

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 9 (1901)
Heft: 34

Artikel: Christentum und Antichristentum in der Wissenschaft [Fortsetzung]
Autor: Weber, Theodor
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403501>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

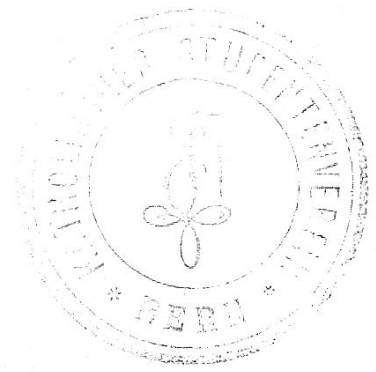
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



CHRISTENTUM UND ANTICHRISTENTUM

IN DER WISSENSCHAFT.

(Fortsetzung.)

III. — Kritik des Zellerschen Gottesbegriffs. Weite Verbreitung des Pantheismus in der Gegenwart und ihre Folgen. Zeller über „angeborene“ Vorstellungen. Ihre Unmöglichkeit. Erfahrung die einzige Quelle unserer Vorstellungen. Ursprüngliche Roheit der Religion in der Menschheit nach Zeller. Zurückweisung seiner Ansicht. Zellers verkehrte Beweisführung für das Dasein Gottes.

7. Wir haben uns in dem Vorhergehenden die Mühe nicht verdriessen lassen, Zellers Vorstellungen von der einheitlichen Weltursache, die ihm mit der Gottheit in eins zusammenfällt, möglichst ausführlich und genau unseren Lesern vor Augen zu führen. Von diesem Gotte, der allerdings, mit Strauss zu reden, nicht der der Apostel, oder, wie Zeller sich ausdrückt, nicht eine über dem Naturzusammenhang stehende Allmacht ist, begreift sich freilich sehr leicht, dass ihm Wunder im eigentlichen und wahrhaften Sinne unmöglich sind. Wenn daher Strauss — und Zeller denkt unzweifelhaft ebenso — beispielsweise von der bei Joh. XI berichteten Auferweckung des Lazarus durch den Gottmenschen Christus Jesus gegen *Hengstenberg* erklärt: „Als unhistorisch erkennt die Kritik die Johanneische Lazarusgeschichte vornehmlich an zwei Merkmalen: an der Unmöglichkeit ihres Inhaltes und an dem Schweigen der übrigen Evangelisten ¹⁾“ — wenn, sage ich, Strauss um dieser

¹⁾ « Die Halben und die Ganzen », S. 99.

beiden Gründe willen „die Lazarusgeschichte“ als „unhistorisch“ ansieht, so ist ihm der Hauptgrund dafür doch ganz sicherlich der erste: „die Unmöglichkeit ihres Inhaltes“. Um eine Totenerweckung für möglich und eventuell für wirklich stattgefunden zu halten, dazu muss ich in der That von dem Dasein *des* Gottes überzeugt sein, an den die Apostel geglaubt und den sie der Welt verkündet haben. Das ist aber weder bei Strauss noch bei Zeller mehr der Fall. Denn der Gott Zellers, um auf diesen mich zu beschränken, ist — das leuchtet aus unserer Darstellung unmittelbar ein — ähnlich wie der Spinozas nichts als der Wesensgrund der Welt. Gott und Welt sind auch nach Zeller, wie er selbst ganz richtig von der Lehre Spinozas behauptet, ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Welt nennen wir die Totalität der Erscheinungen, der Bewegungs- und Bewusstseinserscheinungen, welche das Eine wahrhaft Seiende als die vielgestaltigen Äusserungen seines eigenen Lebens aus sich heraussetzt, in denen es den in ihm verborgenen Reichtum und die Fülle der ihm möglichen Entwicklungen zur Offenbarung bringt. Das Seiende selbst als das Real- und Kausalprinzip aller dieser ewig wechselnden Gestalten ist die Zellersche Gottheit. Gott ist daher die Innenseite der Welt, die Welt die Aussenseite Gottes, in der und durch die dieser erst lebendig und offenbar wird. Gott, ohne die Welt gedacht, wäre zwar wohl ein Seiendes, aber ein noch lebloses Seiendes, ein noch regungs- und bewegungsloses, indifferentes, substantiales Eins. Erst dadurch, dass dieses Seiende zur Welt wird, in die Welt sich entfaltet oder von Ewigkeit her sich entfaltet hat, ist es aus seiner Einsamkeit, Verschlossenheit und Leblosigkeit herausgetreten; die Welt ist der aufgeschlossene, lebendig gewordene Gott. Wie der Kern die Möglichkeit (*δύναμις*, *potentia*) des Baumes ist, diese Möglichkeit aber erst dann und dadurch zur Wirklichkeit (*ἐντελέχεια*, *actus*) wird, dass jener in die ihm naturgemässe Entwicklung eintritt, so ist Gott nach Zellers Auffassung an sich auch die Möglichkeit der Welt —, eine Möglichkeit, die nur dadurch zur Wirklichkeit geworden ist, dass er sich von Ewigkeit her in die unermessliche Vielheit der Dinge, die wir die Welt nennen, auseinandergelegt und entfaltet hat. Hiernach versteht sich von selbst, dass die Zellersche Gottheit, ebenso wie die Spinozas, der Welt, ihrer eigenen Erscheinungsform, nur immanent, nicht aber auch transcendent

ist und sein kann. Zeller hat, von seinem Standpunkte aus, vollkommen recht, wenn er die Gottheit nicht „als eine über dem Naturzusammenhange stehende Allmacht“ ansieht, denn sie ist ja offenbar so sehr in den Natur- und Weltzusammenhang verflochten, dass sie in denselben gänzlich auf-, in ihm zugleich aber auch als die ursprüngliche substantiale Einheit ein für allemal untergegangen ist. Die Zellersche Gottheit ist nur noch das Eine in dem Vielen; sie ist formale Einheit in realer Entzweiung, denn sie ist das allen Einzelercheinungen in Natur- und Geistesleben zu Grunde liegende Real- und das alle jene Erscheinungen bewirkende Kausalprinzip. Hieraus geht aber auch klar hervor, dass die Zellersche Gottheit nichts ist als *der apotheosierte Naturgrund oder die zum Range der Gottheit erhobene Natursubstanz*. Sowie (nach christlicher Auffassung) die eine Natursubstanz in die unermessliche Vielheit der materiellen Einzelwesen sich entwickelt hat und in diesen als der eine Real- und Kausalgrund, je nach den verschiedenen Stufen ihrer Entfaltung, alles Leben schafft, so hat sich die Zellersche Gottheit zur Welt gestaltet, um in dem ganzen Bereiche ihrer Unermesslichkeit die einzige alles wirkende Ursache zu sein und in dem von ihr selbst erzeugten Weltleben ihr eigenes Leben zur Offenbarung zu bringen. Aus dieser Identität der Zellerschen Gottheit und der (apotheosierten) Natursubstanz erklären sich ferner zwei andere Prädikate, die Zeller der Gottheit beigelegt wissen will.

