

Christentum und Antichristentum in der Wissenschaft

Autor(en): **Weber, Theodor**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **9 (1901)**

Heft 33

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403496>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHRISTENTUM UND ANTICHRISTENTUM

IN DER WISSENSCHAFT.

II. — Der Pantheismus mit und ohne Transcendenz. Spinoza und Moriz Carrière. Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Die Tübinger historische Schule und die Geschichtlichkeit des Christentums. Zellers Gottesbegriff.

4. Von denjenigen Monisten, die, wie Spinoza, das Sein schlechthin, die Substanz, Gott, *an sich* als „unpersönlich“ sich vorstellen, kann die Weltwerdung desselben wieder in einer zweifachen, sehr verschiedenen Form aufgefasst und behandelt werden. Die eine derselben hat Spinoza in seinem Systeme mit grosser Energie und Konsequenz zum Ausdrucke gebracht. Nach ihm wird die Substanz oder Gottheit zwar auch in der Welt ihrer selbst bewusst, aber nur in bestimmten Einzelwesen, nämlich in den Geistern der Menschen. Ganz richtig wird das Verhältnis von Gott und Welt nach Spinoza von *Zeller* charakterisiert, wenn er schreibt: „Gott und die Welt, die schöpferische und die geschaffene Natur sind ein und dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; was wir als Einheit Gott nennen, nennen wir als Vielheit, als Totalität aller seiner besonderen Erscheinungsformen die Welt; was sich unserer Einbildungskraft unter der Form der Zeit darstellt, das erkennt unser Denken unter der Form der Ewigkeit, als Ein ungeteiltes, unveränderliches, unendliches Wesen, welches wir aber eben deshalb nicht wieder in ein Einzelwesen verwandeln, nicht mit Eigenschaften, die nur endlichen Wesen

zukommen können, wie Verstand und Willen begaben dürfen ¹⁾.“ Hiernach ist das Sein schlechthin oder Gott das Eine allgemeine Wesen, welches allen Einzelwesen der Welt immanent ist und in ihnen sich selbst ebensoviele besondere Daseins- oder Erscheinungsformen gegeben hat. Und wie er der

¹⁾ Zeller: «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz», 2. Auflage. München 1875, S. 51. Wenn Zeller in obiger Stelle den Gott Spinozas «die schöpferische Natur» (den Schöpfer), die Welt, «die geschaffene Natur» nennt, so ist zu bemerken, dass bei Spinoza in dem eigentlichen, durch den christlichen Sprachgebrauch geheiligten Sinne weder von einem «Schöpfer» noch von einem «Geschöpfe» irgendwie die Rede sein kann. Denn unter «schaffen» versteht das Christentum, wie jeder Katechismus jeder christlichen Konfession es deutlich ausspricht, die Setzung der Welt aus Nichts lediglich durch den (allmächtigen) Willen Gottes und nicht aus seinem Wesen. Die Setzung der Welt aus Gottes eigenem Wesen oder die Entwicklung Gottes zur Welt, die Spinoza lehrt, würde das Christentum, wenn sie stattgefunden hätte, was nach christlicher Auffassung undenkbar und unmöglich ist, nicht «Schöpfung», sondern «Zeugung» genannt haben. Eine Schöpfung der Welt im eigentlichen Sinne erklärt Spinoza, von seinem Standpunkte aus ganz konsequent, aber auch selbst ausdrücklich für unmöglich, wenn er schreibt: Ego satis clare, meo quidem iudicio, demonstravi, nullam substantiam ab alio posse produci vel creari. (Ethica I, prop. XV. Schol.)

Auch das ist unfasslich, wie Zeller in obiger Stelle seinen Lesern die Lehre Spinozas, dass die Gottheit, die Substanz trotz ihrer Weltwerdung immer noch «Ein ungeteiltes, unveränderliches, unendliches Wesen» sei, ohne jede Beanstandung mitteilen kann. Zwar wird das von Spinoza behauptet und sehr entschieden behauptet (Ethica I, prop. XIII), aber die Beweise, die er für diese Behauptung beibringt, sind so fadenscheinig, dass sie einer Widerlegung gar nicht wert sind. Ohne uns auf dieselben einzulassen, berufen wir uns zur Widerlegung der Ansicht Spinozas nur auf die Erfahrung. Ist es z. B. wahr, dass ein ursprünglich ungeteiltes Wesen, eine ungeteilte Substanz (die Spinozistische Gottheit) sich zur Natur, zur Welt des materiellen Daseins entwickelt hat, so möchten wir doch wissen, wie es möglich sei, dass jene Substanz auch *nach* ihrer Entwicklung zur Natur in ihrer ursprünglichen Ungeteiltheit noch verharre? Besteht denn die Natur nicht thatsächlich aus lauter Einzelwesen, von denen ein jedes nur ein Teil der ursprünglich ungeteilten Substanz ist und sein kann? Und sind alle die Veränderungen, die jene Einzelwesen erfahren, nicht auch Veränderungen der Substanz, welche in die Einzelwesen sich individualisiert hat? Es hiesse in der That, Holz in den Wald tragen, wenn wir uns mit einer Widerlegung der Lehre Spinozas «von der Ungeteiltheit und Unveränderlichkeit» der Substanz, der Gottheit, wofern dieselbe so gedacht wird, wie er es thut, als den immanenten Wesensgrund der Welt, noch länger befassen wollten.

Eine alle Einzeldinge tragende und im Dasein erhaltende allgemeine Wesensgrund ist, so ist er auch die eine und einzige in allen Einzeldingen wirkende und zwar mit absoluter Notwendigkeit wirkende Kausalität. Omnia, schreibt Spinoza, in Deo sunt et omnia, quæ fiunt, per solas leges infinitæ Dei naturæ fiunt et ex necessitate ejus essentiæ sequuntur¹⁾. Oder: Deus omnium rerum, quæ sub intellectum infinitum cadere possunt, est causa efficiens²⁾. Da nun aber die Gottheit die einzige Substanz und Kausalität ist, die existiert und allein existieren kann, so kann dieselbe natürlich zu ihrem Handeln auch weder von aussen noch von innen, sondern nur durch die Beschaffenheit (Spinoza sagt: „Vollkommenheit“) ihres eigenen Wesens bestimmt werden. Um dieses Umstandes willen bezeichnet Spinoza die Gottheit denn auch als „freie Kausalität“, so dass in ihr Freiheit und Notwendigkeit in Eins zusammenfallen — eine Freiheit freilich, die keine ist, deren Name nur beibehalten wird, während das, was der Name im Sprachgebrauche bezeichnet, völlig preisgegeben ist. Daher heisst es: Nulla datur causa, quæ Deum extrinsece vel intrinsece præter ipsius naturæ perfectionem incitet ad agendum. (Hinc) sequitur, solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suæ naturæ necessitate existit et ex sola suæ naturæ necessitate agit. Adeoque solus est causa libera³⁾.

Es ist weder viel Gelehrsamkeit noch grosser Scharfsinn erforderlich, um zu erkennen, dass der allgemeine allen Dingen immanente Wesens- und Kausalgrund, die Spinozistische Gottheit, sowie sie *an sich*, d. i. *vor* ihrer Weltwerdung und *ohne* dieselbe gedacht, den Charakter der Persönlichkeit nicht besass, sie *als solche* denselben auch durch den Prozess ihrer Weltwerdung nicht gewinnt und nicht gewinnen kann. Einmal in die Welt eingegangen, existiert die Gottheit Spinozas nicht mehr an und für sich; sie ist nach der ausdrücklichen Erklärung des Philosophen nur noch omnium rerum causa immanens, non vero transiens⁴⁾. Wie sollte sie als solche bei diesem Versunken- und Aufgegangensein in der Welt aus ihrer ursprüng-

¹⁾ Ethica I, prop. XV. Schol.

²⁾ A. a. O. I, prop. XVI, Coroll. I.

³⁾ A. a. O. I, prop. XVII, Coroll. I und II.

⁴⁾ A. a. O. I, prop. XVIII.

lichen Finsternis in das Licht des Selbstbewusstseins, der selbstbewussten Persönlichkeit aufzutauchen vermögen! Zwar erringt sie durch den Weltwerdungsprozess auch ein persönliches Dasein, aber nicht *sie als solche*, sondern sie *nur in ihrer Entfaltung zu gewissen Einzelwesen*, speciell zu dem Menschen. *Das Selbstbewusstsein des Menschen ist das Selbstbewusstsein der Gottheit im Menschen*. Im Menschen, in diesem bestimmten Einzelwesen, erhebt sich das Sein schlechthin, die Gottheit aus der Nacht ihres unpersönlichen in die Tageshelle eines persönlichen, selbstbewussten Daseins.

