders hat ſich um dieſen Begriff Verdienſte erworben, mit ihm auch Roſenkranz, Gabler, Erdmann, Conradi u. A.

a. Die Unſterblichkeit als Beſtimmung des Menſchen durch Gott. Nur zu oft wird die Unſterblichkeit gleichſam als phyſikaliſche Beſchaffenheit, als ein Seyn der menſchlichen Natur, welches durch ſich ſelbſt iſt, genommen, ſie iſt aber eben ſo wenig durch ſich ſelbſt, als die menſchliche Natur allein. Es iſt wohl der Begriff der menſchlichen Seele zugleich der ihrer Unſterblichkeit, aber jener Begriff der Seele hat zur Vorausſetzung den ihres Urſprungs aus Gott. Ohne in der Idee Gottes erkannt zu ſeyn, iſt die Unſterblichkeit ſo wenig als die Menſchheit zu faſſen. Weil Unſterblichkeit Beſtimmtheit Gottes iſt (der allein Unſterblichkeit hat 1 Tim. 6, 16.), ſo iſt ſie auch Beſtimmung des Menſchen und ſo die von der menſchlichen Natur unzertrennliche. Nicht zwar iſt nach der chriſtlichen Religion unmittelbar und nothwendig an die Unſterblichkeit die Seligkeit geknüpft, nicht der Unſterbliche an ſich ſchon der Selige, aber an ſich, d. h. der göttlichen Berufung und Beſtimmung nach, iſt der Menſch der unſterbliche, und dieſe Beſtimmung hört als die göttliche nicht auf. Aber wie es Viele giebt, welche durch ihr Leben nicht zur wahren Vernunft und Freiheit gelangen, ſo gelangen auch Viele nicht, obgleich ſie an ſich unſterblich ſind, zur wahren Unſterblichkeit, oder zur Wahrheit derſelben, welches die Seligkeit iſt; aber ſelbſt ſo ſich um ihre Beſtimmung bringend, bringen ſie ſich nicht um die Unſterblichkeit, welche an ſich der Kern und die Subſtantialität ihres Weſens iſt. Gott hat den Menſchen zur Seligkeit geſchaffen, und ſchon der Gedanke der ewigen Seligkeit ſchließt die Unſterblichkeit als derſelben nothwendige Vorausſetzung und des Menſchen Beſtimmung ein. Die

Lehre von der Unſterblichkeit hat daher auch keineswegs einen blos anthropologiſchen, oder philoſophiſchen, ſondern weſentlich theologiſchen Character. Ohne zu wiſſen, was Gott iſt, kann wahrhaft auch nicht, was der Menſch iſt, alſo auch nicht, ob er unſterblich iſt, gewußt werden; indem Gott den Menſchen zu ſeinem Bilde gemacht hat, iſt ihm auch die Beſtimmung der Unſterblichkeit gegeben worden. Es kann daher in Beziehung auf keine andere Creatur die Frage nach der Unſterblichkeit entſtehen, und nur, weil Unſterblichkeit Beſtimmung durch Gott und an ſich iſt, kann ſie auch die gewußte werden. Es iſt aber hier die Unſterblichkeit in der Kategorie des Anſichſeyns oder der Beſtimmung nach noch blos die der Möglichkeit. Dieſes Anſich-ſeyn oder An-ſich-unſterblich-ſeyn des Menſchen iſt ſeine Beſtimmung durch Gott, die alsdann auch erreicht und wirklich iſt, und darin iſt die Unſterblichkeit verſchieden von der Seligkeit, welche als Beſtimmung des Menſchen zugleich die Beſtimmung des künftig erſt, und zwar durch ihn ſelbſt erſt, zu Erreichenden hat. Die Unſterblichkeit des Menſchen iſt zwar in der Idee Gottes begründet, aber nicht nur als Gedanke oder Zweck, der nicht auch der erreichte wäre. Die Idee der Unſterblichkeit begründet ſich in der Schöpfung des Menſchen und zwar nach Gottes Ebenbild; iſt alſo der Menſch von Gott geſchaffen, ſo iſt er hiemit als der Unſterbliche geſchaffen, und es kann darin weder das Thun des Menſchen im Guten und Böſen noch das Lebensalter des Menſchen einen Unterſchied machen; auch das ebengeborne Kind iſt das unſterbliche, auch nicht blos in dem Sinne, wie es etwa auch das an ſich vernünftige, freie Weſen iſt; denn hier iſt die Kategorie des An-ſich nur die der Möglichkeit des künftigen Werdens, wodurch der Menſch auch ſchon als der ebengeborne vom Thier verſchieden iſt. Es könnte demnach das Anſichſeyn der Unſterblichkeit in dem noch nicht zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangten Kinde nur in ſofern die Kategorie der Möglichkeit ſeyn, als es noch nicht auch ſchon durch ſich

[illegible] hätte, welches [illegible] durch frühen [illegible] Unsterblich- [illegible] was [illegible] und [illegible] Mensch [illegible] Vorstellung [illegible]

