

Die Idee der Unsterblichkeit

in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

„Kein Theolog hat bündiger die Summa Theologiae christianae mit so wenigen Worten ausgesprochen, als der Heide Festus, (Apostelgeschichte 25, 19.) indem er sagte, daß es sich hier von einem verstorbenen Manne, Namens Jesus handle, von dem Paulus sage, er lebe.“

Franz von Baader.

Die Sage läßt die endliche Kreatur, wenn sie Gott schauet, vergehen; aber sie vergeht nur in ihrer Endlichkeit, um durch das Anschauen Gottes die Unsterblichkeit zu empfangen. Die Erkenntniß seines Ursprunges, Zieles und Wesens empfängt der Mensch erst durch das Gottesbewußtsein. Der Glaube, das unwandelbare Bewußtsein des Menschen von Gott, gibt ihm mit diesem Bewußtsein auch die Ahnung seiner Unsterblichkeit. Der Glaube an das Dasein Gottes, sowie an die persönliche Fortdauer der Seele sind unzertrennlich mit einander verbunden, und es hat kein Volk gegeben, bei dem dieser Glaube sich nicht fand. Derselbe ist eben so wenig wie das Gewissen, wie die Sprache, die Sitte und das Recht erfunden. Im vorigen Jahrhundert und auch noch in diesem läßt eine Gesinnung, der eine besondere Furcht vor Glaube und Wissenschaft innewohnt, alles dieses durch Priesterbetrug entstehen. „Die Freigebigkeit mit den Erklärungen durch Betrug, Priestergaukelei etc. ist gewiß bezeichnend für diese Zeit. Der Lüge werden Kräfte zugetraut, die man kaum der Wahrheit zuschreibt.“¹⁾ Diese rationalistische Gesinnung ist seitdem zu einer materialistischen geworden, deren Vertreter den Egoismus wie zur Ursache der Laster, so auch zur Ursache und zum Gesetzgeber aller Tugenden gemacht hat.²⁾ Dieser Kultus des Egoismus würde durch Zerstörung alles ächten menschlichen Lebens und aller sittlichen Entwicklung in Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat diesen Unsterblichkeitsglauben freilich sehr erschweren. Ja wenn es gelänge, was man unter trügerischem Namen mit so vielem Eifer der Menge einreden möchte, daß der „Geist nur eine Gehirnthätigkeit des Menschen,“ daß „ohne Phosphor kein Gedanke,“ daß „Verarmung des Blutes und der Gewebe das Denken

1) Schelling, über die Gottheiten von Samothrace. 1815. S. 86.

2) Feuerbach.

hungerig mache," und daß „das Bewußtsein nichts sei, als eine Eigenschaft des Stoffes,"¹⁾ daß die menschliche Seele mit dem Leibe identisch, also nur eine Funktion des Hirns sei, wenn demnach nicht bloß das Denken, das Wollen, ja aller Glaube geleugnet wird, und an die Stelle der Logik eine Sarkik, an die Stelle der Ethik eine Bestialität, an die Stelle des Theismus ein Satanismus gesetzt wird, — dann freilich müßte sich jener Unsterblichkeitsglaube als eine Lüge und als ein Betrug erweisen.

Aber der Glaube an die Fortdauer der Seele wohnt im Mittelpunkt des Bewußtseins aller Völker, so daß ihr geistiges und sittliches Leben darin wurzelt. Wenn schon wie der Dichter sagt: „die Natur kein Bedürfnis zu Schanden werden läßt," so wird auch diese Sehnsucht, die sich in der Menschheit ausdrückt, ihre Erfüllung finden. Dieser Glaube ist die Grundstimmung des Menschen, sein Wesen, seine Bestimmung. Von jeher hat man auf diesen geschichtlichen Beweis für die Unsterblichkeit großes Gewicht gelegt. Hegel sieht selbst in den Pyramiden und Mumien der alten Ägypter Beiträge zu diesem Beweise.²⁾

Diesem Glauben entsprechen nun bestimmte Vorstellungen über die Fortdauer der Seele nach dem Tode, die in ihren Grundzügen bei den verschiedenen Völkern mehr oder weniger übereinstimmen. Der wichtigste sich stets wiederfindende Gedanke ist, daß sich der Zustand nach dem Tode unmittelbar an den gegenwärtigen Zustand anschließt.