Die geschilderte Weltanschauung ist *Pantheismus*, und zwar, wie Zeller mit Recht betont, der „ausgesprochenste“ Pantheismus¹⁾. Nach ihr existiert die Gottheit nur in den zahllosen Einzeldingen, deren Totalität wir als Welt bezeichnen, und zwar als deren eigentlicher Seins- und Lebensgrund; eine von der Welt unabhängige, somit über- und ausserweltliche Existenz oder eine Existenz (ein Sein) an und für sich hat die Gottheit nicht. Die Weltanschauung Spinozas ist mithin immanenter *Pantheismus ohne alle Transcendenz*. Zu dieser Form hat sich *der Monismus* seit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts schon zu wiederholten Malen ausgewachsen, zuerst in Spinoza, später in Strauss und Zeller und den anderen, welche die linke Seite der Schule Hegels repräsentieren oder die, wie *Schopenhauer*, in vielfachem Gegensatze zur Fichte-Schelling-Hegelschen Entwicklung, *im wesentlichen*, trotz des dagegen erhobenen Protestes, dennoch die gleiche Bahn durchlaufen sind, da auch sie von vornherein auf dem Boden *des Monismus* sich festgesetzt und von ihm aus ihre Erd- und Himmelscharten entworfen haben. Auch ist die in Rede stehende Art von Pantheismus im Grunde identisch mit *Atheismus* und, wollte man die Sache mit dem rechten Worte bezeichnen, so müsste sie so auch genannt werden. Darauf hat schon mehr als ein Mal mit grossem Nachdrucke Schopenhauer überzeugend aufmerksam gemacht. „Der Theismus“, schreibt er, „verlangt nicht nur eine von der Welt (wesens-) verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche Weltursache; eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet. Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott,

¹⁾ «Geschichte der deutschen Philosophie» u. s. w., S. 51.

sondern bloss ein missbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine *Contradictio in adjecto*, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind.“ Daher erblickt Schopenhauer in dem Pantheismus der erwähnten Art „einen sich selbst aufhebenden Begriff“; der Ausdruck ist nach ihm nicht ernst gemeint, sondern „nur eine Euphemie für Atheismus“¹⁾. Eben um dieses seines *atheistischen* Charakters willen ist der Pantheismus ausschliesslicher Immanenz aber auch die abschreckendste, religiös gesinnte Gemüter am meisten zurückstossende Form, die der Monismus sich zu geben im stande ist. Und weil das so sich verhält, so ist derselbe auch durchaus geeignet, bei allen Einsichtigen die Hoffnung zu erwecken, der *Günther* einen recht prägnanten Ausdruck gegeben hat. „Die *Negation* jeglicher Transcendenz im Leben des absoluten Geistes (des Seins schlechthin, der Gottheit) — ist die (höchste und letzte) Reife (des Monismus), die aber auch in der *Affirmation* ausschliesslicher Immanenz zugleich dem Zustande der allmählichen Fäulnis anheimgefallen ist, von welcher sie kein Stroh- und Baumwollenlager zu retten vermag. Und jene ist schon eingetreten in *dem modernen Atheismus* als Autotheismus, der... ganz und gar der Ehre wert ist, dem Dualismus der Kreationstheorie als Mistbeet zu dienen“²⁾. Doch — gerade das Abschreckende des Pantheismus ausschliesslicher Immanenz, in den der Monismus sich ausgewachsen, hat zur Ausbildung einer andern Form noch veranlasst, die wir der Vollständigkeit wegen ebenfalls zu entwickeln haben. Es ist dies der Pantheismus mit *Transcendenz* oder *der Persönlichkeits-Pantheismus*, der unter den Theologen und Philosophen der Gegenwart noch viele Anhänger hat. Er macht dem Herzen derselben alle Ehre, aber für die Schärfe und Folgerichtigkeit ihres Denkens legt er nicht in demselben Grade Zeugnis ab. Zur Charakterisierung desselben bedienen wir uns einer Schrift von *Moriz Carrière*, die im Jahre 1889 zu Leipzig bei F. A. Brockhaus unter dem Titel:

¹⁾ S. W. V, 123. Vergl. a. a. O., S. 201; 203 und 204; 207. IV, 132. VI, 104 fg. Ferner: «Arthur Schopenhauer, Von ihm. Über ihn.» Ein Wort der Verteidigung von *Ernst Otto Lindner* und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von *Julius Frauenstädt*, Berlin 1863, S. 461 fg.

²⁾ *Günther*: «Eurystheus und Herakles. Metalogische Kritiken und Meditationen». Wien 1843. S. 389.

„Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart“ in zweiter Auflage erschienen ist.

Carrière stellt sich von vornherein mit Strauss und Zeller durchaus auf denselben Boden, auf den Boden des Monismus. Auch ihm ist „nicht eine Vielheit, sondern eine Einheit das Ursprüngliche¹⁾“; es giebt nur *ein* Sein schlechthin, *ein* Unendliches und die Vielheit des Seienden sind nichts als ebenso-viele Selbstbestimmtheiten des ursprünglich Einen. „Alle Dinge“, so wird uns berichtet, „sind Selbstbestimmungen des Einen und ewigen Seins, das durch sie den unerschöpflichen Schatz der eigenen Innerlichkeit und Wesenheit erschliesst, die Möglichkeiten der eigenen Natur verwirklicht. Das Eine Unendliche offenbart sich in der Fülle alles Endlichen, und ist so Eins und Alles, das Alleine²⁾.“ Das Sein schlechthin, das Eine Ewige, die Gottheit wird nun in gewissen ihrer „Selbstbestimmungen“, nämlich im Menschen eben „ein Selbst“, ein „denkendes und wollendes Ich“. Hier ist es also „ein Fürsichseiendes, sich selbst Erfassendes, es ist nicht bloss Naturkraft, es ist auch Bewusstsein und Wille, es erhebt sich durch eigene Macht zur Selbsttinnigkeit, Selbsterleuchtung, Selbsterkenntnis“. Wie ist das alles aber nur möglich? „Dass dies in uns geschieht,“ antwortet Carrière, „ist darum möglich, weil das Sein *als solches*, das Eine Unendliche, Naturmacht ist, welche von der Vernunft erleuchtet, damit Wille, zur Subjektivität sich erhebende Wirklichkeit und Geist ist³⁾.“ „So gewinnen wir“, heisst es anderswo, „durch die Betrachtung des Seienden, ohne einen Schluss über dasselbe hinaus zu machen, die Anschauung eines in sich lebendigen und vernünftigen Unendlichen, in welchem allerdings die Idee Gottes noch nicht vollendet ist, aber wir haben ihre unleugbare Grundlage; über die Trennung von Diesseits und Jenseits hinaus ein ewiges allgegenwärtiges Wesen, das wir nicht erst zu suchen brauchen und zu beweisen haben, denn es lebt auch in uns, und wir sind ein Glied seines Organismus⁴⁾.“ Aber was will das sagen, wenn Carrière von „einem in sich lebendigen und vernünftigen Unendlichen“ redet? Soll es etwa heis-

¹⁾ A. a. O., S. 13.

²⁾ A. a. O., S. 14.

³⁾ A. a. O., S. 18.

⁴⁾ A. a. O., S. 19.

sen, dass das Sein schlechthin, die Gottheit, das Unendliche, abgesehen von der Persönlichkeit, die es im Menschen erreicht, *auch als solches*, als das Allgemeine, welches in den zahllosen Einzeldingen seine Selbstbestimmungen sich gegeben hat, ebenfalls seiner selbst bewusst, persönliches Sein und Leben sei? Allerdings, das ist Carrières Meinung. Dabei begegnet ihm aber, so sagt er selbst, „die Einrede, dass Verstand, Selbstbewusstsein, Wille nicht dem allgemeinen, sondern nur dem besonderen Wesen, nicht dem ewigen Lebensgrunde, der Substanz, sondern nur den individuellen Erscheinungen derselben, nicht Gott, sondern nur dem Menschen zukommen“. Carrière glaubt diesen unseres Erachtens ganz unwiderleglichen Einwurf im Handumdrehen widerlegen zu können. Das Unendliche als Seiendes, meint er, „ist kein Chaos, sondern ein Kosmos, ein System von Kräften, eine in sich zusammenhängende und geordnete Fülle von Wesen, also ein einiges Sein, das Unendliche also als Ein Sein wirklich. Einheit aber als Einheit in der Fülle des Vielen, nicht aufgelöst in sie, sondern sich selbst gegenwärtig, das ist wiederum thatsächlich der beseelte lebendige Organismus, der reale Geist“, mithin ist „das Unendliche bei ihm selbst seiende Einheit (selbstbewusstes, persönliches) Subjekt“. Woher, ruft Carrière sich verwundernd aus, woher sollte auch „im besondern, in den Modifikationen und Bestimmungen des Einen Verstand und Wille kommen, wenn nicht aus dem gemeinsamen Lebensquell? Wären denn die endlichen Subjektivitäten nicht viel mehr als das Göttliche, das Unendliche, wenn sie Wille und Selbstbewusstsein wären, das Ewige aber willen- und bewusstlos?“ Demnach, so schliesst Carrière seine Ausführungen, ist „mein Zumirselbstkommen Bewusstsein, weil das Eine ewige Sein in sich Bewusstsein, weil es bei sich selbst, Fürsichsein ist. Es verleiht dem Endlichen die Möglichkeit, persönlich zu werden, weil es selber persönlich ist. Nur wenn wir diese Möglichkeit verwirklicht, uns durch eigene Willensthat zur Ichheit erhoben haben, können wir uns als Strahlen des ewigen Lichtes, als Glieder eines Geisterreichs erkennen. Das aber ergäbe sich als Täuschung, wenn das Sein selbst nicht in und durch sich (selbstbewusster) Geist wäre ¹⁾.“

Was sollen wir auf diese Ausführungen erwidern? Die

¹⁾ A. a. O., S. 22 und 23.