2. Die Unsterblichkeit der Seele im Unterschiede vom Leibe. Eine weitere Bestimmung aus der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen enthält die Vorstellung, daß Gott den Leib des Menschen aus Erde nahm, der daher wieder dazu werden soll, den Geist aber [illegible] Geist und blies ihm [illegible] Seele an. Von diesem Puncte aus ist nun auch erst zu sehen und zu entscheiden, wo die Ahnung, das Gefühl, das unmittelbare Wissen hinauswill und worauf dieses deutet. Dieß Uebergehen des göttlichen Geistes in den menschlichen und dieß Werden desselben zur Seele eines Leibes ist das zweite Moment in der Idee oder Geschichte der Unsterblichkeit. Das höhere Moment zwar ist, daß diese Seele Geist ist, aber er in seinem natürlichen Daseyn, in der Concretion mit einem Leibe ist Seele. So in sich geeinigt mit einem Leibe ist der Geist der subjective, das Ich, nicht nur Bewußtseyn überhaupt, sondern vielmehr Selbstbewußtseyn. Auf diesem Puncte ist es nun die falsche Betrachtung, die Seele selbst, dieß Denken und gegen den Leib Reininnerliche nur als Seyn, nur als das Ding, als das Seelending zu fassen, sie in die niedere Sphäre des stetigen, ruhenden Daseyns hinabzusetzen, hierdurch aber sie eigentlich dem Leibe ganz gleich zu setzen. In der Wolffschen Philosophie ist so die Seele gefaßt, aber so die Unsterblichkeit derselben nicht zu beweisen. Im Unterschiede vom Leibe und der gesammten Natur ist es vielmehr die Seele, als welche der Geist für sich ist oder Ich ist, Persönlichkeit, Selbstbewußtseyn und hiedurch aller

Dingheit unendlich überlegen, aber zugleich als dieſe Negation der Dingheit Setzen derſelben als ſeine eigene Leiblichkeit. Die Seele iſt ſo, wie einerſeits behaftet mit einem Leibe, ſo das ſich beſtändig von ihm Unterſcheidende und gleichſam über ihn Emporragende. Mit dem Menſchen verhält es ſich nicht ſo, wie mit den Thieren, die auch Seelen haben, daß ſeine Seele nur das leere Innere ſeines Aeußern als des Leibes wäre; ſo nur formell als das Andere des Leibes beſtimmt, iſt die Endlichkeit der Seele und des Leibes nicht zu verkennen oder zu leugnen. Das Aeußere iſt das Ende, die Grenze des Innern, und dieſes das Ende, die Grenze von jenem; Ende, Grenze aber iſt dasjenige, wo das Ding nicht mehr iſt, ſo iſt die Endlichkeit die Nichtigkeit ſelbſt. Wird ſelbſt das Innere als Unendliches gefaßt und hat es als Seele den Leib als das Endliche ſich gegenüber, ſo iſt jene Seele ebenſo endlich, wie dieſer Leib, ſie hat an dieſem ihr Ende, ihre Grenze. Aber eine andere Betrachtungsweiſe beginnt, wenn die menſchliche Seele nicht als Thierſeele, ſondern als die vernünftige Seele und als die freie beſtimmt, der Menſch als Perſon und Selbſtbewußtſeyn gewußt iſt; ſo hat die menſchliche Seele an ihrem Leibe eine Erſcheinungsweiſe, welche ſelbſt und wie ſie für ſich iſt, nicht mehr innerhalb der Natur ſteht, ſondern einer höhern Sphäre angehört. Das Höchſte, was innerhalb der Natur vorkommt, iſt Leib und Leben, aber dieſe letzte und höchſte Geſtalt der Natur iſt die unterſte und niedrigſte der Seele in ihrer Vernunft und Freiheit, in der ſie ſich unmittelbar über die Natürlichkeit erhebt. Dieſe Erhebung über die Leiblichkeit und Natürlichkeit iſt zugleich die über den Tod alles Natürlichen und Leiblichen, oder über die Sterblichkeit. Eine Seele, der Vernunft und Freiheit auch nur fähig, kann nicht mit ihrem Leibe gleiches Schickſal theilen, und als vernünftige und freie iſt die menſchliche Seele weſentlich durch ihren Begriff beſtimmt, ſo daß ſelbſt, wenn man Vernunft und Freiheit zu einem Beweiſe der Unſterblichkeit der Seele macht,

die vernünftige und freie zugleich als die unſterbliche beſtimmt iſt. Iſt daher die Unſterblichkeit nicht die perſönliche Unſterblichkeit, ſo iſt ſie überhaupt gar keine; als dieſe perſönliche und noch allgemeine iſt ſie auch die individuelle jedes beſtimmten Ich im Verhältniß zu ſeinem Leibe, d. h. eben ſo ſehr im Zuſammenhange damit, als im Unterſchiede davon; denn Ich iſt eben als die individuellſte zugleich die allgemeinſte Beſtimmung, jedes Ich das Allgemeine. In der Perſönlichkeit oder Vernunft und Freiheit iſt die auch im animaliſchen Leben, wiewohl noch gebunden und verborgen vorhandene, Seelenhaftigkeit erſt über die Natur und das Leben, und eben damit auch über das Sterben alles Natürlichen, hinaus, und an ihr, was Schranke der Natur iſt, geſchwunden. In der Thierwelt iſt gerade nur die Gattung, das Allgemeine, das Unſterbliche, ſich aus dem Tod und Untergang der Individuen, die kein Beſtehen haben, ſtets neu Producirende; in der Menſchenwelt iſt gerade umgekehrt das Individuum, weil es durch Vernunft und Freiheit wahrhaftes Individuum iſt, obgleich auch in der Erſcheinung keinen Beſtand habend, doch alles Sterbliche, Vergängliche an ihm überlebend.