Die Natur ist eine auf allen Stufen ihres Lebens mit unabänderlicher Notwendigkeit wirkende Kausalität. Ebenso haben wir von der Zellerschen Gottheit vernommen, dass sie in all ihrem Thun und Lassen nicht etwa zufällig oder als freies Wesen handle, sondern „einer unbedingten Notwendigkeit folge“ und „der Notwendigkeit ihres Wesens entsprechend“ alles in allem wirke. Aber in diesem ihrem Wirken wird die Zellersche Gottheit „nicht von Zweckvorstellungen geleitet“, wiewohl aus der Gesamtheit ihrer Wirkungen „eine in ihrer Art vollkommene, mit absoluter Zweckmässigkeit eingerichtete Welt hervorgehen soll“. Wie könnte, so fragen wir, der Gott Zellers in seinem Wirken auch von Zweckvorstellungen sich leiten lassen, da er als solcher, wie die Natur, ja ein seiner selbst unbewusstes, blind wirkendes Prinzip ist, welches erst in einem späten Stadium seiner Entwicklung, nämlich in den

einzelnen Menschenggeistern, aus seiner ursprünglichen Blindheit in das helle Tageslicht, aus der Bewusstlosigkeit in das Selbstbewusstsein auftaucht und allein auftauchen kann? Der seiner selbst im Ichgedanken bewusste Mensch ist nach Zellers Auffassung an sich die höchste Erscheinung und Entwicklung der Gottheit. Aber auch mit dieser Stufe ihrer Entwicklung ist die letztere noch nicht abgeschlossen. Denn auch der Geist des Menschen ist wieder ein mit Anlagen begabtes Wesen, welche zu immer höherer Entfaltung zu bringen er den Beruf wie die Fähigkeit hat. Dies geschieht im Laufe der Zeiten mehr und mehr. Hierdurch wird der Mensch der Gründer von Industrie und Handel, Kunst und Wissenschaft, Gesetz und Recht, Staat und Kirche — eine Entwicklung, in der die Gottheit die schönsten Blüten des ursprünglich in ihr verborgenen Reichtums hervortreibt und durch die sie allmählich einer vollendeten (absoluten) Selbstverwirklichung stets näher kommt, ohne diese jedoch jemals ganz erreichen zu können.

Dem Vorhergehenden sei zur Vervollständigung unserer Kritik des Zellerschen Begriffes der Gottheit folgendes noch hinzugefügt.

Die Gottheit will Zeller, so haben wir vernommen, als „die letzte, einheitliche Ursache“ alles Seienden aufgefasst wissen. Daraus folgt, meint er, dass sie auch als „eine alles umfassende und alles bewirkende absolute (Kraft) gedacht werden müsse“. Man wird Zeller gern einräumen, dass seiner Gottheit als dem einzig substantial Seienden und der allein existierenden Kausalität die Prädikate des „alles umfassenden und alles bewirkenden“ zukommen, aber darf und kann ihr deshalb auch das Prädikat der „Absolutheit“ zugesprochen werden?

Schon *Kant* hat in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Bemerkung gemacht, dass wir (in der Philosophie) den Ausdruck „absolut“ zwar „nicht entbehren“, aber „gleichwohl, nach einer ihm durch langen Missbrauch anhängenden Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen können¹⁾“. Auch lässt sich schwerlich leugnen, dass der Missbrauch, welcher mit dem Worte „absolut“ getrieben wird, seit Kant in der Philosophie nicht nachgelassen hat, vielmehr, namentlich durch die pan-

¹⁾ Kants sämtliche Werke, ed. Rosenkranz, II, 261.

theistischen Spekulationen eines Fichte, Schelling und Hegel, sehr gefördert worden und gegenwärtig, man möchte sagen, ins Masslose gestiegen ist. Welches ist denn nun dem gegenüber die richtige, dem Worte innewohnende und daher ausschliesslich mit ihm zu verbindende Bedeutung? Blicken wir nur auf die Herkunft des Wortes, so ergibt sich die Antwort auf diese Frage von selbst. Der Ausdruck als Participium perfecti passivi von *absolvere* bedeutet der Etymologie nach etwas in sich Abgeschlossenes, Vollendetes, Vollkommenes. Er kann in seiner eigentlichen und strengen Bedeutung nur auf ein solches Seiende übertragen werden, welches durch seine Entwicklung zur schlechthinigen, mithin nicht mehr zu steigenden Vollkommenheit sich erhoben, also ein *omnibus numeris perfectum* geworden ist. In solcher Vollkommenheit denkt das Christentum Gott sowohl vor als nach der durch ihn bewirkten Schöpfung der Welt. Er wird daher von jenem mit vollem Rechte und ganz konsequent auch als ein „*absolutes*“ Wesen vorgestellt¹⁾. Aber eine solche Absolutheit, d. i. eine Absolutheit in dem allein wahren Sinne kann weder Zellers Gottheit noch ihrer Wirkung, der Welt, zuerkannt werden. Denn da jene nichts als der immanente Wesensgrund der Welt selber ist, so ist sie selbstverständlich auch in das ununterbrochene Werden, in das Entstehen und Vergehen der letztern mit hineingezogen. Die Zellersche Gottheit ist wie die Welt in Wirklichkeit ein *non absolvendum*, wie könnte sie also als ein eigentliches und wahrhaftes *absolutum* gedacht werden?

Endlich rühmt Zeller, wie wir gesehen haben, von seiner Gottheit, dass „aus ihr alles herstamme, was dem Leben der Menschheit einen Wert giebt..., jede Anlage zum Erkennen des Wahren und zum Wirken des Guten, zum künstlerischen Schaffen und zum schönen Empfinden“. Auch diese Behauptungen sind nach Zellers Auffassung der Gottheit als der einzigen, alles bewirkenden Kausalität vollkommen begründet. Aber eben so begründet wird es sein, wenn jemand hervorhebt, dass in letzter Instanz aus Zellers Gottheit auch alles das

¹⁾ Ausführliches hierüber siehe in des Verfassers « *Metaphysik* », II, § 3, S. 43 ff., und § 19, S. 415 ff.

herstammen müsse, was der Menschheit und dem Einzelnen in ihr einen Unwert giebt, also Irrtum und Sünde in ihren unübersehbar zahlreichen und abschreckenden Gestalten. Denn giebt es nur Eine alles in allem bewirkende Ursache, die Gottheit, so ist diese auch notwendigerweise nicht nur die Urheberin dessen, „was dem Leben der Menschheit einen Wert giebt“, sondern ebenso alles Verabscheuungswürdigen und sittlich Verwerflichen in demselben. Aus dieser Schlussfolgerung, zu der jeder Monist bei konsequenter Durchbildung seiner Lehre unvermeidlich geführt wird, mag es erklärlich werden, warum einzelne derselben, z. B. *Spinoza*, geneigt sind, in allen sittlichen, rechtlichen und ästhetischen Begriffen lauter „Vorurteile“ (*præjudicia*) zu erblicken, die, auf einem höhern Standpunkte der Betrachtung, den specifischen Charakter, den der normal denkende, weitaus grösste Teil der Menschen ihnen beilegt, verlieren, indem sich von ihm aus das Unsittliche, Ungerechte und Unschöne nur als eine niedrigere Stufe des Sittlichen, Gerechten und Schönen zu erkennen geben soll. Hier wird die wesentliche Verschiedenheit und diametrale, unausgleichbare Gegensätzlichkeit von gut und böse, gerecht und ungerecht, schön und hässlich aufgehoben und in das Fabelreich verwiesen¹⁾. Eine so weit gehende Behauptung enthält Zellers Abhandlung „über Ursprung und Wesen der Religion“, aus der wir seinen Gottesbegriff entwickelt haben, freilich nicht. Er zieht es vor, nur das Gute und Schöne, dessen Urheberin die Gottheit ist, zu betonen, dagegen das Böse und Hässliche, was in ihrer Entfaltung zur Welt und durch diese ebenfalls sich einstellt, unberührt zu lassen. Man begreift den Grund, um dessentwillen Zeller sich bewogen finden mochte,