einzig zutreffende Antwort wird, ähnlich derjenigen, die Lessing einst Friedrich Heinrich Jacobi auf seine Grenzbestimmung des Begreiflichen und Unbegreiflichen erteilte ¹⁾, zu lauten haben: Worte, guter Herr Professor, nichts als Worte! Sollte es überhaupt erlaubt sein, in der Untersuchung und Lösung philosophischer Probleme solcher Argumente sich zu bedienen und diese als die Vernunft des Menschen bindende Beweisführungen auszugeben, wie hier von Carrière geschieht, so würde dadurch der Schwärmerei Thor und Thür geöffnet werden und die Philosophie vor allen Vertretern echter Wissenschaft sehr bald jeden Kredit verlieren. Und leider hat jene diesen bei allen denjenigen Wissenschaften, die durch die Strenge und Sicherheit ihrer Methode in Wirklichkeit solche sind, zum grossen Schaden der fortschreitenden Kultur gegenwärtig schon allzu sehr eingebüsst. Der hauptsächlichste Grund dafür ist der, weil in der Philosophie seit der Fichte-Schelling-Hegelschen Periode ein völlig unmethodisches Verfahren mehr und mehr überhand genommen hat und weil an die Stelle stringenter Beweisführungen vielfach leere, diejenigen, an die sie gerichtet sind, mehr betäubende als aufklärende Redensarten getreten sind. Ein sprechendes Beispiel hierfür liefert in dem Obigen wieder Carrière. Zwar ist das Unendliche, die Gottheit, auch nach seiner Auffassung nach wie vor noch „ein *einiges* Sein“, sie ist als „*Ein* Sein wirklich“. Aber welcher Art ist diese ihre Einheit? Sie ist doch ganz offenbar nur eine Einheit in der Vielheit, nämlich in der unermesslichen Vielheit der Einzeldinge, in welche sie sich durch ihren Weltwerdungsprozess entwickelt hat. In diese Vielheit, die ohne Zersetzung und Geteiltheit des ursprünglich (ungeteilten) Einen schlechterdings undenkbar ist, ist die Gottheit nicht nur ein-, sondern sie ist in ihr als *reale* oder *numerische* Einheit auch ein für allemal untergegangen; sie ist nicht mehr ein numerisches, reales, ungeteiltes, sondern nur noch ein formales, kollektives, geteiltes Eins. Und da die Gottheit als numerisches, reales, ungeteiltes Eins nicht mehr existiert, so kann sie als ein solches auch nicht mehr zum Bewusstsein, zum Selbstbewusstsein kommen, sie als solche wird nicht eine sich selbstdenkende Persönlichkeit, ein Ich. Denn sollte sie das werden,

¹⁾ Jacobis S. W. IV a, 71.

so müssten an dem Zustandekommen ihres Selbstbewusstseins alle die Einzeldinge, in welche die Gottheit durch die Weltwerdung sich individualisiert hat, ohne jede Ausnahme in ganz gleicher Weise beteiligt sein. Man braucht diesen Sachverhalt doch nur auszusprechen, um sofort die Unmöglichkeit desselben einzusehen und um das Absurde zu erkennen, welches dem Denker mit der Forderung, die Carrièresche Annahme für wahr zu halten, zugemutet wird. Es bleibt dabei: der Pantheismus mit Transcendenz oder der Persönlichkeitspantheismus hat, wissenschaftlich betrachtet, gegenüber seinem konsequenteren Bruder, dem Pantheismus ausschliesslicher Immanenz, das Spiel für immer verloren. Dieser ist die letzte und reife Frucht, welche der *Monismus* hervorgetrieben hat und hervortreiben musste, denn ein dem fruchtbaren Erdreiche wissenschaftlicher Forschung einmal als Samenkorn übergebenes Prinzip — und ein solches ist der Monismus — kommt in seiner Entwicklung nicht eher zur Ruhe, als bis es sich vollständig ausgewachsen, in seiner Entwicklungsfähigkeit erschöpft hat. Das ist bei dem Monismus mit der Herausbildung des Pantheismus ohne alle Transcendenz geschehen. Und eben weil dieser die höchste und letzte Entwicklungsform desselben darstellt, so ist auch die Hoffnung nicht unberechtigt, ja es ist mit Gewissheit vorauszusagen, dass es von nun an zu einem Umschlage im Gebiete der Wissenschaft kommen, der Monismus als mit der Wahrheit überhaupt und speciell mit der des positiven Christentums schlechthin unverträglich von allen ernstesten Forschern mehr und mehr preisgegeben werden wird.

5. Die *monistische* Denkweise mit ihrem letzten und konsequentesten Ausläufer, dem *Pantheismus ohne alle Transcendenz*, hat während des 19. Jahrhunderts vorzugsweise auf *protestantischem* Boden ihre wissenschaftliche Ausbildung und von dort her eine bis dahin nie erreichte Verbreitung gefunden. Zwar erhob sich dieselbe in ihrer extremsten Ausgestaltung, wie wir gesehen haben, mit Macht auch schon während des 17. Jahrhunderts in dem durch den *Occasionalismus* vorbereiteten *Spinozismus*. Aber die Lehre des von Zeller über alles Mass gepriesenen Spinoza blieb lange Zeit im Gebiete der Wissenschaft eine ziemlich vereinzelte Erscheinung ¹⁾. Die christliche Ge-

¹⁾ Zeller schildert in seiner «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz», S. 51, den Benedict Spinoza als «jenen Juden aus Amster-

sellschaft, namentlich in den Ländern der deutschen Volkstämme, war, bei aller Verschiedenheit der konfessionellen Bekenntnisse, im grossen und ganzen in der Anerkennung der Grundthatsachen und Grundlehren des positiven Christentums denn doch noch viel zu fest und enig, als dass sie in einem beträchtlichen Teile eine Auffassung der Dinge sich hätte aneignen können, durch die jene Thatsachen und Lehren von der ersten bis zur letzten Lügen gestraft und auf immer beseitigt werden sollten. Zu einer solchen Verpflanzung der Gesellschaft aus dem Christentum in das Antichristentum war die Zeit noch nicht reif; sollte dies geschehen, so musste der Boden dafür noch lange und tüchtig vorbereitet werden ¹⁾. Dieses Geschäft übernahm im XVIII. Jahrhundert in weiterem Umfang *der deutsche Rationalismus* oder *die deutsche Aufklärung*, als deren grösster und begabtester Sohn *Gotthold Ephraim Lessing* (1729 bis 1781) auf den Kampfplatz trat.

Der Rationalismus machte es sich nach Zellers richtiger Darstellung hauptsächlich zur Aufgabe, „die biblische Geschichte und namentlich die Urgeschichte des Christentums aus einer wunderbaren und übernatürlichen in eine natürliche zu verwandeln. Aber wie dies auch sonst nicht selten im Anfange geschieht, er blieb bei diesem Versuch auf halbem Wege stehen. Von den zwei Voraussetzungen der älteren, supranaturalistischen

dam, welchem die Unabhängigkeit seines Geistes, die Gediegenheit seines wissenschaftlichen Charakters, die unbestechliche Strenge seines Denkens, die selbstloseste Hingebung an die Notwendigkeit der Sache und ihre Erkenntnis unter den neuern Philosophen eine so hohe Stellung anweist».

¹⁾ Wie wir schon wissen, giebt auch Zeller zu, dass, wenn nur diejenigen Christen wären, welche die Grundthatsachen und die Grundlehren des überlieferten Christentums noch festhielten, alle diejenigen kein Recht hätten, sich so mehr zu nennen, die die Ergebnisse der vorher geschilderten wissenschaftlichen Entwicklung für wahr halten. Indessen erblickt derselbe doch nicht gleich uns eben in diesen Ergebnissen das Gegenteil des Christentums, «das Antichristentum». Der Grund davon liegt freilich in der doppelten Annahme, dass das Christentum wie jede andere geschichtliche Erscheinung «auf natürlichem Wege aus seinen geschichtlichen Bedingungen entstanden sei» und dass die Weltanschauung des immanenten Pantheismus «in gerader Linie» von dem vor mehr als 18 Jahrhunderten ins Leben getretenen Christentum abstamme (vergl. Zeller: «Vorträge und Abhandlungen», 2. Sammlung, S. 92). Der Zweck gegenwärtiger Arbeit besteht aber recht eigentlich darin, beide Annahmen als einen grossen Irrtum und inhaltlich als durchaus falsch darzuthun.