Bei Homer ist die Unterwelt ein Nachbild der Oberwelt; er läßt die Abgeschiedenen im Hades die Geschäfte der Oberwelt fortsetzen. Die Römer hatten denselben Glauben, nur daß bei ihnen ein sonderbarer Gespensterglaube herrschte. Manes sind die guten Seelen der Verstorbenen, Larvae die bösen Geister, zu deren Abwehrung sie sogar ein Fest, Lemuria, feierten.³⁾

Ebenso fand sich derselbe Glaube bei den Germanen. Bei diesen wurden den Abgeschiedenen ihre Waffen und was ihnen sonst das Liebste war, in das Grab gelegt, damit sie in Walhalla davon wieder Gebrauch machten. Appian⁴⁾ sagt ausdrücklich, die Germanen wären wegen der Hoffnung der Auferstehung Verächter des Todes gewesen.

Die Slaven theilten den Glauben an die Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode, wie er sich bei den nordischen Völkern fand, und brachten in der Jahreszeit, wo die erstarrte Natur zu neuem Leben erwacht, den Verstorbenen feierliche Opfer. Ebenso wurde bei den alten Preußen dem Leichnam auf dem Scheiterhaufen alles was dem Verstorbenen besonders lieb war, Waffen, Falken, Hunde, vielleicht auch Sklaven, und was ihm jenseits eine Freude sein konnte, mitgegeben; denselben Glauben hatten auch die Celten; bei Ossian findet sich dieser Glaube bestimmt ausgesprochen, indem er die Helden über den Wolken schweben läßt.

Im alten Testamente ist dieser Glaube als Hintergrund vorausgesetzt, worauf alles beruht. Erst später finden sich bestimmte Hinweisungen auf die Unsterblichkeitslehre, als die Israeliten mit andern Völkern in Verkehr traten.

Noch wichtiger und bedeutsamer ist es, daß durch alle diese Vorstellungen der Fortdauer nach dem Tode die Vorstellung einer Ruhe im Lande der Seelen, eines Ausruhens aus diesem Leben sich hindurchzieht.

Bei den Israeliten heißt das Todtenreich Scheol (schaal, mit der Bedeutung des Sehns, Begehrens, Wittens), ein Ort, wo die Geister der Verstorbenen sich in dem Zustande der Sehnsucht, des Begehrens

1) Moleſchott.

2) Hegel, Religionsphilosophie I. I. S. 365.

3) Ovid, Fast, V. 421.

4) Appiani hist. Rom. IV. 13.

und Verlangens befinden, und zwar die Guten vorwärts nach dem geistig seligen Leben bei Gott im Himmel; die unglücklichen Seelen der Bösen rückwärts nach dem sinnlichen Leben dieser Welt. Zugleich aber ist dieser Ort für die Seelen ein Ort der Ungewißheit, des ängstlichen Harrens, und daher auch des Bittens und Fragens. ¹⁾ Wenn der Scheol bei aller ersehnten Ruhe doch hinter dem Reichthum und der Fülle des irdischen Lebens zurücksteht, so liegt dieses in dem Bewußtsein, daß der Tod der Sünde Sold, ein Gericht und eine Strafe ist und daß das Bewußtsein von der Erlösung und ihrem Einflusse auch über dieses Leben hinaus noch nicht zur Klarheit gekommen war. ²⁾ Ja man findet mit Recht in der Hoffnung auf Erlösung von dem Tode als Folge der Sünde das notwendige Hervorbereiten des Glaubens an das ewige Leben. ³⁾

Auch Homers ⁴⁾ Anschauung des Todes und des Lebens der Psyche nach dem Tode schließt bereits die Keime einer geistigeren Vorstellung in sich. Bei Homer ist von einer Unsterblichkeit des Geistes ohne Leib noch keine Rede; das diesseitige Leben in seiner sinnlichen Gestalt geht in das jenseitige noch über. Aber es gibt zugleich bei ihm bereits Andeutungen von der späteren Ansicht, als sei der Zustand nach dem Tode ein höherer und ein vollkommenerer als der irdische. Ja die Abgeschiedenen erscheinen bereits als divi manes. In der Verehrung des Menelaos, des Lieblings der Götter, in das elyrische Gefilde erkennt man bereits die letzte Stufe der Entwicklung der Homerischen Vorstellung und Nögelsbach ⁵⁾ bemerkt hierzu tief sinnig und schön: „So tief wurzelt im Menschen die Sehnsucht nach unsterblichem, unvergänglichem Wesen; seine Vorstellung ringt die Seele aus dem dumpfen Schattenleben des Todes heraus, und ehe sie sich der Ahnung von wirklicher Unsterblichkeit völlig begäbe, entschließt sie sich lieber dem Menschen den Todeskelch gar nicht zu reichen.“