¹⁾ Der Ausspruch des *Spinoza*, an den wir bei dem Obigen denken, findet sich *Ethica* I, prop. XXXVI, appendix. Er lautet: « Quoniam omnia, quæ hic indicare suscipio, præjudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales ut ipsos propter finem agere; imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere pro certo statuunt (dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret): hoc igitur unum prius considerabo, quærendo scilicet *primo* causam, cur plerique hoc in præjudicio acquiescant et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum, *deinde* ejusdem falsitatem ostendam et *tandem*, quomodo ex hoc orta sint præjudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate et de aliis hujus generis. »

davon zu schweigen. Dagegen scheint es uns um so mehr geboten, nicht ebenso zu verfahren, vielmehr jene schrillen Miss-töne in der Selbstentfaltung der Zellerschen Gottheit um so stärker hervorzuheben, weil gerade sie am allermeisten geeignet sind, die Unwahrheit der auf der Grundlage des Monismus getroffenen pantheistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt für jeden Unbefangenen und Vorurteilslosen an den Tag zu bringen.

Das seien der kritischen Bemerkungen über die Zellersche Gottheit genug. Nach ihnen kann über den eigentlichen Charakter von Zellers Weltanschauung kein Zweifel bestehen. Sie ist *Pantheismus der Immanenz ohne alle Transcendenz*, also diejenige Form des Pantheismus, die, wie immer sie im einzelnen modifiziert auftreten mag, unter allen die durchdachteste, die am meisten ausgereifte, die konsequenteste ist, die aber auch der Weltanschauung des positiven Christentums am diametralsten entgegensteht. Wäre sie wahr und als wahr bewiesen — wir sagen: bewiesen — so wäre das Christentum nach Länge und Breite, Höhe und Tiefe unwahr und reif, aus dem Leben der Völker zu verschwinden, um durch eine wahrere Religion, in der im wesentlichen nur die eine oder andere, so oder so modifizierte Form des alten Heidentums wieder aufleben könnte, ersetzt zu werden. Auch tritt jene durch und durch antichristliche pantheistische Auffassung der Dinge und des Lebens gegenwärtig nicht mehr vereinzelt auf wie zur Zeit Spinozas, sondern sie findet allenthalben ihren Wiederhall, in den Hörsälen von Professoren und herumwandernden Rednern, sowie in der gelehrten und ungelehrten Litteratur des deutschen Volkes. „Man könnte sich wundern,“ meint in dieser Beziehung *Schopenhauer*, „dass nicht schon im 17. Jahrhundert der Pantheismus einen vollständigen Sieg über den Theismus davongetragen hat, da die originellsten, schönsten und gründlichsten europäischen Darstellungen desselben (denn gegen die Upanishaden der Veden gehalten, ist freilich das alles nichts) sämtlich in jenem Zeitraum ans Licht traten: nämlich durch *Bruno* (Jordano), *Malebranche*, *Spinoza* und *Scotus Erigena*, welcher letztere, nachdem er viele Jahrhunderte hindurch vergessen und verloren gewesen war, zu Oxford wieder gefunden wurde, und 1681, also vier Jahre nach *Spinozas* Tode, zum erstenmal gedruckt ans Licht trat. Dies scheint zu beweisen, dass die Einsicht Ein-

zelter sich nicht geltend machen kann, solange der Geist der Zeit nicht reif ist, sie aufzunehmen; wie denn gegenwärtig in unsern Tagen der Pantheismus, obzwar nur in der eklektischen und konfusen Schellingischen Auffrischung dargelegt, zur herrschenden Denkungsart der Gelehrten und selbst der Gebildeten geworden ist; weil nämlich Kant mit der Besiegung des theistischen Dogmatismus vorangegangen war und ihm Platz gemacht hatte, wodurch der Geist der Zeit auf ihn vorbereitet war, wie ein gepflügtes Feld auf die Saat¹⁾.“ Wenn Schopenhauer in diesen Ausführungen dem Pantheismus nur in der „eklektischen und konfusen Auffrischung Schellings“ eine so weite Verbreitung zuschreibt, so ist zu bemerken, dass „die Parerga und Paralipomena“, denen die Ausführungen entnommen sind, bereits im Jahre 1850 das Licht der Welt erblickten. Seitdem ist, wie Strauss, Zeller und zahllose andere unwiderleglich beweisen, die Denkungsart „der Gelehrten und selbst der Gebildeten“, ja, setzen wir hinzu, sogar sehr vieler Ungebildeten bewusst oder unbewusst über die Form des Schellingischen Pantheismus weit hinausgeschritten und hat sich in dem Pantheismus ausschliesslicher Immanenz festgesetzt. Es ist hier nicht der Ort, der Erforschung aller derjenigen Faktoren und dem Zusammenwirken aller der Ursachen nachzugehen, die zunächst der Wissenschaft und durch deren Vermittelung allmählich auch den nicht wissenschaftlichen Kreisen in weitem Umfange dieses durch und durch antichristliche Gepräge aufgedrückt haben. Vielleicht bietet sich in der Zukunft einmal die Gelegenheit, die Bearbeitung dieser gewichtigen Aufgabe in die Hand zu nehmen. Dagegen liegt uns jetzt die Erledigung eines andern Geschäftes noch ob, welches in die Frage sich fassen lässt: Wie hat die wissenschaftliche Forschung der Gegenwart und Zukunft es anzufangen und welche Richtung hat sie einzuschlagen, um den oft erwähnten Erzfeind des positiven Christentums, den Pantheismus mit oder ohne Transcendenz, endlich einmal zu überwinden und ihm gegenüber die christliche Weltanschauung in dem Bewusstsein vor allem der Gelehrten und, so Gott will, nach und nach auch der Völker zu neuem Siege zu führen? Der Beantwortung dieser bedeutungsvollen, inhaltsreichen Frage wird die Fortsetzung unserer

¹⁾ S. W., V, 6.

Arbeit gewidmet sein¹⁾. Kehren wir bei den hierfür erforderlichen Betrachtungen zurück zu Zeller!