Theologie, dass wir in den biblischen Erzählungen erstens reine Geschichte und zweitens eine übernatürliche, an die sonstigen Gesetze des Geschehens nicht gebundene Geschichte haben — von diesen Voraussetzungen liess er die zweite fallen, die erste wagte er in der Hauptsache nicht anzutasten. So entstand für ihn die Aufgabe, zu zeigen, dass man die biblischen Berichte nur richtig aufzufassen brauche, um in ihnen statt der vermeintlichen Wunder lauter natürliche und höchst begreifliche Vorgänge zu entdecken. Da jedoch diese Berichte in Wirklichkeit ganz unverkennbar Wunder erzählen und erzählen wollen, so war zu jenem Nachweise keine geringe Kunst nötig. Es mussten die Mittel gefunden werden, das, was sich selbst als ein Übernatürliches giebt, unbeschadet seiner Geschichtlichkeit, in ein Natürliches zu verwandeln¹⁾.“ Um die Entdeckung dieser Mittel war der Rationalismus des XVIII. Jahrhunderts indessen nicht verlegen. Freilich kamen durch Anwendung derselben auf die biblischen Wundererzählungen und ihre Erklärung denn auch alle jene Plattheiten und Trivialitäten zum Vorschein, an denen die Litteratur der rationalistischen Theologen jener Zeit so überreich und von denen es uns heutzutage nur schwer begreiflich ist, wie sie von vernünftig denkenden, ernsthaften Männern ernsthaft vorgetragen werden konnten. So wurden, um nur wenig anzuführen, die feurigen Zungen, die über jeden der bei dem ersten Pfingstfeste Versammelten herabkamen, als durch natürliche Ursachen entstandene „elektrische Funken“ ausgegeben. Paulus wurde auf dem Wege nach Damaskus nicht durch den ihm erscheinenden verklärten Menschensohn, sondern durch einen Blitz geblendet und später nicht durch Jesus, sondern durch „die kalten Hände“ des Ananias wieder sehend. Ähnlich verfuhr man mit den Wundern, die nach den biblischen Berichten an und durch Christus während seines Verweilens auf Erden sich vollzogen hatten. Seine Totenerweckungen und seine eigene Auferstehung

¹⁾ *Zeller*: «Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts», Leipzig, Fues's Verlag (L. W. Reiland), 1865, S. 269 und 270. Die Zeichnung des Rationalismus und die nachfolgende Darstellung von Baur's und Strauss' Bemühungen entlehnen wir zum Teil wörtlich der lichtvollen Ausführung Zellers in der vorher angezogenen Abhandlung: «Die Tübinger historische Schule» aus dem Jahre 1859, was wir statt einzelner Citate hier ein für allemal bemerken.

sollten nichts sein als das Erwachen der betreffenden Personen vom Scheintode. Das Wunder auf der Hochzeit zu Kana sei dadurch bewirkt, dass Christus die Wasserkrüge heimlich mit Wein füllen liess, ohne dass einer der Anwesenden es merkte. Doch genug von diesen und ähnlichen exegetischen Taschenspielerkünsten.

Die rationalistische Umwandlung der Übernatürlichkeit des Christentums in das natürlichste und begreiflichste Ereignis der Welt war ein Beginnen, welches ernster und tiefer denkende Geister, die in denselben Bahnen wandelten und von demselben Wunsche beseelt waren, unmöglich befriedigen konnte. Das Christentum, wie es uns in der Zeit seiner Entstehung aus den neutestamentlichen Schriften entgegentritt, ist ein Ereignis, das sich ganz und gar in der Region des Wunders bewegt und das ohne Wunder im eigentlichen und wahren Sinne zur Unmöglichkeit wird. Die biblischen Erzählungen als glaubwürdige Berichte über Entstehung und Wesen des Christentums anerkennen und zugleich bei dem Zustandekommen des letztern all und jedes Wunder leugnen wollen, war offenbar ein Versuch, das Unmögliche möglich zu machen. An sich ungereimt und widerspruchsvoll musste er den Rationalismus namentlich in der Biblexegese zu lauter Widersprüchen, Willkürlichkeiten und Ungereimtheiten führen. Sollte das Unternehmen, die Person und das Leben Christi sowie die von ihm gestiftete Religion aller Übernatürlichkeit zu entkleiden, wirklich durchgeführt werden, so konnte die darauf gerichtete Bewegung der Geister bei dem Rationalismus nicht stehen bleiben. Es musste über ihn als eine Halbheit und als eine recht triviale Halbheit hinausgegangen werden. Die Lösung dieser Aufgabe übernahm mit grosser Kraft und Ausdauer der Gründer der sogenannten „Tübinger Schule“, *Ferdinand Christian Baur* (1792—1860) mit seinem Anhang, und derjenige, welcher ganz vorzugsweise uns zur Abfassung gegenwärtiger Arbeit mitbestimmt hat, *David Friedrich Strauss* (1808—1874).

Was den Rationalismus des XVIII. Jahrhunderts zu seiner mehr als unwissenschaftlichen Biblexegese gebracht hatte, war der Umstand, dass er, während er die Übernatürlichkeit des Christentums in Abrede stellte, dennoch die biblischen Berichte über Gründung und Entstehung desselben als echte und glaubwürdige Überlieferung anerkennen wollte. In dem erstern

Grundsätze, das Christentum wie jedes andere Ereignis der Weltgeschichte, nur als die Wirkung rein natürlicher, in dem Zusammenhange und der Verkettung der Dinge begründeter Ursachen gelten zu lassen, stimmten Baur und Strauss mit dem Rationalismus vollkommen überein; sowohl aus der Person und dem Leben Christi als aus der von ihm gestifteten und durch seine Apostel verbreiteten Religion müsse jedes Wunder im wahren und eigentlichen Sinne als eine mit dem Begriffe einer „geschichtlichen“ Erscheinung unverträgliche Annahme beseitigt werden. „Das Christentum“, schreibt Baur, „ist einmal eine geschichtliche Erscheinung, als solche muss es sich auch gefallen lassen, geschichtlich betrachtet und untersucht zu werden.“ Und worin besteht die geschichtliche Betrachtung und Untersuchung desselben? Welches ist recht eigentlich ihre Aufgabe? „Ihre Aufgabe ist,“ meint Baur, „das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Wunder im absoluten Sinne aber hebt den natürlichen Zusammenhang auf, es setzt einen Punkt, auf welchem es nicht aus Mangel an genügenden Nachrichten, sondern schlechthin und absolut unmöglich ist, das eine als die natürliche Folge des andern zu betrachten. Wo wäre aber ein solcher Punkt nachzuweisen? Es könnte auch dies nur auf geschichtlichem Wege geschehen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aber wäre es eine bloße *petitio principii* auch nur einmal als geschehen vorauszusetzen, was mit aller sonstigen Analogie der geschichtlichen Anschauung in völligem Widerspruch stehen würde.“ Ganz dieselbe Ansicht von der Unvereinbarkeit des Wunders mit dem Begriffe eines geschichtlichen Ereignisses hegte auch Strauss, als er an die kritische Betrachtung des Lebens Jesu und der neutestamentlichen Erzählungen herantrat.

Im Jahre 1835 erschien Strauss' zweibändiges „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“. „Die Wirkung dieser Schrift“, erzählt mit enthusiastischer Begeisterung Zeller, „war eine so ausserordentliche, wie sie in Deutschland kein anderes theologisches Werk hervorgebracht hat. Die Selbsttäuschungen der biblischen Theologie waren mit einem Mal von der schärfsten, unerbittlichsten, den Gegner unermüdet in alle Schlupfwinkel verfolgenden, allen seinen Wendungen mit dialektischer Überlegenheit nachgehenden Kritik in ein helles Licht gestellt; der

Rationalismus sah das künstliche Netz seiner natürlichen Erklärungen zerrissen, der Supranaturalismus die mühsame Arbeit seiner apologetischen Schanzwerke zerstört, die Halben und Unklaren aller Parteien fanden sich aus ihrer Behaglichkeit aufgeschreckt, zur scharfen Stellung, zur rückhaltslosen Entscheidung von Fragen gedrängt, deren Schwierigkeiten sie bisher so glücklich auszuweichen gewusst hatten. Kein Wunder, dass dem Schlag, welcher die theologische Atmosphäre so unerwartet durchzuckt hatte, zunächst Ein Schrei des Entsetzens und der Entrüstung, eine unbeschreibliche Aufregung gegen den Friedensstörer, eine übertriebene Angst vor den Verheerungen folgte, die eine so verwegene Kritik im Reiche des Glaubens, der Frömmigkeit, selbst der Sittlichkeit anrichten müsse. *Und doch war das, was Strauss wollte*“, meint Zeller, *„im Grunde sehr einfach.“* Freilich war es, sagen auch wir, sehr einfach, denn Strauss stellte im Grunde nur eine einzige Forderung. Aber gerade diese Forderung war eine dem in den neutestamentlichen Schriften überlieferten Christentum diametral entgegengesetzte und zugleich von solcher Tragweite, dass, sollte ihr vollständig Genüge geschehen, an dem biblischen Christentum kein Stein auf dem andern, von ihm nichts, schlechterdings nichts mehr übrig bleiben konnte. Denn was beabsichtigte Strauss? „Er verlangte“, fährt Zeller fort, „nicht mehr und nicht weniger, als was sich für jede wissenschaftliche Theologie von selbst versteht: dass die evangelischen Berichte nach denselben Grundsätzen behandelt werden, nach denen wir jede andere Überlieferung beurteilen, dass der kritischen Untersuchung ihre Ergebnisse weder ganz noch teilweise zum voraus vorgeschrieben, dass die Feststellung derselben vielmehr allein und ausschliesslich von ihr selbst erwartet werde, dass mit einem Wort die Kritik, auch die biblische Kritik, voraussetzungslos sei. Ein rein geschichtliches Verfahren und sonst nichts ist es, was Strauss für sie fordert, die Ausmittlung des geschichtlichen Thatbestandes aus den Berichten, was er als ihre Aufgabe betrachtet. *Zur Voraussetzungslosigkeit des Kritikers rechnet er nun allerdings auch dieses, dass er nicht von der Voraussetzung des Wunderglaubens ausgehe.*“ Machen wir hier auf einen Augenblick Halt! Gehört denn zur Voraussetzungslosigkeit des Kritikers der neutestamentlichen Schriften und ihrer Erzählungen in der That auch dieses, dass „er nicht von der Voraussetzung

des Wunderglaubens ausgehe“, im Gegenteil die Unmöglichkeit des Wunders von vornherein seinen kritischen Untersuchungen zu Grunde lege?