c. Das Verhältniß von Leib und Seele iſt ein dialectiſches und weiſet eben damit über ſich hinaus. Es iſt das Verhältniß eines Innern und Aeußern, die Seele gleichſam die innere Leiblichkeit, der Leib die äußere Seelenhaftigkeit, er iſt die individuelle Erſcheinungsweiſe der Seele, dieſe hingegen der ſubſtantielle Kern ihres Leibes. Was nun der Menſch in dieſem Verhältniß des Leibes und der Seele ſein Ich nennt, ſein Selbſtbewußtſeyn, iſt das, worin er wahrhaft ſchon ſich von ſeinem Leibe ſcheidet und welches ſich auch nicht verliert, wenn er im Tode ſeinen Leib und das leibliche Leben verliert. Das im Verhältniß zu ſeinem Leibe ſich als Seele ſetzende Selbſtbewußtſeyn iſt an ſich der Geiſt, dieſer das über jenes Verhältniß ſich und in und mit ſich die Seele über den Verluſt ihres Leibes oder den Tod Erhebende. Es iſt demnach dieß nicht ſo zu verſte-

hen, daß etwa die Seele nur als das Band der Einheit von Leib und Geiſt betrachtet würde, welches im Tode zerreißt, und die Seele in den Untergang ihres Leibes verwickelt würde, ſo daß dann nur der Geiſt, aber nicht die Seele unſterblich wäre (ſo noch Erdmann in ſeinem Buch über Leib und Seele); und daß eben damit das Hauptintereſſe von der Frage weggezogen wäre, ob die menſchliche Seele unſterblich ſey; denn daß der Geiſt unſterblich iſt, iſt ſo ſehr ein identiſcher Satz, daß er ohne unſterblich zu ſeyn nicht Geiſt ſeyn kann. Aber die Frage nach der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele iſt ſo wenig die nach der Unſterblichkeit des Geiſtes, als die nach der Unſterblichkeit Gottes, welche mit ihm, dem abſoluten Geiſte, identiſch iſt; vielmehr iſt die Beſorgniß zu beſeitigen, es möchte die menſchliche Seele mit der Thierſeele gleiches Schickſal im Tode haben, da beide Seelen ſind. Allein dieſe Beſorgniß iſt ſo unſtatthaft, daß ſie eben dadurch, daß der Geiſt ſelbſt es iſt, der ſich als Seele ihres Leibes ſetzt und weiß, ſich widerlegt. Er aber iſt die Identität der Vernunft und Freiheit, und ſie als dieſe geiſtige, d. i. vernünftige, freie Seele kann in der Trennung des Leibes von ihr oder im Tode ſo wenig mit ihm hinwegfallen, daß ſie, einer andern Sphäre als der der Natürlichkeit angehörend, ſich auch ſelbſtbewußt, ſelbſtthätig davon ſcheidet und zu ihrer höhern Entwickelungsſtufe nun um ſo mehr in ihrem Geiſt ſich continuirt, als er in ihr bereits ſich als Seele hypoſtaſirt hatte. Als Geiſt an ſich und durch die Schöpfung von Gott *iſt* der Menſch an ſich ſchon unſterblich; aber er fühlt und weiß ſich auch als ſolchen im Selbſtbewußtſeyn, und ſo *wird* die Unſterblichkeit in ihm oder die ſeinige in eben dem Maaß, als der Geiſt in ihm als Seele zu ſich ſelbſt kommt. Jenes Unſterblichſeyn iſt als Seyn, welches ein Bleiben iſt in dieſem Werden, der unauslöſchliche Character aller menſchlichen Seelen ohne Unterſchied; dieſes Werden hingegen iſt der Selbſtbegriff der Seele, iſt Denken in der Identität mit dem Seyn, iſt die Unſterblichkeit als

gefühlte, erkannte und von der Seele unzertrennlich gewußte Wahrheit. Aber so ist sie zugleich eine sittlich bestimmte und so wird sie das, was als Auferstehung vorgestellt ist in der christlichen Religion.

B. Die Auferstehung. Die Lehre von der Unsterblichkeit zeigt, was der Begriff der Seele und daß dieser Begriff die Unsterblichkeit selber sey. In dem Begriff der Seele und als solche hat das Wesen der Seele sich selbst erfaßt. So ist das Wesen oder der Begriff der Seele mit ihrer Unsterblichkeit identisch. Ihre Bestimmung aber ist die ewige Seligkeit, und um dazu zu gelangen, ist eine Vermittelung nothwendig; denn sie ist ihrem Begriff nach keine unmittelbare, sondern nur als vermittelte, objectiver und absoluter Weise durch die Erscheinung des Heils in Christo, subjectiv durch das selbstthätige Eingehen des Menschen in dieses Heil mittelst des Glaubens und der Liebe: nur durch diese beiden eignet es sich das Heil in Christo an, entsteht Seligkeit. In dem Gedanken der Auferstehung nun, welcher wesentlich diese Vermittelung ist, sind es diese sittlichen Bestimmungen, wodurch sie sich von der Unsterblichkeit unterscheidet, obgleich diese durch sie hindurchgeht. Sie hat

a. nach der einen Seite eine Beziehung auf das Seyn und die Natürlichkeit, den Leib und das Leben und dessen Tod; so ist sie zunächst negativ dieß, daß in dem Untergehen des natürlichen Leibes die Seele nicht mit unter-, sondern vielmehr aufgeht und aus dem Untergang von jenem aufersteht; so ist die Auferstehung von der Unsterblichkeit noch nicht verschieden. Dann aber, wie sie einerseits Auferstehung der Seele ist aus dem Tode des Fleisches, so ist sie andererseits positiv auch mitten im Tode des fleischlichen Lebens Erhaltung der Seele der innern Leiblichkeit und so Auferstehung des Fleisches. Diese ist eine weitere Bestimmung und geht weiter als der Begriff der Unsterblichkeit reicht; in Wahrheit aber ist sie in diesem, in dem Gedanken der Seele als innerer Leiblichkeit mitenthalten. Was