8. In seiner Abhandlung „Über Ursprung und Wesen der Religion“ macht Zeller die ganz richtige Bemerkung, dass „eine so allgemeine Erscheinung“ wie die Religion — denn „die Menschheit ist, soweit wir wissen, nie ohne Religion gewesen“ (a. a. O., S. 3) — „sich auch nur aus allgemeinen Ursachen erklären lasse; ihre Gründe können nicht in dieser oder jener geschichtlichen Thatsache, sondern nur in den gemeinsamen Gesetzen und Entwicklungsbedingungen der menschlichen Natur gesucht werden“. Wie ist das gemeint? „Man darf“, fährt Zeller fort, „dies nicht so verstehen, als ob die religiösen Überzeugungen und Gefühle oder irgend ein Teil dieser Überzeugungen dem Menschen angeboren, ihm ohne

¹⁾ In « Fürst *Bismarcks* Briefe an seine Braut und Gattin », Stuttgart 1900, begegnet man S. 2 dem folgenden Bekenntnisse: « Nach einem unregelmässig besuchten und unverstandenen Religionsunterricht hatte ich bei meiner Einsegnung durch *Schleiermacher*, an meinem 16. Geburtstage, keinen andern Glauben, als einen nackten Deismus, der nicht lange ohne pantheistische Beimischungen blieb. » Und seine « Gedanken und Erinnerungen », Stuttgart 1898, beginnt der grosse Staatsmann sogar mit den Worten: « Als normales Produkt unseres staatlichen Unterrichts verliess ich Ostern 1832 die Schule als Pantheist. » Sind diese Schilderungen richtig und steht die Sache heutzutage noch ebenso? Ist der Pantheismus nach wie vor « das normale Produkt », welches aus den Unterrichtsanstalten Preussens (und des Reichs) die jugendlichen Köpfe als religiöse Weltanschauung ins Leben mit hinübernehmen? Wenn ja, so hätte unseres Erachtens die oberste Unterrichtsverwaltung des Staates kaum eine dringendere, grössere und lohnendere Aufgabe als die, auf Mittel und Wege zu sinnen, wie jenem Zustande endlich einmal ein Ende gemacht werden könnte. Es wäre das um so mehr geboten, als dem Staate und dem Christentum seit dem Jahre 1870 in dem Ultramontanismus der römischen Kirche ein neuer, wohl gerüsteter und schwer zu besiegender Feind entstanden ist. Der Kulturkampf der siebziger Jahre hat sonnenklar bewiesen, dass dieser durch materielle Machtmittel nicht niedergeworfen werden kann. Der Ultramontanismus ist selbst eine geistige Macht, die nur mit geistigen Waffen zu überwinden ist. Soll die unerlässlich notwendige Bekämpfung desselben endlich zum Siege über ihn führen und zum Heile des Staates ausschlagen, so ist eines der ersten Erfordernisse hierfür dieses, dass seine Gegner die *Verteidigung und eine den Bedürfnissen der Zeit entsprechende neue Begründung der christlichen Weltanschauung* auf ihre Fahne schreiben. Diese aber ist — darüber kann gar kein Zweifel sein — ihrem innersten Wesen nach eine durch und durch antipantheistische.

sein eigenes Zuthun unmittelbar von der Natur gegeben wären. Dies ist gerade so unmöglich, als es angeborene Ideen überhaupt sind. Es kann ja kein Inhalt auf einem andern Wege in unser Bewusstsein kommen als durch unsere eigene Geistes-thätigkeit, keine Vorstellung anders als dadurch, dass *wir* sie bilden, kein Glaube anders als dadurch, dass wir selbst uns irgendwie von seiner Wahrheit überzeugen. Beim Beginn unseres Daseins können wir keine Vorstellung in dasselbe mitbringen, weil wir vor diesem Zeitpunkt die Thätigkeiten nicht ausüben konnten, durch die wir sie allein hätten gewinnen können; und auch nach demselben besitzen wir immer nur *die* Vorstellungen, zu deren Erwerb unsere Fähigkeiten und Hilfsmittel ausreichen. Alles geistige Eigentum der Menschheit ist ein selbsterworbenes, und auch der Anteil jedes Einzelnen an demselben ist nicht bloss kein angeborener Besitz, sondern, streng genommen, auch kein ererbter; denn wie gross auch die Schätze sein mögen, die unsere Vorfahren uns hinterlassen haben, wie bedeutend die Beihülfe, die wir fremder Belehrung verdanken, was davon in unsern eigenen Besitz übergeht, hängt doch in letzter Beziehung immer von dem Umfang und der Stärke der Thätigkeit ab, mit der wir die uns dargebotenen Stoffe uns aneignen. Auch auf dem religiösen Gebiete“, meint Zeller, „verhält es sich nicht anders¹⁾“.

An dieser Polemik gegen die Möglichkeit angeborener Vorstellungen ist, wofern jene nur richtig verstanden wird, nichts auszusetzen. Angeborene Vorstellungen oder Ideen im strengen Sinne des Wortes kann es in der That, so oft solche seit den Tagen des Plato bis auf Descartes und die neueste Zeit auch behauptet worden sind, schlechterdings nicht geben. Was dem Menschen angeboren ist, er also ohne sein Zuthun mit ins Leben bringt, ist allein die *Anlage* oder *Fähigkeit*, unter gewissen Bedingungen gewisse Vorstellungen bilden zu können. Aber *die die Vorstellungen bildende Thätigkeit selbst* ist ausschliesslich sein eigenes Werk, kein anderer kann sie für ihn übernehmen. Und das gilt selbstverständlich von allen Vorstellungen ohne Ausnahme, auch von den religiösen. Alles das ist, sollte man sagen, so einleuchtend, dass es schwer begreiflich ist, wie so oft selbst scharfsinnige Männer zu der Be-

¹⁾ « Vorträge und Abhandlungen », zweite Sammlung, 1877, S. 7 und 8.

hauptung angeborener Vorstellungen oder Ideen sich haben bekennen können¹⁾. In dem hier besprochenen Sinne ist daher in der That, mit Zeller zu reden, „alles geistige Eigentum der Menschheit und auch der Anteil jedes Einzelnen an demselben kein angeborener, auch kein ererbter, sondern ein selbsterworbener Besitz“, denn die dieses geistige Eigentum hervorbringende Arbeit kann in letzter Instanz nur von dem oder den Menschen selbst geleistet werden. Und was folgt hieraus? Auch darüber wollen wir uns von Zeller berichten lassen.

„Wenn wir keinen geistigen Besitz“, schreibt dieser, „ins Leben mitbringen, sondern allen ohne Ausnahme erst im Laufe desselben uns erwerben, so folgt, dass die Erfahrung die einzige Grundlage unserer Überzeugungen ist. Sie alle drücken in letzter Beziehung nur das aus, was uns in der Wahrnehmung gegeben ist, oder was von uns selbst aus ihr abgeleitet wird; mag sich nun jene Wahrnehmung auf Dinge und Vorgänge ausser uns oder auf unsere eigenen Thätigkeiten und Zustände beziehen, und mag diese Ableitung in Kombinationen unserer Phantasie oder in Schlüssen unseres Verstandes be-

¹⁾ Zu diesen Männern gehört z. B. der geniale *Descartes*, der Gründer der neuern Philosophie. Er unterscheidet in der *Meditatio* III. bezüglich ihres Ursprunges drei Klassen von Ideen, *ideæ innatæ*, *adventitiæ* und *a me ipso factæ*; im Verfolge wird dann die Idee Gottes ebenso wie die Ichidee (der Ichgedanke) der ersten Klasse zugezählt. *Superest tantum*, schreibt er, *ut examinem qua ratione ideam istam (sc. entis perfectissimi hoc est Dei) a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausui nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideæ, quum istæ res externis sensuum organis occurrunt vel occurrere videntur; nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius*. Indessen sowohl die obige dreifache Einteilung unserer Vorstellungen als die weiter unten folgende Mitteilung darüber, wie *Descartes* das Angeborensein der Gottesidee verstanden wissen will, beweisen, dass er sich den Ursprung unserer Vorstellungen überhaupt nicht klar gemacht hat. Er hielt die dabei in Betracht kommenden Momente nicht scharf genug auseinander. Über das Angeborensein der Gottesidee heisst es: *Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior*.

stehen. Auch die religiösen Überzeugungen bilden (wieder) keine Ausnahme von dieser Regel. Der Glaube an einen Gott so gut wie der Glaube an viele Götter muss schliesslich aus Vorstellungen herkommen, die unsere innere und äussere Erfahrung uns liefert; und da nun alle Religion an diesen Glauben geknüpft ist, können wir auch für die Religion keinen andern Ursprung annehmen¹⁾.“ Auch das sind, richtig verstanden, goldene Worte und aller Beherzigung wert. Denn was wird mit denselben behauptet?