Die Person, das Leben und die Religion Christi sind, sofern sie der Menschheit auf Erden kund und offenbar geworden, selbstverständlich in die Geschichte eingetreten, mithin „geschichtliche“ Erscheinungen. Hieraus folgt, dass die Berichte, welche wir über jene in den Evangelien, den Briefen der Apostel und den übrigen zum neutestamentlichen Kanon gezählten Schriften besitzen, auch, wie alle übrigen Berichte über irgendwelche Ereignisse der Weltgeschichte, nach den bewährten und als richtig erkannten Regeln der Geschichtsforschung untersucht werden sollen und dürfen. Dieses Zugeständnis kann und muss auch derjenige der Baurschen Tübinger Schule und ihren Anhängern machen, der selbst die Überzeugung an die Übernatürlichkeit der christlichen Religion und infolgedessen an ihren durch eine Reihe von Wundern bewirkten Eintritt in die Weltgeschichte noch nicht verloren, auch den Mut sich bewahrt hat, diese seine Überzeugung trotz der heutigen in der entgegengesetzten Richtung sich bewegenden Zeitströmung geltend zu machen und zu verteidigen. Das erwähnte Zugeständnis muss, sage ich, auch ein solcher machen, wofern er den unerlässlichen Forderungen der Wissenschaft gerecht und er selbst als ein Mann echter Wissenschaftlichkeit anerkannt und geehrt sein will. Denn das versteht sich doch von selbst, dass Geschichtsberichte, von welcher Beschaffenheit sie immer sein und über welche Ereignisse sie sich verbreiten mögen, um ihre Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit zu ermitteln und festzustellen, auch den Regeln und Gesetzen, an deren Anwendung die wissenschaftliche Geschichtsforschung gebunden ist, ohne die diese nicht bestehen kann, sich unterwerfen müssen. Aber schliessen diese Regeln und Gesetze auch die Annahme der Unmöglichkeit des Wunders in sich? Können jene ohne diese Annahme nicht bestehen und zur vollen Geltung gebracht werden? Ist mit anderen Worten die historische Kritik nur dann voraussetzungslos, wenn von vornherein die Möglichkeit des Wunders, wie von Baur, Strauss, Zeller und ihren Gesinnungsgenossen geschieht, von dem Geschichtsforscher geleugnet und diese Leugnung seinen Untersuchungen zu Grunde gelegt wird? Nichts weniger als das. Ja

es ist sogar nicht schwer, zu zeigen und einleuchtend zu zeigen, dass der Geschichtsforscher mit der erwähnten Annahme sein Forschungsgebiet und seine Kompetenz weit überschreitet und auf einen Boden sich begiebt, durch den seinen Untersuchungen sofort das Brandmal der Parteilichkeit, des Vorurteils und der Unwissenschaftlichkeit auf die Stirne geschrieben wird. Wieso? werden meine Leser fragen. Man höre und urteile!

Die Geschichtsforschung hat es mit der Feststellung und Richtigstellung von Thatsachen und nur mit diesen zu thun. Von den Thatsachen der Vergangenheit, auch von denen der Gegenwart, sofern der Forscher nicht selbst Augen- oder Ohrenzeuge derselben gewesen ist, erhält dieser Kenntniss durch die geschichtliche (mündliche oder schriftliche) Überlieferung, die von den Thatsachen berichtet und durch die diese der Nachwelt erhalten sind. Die Überlieferungen, das ist die Urkunden der Geschichte, hat der Forscher auf ihre Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit zu untersuchen, *aber offenbar kann er das doch nur mit denjenigen Mitteln, welche die Geschichtsforschung als solche ihm an die Hand giebt.* Wendet er diese Mittel richtig an, so kann er möglicherweise die Fragen entscheiden, ob eine Urkunde, vom Standpunkte des Geschichtsforschers betrachtet, als echt oder unecht, als interpoliert oder nicht-interpoliert, als Widersprüche oder keine Widersprüche enthaltend, als glaubwürdig oder unglaubwürdig zu betrachten und so oder so zu deuten sei; er kann möglicherweise auch zu der Entscheidung gedrängt werden, über die eine oder andere der erwähnten Fragen sei der Geschichtsforschung eine gewisse Antwort zu geben, natürlich soweit diese ihren Ergebnissen überhaupt die Form der Gewissheit zu geben vermag, nicht möglich. Werden nun in einer der Forschung des Historikers unterliegenden Urkunde Wunder berichtet, sei diese eine Urkunde der christlichen Religion wie die neutestamentlichen Schriften oder eine andere, kann und darf er als Historiker dann um dieses Umstandes willen die Glaubwürdigkeit des Berichtes ohne weiteres in Abrede stellen? Das wäre ihm augenscheinlich doch nur unter der Bedingung erlaubt, wenn es ihm zuvor gelungen wäre, den Wunderbericht entweder als eine Entstellung oder selbst Erdichtung der berichteten Thatsache nachzuweisen oder das in demselben vorgegebene Wunder auf natürliche Ursachen

zurückzuführen und als durch diese entstanden, mithin in beiden Fällen die Unglaublichkeit seiner Urkunde darzuthun. Gelingt ihm aber weder das eine noch das andere, trägt vielmehr der Wunderbericht alle Merkmale einer die gemeldete Thatsache rein und unverfälscht zum Ausdrucke bringenden Urkunde an sich, so hat der Geschichtsforscher, von seinem Standpunkte aus, das in seiner Urkunde berichtete Wunder als *Thatsache* stehen zu lassen, so unbegreiflich, ja so undenkbar es ihm nach seiner *persönlichen* Auffassung der Dinge und der in der Geschichte wirksamen Kausalitäten auch immer sein mag. Denn der besonnene und vorurteilslose Historiker wird sich doch dem Wahne nicht hingeben, als ob seine Wissenschaft die Mittel ihm darbiete, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Thatsache zu entscheiden. Hierfür stehen ihm als solchem keine anderen Mittel zu Gebote, als diejenigen sind, deren sich die Vernunft jedes normal entwickelten Menschen bedient und die sich in die Grundsätze zusammenfassen: „Aus Nichts wird nichts“ oder „jede Wirkung muss eine zureichende Ursache“ haben. Findet der Historiker demnach in Urkunden, etwa den neutestamentlichen Schriften, an deren Echtheit und Glaubwürdigkeit er *nach Anlegung der ihm zu Gebote stehenden Mittel* vernünftigerweise nicht zweifeln kann, Thatsachen als Wunder berichtet, die aus natürlichen Ursachen nicht begriffen werden können, so hat er um dieses Umstandes willen und nach der Leistungsfähigkeit seiner Wissenschaft kein Recht, die Thatsachen als solche zu leugnen und für unmöglich zu erklären. Der Historiker kann in diesem Falle bezüglich der Begreiflichkeit jener Thatsachen auf seinem Standpunkte nur sagen: non liquet, und er muss es einer andern Wissenschaft und einem andern Gerichtshofe, als der seinige ist, überlassen, darüber zu entscheiden, ob Wunder möglich sind oder nicht und ob demnach zur Erklärung der als eines Wunders überlieferten Thatsache eine übernatürliche Kausalität (Gott) in Anspruch genommen werden könne und müsse. Handelt der Historiker in dem in Rede stehenden Falle anders, so beweist er dadurch nur, dass er die seiner Wissenschaft gezogenen Grenzen nicht kennt und nicht beachtet, wäre er auch sonst, was den Umfang seines geschichtlichen Wissens angeht, ein Stern erster Grösse unter seinen Fachgenossen.

Mit dem Vorgeben von Baur, Strauss, Zeller und allen

denen, die als Historiker ihren Fussstapfen nachfolgen, — mit dem Vorgeben nämlich, dass bei der Entstehung und Ausbreitung des Christentums jedes Wunder im wahren und eigentlichen Sinne von vornherein geleugnet werden müsse, wofern jenes als „geschichtliche“ Erscheinung untersucht und behandelt werden soll, ist es also nichts. Diese Behauptung trägt für jeden, der sehen kann und sehen will, den Stempel der Willkür und Unwahrheit an der Stirne. Hieran würde auch selbst dann nichts geändert, wenn es richtig wäre, was Zeller versichert, dass „die Grundsätze der Tübinger Schule nur dieselben seien, welche ausserhalb der Theologie die ganze deutsche Geschichtsschreibung seit Niebuhr und Ranke beherrschen“. Denn sind jene Grundsätze, speciell die Unmöglichkeitserklärung all und jedes Wunders, an sich unberechtigt und falsch, so kann eine noch so allgemeine Aufnahme und Befolgung derselben sie nicht zu richtigen und echten Grundsätzen erheben. Aber die Zellersche Versicherung leidet auch wieder, wie so oft bei ihm, an einer grossen, man möchte sagen: masslosen Übertreibung. Oder giebt es denn echte und wahrhaft wissenschaftliche Historiker nur noch innerhalb des Protestantismus? Zählte und zählt nicht auch der Katholizismus manche Geschichtsforscher in seinen Reihen, denen kein Besonnener und Wahrheitsliebender den Ruhm strengster Wissenschaftlichkeit absprechen kann, Männer wie Ficker, Döllinger, Höfler, Kampshulte, Reumont, Arneth, Langen, Reusch, Friedrich, Cornelius, Reinkens, Aschbach, Wegele, Moritz Ritter, Michaud u. a.? Und sind auch alle diese der Überzeugung, dass zum Zwecke einer „geschichtlichen“ Untersuchung des Christentums die Möglichkeit des Wunders schlechthin geleugnet werden müsse? Oder wird Zeller sie deswegen, weil und insofern sie die in Rede stehende Überzeugung nicht teilen, nicht zu denjenigen Geschichtsforschern rechnen, die diesen Namen in Wahrheit und Wirklichkeit verdienen? Wäre das, wenn es geschähe, nicht eine unerträgliche Anmassung und Überhebung, die der wissenschaftlichen Erforschung der Wahrheit, wir sagen: der Wahrheit sicherlich nicht förderlich sein könnte? Doch was bedarf es noch mehr! Die Behauptung der Baurschen Tübinger Schule, es müsse, um das Christentum „geschichtlich“ zu erklären, die Möglichkeit des Wunders geleugnet werden, hat sich uns in dem Vorhergehenden als eine willkürliche, unbegründete und