Der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode erhält in der Vorstellung von der dereinstigen Wiedererneuerung und Vollendung des einstweiligen Zustandes der Natur und der uns umgebenden Schöpfung eine Ergänzung und Erweiterung. Das Sehnen und Seufzen der ganzen Kreatur, das Ahnen und das dunkle Bewußtsein, daß die Natur in ihrer gegenwärtigen Erscheinung nicht in ihrem ursprünglichen, gottgewollten Zustande sich befinde, durchzieht das Glauben und Dichten der Völker. Auch die bewußtlose Schöpfung belebt ein Drang nach Verklärung, ein Sehnen nach Vollendung. „Auch in den Dingen der uns umgebenden Körperwelt ist ein Lebenselement, ein Sehnen des Gebundenen, welches, gleich jener Memnensäule, bewußtlos mittelt, wenn der Strahl von oben es berührt.“ ⁶⁾ Ja einer geistvollen Naturempfindung ist es, „als ob die Natur ein Geist wäre und um Erlösung bäte; als ob sie jammernd wehmüthig um etwas bäte, daß es das Herz durchschneidet, nicht zu verstehen, was sie verlangt.“ ⁷⁾ Keiner wußte dieses tiefe Naturgefühl tiefer und ergreifender darzustellen, als Steffens es in seiner Anthropologie und Religionsphilosophie gethan hat.

Diesem Harren und Sehnen der Natur und der Völker liegt ein geschichtliches Ereigniß zum Grunde. „Eine so allgemeine Trauer über den Verlust und Untergang der ursprünglichen Schönheit des Lebens muß sich nothwendig aus einer Zeit herschreiben, die jenseits der partialen Völkergeschichte liegt; sie kann nur

1) Maywahlen, der Tod, das Lobtenreich und der Zustand der abgeschiedenen Seelen. 1854. S. 26.

2) Kurz, Geschichte des Alten Bundes. Vb. I. S. 352.

3) Hengstenberg, Beiträge 2c. Vb. III. S. 560.

4) Nögelsbach, Homerische Theologie. 1840. Abschnitt VII.

5) Hom. Theol. S. 350.

6) Schubert, Kosmologie. S. 5.

7) Vöste's Briefwechsel mit einem Kinde. Vb. I. S. 38.

der Nachhall eines Gefühls sein, welches die Menschheit erfüllt hat.“¹⁾ Je unmittelbarer der Glaube und die Dichtung eines Volkes, desto mehr herrscht in ihr etwas Sehnsüchtiges, Schwermüthiges, Klagendes vor. In dieser Trauer hatten bei den Völkern alle jene Vorstellungen und Lehren von einer endlichen Vollendung des Menschen wie der ganzen Schöpfung ihren Ursprung und ihre Wurzel, die ihren vollen Ausdruck erst im christlichen Bewußtsein gewannen. „Der Welt Schmerz des erwachten christlichen Bewußtseins, und es ist der einzige, der die Nacht des ganzen Daseins in sich trägt, eröffnet uns zugleich den Himmel der Seligkeit.“²⁾ Die Wahrheit und Erfüllung dieser Ahnung erwies sich in der Thatsache und der Lehre der Auferstehung sowie in der Verheißung einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Anklänge dieser Lehre finden sich schon bei allen vorchristlichen Völkern. Und wie sollte das auch nicht? Der Verwilderung der sich selbst überlassenen Heidenwelt ging die Wahrheit voraus und lag stets der Entartung zum Grunde, aus dessen Tiefe sie zu Zeiten hervorquoll.³⁾ Hesiod spricht von der Wiederkehr des Reiches des Kronos und die Stoiker lehrten eine Vertilgung der gegenwärtigen Welt durch Feuer und eine Wiederherstellung. Dieselbe Anschauung deuteten die griechischen Mysterien an, wornach Dionysos Gott der Oberwelt und zugleich der Gott der Unterwelt wäre. Dionysos war der Hades und zu ihm dem milden Gott Osiris gehen die Seelen. Daher findet sich bei Griechen, ja selbst bei Römern, so oft die Grabschrift: „Lebe selig mit dem Osiris.“⁴⁾ Platon selbst glaubt an eine Reinigung. Je mehr der Verfall des bürgerlichen Lebens und das Hinschwinden des alten einfachen religiösen Glaubens hereinbrach, desto mehr durchdrang diese Sehnsucht nach einem vollkommeneren Zustande, nach dem goldenen Zeitalter, die Heidenwelt, wie es Virgil in seiner vierten Ekloge ausspricht. So spricht auch Augustinus davon, daß zu seiner Zeit sich ein dumpfes Gefühl des nahenden Unterganges der alternden Welt bemächtigt habe.