nun dieſe Auferſtehung des Fleiſches betrifft, ſo iſt wohl zu merken, daß ſie ſich nicht als Auferſtehung dieſes Fleiſches beſtimmt, und hiemit iſt zunächſt ſchon der Wahn mancher Menſchen abgeſchnitten, als müßten ſie in der Auferſtehung dieſen ihren Leib mit Haut und Haar, ſammt ſämmtlichen Knochen, wieder bekommen. Dieſes iſt eine ſo eitle und ſelbſtſüchtige, alberne und kindiſche Meinung, daß man ſchwer begreift, wie ſie auch nur bei einiger Frömmigkeit habe entſtehen können. Dieſe Meinung hat ihren Grund in der andern, daß der Leib und das leibliche Leben das wahrhaft wirkliche ſey, nicht das Leben der Seele, des Geiſtes. Man ſollte im Gegentheil denken, es wäre einem jeden weit mehr darum zu thun, ſeines Fleiſches oder Leibes als einer Hemmung und Unvollkommenheit los zu werden, wie es ja wirklich der Fall iſt bei ſo vielen, die, freilich aus ähnlicher Eitelkeit, ſich ihrer häßlichen Leibesgeſtalt ſchämen und gar kein Intereſſe haben, ſie ewig zu conſerviren. Was aus der äußern Natur, wiewohl es die Seele ſich als ihren Leib angeeignet, hergekommen, das ſinkt auch unumgänglich im Tode dahin zurück: der Leib und das leibliche Daſeyn iſt mit ewiger Seligkeit, worauf es mit der Auferſtehung abgeſehen iſt, unvereinbar, denn durch ihn würde die Seele wieder ganz mit dem Syſtem aller endlichen Bedürfniſſe verflochten, über welche ſie ſich in der Seligkeit erhoben hat. Aber allerdings iſt in dieſer Vermittelung der Unſterblichkeit zum ſeligen Leben, welches die Auferſtehung iſt, die Seele noch nicht von allem und jedem Verhältniß zur Leiblichkeit überhaupt befreit. Wo und ſo lange der Geiſt Seele iſt, welche unſterblich iſt und ſelig werden will, da iſt ſie ſelbſt auch noch innere oder geiſtige Leiblichkeit, und eben dieſer Gedanke iſt es, der in der Vorſtellung von der Unſterblichkeit ausgedrückt und in Bezug auf die Hinfälligkeit und den Untergang der äußern Leiblichkeit als Auferſtehung bezeichnet iſt. Als dieſe innere Leiblichkeit hat und behält auch die unſterbliche Seele irgend ein Verhältniß zu ihrem

vormaligen Leibe und deſſen ſinnlicher Welt, aber in geiſtiger Weiſe, als Gedächtniß, Erinnerung ihres irdiſchen Daſeyns. Aus dieſem vergänglichen und vergangenen Daſeyn hat ſie ſich in ſich ſelbſt zurückgenommen, doch ohne alles und jedes Verhältniß zu ihrer vormaligen Exiſtenz und Leiblichkeit zu verlieren, wodurch ſie eben individuelle Seele war. Was im Tode als Verwesliches ausgeſäet worden, wird auferſtehen als ein Unverwesliches; aber unverweslich iſt allein das Geiſtige der Seele, in der auch die Natürlichkeit zur Geiſtigkeit verklärt und ſo als Reminiſcenz aufbewahrt iſt. Wie die Phantaſie gleichſam die Sinnlichkeit des Geiſtes iſt, ſo iſt das Gedächtniß das geiſtige Repertorium oder Magazin der Endlichkeit; aber in der Seele exiſtirt dieſes alles in rein geiſtiger Weiſe, und dieſe Continuität ihres Lebens nach dem Tode des Leibes iſt das, was als Auferſtehung vorgeſtellt iſt. Was auch immer die Vorſtellung ſey vom ewigen und ſeligen Leben, ſo ſchließt ſie dieß in ſich, daß es in ſeinem Jenſeits nicht ſey ohne allen Zuſammenhang mit dem Dieſſeits, und dieß bleibende Verhältniß zu der vormaligen endlichen Welt iſt als Auferſtehen beſtimmt, nachdem das Untergehen des leiblichen Lebens vorhergegangen. An dieſer Beſtimmung erhält alſo der Begriff der Unſterblichkeit eine weſentliche Erfüllung und Erweiterung. Aber ſo in ihrer Beziehung auf das Seyn und die Welt, die Natur, das Fleiſch und den Leib iſt der Begriff der Auferſtehung noch nicht vollſtändig; ſie hat vielmehr gleichſehr

b. ihre Beziehung auf das Denken und das mit ihr identiſche Wollen. So beſtimmt ſie ſich als ein Intellectuelles und Moraliſches und ſo iſt ſie nicht minder in der chriſtlichen Religion dargeſtellt. In ihr iſt gegen das geiſtige, wahre, ewige und ſelige Leben, zu welchem die unſterbliche Seele übergehen ſoll, das natürlich-ſinnliche, äußerliche Leben ſelbſt ſchon und an und für ſich als Tod beſtimmt, aus welchem die menſchliche Seele noch mitten in ihrem Leben auf Erden ſich erheben und auſer-