unhaltbare erwiesen. Das ist für uns und hoffentlich auch für meine Leser ein für allemal abgethan. Dagegen habe ich noch ein anderes zu bemerken. Wenn ich recht sehe, so ist das Vorurteil, das Wunder sei mit dem Christentum als einer „geschichtlichen“ Thatsache unvereinbar, auf seiten Baur's, Strauss', Zellers und ihrer Gesinnungsgenossen nicht der einzige, ja nicht einmal der eigentliche und hauptsächlichste Grund, warum jenes von ihnen in Abrede gestellt wird. Vielmehr liegt derselbe bei ihnen allen nicht sowohl auf *geschichtlichem* Boden als in der von ihnen für wahr gehaltenen *Philosophie*, speciell in der von ihnen getroffenen Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Welt. Es ist die nächste Aufgabe für mich, mit dieser meine Leser bekannt zu machen.

6. Von Strauss haben wir den Ausspruch kennen gelernt: Unser Gott ist ein anderer als der der Apostel, unsere Welt eine andere als die jener. In ähnlicher Weise vernahmen wir von Zeller die Versicherung, dass das moderne Bewusstsein mit der Gottesidee nicht mehr die Vorstellung einer über dem Naturzusammenhang stehenden, durch kein Naturgesetz gebundenen Allmacht verbinde. Da wirft sich denn wie von selbst die Frage auf: Welches ist der Gott, den Strauss, Zeller und die im wesentlichen in den gleichen Bahnen wandernden Denker der neuern Zeit dem gelehrten und ungelehrten Volke verkünden? Worin besteht dieses Gottes eigentliches und wahres Wesen? Welches ist seine Beschaffenheit? Zellers lichtvolle Entwicklung des gewichtigen Gegenstandes soll uns die willkommene Gelegenheit bieten, die vorher aufgeworfenen Fragen möglichst bestimmt und deutlich zu beantworten.

„Die Wissenschaft“, bemerkt Zeller, „hat nur einen einzigen Weg, auf dem sie den Begriff Gottes finden, das Dasein Gottes erweisen kann: den Schluss von dem Weltganzen auf seinen letzten Grund. Und gerade die Einheit der Welt, der Zusammenhang und die Zusammengehörigkeit aller ihrer Teile ist es, worauf bei diesem Schluss alles ankommt.“ Wieso?

„Die Wahrnehmung“, heisst es, „zeigt uns zunächst eine unbestimmbar grosse Menge von einzelnen Dingen und Vorgängen. Unser Verstand erkennt in dieser Mannigfaltigkeit eine feste Ordnung; die Erscheinungen verteilen sich ihm teils nach ihrer Gleichartigkeit, teils nach ihrer regelmässigen Ver-

bindung in gewisse Gruppen, die aber bei aller ihrer Verschiedenheit doch auch wieder räumlich, zeitlich und begrifflich miteinander verknüpft sind; er bemerkt, dass nach unveränderlichen Gesetzen unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Erfolge eintreten; und wenn er über den Grund dieser Regelmässigkeit nachdenkt, so kann er ihn nur in dem Vorhandensein von Ursachen finden, aus deren Zusammenwirken die Dinge mit Notwendigkeit hervorgehen. Dieser Zusammenhang alles Seins findet auch nirgends, soweit unsere Beobachtung oder unser Gedanke reicht, eine Grenze ¹⁾.“

Die vorstehenden Reflexionen, welche Zellers Beweis für das Dasein Gottes einleiten, zeigen dem aufmerksamen Leser schon recht deutlich, dass jener bei seiner Weltbetrachtung keineswegs voraussetzungslos verfährt, sondern sofort von einer ganz bestimmten Voraussetzung, nämlich von der Annahme der *Wesenseinheit* oder der *Wesensidentität aller Dinge* ausgeht. Zeller setzt sich von vornherein fest auf dem Boden des *Monismus*. Zwar bietet sich der Beobachtung des Menschen zunächst eine unerschöpfliche Menge von einzelnen Dingen und Vorgängen dar. Aber in dieser Fülle verschiedenartiger Einzelheiten herrscht „eine feste Ordnung“; der Verstand erkennt sie als durch mannigfaltige Beziehungen miteinander in Verknüpfung stehend; er entdeckt, dass „nach unveränderlichen Gesetzen“ die gleichen Ursachen stets die gleichen Wirkungen hervorbringen. Und fragt er nach „dem Grunde dieser Regelmässigkeit“, so kann er in letzter Instanz diesen „nur in dem Vorhandensein von Ursachen finden, aus deren Zusammenwirken die Dinge mit Notwendigkeit hervorgehen“. Aber welches sind diese Ursachen nach Zellers Ansicht? Sind es nur *eine* solche oder *mehrere*? Sind es *materielle* oder *immaterielle*, *bewusste* oder *unbewusst wirkende* Ursachen? Bevor Zeller über diese Fragen nach der einen oder andern Richtung entscheidet, sieht er sich zuvor veranlasst, den vorher erwähnten Zusammenhang aller Dinge und Ereignisse oder die Gesamtheit der Dinge als ein zusammengehöriges und unzerreissbares Ganzes in möglichst lebhaften Farben zu schildern.

¹⁾ Diese und die nachfolgenden wörtlich mitgetheilten Aussprüche sind der Abhandlung: «Über Ursprung und Wesen der Religion» in «Vorträge und Abhandlungen» von Eduard Zeller. Zweite Sammlung. Berlin 1877, S. 11 fg., entnommen.

Was zunächst die Körperwelt angeht, so steht vor allem andern in ihr alles mit allem in lebendiger Beziehung und Wechselwirkung. „Mögen wir im Raume noch so weit hinausgreifen, in der Zeit noch so weit zurückgehen, wir stossen doch immer wieder auf einen Zusammenhang, der das Entfernteste mit dem Nächsten verknüpft, auf allgemein gültige, durchgreifende Gesetze, durch die alles, was ist und was war, sich zu einem Weltganzen zusammenschliesst.“ Aber das gilt nicht bloss von der Körperwelt; „auch unser geistiges Leben macht davon keine Ausnahme“. Zwar können wir dieses „nicht aus bloss materiellen Ursachen ableiten, aber wir werden deshalb die Thatsache nicht verkennen, dass es mit unserm körperlichen Organismus und durch diesen mit der gesamten Körperwelt in dem engsten Zusammenhang, der stetigsten und folgereichsten Beziehung steht, wie man diese nun immer zu erklären versuchen mag“. Hierbei muss noch besonders hervorgehoben werden, dass „es nicht bloss unsere Beobachtung ist, welche uns diesen Zusammenhang alles Seins zeigt, sondern auch unserm Denken ist es unmöglich, sich irgend etwas vorzustellen, das von demselben ausgenommen wäre. Denn es wäre ein Widerspruch, etwas als wirklich zu setzen, für das die allgemeinen Bedingungen des Daseins nicht gelten, auf das die Bestimmungen keine Anwendung finden sollten, unter denen Gegenstände allein gedacht werden können... Man wird daher, meint Zeller, jedenfalls einräumen müssen, dass alles Wirkliche ohne Ausnahme unter gewissen gemeinsamen Gesetzen stehe.“ Und was folgt daraus? Ist die Gesamtheit des Seien den denselben gemeinsamen Gesetzen unterworfen, so ist sie auch notwendigerweise zu „einem Ganzen verknüpft“. Und „bildet die Gesamtheit aller Dinge ein Ganzes, so kann sie auch in letzter Beziehung (nicht auf mehrere Ursachen, sondern) nur auf dieselbe einheitliche Ursache zurückgeführt werden“.