Diesen Glauben sucht die Philosophie als das Gegebene zu erkennen und zu verstehen und für den Inhalt desselben, die Fortdauer der Seele nach dem Tode, ihre Beweise zu entwickeln. Sie ist weit entfernt, diesen Glauben zu widerlegen, sondern es ist ihre Aufgabe, denselben spekulativ zu begreifen. So mannigfach ihre Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind, es ist dasselbe Streben und dieselbe Wahrheit, die in verschiedener Form sich durch die Geschichte der Philosophie hindurchzieht.

Soll die Unsterblichkeit der Seele, ihre persönliche Fortdauer nach dem Tode bewiesen werden, dann muß zuvor das gegenwärtige Dasein der Seele, ihre Beschaffenheit, ihre innerliche Unzerstörbarkeit, ihre Persönlichkeit erwiesen werden. Würde man mit dem Naturalisten die Seele nur als die ideale Seite der Hirnfunktion ansehen, als die Entelechie oder Energie des Leibes, die nur mit dem lebenden Leibe existirte, so hätte die Seele weder ein gegenwärtiges selbstständiges Dasein, noch auch wäre an eine Fortdauer, an eine persönliche Fortdauer zu denken. Nicht erst nach dem Tode soll die Unsterblichkeit anfangen, sondern der Tod bringt keine Veränderung in dem wahren substanzialen Wesen der Seele hervor. Der Grund der Persönlichkeit des Menschen ist Geist und dadurch ist sie über und außer aller Natur.

Diese Persönlichkeit der menschlichen Seele hat die Spekulation aber auch gegen eine Philosophie zu

1) Lafaur, die Pinosklage. S. 9.

2) Steffens, Religionsphilosophie. Bd. II. S. 79.

3) Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. 1856. S. 137. wo Schelling die schönen Worte Creuzers anführt: „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer anfänglich reinen Verehrung und Erkenntniß eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblähten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten.“

4) Schelling, Ueber die Gottheiten von Samothrace. S. 19.

erweisen, die es nicht bis zur Idee der Persönlichkeit und Freiheit, der Wurzel alles Daseins, gebracht hat, die alle Realität auf die Gegenwart und das Diesseits beschränkt und wo das Einzelne das Bedeutungslose und Wesenlose, und nur das Allgemeine das Wahre, das Ewige ist. Die Entwicklung des Bewußtseins der Persönlichkeit ist das Ziel des Suchens und Ringens der Spekulation; ja diese Idee ist ihr Mittelpunkt, sie ist die Central-Wahrheit, an die sich jede andere als untergeordnete ansetzt.

Aber außer dem inneren Drange, die Frage nach der Persönlichkeit und ihrer Fortdauer zu lösen, weist auch noch zu jeder Zeit eine besondere Veranlassung des Lebens und der Wissenschaft auf sie hin. Auch in der Gegenwart findet man eine solche und nach zurückgelegter geschichtlicher Entwicklung wollen wir die große Bedeutung dieser Frage für unsere Zeit nachweisen.