Das Vorstellungsvermögen des Menschen ist nach dieser Auffassung bei dem ersten Entstehen des Menschen noch ausser aller Thätigkeit. Es ist, womit der Engländer *John Locke* (1632—1704) es auch verglichen hat, ursprünglich gleich einem weissen Blatt Papier. Wie dieses noch ohne Schriftzüge, so ist jenes ohne alle Vorstellungen, zu deren Bildung es nur mit Hülfe *der Erfahrung* gelangen kann²⁾. Was ist aber Erfahrung? Wie kommt dieselbe zu stande? Eine *erschöpfende* Antwort auf diese gewichtige Frage giebt Zeller in den wenigen vorher mitgeteilten Ausführungen nicht; er kann und will sie in ihnen auch nicht geben. Vielmehr beleuchtet er die Frage an der angezogenen Stelle nur von *einer* Seite, was für den dort von ihm verfolgten Zweck und auch für den unserigen hier ausreicht, nämlich bezüglich *des Inhaltes* oder *der Objekte* der Erfahrung, und das geschieht in einer Art, der wir unsere volle Zustimmung nicht versagen können.

Mit Recht unterscheidet Zeller eine zweifache Art von „Wahrnehmungen“, innere und äussere, d. i. solche, die sich „auf Dinge und Vorgänge ausser uns“, und solche, die sich „auf unsere eigenen Thätigkeiten und Zustände“ beziehen. Diese Wahrnehmungen sind es, die zu dem, was wir erfahren, den nächsten Stoff oder Inhalt oder die Objekte darbieten; „was uns in der Wahrnehmung gegeben ist“, das und nichts anderes wird zunächst der Inhalt unserer Erfahrungen. Aber die letzteren sind und bleiben auf den in der Wahrnehmung

¹⁾ Zeller, a. a. O., S. 9.

²⁾ *John Locke*: An essay concerning human Understanding, B. II, Chap. I, § 2: Let us then suppose the Mind to be, as we say, white Paper, void of all Characters, without any Ideas; How comes it to be furnished? To this I answer, in one Word, from *Experience*.

gegebenen Inhalt nicht beschränkt, sondern zum Inhalt der Erfahrung wird auch alles „das, was von uns selbst aus der Wahrnehmung abgeleitet wird, mag diese Ableitung in Kombinationen unserer Phantasie oder in Schlüssen unseres Verstandes (und, setzen wir hinzu, unserer Vernunft) bestehen“. Hiernach giebt es zwei und nur zwei Quellen, aus denen der Inhalt der Erfahrung, d. i. alles Denkens und Erkennens des Menschen herrührt. Die eine ist die Wahrnehmung (innere und äussere), die andere diejenige Thätigkeit des Menschen, welche ihm durch Ableitungen oder Schlüsse aus seinen Wahrnehmungen einen neuen Erkenntnisinhalt darbietet. Einen Erkenntnisinhalt, der, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, nicht aus einer der beiden Quellen herrührte und auf sie zurückgeführt werden könnte, kann es für den Menschen nicht geben. Und da wir die Totalität der Vorstellungen, zu denen die genannten Quellen die Inhalte oder Objekte liefern, in den Ausdruck „Erfahrung“ zusammenfassen, so ist ersichtlich, dass wir mit all unserm Denken und Sinnen über das Gebiet der Erfahrung nicht hinaus können. Ist aber dieses der Fall, so ist selbstverständlich auch unsere Vorstellung oder Idee Gottes ihrem Inhalte nach der einen oder andern der beiden Quellen entsprungen. Da nun aber unwidersprechlich die Vorstellung Gottes in einem jeden Menschen der helle Punkt ist, von dem alle Religion in ihm ausgeht, an den sie geknüpft ist und um den sie sich wie um ihren Brennpunkt herum bewegt, so können wir in voller Übereinstimmung mit Zeller „auch für die Religion (d. i. für deren ganzen Inhalt) keinen andern Ursprung als die Erfahrung annehmen ¹⁾“.

¹⁾ Es versteht sich, denke ich, für jeden aufmerksamen Leser meiner obigen Ausführungen von selbst, dass durch dieselben weder die Möglichkeit noch die Wirklichkeit der im Christentum gegebenen göttlichen Offenbarung geleugnet oder auch nur berührt wird. Die Offenbarung als *Thatsache* hat mit ihnen gar nichts zu thun. Diese kann trotz derselben bestehen und besteht; sie kann in vollkommener Übereinstimmung mit ihnen anerkannt und geglaubt werden, und wird von mir, was ich wohl nicht erst zu versichern brauche, anerkannt und geglaubt. Denn nicht um die Offenbarung als solche oder als *Thatsache* handelt es sich in dem Obigen, sondern um *die Aneignung der Offenbarung seitens des einzelnen Menschen*. Da wollen unsere Darlegungen nun sagen, dass keiner selbst die Offenbarungen Gottes, auf welchen Gegenstand sie sich immer beziehen mögen, *sich zu eigen machen* kann ausser auf dem Wege der Erfahrung.

Es freut uns, über die vorher besprochenen gewichtigen Gegenstände mit Zeller derselben Meinung zu sein. Wie er, leugnen auch wir die Möglichkeit angeborener Vorstellungen oder Ideen, und wie er, führen auch wir allen Inhalt des menschlichen Denkens und Erkennens auf die Erfahrung zurück. Indessen mit diesen durchaus richtigen Behauptungen bringt Zeller bezüglich der Entstehung und Entwicklung der Religion eine andere in Verbindung, die in jenen nicht begründet ist und gegen die wir wieder mit allem Nachdruck unsere Stimme erheben müssen. In Anknüpfung an die Thatsache, dass alle Vorstellungen, die in dem einzelnen Menschen oder in der Menschheit jeweilig vorhanden sind, in letzter Instanz von ihnen selbst gebildet oder erarbeitet sein müssen, fährt Zeller so fort: „Was die Menschheit von religiöser Wahrheit und religiösem Leben besitzt, musste sie sich selbst erarbeiten; was sich von Irrtum und Aberglauben daran angesetzt hat, das hat sie selbst erzeugt. Ist nun auch weder das eine noch das andere ein zufälliges Erzeugnis, so ist doch jenes wie dieses ihr eigenes Werk; und eben weil es dies ist, konnte sich die Religion, wie alles Menschenwerk, nur allmählich aus rohen und dürftigen Anfängen zu einer edleren und geläuterteren Gestalt emporarbeiten ¹⁾.“