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen! Die vorher erwähnte „einheitliche Ursache“ aller Einzeldinge, alles Seins und Geschehens, deren Totalität wir in dem Ausdrucke Welt zusammenfassen, ist, wie wir später sehen werden, die Zeller'sche Gottheit. Das Verhältnis, welches nach Zellers Ansicht zwischen Gott und Welt obwaltet, ist also das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das Kausalitätsverhältnis. Dasselbe hat

uns Zeller in dem Vorhergehenden nach zwei Seiten hin auch schon sehr bestimmt charakterisiert, denn wir wurden erstens belehrt, dass die alles Sein und Geschehen oder die Gesamtheit der Dinge bewirkende Ursache, d. i. die Gottheit, nur *eine* sei und sein könne. Zeller bekennt sich also zum *Monotheismus*. Wie es nach ihm nur *eine* Welt giebt und geben kann, so auch nur *einen* Gott. Ferner wurden wir auch darüber unterrichtet, dass die überall in der Welt, im Kleinsten wie im Grössten, in dem Entferntesten wie im Nächsten herrschende strenge Gesetzmässigkeit den Verstand zu der Annahme nötige, dass alles aus der Gottheit „mit Notwendigkeit hervorgehe“. Namentlich die letztere Bestimmung bringt Zeller hier schon in sehr nahe Berührung mit der Ansicht Spinozas von der Gottheit und ihrer ursächlichen Beziehung zur Welt. Wenn dieser beispielsweise schreibt: Ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab æterno et in æternum sequitur, ejus tres angulos æquari duobus rectis ¹⁾ — wenn, sage ich, Spinoza so schreibt, so drückt er damit in der That ganz denselben Gedanken aus, den Zeller in die wenigen Worte zusammenfasst, dass alles Seiende und Werdende aus der Gottheit als der einzigen Weltursache „mit Notwendigkeit hervorgeht“. Daher kann man es auch verstehen, wie Zeller den Spinoza über alles preist und in die Höhe hebt, denn simile simili gaudet und *χρὲρ χρῆρα νίπτει*. Doch an dem Zellerschen und Spinozistischen Gotte werden wir noch mehr Verwandtschaftliches entdecken, wenn wir uns Zellers weitere Bestimmungen der Gottesidee zum Bewusstsein bringen. Zu diesem Zwecke müssen wir ihn noch eine Strecke Weges begleiten.

In der Fortsetzung seiner Untersuchungen bringt Zeller zunächst noch einmal mit Nachdruck die Einheit und Einheitlichkeit der Weltursache in Erinnerung. „Wenn alle Teile der Welt“, sagt er, „in Wechselwirkung stehen, so setzt dies voraus, dass auch alle, so durchgreifend sie sich im übrigen voneinander unterscheiden mögen, doch zugleich in gewisser Hinsicht von einerlei Wesen seien; und dies lässt sich seinerseits nur daraus erklären, dass sie in letzter Beziehung von einer

¹⁾ Ethica I, prop. XVII. Schol.

und derselben Ursache herrühren.“ Daher wird der in der Geschichte der Wissenschaft oft genug unternommene Versuch, eine Vielheit von Wesen als „das Erste und Ursprünglichste“ zu setzen, welche Beschaffenheit man denselben auch beilegen möge, als ein verfehlter, zur Erklärung der Welt und ihres Werdens unzureichender entschieden zurückgewiesen. „Solange man von einer Vielheit ursprünglicher Wesen ausgeht,“ lesen wir, „entsteht immer die Frage, wie denn diese vielen Urwesen, diese Elemente, diese Atome, diese Monaden, miteinander in Zusammenhang gekommen sein sollen, wenn sie nicht von Anfang an schon in Zusammenhang standen; wie aus ihnen eine Welt und diese unsere Welt entstehen konnte, wenn sie nicht aus einem und demselben Grunde entsprungen sind, nicht von einer und derselben Kraft zusammengehalten und gelenkt werden.“ „Man verweist“, wirft Zeller ein, „auf die Naturgesetze... Allein damit“, urteilt er ganz richtig, „ist die Frage nicht beantwortet, sondern nur um einen Schritt weiter zurückgeschoben.“ Denn „die Frage ist eben die, wie sich die Zusammenstimmung aller Naturgesetze und das Zusammenwirken aller Kräfte begreifen lässt, und auf *diese* Frage giebt es keine Antwort als die eben angedeutete“, nämlich die Notwendigkeit der Annahme einer einzigen und einheitlichen Weltursache.

Mit dieser Abweisung einer ursprünglichen Vielheit von Wesen giebt Zeller sich noch nicht zufrieden. Die Einheit und Einzigkeit der Weltursache zur vollsten Deutlichkeit zu erheben liegt ihm mit Recht gar sehr am Herzen. Er widmet ihr noch eine ziemlich lange Ausführung, die wir um ihrer Schönheit und Gediegenheit willen unseren Lesern ebenfalls nicht vorenthalten wollen. „Noch einleuchtender wird dies,“ heisst es, „wenn man sich erinnert, dass es sich im vorliegenden Fall nicht bloss überhaupt um eine Wechselwirkung handelt, sondern um ein geordnetes, bis ins einzelkste durch unveränderliche Gesetze bestimmtes Zusammenwirken aller Wesen; um ein Zusammenwirken, aus welchem dieses unendlich reiche, wohlgegliederte und vollkommne Ganze hervorgeht, das wir die Welt nennen. Bestände das, was den letzten Grund der Welt bildet, aus einer Mehrheit oder gar aus einer unendlichen Vielheit von Elementarstoffen oder -kräften, von Atomen oder Monaden, die in keiner ursprünglichen Verbindung miteinander ständen und von keiner dritten Ursache gemeinsam ab-

hingen, so lässt sich zwar, wie bemerkt, überhaupt nicht absehen, wie dieselben in Wechselwirkung treten könnten; wollten wir dies aber auch zugeben, so könnte doch durch diese ihre Einwirkung aufeinander unmöglich ein einheitliches Ganzes entstehen. Denn da jedes von jenen Grundwesen nur seiner eigenen Natur gemäss wirkte, die Beschaffenheit der letztern aber durch ihr Verhältnis zu den anderen in keiner Beziehung bedingt wäre, so wäre es rein zufällig, ob und wie weit sich die Wirkungen der einen mit denen der anderen berührten oder an ihnen vorbeigingen, sie ergänzten oder sie nutzlos wiederholten, fördernd oder störend in sie eingriffen. Wenn wir statt dessen finden, dass alle in der Welt wirkenden Kräfte in einem bestimmten, sich gleich bleibenden Verhältnis, einem ursprünglichen und unverrückbaren Gleichgewicht stehen, und dass eben deshalb auch alle ihre Wirkungen sich zu einem vollkommen harmonischen Ganzen zusammenschliessen, so setzt dies voraus, sie alle seien nur die verschiedenen Äusserungen einer und derselben die Gesamtheit der Dinge umfassenden und tragenden Kraft. Denn nur dann kann jeder ihr Mass und ihre Richtung so bestimmt sein, wie dies ihrem Verhältnis zu allen anderen entspricht, wenn alle in ihrer Wurzel zusammenhängen, wenn sie entweder von einer zweckthätigen Intelligenz aufeinander berechnet, oder ohne das Dazwischentreten einer ausdrücklichen Zweckthätigkeit, vermöge einer innern, absoluten Notwendigkeit aus Einer Urkraft entsprungen sind ¹⁾.“

¹⁾ Dieselben Gedanken über die unermessliche Vielheit der die Mannigfaltigkeit der Körper bildenden Elemente (Atome) und über ihr Verhältnis zu einer ursprünglichen Einheit (der Natursubstanz), die in jene sich entwickelt, wie hier Zeller, haben wir in unserer «Metaphysik», Bd. II, S. 109, Nr. 5 fg., ganz unabhängig von diesem ausgeführt und zu begründen versucht. Freilich unterscheiden wir uns von Zeller dadurch gar sehr, dass wir in jener Einheit erstens nicht den Kausalgrund der *Welt*, sondern nur den der *Natur* und ihres Lebens als des einen, aber nicht einzigen Faktors der Welt und zweitens nicht die *Gottheit*, vielmehr ein *Geschöpf* derselben im Sinne des positiven Christentums erblicken. Auch haben wir sie als ein solches, wie wir überzeugt sind, in dem angezogenen Werke wirklich nachgewiesen. Von der am Schlusse obiger Stelle berührten Alternative, dass die Gottheit möglicherweise entweder als «eine zweckthätige Intelligenz» oder «ohne Zweckthätigkeit» wirkend gedacht werden könne, lässt Zeller, seiner Auffassung der Gottheit durchaus entsprechend, wie sich ergeben wird, nur die letztere gelten.