ſtehen ſoll, und darauf beziehen ſich viele Ausſprüche Chriſti, wie: ich bin die Auferſtehung und das Leben; wer an mich glaubt, der *hat* das ewige Leben; laſſet die Todten ihre Todten begraben. Dieſe Auferſtehung iſt nicht verſchieden von der Wiedergeburt, in der der Geiſt erſt wahrhaft aus der Natur und dem irdiſchen Leben zu ſich ſelbſt kommt: denn der Geiſt iſt überhaupt nur als der wiedergeborene und gelangt nur in dieſem Proceß zu ſeinem wahrhaftigen Leben, indem er ſich ſelbſt beſtimmt und macht zu demjenigen, was er an ſich iſt. An ſich nur ſeyend und bleibend wäre er die Natürlichkeit, die Dingheit und Vergänglichkeit; ſo ſich identificirend mit der Natürlichkeit geht die Geiſtigkeit unter, nicht auf; aber nicht Natur oder die Natur ſoll der Geiſt ſeyn, ſondern die Wahrheit der Natur, und ſo auferſtehen aus ihr, wie aus einem Schlaf und Traum und in ſich erwachen und zu ſich ſelbſt kommen. Die *wahre* Natur auch der Seele iſt der Geiſt, und dieſe Weſenheit des Geiſtes gar nicht das Seyn als Seyn, ſondern als Denken, nicht ein Beſtehendes, Ruhendes, ſondern das Seyn des Geiſtes iſt das Seyn als Thun, das Beſtehen als Thätigſeyn, die reinſte, ununterbrochenſte Bewegung und Thätigkeit. Was Viele fürchten als das Ende des Geiſtes, das Aufhören des Seyns, iſt gerade erſt ſein wahrhaftiger Anfang; denn aufhörend zu ſeyn in der Weiſe der Natürlichkeit, beginnt der Geiſt erſt ſein wahrhaftiges Leben, indem er ſich ſiegreich den Ketten der Natürlichkeit und Endlichkeit entwindet und ſo aus dem Tode des irdiſchen Lebens auferſteht. Was iſt das Leben, das zeitliche, räumliche, ohne das Denken und Erkennen der Wahrheit, ohne das Wollen und Thun des Guten? Nichts als Tod, ja weniger noch, weil der Geiſt doch immer darüber hinausſtrebt und es zum wahrhaftigen Leben bringen will, alſo der Geiſt in ſolchen Tod beſtändig hineinſcheint und ihn mit ſich beleuchtet. Wie daher unter dem erſtern Geſichtspunct die Auferſtehung die Erhebung iſt über den leiblichen Tod als die Macht der Natur, ſo unter

dieſem der Sieg über den geiſtigen Tod, welcher die Kraft des Irrthums und der Sünde iſt; nur die ſich ſo ſelbſtthätig und thatkräftig hindurchgerungen haben zum ewigen Leben und in dieſem Sinne ſich deſſelben durch eigene Anſtrengung vermittelt und erworben haben, können und ſollen auch des ſeligen Lebens theilhaftig werden. Aber dieſes iſt für die Auferſtehung noch als ferne Zukunft geſetzt. Zunächſt erhebt ſich als weſentliches Moment am Begriff der Auferſtehung, ſowohl in jenem Tode des natürlichen Leibes, wo ſie Auferſtehung des Fleiſches iſt, wie in dieſem intellectuellen und moraliſchen Auferſtehen

c. die abſolute Gegenwart derſelben. Dieß gilt in gleicher Weiſe von dem ewigen Leben, wie es Unſterblichkeit und wie es Auferſtehung iſt. So natürlich es ſeyn mag, die Vorſtellungen vom Hier und Dort, vom Jenſeits und Dieſſeits, überhaupt zeitliche und räumliche Verhältniſſe einzumiſchen in dieſe rein geiſtigen Bewegungen, ſo ſind ſie doch in der ſpeculativen Betrachtung dialectiſch, d. h. im Uebergang von der einen Seite zur andern zu nehmen. Vergangenheit und Zukunft ſind allerdings ſolche Puncte, innerhalb deren die Entwickelung des Geiſtes vor ſich geht, aber ſie ſchlagen auch beſtändig in einander über; der Tod iſt dem Lebenden ein Zukünftiges, ſofern er das Ende des Lebens iſt, aber alles Leben ſelbſt iſt ſchon nicht ohne ſeinen Tod, es iſt ſeiner Natur nach ein beſtändiges Sterben und Hinſtreben und Hineilen zu ſeinem Ende. So iſt nun das eine ſehr einſeitige Vorſtellung, welche die Unſterblichkeit erſt nach oder im Tode anfangen und auf dieſes Leben erſt folgen läßt; iſt die Unſterblichkeit der Sterblichkeit entgegengeſetzt, ſo fällt ja dieſe noch mitten in dieſes Leben, nicht blos als Möglichkeit, ſondern auch als Wirklichkeit. Die Meinung iſt, es müſſe der Menſch erſt leiblich todt ſeyn, um unſterblich zu ſeyn, oder durch das ſich-Begrabenlaſſen werde der Menſch unſterblich. Aber das iſt ſo wenig wahr, als überhaupt erſt auf die Zeit die Ewigkeit folgt. Die Ewigkeit geht vielmehr hindurch