Die hier zuletzt ausgesprochene Ansicht einer allmählichen Erhebung der Religion „aus rohen und dürftigen Anfängen“ zu vollkommneren Formen steht mit der Thatsache, dass alle Vorstellungen des Menschen als solche seine eigenen Bildungen sind, in gar keinem ursachlichen Zusammenhange; sie kann auf dieselbe nicht gestützt und durch sie nicht begründet werden. Denn wenn auch jeder einzelne selbst der Bildner seiner Vorstellungen ist, so ist er für ihre Bildung doch keines-

Keiner kommt im Besitze der Offenbarungswahrheiten in die Welt, so wenig er einen andern *geistigen* Besitz in dieses Leben mitbringt. Alles, was er geistig erwerben soll, muss ihm durch äussere oder innere Wahrnehmung oder durch Schlüsse aus dieser dargeboten werden, denn beide liefern ihm den Inhalt seines Denkens und Erkennens. So müssen auch die Offenbarungswahrheiten von aussen an ihn herantreten durch Unterricht, Studium u. s. w., und eben das ist es, was wir sagen wollen, wenn wir behaupten, dass auch sie der Einzelne nur aus der Erfahrung schöpfen und durch Erfahrung sich zum Bewusstsein bringen könne.

¹⁾ Zeller, a. a. O., S. 8.

wegs auch *auf sich allein* hin- und angewiesen. Er bedarf dazu in mannigfacher Weise fremder Hülfe, z. B. der Einwirkungen äusserer Gegenstände auf ihn, der Belehrung durch andere, der vorhandenen Litteratur u. s. w., u. s. w., da ohne solche Anregungen von aussen sein Vorstellungsvermögen als ursprüngliche blosse Anlage in ihm gar nicht in Thätigkeit treten könnte und ihm zunächst auch jeder Stoff oder Inhalt für die zu bildenden Vorstellungen fehlen würde. Das alles giebt Zeller selbst zu und er muss es zugeben, wie durch die vorher von ihm mitgetheilten Ausführungen bewiesen wird. Ist nun aber dieses der Fall, so ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der oder die Urmenschen im Anfange unseres Geschlechtes von anderen Wesen, z. B. von Gott, eine religiöse Belehrung empfangen haben. Freilich kann und wird Zeller, nach *seiner* Auffassung der Gottheit, diese Möglichkeit nicht einräumen, da letztere als der immanente Wesensgrund der Welt, somit als ein blindes, selbstbewusstloses Prinzip weder andere zu belehren noch selbst von anderen belehrt zu werden vermag. Dagegen ist aber zu sagen, dass der Zellersche Gott den Namen der Gottheit im Grunde gar nicht verdient; ferner dass aus der richtigen Erkenntnis des Ursprungs und der Beschaffenheit des Menschen, welche Zeller trotz seiner ausgedehnten Studien leider nicht gewonnen hat, sogar, wie wir sehen werden, die Notwendigkeit der in Rede stehenden Annahme als einer geschichtlichen Thatsache sich ergeben wird. Offenbar ergibt sich dieselbe auch konsequenterweise aus derjenigen Auffassung des Menschen und seines Geschlechtes, für die das Alte und Neue Testament und infolgedessen das positive Christentum eintritt, und auf welche die Erlösungslehre des letztern ihrem ganzen Umfange nach gegründet ist. Gleich die ersten Blätter des Alten Testaments zeigen uns Gott in lebendigem Verkehr mit dem von ihm geschaffenen Menschen und lassen jenen diesem das Verbot geben, „von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen nicht zu essen“, mit der angefügten Drohung, dass „er an dem Tage, an welchem er davon esse, des Todes sterben werde“ (I. Mos., II, 17). War dieses Verbot nicht wie eine sittliche so zugleich eine religiöse Belehrung, die den Urmenschen durch Gott, ihren Schöpfer, zu teil wurde? Stellen wir uns nun im Gegensatze zu Zeller einmal auf seiten des Christentums und nehmen die erwähnte Belehrung als geschichtliche Thatsache

an, so werden wir auch zu einer ganz andern Auffassung über die Beschaffenheit der religiösen Vorstellungen bei den Urmenschen und über deren Entwicklung in dem sich ausbreitenden Menschengeschlechte kommen müssen, als dieselbe von Zeller geteilt und vorgetragen wird. Zwar werden auch wir nicht zu denken haben, dass die religiöse Erkenntnis des ersten Menschenpaares gleich anfangs schon eine möglichst vollkommene gewesen sei; aber sie bestand auch sicherlich nicht, wie Zeller will, „in rohen und dürftigen Anfängen“ einer solchen, die sich „nur allmählich zu einer edlern und geläuterteren Gestalt emporarbeiten konnten“. Zellers Ansicht geht von der Voraussetzung aus, dass der physisch wie religiös und sittlich zerrüttete Zustand, in welchem die Menschheit seit unvordenklichen Zeiten sich befindet, *der ursprüngliche* und *normale* sei. Wäre dieses wirklich der Fall, so müsste die Menschheit allerdings mit einer religiösen Roheit begonnen haben, die sich nur sehr allmählich durch die fortschreitende Kultur zu einer edlern Gestaltung hätte erheben können. Wir leugnen nicht, dass diese Auffassung aus Zellers *monistischer* Weltanschauung sich auch in konsequenter Weise ergibt. Aber so wie das Christentum all und jeden Monismus als eine der grössten und verderblichsten Unwahrheiten weit von sich weist, so erblickt es in dem zerrütteten Zustande der Welt (des gegenwärtigen Äon) auch nur die Folge *einer sittlichen Empörung des Urmenschen gegen den Willen der Gottheit*, also *nichts Normales und Ursprüngliches*, vielmehr *etwas Anormales und durch die Sünde des Urmenschen Gewordenes*, von dem das Geschlecht durch die Grossthat des Erlösers in der Person Christus Jesus am Ende der Zeiten auch wieder befreit werden soll. Demnach ist auch die Entstehung der religiösen Zerrüttung oder des *theoretischen* Heidentums in der Menschheit nur die Folge des *praktischen* Heidentums, d. i. der zunehmenden Entfremdung der Menschen von Gott durch ihre von Geschlecht zu Geschlecht sich steigernde Sündhaftigkeit, wie dies der grosse Apostel der Heidenwelt in dem ersten Kapitel des Römerbriefes so drastisch geschildert hat. Und wenn wir nun auch weder genötigt noch gewillt sind, die Religion der Urmenschen gleich anfangs in einer nicht mehr zu steigernden Vollkommenheit ihrer Gottes- und Welterkenntnis und einer dieser entsprechenden Verehrung Gottes zu erblicken, so werden wir sie anderer-

seits doch auch von allem Irrtume und aller Roheit frei zu denken haben. Vielmehr werden wir uns vorzustellen haben, dass mit dem ersten Aufleuchten der *Selbsterkenntnis* in der Form des Ichgedankens der Anfang der *Gotteserkenntnis* in dem Urmenschen in eins zusammenfiel und dass bei jeder Steigerung und Vertiefung der erstern eine solche der letzteren ebenfalls eintrat und eintreten musste. Zu dieser Annahme wird jeder um so mehr sich genötigt sehen, je mehr es ihm gelingt, das Wesen, die Beschaffenheit und Entwicklung des eigenen Geistes richtig, gründlich und deutlich zu erkennen. Denn im Besitze dieser Erkenntnis kann ihm auch der Weg nicht verborgen bleiben, der den selbstbewussten Geist des Menschen konsequenterweise und mit derselben Gewissheit, die er zuvor von sich und seinem eigenen Dasein gewonnen hat, zu Gott als seinem Schöpfer hinüberführt. Damit stehen wir an der Kritik des von Zeller für das Dasein Gottes geführten Beweises — eines Beweises, den wir für gänzlich verfehlt halten und dem wir den einzig richtigen und wissenschaftlich haltbaren entgegenzustellen haben.