Die Fortsetzung der Untersuchungen über die einheitliche Weltursache oder die Gottheit und ihre Beschaffenheit führt Zeller zu der Bemerkung, dass es zwar leicht sei, „unangemessene Vorstellungen vom Begriff derselben abzuwehren“, dagegen schwer, ja sehr schwer, „sie durch solche (affirmative Bestimmungen) zu ersetzen, welche nach keiner Seite hin einer Einwendung Raum lassen“. Den Grund hiervon erblickt Zeller darin, „weil uns die einzige Analogie, der wir hierbei folgen können, die des menschlichen Geistes, nur zu bald im Stiche lasse“. Zeller bedient sich denn auch meistens nur negativer Bestimmungen, um seinen Lesern die Beschaffenheit der Gottheit zum Bewusstsein zu bringen; er sagt ihnen viel mehr, was die Gottheit nicht ist und nicht sein kann, als was sie ist. Unter den negativen Prädikaten derselben wird nun in erster Linie hervorgehoben, dass „man sie nicht in der blossen Materie suchen könne“; die Gottheit darf nicht als „Materie“, als „Körper“ vorgestellt werden, wie dies im Altertum von den Stoikern und noch im siebzehnten Jahrhundert von dem Engländer *Thomas Hobbes* (1588—1679) geschehen ist. Eine solche Vorstellung von der Gottheit, meint Zeller, ist unzutreffend und falsch, „nicht nur in dem Falle, wenn man sich unter der Materie eine träge, tote Masse vorstellt, sondern auch in dem, wenn man die Materie durch die ihr inwohnenden Kräfte von aller Ewigkeit her bewegt sein lässt. Denn diese Kräfte könnten doch immer nur mechanische sein; sie könnten räumliche Bewegungen und als Folge derselben jene Verteilung und Anordnung der Stoffe hervorbringen, auf der die ganze Mannigfaltigkeit des äussern Daseins beruht. Wie sie dagegen die Erscheinungen des Bewusstseins erzeugen, wie mechanische Bewegungen in unserm Gehirn oder in einzelnen Teilen desselben sich in Vorstellungen, Gefühle, Willensakte umsetzen, wie unser geistiges und sittliches Leben sich in blosse Bewegungen auflösen oder aus solchen ableiten lassen könnte, davon ist nicht allein die Möglichkeit nicht nachgewiesen, sondern das Gegenteil lässt sich mit aller Strenge darthun. Denn alle Bewusstseinserscheinungen beruhen darauf, dass ein Mannigfaltiges zur Einheit der Empfindung, des Gefühls, der Vorstellung, des Gedankens, des Entschlusses zusammengefasst wird; sie alle haben zu ihrer Voraussetzung das einheitliche Subjekt, in dem und durch das sie sich vollziehen, das Selbst

oder das Ich, wie sich dies am einleuchtendsten und unmittelbarsten an dem Selbstbewusstsein als solchem zeigen lässt. Ein Körper dagegen, mag er noch so klein, und möchte er selbst physikalisch unteilbar sein, wie Demokrits Atome, besteht immer noch aus vielen räumlich auseinanderliegenden Teilen, die ihrerseits wieder aus solchen Teilen bestehen, und so fort ins Unendliche; ein solcher kann daher seiner Natur nach nicht das Subjekt von Vorgängen sein, welche sich nur als Thätigkeiten eines streng einheitlichen Wesens begreifen lassen ¹⁾.“ Und was folgert Zeller hieraus für die Beschaffen-

¹⁾ Zellers obige Behauptung: «*alle Bewusstseinserscheinungen haben zu ihrer Voraussetzung das einheitliche Subjekt, in dem und durch das sie sich vollziehen, das Selbst oder das Ich*», ist ganz offenbar übertrieben und falsch; sie muss als eine aller Erfahrung widersprechende zurückgewiesen werden. Oder bilden die nieder und höher organisierten Tiere etwa keine «Bewusstseinserscheinungen»? Stellen in ihnen sich keine Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle der mannigfaltigsten Art ein? Ist es möglich, heute noch auf dem Standpunkte Descartes' zu verharren, der das Bewusstsein der Tiere als Schein und seine Annahme als Irrtum erklärte? Sind mithin nicht auch die Tiere «Subjekte» des ihnen eigentümlichen Bewusstseins? Aber sind sie deshalb auch ein «Selbst» oder ein «Ich»? Freilich hat man letzteres oft genug behauptet, aber die Gründe, die dafür angeführt werden, sind zu einem grossen Teile selbst keiner Beachtung wert. So habe man, meint beispielshalber *Schopenhauer* (S. W. IV, 238 und 239), «in der Philosophie aller Evidenz zum Trotz eine gänzliche Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier angenommen, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von *Kartesianus* ausgesprochen ward, als eine Konsequenz seiner Irrtümer. Als nämlich die Kartesisch-Leibniz-Wolffische Philosophie aus abstrakten Begriffen (!) die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis konstruierte, da traten die natürlichen Ansprüche der Tierwelt diesem exklusiven Privilegio und Unsterblichkeits-Patent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, ihren Protest ein (!). Nun mussten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen, und daher bemüht sein, zwischen Mensch und Tier eine ungeheure Kluft, einen unermesslichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen Da sollten am Ende gar die Tiere sich nicht von der Aussenwelt zu unterscheiden wissen und *kein Bewusstsein ihrer selbst, kein Ich* haben!» Und wie widerlegt *Schopenhauer* die unseres Erachtens so wohl begründete Ansicht, dass die Tiere kein Selbstbewusstsein in der Form des Ichgedankens haben, dass sie kein Ich sind? Man höre! «Gegen solche abgeschmackte Behauptungen», sagt er, «darf man nur auf den jedem Tiere, selbst dem kleinsten und letzten, innewohnenden grenzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt,

heit der Gottheit als der letzten Ursache alles Seins und Geschehens? Es folgt, sagt er, dass „nicht die Materie, sondern etwas Immaterielles jene letzte Ursache alles Seins ist, welche von dem einheitlichen Zusammenhang und dem geordneten Ineinandergreifen aller Teile der Welt vorausgesetzt wird“.

Also: Die Zellersche Gottheit „etwas Immaterielles“. Aber von welcher nähern Beschaffenheit ist dasselbe? Darauf giebt die Abhandlung: „Über Ursprung und Wesen der Religion“, aus der wir die vorstehenden Ausführungen entnommen haben, nur noch folgende ganz allgemein gehaltene Antwort: „Wenn es die Ursache aller Dinge sein soll, so muss es die Kraft sein, die alles hervorbringt; wenn es ihre letzte, einheitliche Ursache sein soll, so muss diese Kraft als eine alles umfassende und bewirkende, absolute gedacht werden; wenn mit der materiellen Welt auch die des Bewusstseins, wenn alles aus ihm herkommen soll, was dem Leben der Menschheit einen Wert giebt und was wir auf anderen Punkten des unermesslichen Ganzen, von dem unser Wohnort ein Atom ist, Gleichartiges vermuten müssen, jede Anlage zum Erkennen des Wahren und zum Wollen des Guten, zum künstlerischen Schaffen und zum schönen Empfinden, so muss sein Begriff so bestimmt werden, dass der Grund von allem diesem in ihm liegt, dass alle jene Wirkungen aus seiner unendlichen Vollkommenheit als ihre natürliche Folge hervorgehen.“ Eben um dieses Umstandes willen, weil aus der Gottheit als der einen Weltursache „neben der unorganischen Natur auch das Leben, neben dem Vernunftlosen auch das Bewusste und Vernünftige nicht etwa nur zufällig im Laufe der Zeit hervorgegangen ist, sondern notwendig, vermöge ihrer Natur, hervorgeht und immer hervorging“ — gerade um dieses Umstandes willen, sage ich, bezeichnet Zeller denn auch anders-

wie sehr die Tiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewusst sind. Wenn so ein Kartesianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt.» Nun! Vor solchen Argumenten muss der Denker, dem es in seinen Forschungen, was Schopenhauer so oft von sich rühmt, in der That um Wahrheit und nichts als Wahrheit zu thun ist, verstummen. Denn wo bleibt hier die von Schopenhauer für sich so laut und nachdrücklich in Anspruch genommene «Besonnenheit» — allerdings eine der notwendigsten und unentbehrlichsten Eigenschaften des echten Philosophen!

wo die Gottheit als „absolute Vernunft“ und verlangt, dass „wir die Welt als Ganzes, trotz der Naturnotwendigkeit, die in ihr waltet, ja gerade wegen derselben, das Werk der absoluten Vernunft nennen sollen“. Er nimmt ferner keinen Anstand von der Gottheit als „der absoluten, weltschöpferischen Vernunft“, ja von ihr als „dem Weltschöpfer“ zu reden¹⁾. Freilich soll das, so setzt Zeller selbst hinzu, nicht heissen, dass „diese Vernunft in ihrem Wirken von Zweckvorstellungen geleitet werde, vielmehr werde sie, je vollkommener sie ist, um so mehr auch einer unbedingten Notwendigkeit folgen, die als solche nicht erst durch Überlegung, durch die Vorstellung des zu erreichenden Erfolgs vermittelt ist Aber weil es eine und dieselbe Ursache ist, aus der alle Wirkungen in letzter Beziehung entspringen, weil alle Naturgesetze nur die Art und Weise bezeichnen, wie diese Ursache, der Notwendigkeit ihres Wesens entsprechend, nach verschiedenen Seiten hin wirkt, muss aus der Gesamtheit dieser Wirkungen notwendig ein in allen Teilen zusammenstimmendes Ganze, eine in ihrer Art vollkommene, mit absoluter Zweckmässigkeit eingerichtete Welt hervorgehen. Eine äussere Zweckbeziehung jener Wirkungen widerspricht der Natur einer unendlichen Ursache; dagegen werden wir — so schliesst Zeller seine auf die Gottheit bezüglichen Betrachtungen — mit Kant und Hegel von ihrer innern oder immanenten Zweckthätigkeit reden dürfen, um damit die absolute Notwendigkeit und Vollkommenheit ihrer Erzeugnisse zu bezeichnen²⁾.“

¹⁾ «Vorträge und Abhandlungen», zweite Sammlung, S. 544, 548, 549.

²⁾ A. a. O., S. 549 u. 550.

Bonn.

THEODOR WEBER.

(Fortsetzung folgt.)