durch alle Zeit und iſt die unendliche Gegenwart. So nun auch kann man wohl ſagen: es werden die Todten auferſtehen, ſofern das für Viele allerdings noch ein Zukünftiges iſt und es Viele giebt, die ſo weit noch nicht gekommen ſind in der Entwickelung ihres geiſtigen und ſittlichen Lebens. Aber ebenſo muß man von Andern ſagen, ſie ſind ſchon auferſtanden, ſie haben den Tod ſchon hinter ſich mitten in dieſem Leben und ihn im Geiſt überwunden, und das iſt die weſentliche Beſtimmung Aller und die wahrhaftige Auferſtehung. Die Vorſtellungen der Schrift, ſo ſcheinbar ſie die gewöhnlichen Meinungen beſtätigen, ſind doch zum mindeſten ſehr unbeſtimmt. Am häufigſten wird die Auferſtehung von Paulus als die zukünftige, erſt am Ende der Tage erfolgende vorgeſtellt; aber in Anſchauung der Zeit und des Raumes verbirgt ſich die Vorſtellung in lauter Unbeantwortlichkeiten und geſtattet eben damit viel Freiheiten; es wird nicht geſagt, wann die Auferſtehung geſchehen wird, wo die Seelen bis zur endlichen Auferſtehung bleiben ſollen; es ſcheint, als werden gleich nach ihrem Tode die Gottloſen unſelig und die Frommen ſelig, und dann wieder ſcheint dieſes doch nur ein Zwiſchenzuſtand zu ſeyn und der ganz ſelige und der ganz unſelige Zuſtand (nach Knapp) mit dem Stande der vollen Vergeltung, mit der endlichen Auferſtehung, dem jüngſten Gericht und Weltende zuſammenzufallen. Was iſt nun das Selige und doch nicht ganz Selige, oder das Unſelige und doch noch nicht ganz Unſelige? Dieſe Vorſtellungen ſind ſchwer mit ſich in Uebereinſtimmung zu bringen; man kann es kaum, ohne einen Hades oder Scheol oder Tartarus vorauszuſetzen. Indeß enthält die bibliſche Beſchreibung ſelbſt noch ein Moment von entſcheidendem Gewicht, und dieſes iſt die Zukunft Chriſti zum Weltgericht. Dieſes ſein ſchließliches Kommen iſt, wie jedes vorhergegangene, ein geiſtiges, und wie das jüngſte oder letzte Gericht, welches als ſolches manches vorhergegangene vorausſetzt, in das Bewußtſeyn verſetzt. Die Weltgeſchichte iſt, nach

dem Spruch des Dichters, das Weltgericht, und Gott wird geben, ſagt der Apoſtel, einem Jeden nach ſeinen Werken.

C. Die ewige Seligkeit. Nicht iſt hier die Rede von der Seligkeit Gottes oder der Begriff von ihr als weſentlicher Eigenſchaft Gottes zu entwickeln; wohl aber iſt die Lehre oder Wahrheit von der Seligkeit Gottes hier vorauszuſetzen, als dasjenige, ohne welches auch in der vernünftigen Creatur keine Seligkeit möglich iſt. Im Allgemeinen kann man vielmehr die Seligkeit, deren der Menſch fähig iſt, als eine Theilnahme an der Seligkeit Gottes begreifen oder als ein Theilhaftigwerden der göttlichen Seligkeit: denn außer Gott iſt ſie nicht an und für ſich, ſondern, iſt ſie außer Gott, ſo iſt ſie es ſelbſt nur durch ihn oder dadurch, daß Gott ſich herabgelaſſen, ſeine Seligkeit mitzutheilen. Der Begriff der menſchlichen Seligkeit nun entwickelt ſich weſentlich durch folgende Momente. Gegen alles blos ſcheinbare Weſen, wie dergleichen in der heiligen Schrift ſelbſt die Welt iſt, indem es das Weſen dieſer Welt genannt wird, iſt das Selbſt erſt das wahrhaftige Weſen. Das Selige iſt eine Beſtimmtheit des Selbſtes nur, wobei jedoch zu bedenken, daß es nicht das nur vorgeſtellte Selbſt iſt, ſondern es an und für ſich. Jeder der heidniſchen Götter wird vorgeſtellt als ein Weſen und als ein Selbſt. Aber darum iſt ein ſolches Weſen noch kein wirkliches Selbſt an und für ſich. Das wirkliche Selbſt nun, das nicht blos vorgeſtellte, iſt zuvörderſt rein gegenſtändlich, objectiv, als Subſtanz; ſo iſt es noch nicht als Subject, ſo kann es wohl ein elementariſches und natürliches Selbſt ſeyn, aber doch kann Seligkeit nicht ſeine Beſtimmung ſeyn; ſie iſt vielmehr

a. nur im Selbſtbewußtſeyn, alſo in der Subjectivität des Selbſtes erſt möglich. Das Selbſt iſt nicht blos Subſtanz, es iſt vielmehr denkendes, wollendes Subject, es iſt ein Subject als Geiſt; nur das geiſtige Weſen vermag das ſelige zu ſeyn. Die Natur wird wohl geprieſen von dem Menſchen als die ſe-

lige, aber selig ist nicht und kann nicht seyn die Natur, sondern allein der Geist. Es ist somit die Selbstheit nicht in der Bewußtlosigkeit des Wesens, sondern im Bewußtseyn, es ist das Wissende, das sich-Wissende, welches vermag das Selige zu seyn. Somit ist auch die Seligkeit nichts Passives, kein leidentlicher Zustand, sondern etwas durch und durch Actives. Indem nun so das Selbst Bewußtheit ist und somit Thätigkeit, ist

b. diese Thätigkeit Freiheit. Mit ihr aber tritt zugleich die Möglichkeit des Unterschiedes ein, welcher selbst zum Gegensatz und Widerspruch gehen kann, so daß das Selbst in seinem Willensact uneins wird mit sich selbst und das wollende und denkende Selbst sich verhält als das nur natürliche. Aus dieser Entzweiung mit sich, weil sie zugleich Entzweiung ist mit Gott und der Welt, muß das Selbst heraus, oder es ist für dasselbe keine Seligkeit möglich. Also geht die Freiheit endlich

c. auf die Nothwendigkeit aus, und diese erst, in welcher aus der Entzweiung herauszukommen und zum Frieden zu gelangen ist, ist die Seligkeit selbst. Sie ist nicht eher zu finden, als bis es zu dieser Nothwendigkeit gekommen, in welcher die Freiheit ihre Wahrheit hat; erst darin kann das Selbst, dessen Freiheit die Nothwendigkeit ist, das selige Wesen seyn. In der Verschiedenheit der Freiheit und Nothwendigkeit ist keine Seligkeit, so wenig als in einer solchen unmittelbaren oder abstracten Identität beider, als sie die der gedanken- und willenlosen Natur ist, sondern erst die Versöhnung, welche die Zwietracht aufhebt zur Eintracht, wie die Religion selbst und an sich diese Versöhnung ist, ist die Seligkeit, weil sie die Aufhebung jener Verschiedenheit und jenes Widerspruchs ist. So lange aber Freiheit und Nothwendigkeit gegen einander sind, so lange ist keine Seligkeit. Wie bringt sich nun aber Freiheit und Nothwendigkeit, wie sie verschieden sind, aus dieser Verschiedenheit heraus? Offenbar 1) nicht so, daß durch die Freiheit aufgehoben würde die Nothwendigkeit, so daß der Unterschied also