9. „Die Wissenschaft hat“, so haben wir von Zeller vernommen, „nur einen einzigen Weg, auf dem sie den Begriff der Gottheit finden, das Dasein Gottes erweisen kann: den Schluss von dem Weltganzen auf seinen letzten Grund.“ Diese Versicherung wäre augenscheinlich nur dann stichhaltig und richtig, wenn die Welt in dem Sinne, wie Zeller meint, ein Ganzes wäre, wenn mithin allen ihren Erscheinungen in Natur- und Geistesleben ein und dasselbe Sein, nur ein reales und kausales Prinzip zu Grunde läge. Zellers Ansicht von dem einzig möglichen Beweise für das Dasein Gottes wurzelt, mit anderen Worten, in seiner *Identifizierung alles Seienden dem Wesen nach*, in seiner *monistischen* Weltanschauung. Gerade diese Annahme widerstreitet nun aber schnurstracks der Behauptung des zweifachen Wesens-*Dualismus*, nämlich eines solchen innerhalb der Welt von *Geist* und *Natur* und eines solchen von *Gott* und *Welt*, über dem das Christentum wie über seinem Fundamente errichtet ist. Zwar hat man den zweifachen christlichen Dualismus oft für wissenschaftlich besiegt und tot erklärt. Vor allem waren es im 19. Jahrhundert *Hegel* und seine Anhänger, welche sich rühmten, ihn vollständig aus dem Felde geschlagen und über seinem Grabe ein für

allemaal den Wesens-Monismus begründet zu haben¹⁾. Indessen dieses Rühmen hat sich längst als eine leere, unwahre Prahlerei erwiesen. Denn nicht weniger als das Christentum tritt auf die Seite des erwähnten doppelten Dualismus auch *die Wissenschaft vom Menschen*. Eine gründliche Erforschung desselben weist, *an der Hand der Empirie*, diesen zunächst als ein Doppelwesen nach, in welchem sich *eine Individualität der Natur mit einem Geiste zur formalen oder persönlichen Einheit* verbunden hat — eine *Synthese* beider Substanzen, welche eben dieselben Substanzen als *Antithesen* voraussetzt und die mit diesen das Eine dreigliedrige Weltganze (die eine von Gott geschaffene Welt in drei Faktoren: Geist, Natur und Mensch) konstituiert²⁾.

Schon die Schriften des Neuen Testamentes weisen auf eine von jedem, der unbefangen auf sich selbst achtet, erfahrbare Thatsache hin, durch die die dualistische Beschaffenheit des Menschen unwiderleglich bewiesen wird. Es ist dies *der ethische Widerspruch*, der sich in jedem zur Vernunft entwickelten Menschen geltend macht, der bis zur Höhe des Mannesalters wächst, darauf an Kraft allmählich abnimmt, und erst dann sein Ende findet, wenn der Geist des Menschen durch den Tod von dem mit ihm verbundenen Leibe befreit wird. Eine erschütternde Schilderung jenes Widerspruchs giebt vor allen anderen der tiefsinnige Apostel *Paulus* in seinem Briefe an die Römer; er wird aber auch an vielen anderen Stellen des Neuen Testamentes zum Ausdrucke gebracht.

In dem Römerbriefe VII, 14 ff. steht dem Apostel der Gegensatz von gut und böse, Gott Wohlgefälligem und Gott Missfälligem, Tugend und Sünde als *ein diametraler, kontradiktorischer, sich gegenseitig ausschliessender* klar und bestimmt vor Augen. Diese Auffassung ist überhaupt die Ansicht des ganzen Alten und Neuen Testamentes; sie ist wieder eine von den Lehren, mit denen die in beiden niedergelegte und als göttlich geoffenbarte Wahrheit verkündete Weltanschauung steht und fällt. Die beiden Testamente wissen schlechterdings

¹⁾ Vgl. *Günther* und *Pabst*: « Janusköpfe für Philosophie und Theologie », Wien 1834, Vorwort.

²⁾ Den vollständigen Beweis für die Dreigliedrigkeit des Weltganzen haben wir in unserer « Metaphysik », Gotha 1888 und 1891, zu erbringen gesucht.

nichts und wollen nichts wissen von der schwächlichen, durch neuere Monisten verfochtenen Behauptung, dass das Böse nur ein geringerer Grad des Guten sei, mithin zwischen beiden keine kontradiktorische, sondern nur eine Grad- oder Artverschiedenheit stattfinde. Dem Gegensatze von gut und böse steht nun aber nach der Darstellung des Apostels der zur Vernunft, zur selbstbewussten Persönlichkeit oder zu einem Ich entwickelte Mensch nicht teilnahmslos gegenüber. Derselbe macht an sich immer und immer wieder die Erfahrung, dass er das Gute zwar *will*, aber trotzdem das Böse *vollbringt*. Denn, schreibt der Apostel, „nicht das Gute, was ich will, thue ich, sondern was ich nicht will, das Böse, thue ich“ (VII, 19). Wie wird diese auf den ersten Blick sehr auffallende Thatsache erklärlich? Wie wird es begreiflich, dass ein und dasselbe Ich, eine und dieselbe Person durch ihr Handeln ihren Willen negiert und Lügen straft? Nur so, meint mit vollem Rechte der Apostel, wenn die eine Person oder das eine Ich des Menschen nicht auch aus *einem Faktor* (oder *Komponenten*), sondern aus *zwei Faktoren* besteht, von denen jeder seinen eigenen Willen und sein eigenes Wollen hat und die eben dadurch, dass ihr Wollen ganz Verschiedenes anstrebt, nämlich das des einen Faktors das Gute, das des andern das Böse, naturnotwendig fortwährend miteinander im Kampfe sind. Mit anderen Worten: Die Thatsache, dass ein und derselbe Mensch das Gute will und das Böse vollbringt, offenbart in ihm eine *Zweiheit des Willens*, die selbst wieder eine *Zweiheit der Wesen* (Substanzen), in denen die beiden Willen wurzeln und ihre Kraft entfalten, zur Voraussetzung hat. Und wie die beiden Willen mit ihren Willensrichtungen diametral Verschiedenes, Gutes und Böses, erstreben, so müssen auch die beiden den Menschen konstituierenden Faktoren als diametral entgegengesetzte, d. i. als wesenhaft voneinander verschiedene, gedacht und anerkannt werden. Der Sprachgebrauch bezeichnet die beiden zu einem Menschen, zu einer Person oder einem Ich verbundenen Substanzen gewöhnlich als Leib und Seele (Körper und Geist). So der Heiland, als er die Apostel zur Predigt des Evangeliums aussandte und ihnen die Mahnung mit auf den Weg gab: „Fürchtet nicht diejenigen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht zu töten vermögen; fürchtet vielmehr denjenigen, der Seele und Leib verderben kann in der Hölle“ (Matth. X, 28:

τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γενένη). Der Apostel Paulus giebt ihnen an der angezogenen Stelle des Römerbriefes verschiedene andere Namen. Das eine der beiden Wesen, den Leib, nennt er „Fleisch“ (σὰρξ), auch „die Glieder“ (τὰ μέλη), und diesem stellt er das andere unter der Bezeichnung: „der innere Mensch“ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) oder „der Geist“ (ὁ νοῦς) gegenüber. Beide Wesen: Seele und Leib, Geist und Fleisch sind nach der Lehre des Apostels im Menschen zu einem Ich miteinander verbunden. Jedes von beiden ist die Quelle und Wurzel eines ihm eigentümlichen Lebens, dessen eine Erscheinungsweise sich in den dem betreffenden Wesen eigentümlichen Willensäusserungen kundgiebt. Das *eine* Ich hat also *zwei* Willen und *zweierlei* Willensäusserungen, solche, die im Geiste (der Seele) und solche, die im Leibe (dem Fleische) ihren Sitz und Ursprung haben. Die Willensäusserungen des Fleisches werden sonst in der Schrift, dem Sprachgebrauche entsprechend, oft „Begierden“ (ἐπιθυμίαι) genannt, wiewohl die Verfasser derselben aber auch ausdrücklich von einem „Willen des Fleisches“ (Joh. I, 13: θέλημα σαρκός) zu reden kein Bedenken tragen. Umgekehrt steht Paulus auch nicht an, das Wollen des Geistes wieder ein „Begehren“ zu nennen, so dass die Ausdrücke „wollen“ und „begehren“ unterschiedslos von der Seele und dem Leibe, dem Geiste und Fleische prädiiziert werden. So geschieht es z. B. in der berühmten Stelle des Galaterbriefes (V, 16 ff.), die wir statt vieler anderer hierher setzen. „Wandelt im Geiste und ihr werdet die Begierde des Fleisches (ἐπιθυμίαν σαρκός) nicht vollbringen. Denn das Fleisch begehrt wider den Geist (ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος) und der Geist wider das Fleisch, denn diese sind einander entgegen (ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκεινται), so dass ihr das nicht thut, was ihr wollt.“ Nun zählt der Apostel „die Werke des Fleisches“ (τὰ ἔργα τῆς σαρκός) auf, von denen von selbst einleuchtet, was der Apostel aber auch zu wiederholten Malen ausdrücklich versichert, dass „diejenigen, welche solches (mit Bewusstsein und absichtlich) thun, das Reich Gottes nicht erben werden“. „Den Werken des Fleisches“ setzt er darauf „die Frucht des Geistes“ (ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος) entgegen; sie ist „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Güte, Milde, Langmut, Sanftmut, Treue, Sittsamkeit, Mässigkeit, Keuschheit“. Endlich bildet den Schluss seiner Ausführung die eindringliche Mahnung an die

Gläubigen: „Diejenigen, welche Christo angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt samt den Lüsten und Begierden (τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις). Wenn wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln.“

Nach der Lehre des Neuen Testamentes hat demnach der Geist (die Seele) des Menschen ein natürliches Wohlgefallen „an dem Gesetze Gottes“, an allem Wahren, Edeln, Guten und Schönen; er ist, mit *Tertullian* zu reden, in der That eine anima naturaliter christiana (Apol. 17, 184). Dieses natürliche Wohlgefallen bezeichnet Paulus geradezu als „Gesetz des Menschengeistes“, woraus denn auch folgt, dass dieser das Gesetz Gottes zu erfüllen den Willen hat. Der Geist (die Seele) des Menschen will an sich das Gute, das „Gott Wohlgefällige“. Nichtsdestoweniger kommt es in tausend Fällen nicht zur Ausführung desselben, vielmehr zur Vollbringung des Bösen. Das rührt daher, weil mit dem Geiste im Menschen eine andere Willensmacht verbunden ist, deren Sinnen und Begehren nicht das Gute, sondern das Böse, das Gott Missfällige, erstrebt und, setzen wir hinzu, bei der dormaligen Beschaffenheit des Menschen mit Notwendigkeit erstrebt. „Denn das Sinnen des Fleisches“, schreibt der Apostel, „ist Feindschaft gegen Gott (Röm. VIII, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν); es unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes, vermag es auch nicht“ (a. a. O.: οὐδὲ γὰρ δύναται). Bezüglich der beiden in dem Menschen miteinander kämpfenden Willensmächte geschieht es nun leider oft, dass der Wille des Geistes dem auf das Böse gerichteten Begehren des Fleisches sich nicht siegreich widersetzt. Statt dieses seinem eigenen auf das Gute gerichteten Willen zu unterwerfen oder wenigstens in die mit seinem eigenen Willen vereinbaren Schranken zu verweisen, lässt der Geist umgekehrt sich durch dasselbe beherrschen und verkauft sich so nach dem paulinischen Ausdrucke unter die Sünde (a. a. O., VII, 15: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν). Ist aber der Willens-Dualismus der erwähnten Art eine von jedem Menschen, der auf sich achtet, in und an ihm selbst erfahrbare, unleugbare Thatsache, so ist diese auch der sprechendste Beweis dafür, dass der Mensch nicht, wie Zeller und mit ihm unzählige andere wännen, ein *monistisches*, sondern ein *dualistisches* Wesen ist. Und was folgt daraus? Es folgt, dass der von Zeller angezeigte „einzige Weg, den Begriff der Gottheit zu finden, das Dasein Gottes zu erweisen“, nicht der

richtige, sondern ein *Irrweg* ist, der, wie wir denn auch schon gesehen haben, den konsequenten Denker naturnotwendig in die Irrgänge einer so oder so modifizierten pantheistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt hineinführt. Ist der Mensch ein *dualistisches* Wesen, bestehend aus Leib und Seele, Fleisch (Natur) und Geist, so kann „der richtige Begriff der Gottheit“ zunächst vielmehr nur auf der Grundlage *einer eben so tiefen als allseitigen Selbsterkenntnis des Geistes* gefunden werden. Dieser Fund fällt aber mit dem Beweise für das Dasein Gottes in eins zusammen. Und erst wenn der Geist von sich aus des einzigen, wahrhaften, lebendigen Gottes als seines *Schöpfers* im Sinne des positiven Christentums sich vergewissert hat, kann und wird es ihm auch gelingen, die übrigen Weltfaktoren (die Natur und das reine Geisterreich) als Geschöpfe desselben Gottes in wissenschaftlicher Form zu erkennen und so auch von ihnen aus den Beweis für das Dasein Gottes zu erbringen. Wir können uns der Mühe entheben, denselben hier zu führen, da dies in unserer früheren Abhandlung unter dem Titel: „Das Dasein Gottes“ im Jahrgange 1893 dieser Zeitschrift, S. 381 ff., bereits geschehen ist. Dagegen wollen wir in einem Schlussartikel noch darthun, dass und wie über der Grundlage dieses Beweises für das Dasein und der dadurch möglichen Erkenntnis Gottes auch das relativ tiefste und allseitigste Verständnis der Erlösungstheorie des positiven Christentums vom Standpunkte der Erfahrung aus gewonnen werden kann.

Bonn.

THEODOR WEBER.

(Schluss folgt.)