durch die Vertilgung ginge und aufhören müßte, ein Unterſchied zu ſeyn, eine ſolche abſolute Freiheit entſtände, welche der Untergang der Nothwendigkeit wäre. Mit dieſer Vernichtung der Nothwendigkeit wäre die Selbſtheit aufgehoben; aber die Seligkeit hat zu ihrer Vorausſetzung die Selbſtheit; mit jener Freiheit aber iſt alles in das Abſtracte und Unbeſtimmte und ſomit in das Selbſtloſe zurückgefallen, wo aber alle Selbſtändigkeit fehlt, da iſt auch keine Seligkeit. Eben ſo wenig aber geht Freiheit und Nothwendigkeit aus ihrer Verſchiedenheit heraus, 2) ſo daß die Freiheit weicht und allein die Nothwendigkeit bleibt; denn auch hiemit wäre die Selbſtheit aufgegeben, deren Inhalt die Freiheit ſelbſt iſt. Sondern die Wahrheit iſt, daß 3) die Nothwendigkeit in ihr ſelbſt die Freiheit habe, und dieſe in ihr die Nothwendigkeit, daß beide ſich in die Einheit ſetzen, wo dann nicht mehr beide ſich gegenſeitig als zwei feindliche Mächte außereinander hätten und ſich bekämpften, ſondern die Nothwendigkeit die Identität ihrer ſelbſt und der Freiheit und dieſe die Identität ihrer und der Nothwendigkeit wäre, alſo die freie Bewegung eine ebenſo nothwendige wäre, als ſie freie Bewegung iſt, ſo daß mithin die Seele der Nothwendigkeit die Freiheit und die Nothwendigkeit gleichſam der Leib der Freiheit wäre. In dieſer Identität erſt vermag die Selbſtheit Beſtand zu haben und die Seligkeit die weſentliche Beſtimmtheit deſſelben zu ſeyn. So iſt das Selbſt der Geiſt; er iſt die Einheit jener Freiheit und Nothwendigkeit. Indem nun ſo die abſolut-freie Bewegung oder That vollkommen gleich iſt der Nothwendigkeit, iſt ſie das Gute; indem die wahrhaft nothwendige Bewegung in dieſer ihrer Nothwendigkeit zugleich die allerfreieſte iſt, iſt ſie das Wahre: denn das Freiſeyn in der Nothwendigkeit iſt das Thun, das Nothwendigſeyn als das Freiſeyn iſt das Wiſſen. Jenes Thun, als ein freies mit der Nothwendigkeit ſchlechthin eins, iſt das Rechtthun, das Gutſeyn, und dieſes Nothwendige oder das Wiſſen eins mit der Freiheit, iſt das Wiſſen des Wahren. Eine

Nothwendigkeit, welche ſich auf eine Freiheit außer ihr bezöge, nicht die Freiheit in ihr ſelbſt wäre, könnte nur eine blinde Nothwendigkeit ſeyn und dieſe iſt die leere Zufälligkeit; hingegen die mit der Freiheit identiſche Nothwendigkeit iſt die ſehende, die wiſſende; im Wiſſen allein iſt Freiheit. Alſo im Gutſeyn und Wahrſeyn entſteht die Seligkeit; ſie hat keinen andern Inhalt ihrer ſelbſt; das Wahre und Gute iſt das Weſen der Seligkeit. Die Religion mithin, indem ſie die Verſöhnung iſt und zu ihrem Ziel die Seligkeit hat, geht aus auf das Wahre und Gute, auf das ebenſo freie als nothwendige Wiſſen und Thun. Geht ſie aber darauf aus, ſo muß ſie auch davon ausgehen und das Wahre und Gute in ſich ſelber haben. So iſt ſie die abſolute Religion, die Seligkeit ſelbſt, welche das Wiſſen des Wahren und das Thun des Guten iſt, als Lehre aber, die Seligkeitslehre. Die chriſtliche Religion iſt die wahre Anweiſung zum ſeligen Leben, indem ſie die wahre Religion ſelber iſt; als dieſe Elemente der Seligkeit betrachtet ſie einerſeits den Glauben, andererſeits die Liebe: nur im Glauben und in der Liebe iſt Seligkeit. Sie lehret daher nicht die Seligkeit als etwas von beiden Verſchiedenes ſuchen, wie Manche ſie als etwas Mechaniſches anſehen, was ihnen auch ohne Glauben und Liebe etwa nur durch eine ſolche freie Gnade Gottes zu Theil würde, welche nicht auf den beiden angegebenen Wegen zum Ziel führte. Dieſes Vorurtheil, der chriſtlichen Religion ganz widerſprechend, iſt auf alle Weiſe zu bekämpfen. Das Reich Gottes iſt die Gemeinde derer, welche den Glauben und die Liebe haben, der zur Freiheit der Kinder Gottes Gelangten und Verſöhnten. Was die Selbſtheit betrifft, ſo ſind die Glieder dieſes Reichs, die Bürger des Himmels, Menſchen, wie ſie ihrer ſelbſt bewußt ſind. In dieſer wirklichen Perſönlichkeit ſind ſie die freien und dieſe Freiheit iſt in ihnen α) die, keine ſinnlichen Bedürfniſſe mehr zu haben zu ihrer Seligkeit, dieſe iſt eine rein geiſtige Freude, die Freude im Geiſt und in der Wahrheit; ſodann β) iſt dieſe

Freiheit die von der Sünde und aller Schuld und Strafe derſelben; ſie iſt vielmehr ein Bleiben im Glauben und in der Liebe, alſo eine ſolche Freiheit, in der Rückfälle unmöglich ſind, ſo daß, wer das Reich Gottes oder das ewige Leben wirklich gewonnen hat, es nicht mehr verlieren kann. Die Freiheit endlich der Kinder Gottes oder die Seligkeit iſt γ) die Theilnahme an dem ewigen und ſeligen Leben Gottes. Denn das eine Element derſelben, die Nothwendigkeit, hat ſich gezeigt als das Wahre, und dieſes beſteht darin, daß das Wiſſen und das, was gewußt wird, nicht mehr von einander verſchieden, nicht gegen einander gleichgültig ſind, ſondern identiſch mit einander. Aber das Gewußte, wenn das Wiſſen von ihm die Wahrheit oder das Wahre ſeyn ſoll, kann kein Zufälliges, Vergängliches ſeyn, ſondern das muß das an und für ſich Wahre und Ewige, das muß das göttliche Weſen ſelber ſeyn, gegen welches in ſeiner ewigen, allgenugſamen Natur alles andere das Eitle und Nichtige iſt. Wird alſo im Glauben Gott erkannt, ſo iſt dieſe Erkenntniß die der Wahrheit ſelbſt: denn Gott iſt die Wahrheit, und ſo hat die Erkenntniß, welche von ihrem Gegenſtande nicht verſchieden iſt, auch die Nothwendigkeit des erkannten, des göttlichen Weſens ſelbſt. Darin ſetzet daher die chriſtliche Religion vorzüglich der Menſchen Seligkeit und ewiges Leben, daß ſie Gott erkennen und den, den er geſandt hat, und ſelig iſt der Menſch demnach nur in dem Maaß, als er in und mit dieſer Erkenntniß Gottes der Wahrheit theilhaftig wird. Obgleich daher die chriſtliche Religion den ſpeculativen Begriff der Nothwendigkeit nicht zu haben ſcheint, ſo iſt er doch in der Vorſtellung dieſes erſten Moments aller Seligkeit, welches die Erkenntniß Gottes als der Wahrheit iſt, weſentlich enthalten. Andererſeits das zweite Moment im Begriff der Seligkeit zeigte ſich oben als das Gute; was aber iſt dieſes anders, als daß die freie That, der freie Wille ſelbſt der Nothwendigkeit angemeſſen und ihr ganz gleich ſey, ſo daß aus dem freien Wollen alles Beliebige, Willkührliche, Zufällige ausgeſchloſſen, mithin das reine Wollen die Nothwendigkeit ſel-

ber ſey. Dieſes hat die chriſtliche Religion in dem Gedanken, daß Gottes Wille das Geſetz ſey für alle Menſchen, denn das Geſetz iſt eben die Nothwendigkeit. Aber angemeſſen iſt ihr freier Wille der Nothwendigkeit des Geſetzes oder erfüllt von ihnen das Geſetz nur, indem ſie nicht bei einzelnen, äußerlichen Werken des Geſetzes, bei der Werkheiligkeit bleiben, ſondern indem ſie die Liebe haben, welche des Geſetzes Erfüllung iſt. Die Liebe aber iſt Gott ſelbſt, Gott iſt die Liebe und wer in Gott lebt, der lebt in der Liebe, ſo ſind die das Geſetz Erfüllenden die guten Geiſter, und als die Guten die Seligen. Beides nun zuſammen, das Erkennen des An=und=für=ſich=Wahren oder Gottes und die Liebe des An=und=für=ſich=Guten oder Gottes, faſſet die chriſtliche Religion zuſammen in dem Gedanken des Himmelreichs, oder des Reiches der Seligkeit. Der Vorſtellung zunächſt gehört es an, wenn die chriſtliche Religion einen Unterſchied zu machen ſcheint zwiſchen einem Reiche Gottes in dieſer und einer andern Welt, wie wenn beide außer einander wären und auf das irdiſche Leben nachher das Leben im Himmel erſt folgen ſollte, oder wie wenn Gott zwei Reiche hätte, neben einander und nach einander. So aber wären beide Reiche mit einander entzweit. In dieſem Zwieſpalt iſt nicht ſtehen zu bleiben, das Reich des Himmels dem Reiche Gottes auf Erden nicht ſo entgegenzuſetzen, als wären ſie durch ſich ſelbſt einander entgegengeſetzt; dieſes aber ſind ſie nicht an ſich, ſondern nur ſofern der Gegenſatz des Guten und Böſen vorhanden iſt, der Gegenſatz des Weltlichen und Geiſtigen, des Irdiſchen und Himmliſchen; aber die Stiftung der chriſtlichen Religion ſelbſt hebt damit an, dieſen Gegenſatz aufzuheben, das Himmelreich in die Welt zu bringen und das Reich Gottes auf Erden zu ſtiften; aber dieß hindert nicht, auch der Vorſtellung ihr Recht widerfahren zu laſſen. Alles noch nicht Erreichte iſt dem, der es nicht erreicht hat, ein Jenſeits; ſo iſt auch dem noch nicht Seligen das Himmelreich noch ein Jenſeits, und dieß die nothwendige Wahrheit der Vorſtellung der chriſtlichen Lehre.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünstr. 18.

Stanford University Libraries
3 6105 124 445 474

BT
15
M3
V.2

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

STANFORD LIBRARIES
JUL 13 1965
I. L. L.