Wie verhält sich nun zu dieser Frage der natürliche, unspkulative, abstrakt mechanische Verstand? Niemand hat diese Stellung zu unserer Frage bezeichnender und nüchtern ausgesprochen als Hume in seinem Versuche über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele, (London, 1789) worin er von naturalistischer Anschauung aus die Unsterblichkeit bekämpft. Wenn zwei Substanzen sich innig durchdringen, so daß die eine nicht ohne die andere eine Veränderung erleiden kann, dann muß die Zerstörung der einen Substanz die der andern nach sich ziehen. So muß die Auflösung des Leibes die der Seele zur Folge haben. Dazu ist ja in der Welt nichts ewig, nichts unveränderlich. Alles entsteht und vergeht, und es ist kein Grund vorhanden, von dieser Analogie für eine einzelne Substanz eine Ausnahme in Anspruch zu nehmen. Auch spreche die Erfahrung nicht dafür, daß die Seele von diesem Vergehen ausgenommen sei, indem ihre Kräfte der Zunahme und der Abnahme unterworfen wären.

Von dem Zustand der bloßen Seele nach dem Tode könnten wir uns keinen Begriff machen, ohne in unlösbare Widersprüche zu gerathen, und über einen Zustand der Seele nach dem Tode wären wir nicht im Stande Rechenschaft zu geben.

Dieser naturalistische Standpunkt weiß keine Rechenschaft von dem Grundwesen des Menschen, von seiner Persönlichkeit zu geben, nicht von dem Verhältniß der Seele zu ihrer Leiblichkeit; nicht von dem Tode als einem Vorgange in der organischen Entwicklung; nicht von dem Zustande der Persönlichkeit nach dem Tode. Aber eben diese Fragen sind es ja, welche die Spekulation bei dieser Frage zu lösen hat. Jene sinnlich mechanische Auffassung bleibt an der Oberfläche der Dinge und betrachtet sie nur in ihrem äußerlichen Verhältniße zu einander. Dieser sinnliche Verstand steht in Opposition zu jenem Glauben an eine persönliche Fortdauer.

Platon hat das Verdienst, zuerst das philosophische Bewußtsein dieses Gegenstandes erhellte und die bleibende Grundlage gelegt zu haben. Sein Phädon ist zwar besonders der Behandlung dieser Frage gewidmet, indeß ist im ganzen Zusammenhange seiner philosophischen Grundansicht der Beweis für die Unsterblichkeit die Grundidee, wie sich dieses besonders am Ende der Republik und im Timäus zeigt. Die Beweisführung im Phädon wird durch die Erörterungen in andern Platonischen Gesprächen vorbereitet und ergänzt. Indes hat Platon nicht irgendwie den Beweis für die Fortdauer der Seele nach dem Tode vollendet, sondern er hat bloß den Grund gelegt und deswegen ist es natürlich, daß die Beweise im Phädon für eine spätere Zeit nicht mehr genügen. Aber zu allen Zeiten hat Platon's Phädon den tiefsten Eindruck in allen empfänglichen Gemüthern gemacht. ¹⁾ Wenn auch seine Beweise unvollendet, ja, wie Platon selbst daran erinnert, Vieles dagegen einzuwenden bleibt, ²⁾ so liegt in der zuversichtsvollen Ueberzeugung,

1) Aldermann, das Christliche im Platon. S. 68.

2) Phädo 107. A. — C.

wovon das Ganze getragen wird, eine fast überwältigende Kraft. In ihm waltet jener Glaube, wovon Hamann spricht, wenn er in seinen Sokratischen Denkwürdigkeiten ¹⁾ sagt: „unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Weise ausgemacht werden. Was ist gewisser als des Menschen Ende, und von welcher Wahrheit gibt es eine allgemeinere und bewährtere Erkenntniß? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben, als der, wie Moses zu verstehen gibt, von Gott selbst gelehrt wird, zu bedenken, daß er sterben muß. Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deswegen geglaubt zu werden.“ Wenn von irgend einem Theile der Platonischen Philosophie gesagt werden kann, daß in ihr eine Vorahnung christlicher Wahrheit liege, so ist es seine Eschatologie.

Der Beweis, womit Platon den Grund legt, besteht darin, daß er ²⁾ die Substanz der Seele nachweist, indem die Seele das Sein und die Unzerstörbarkeit in sich von Natur hat; er hebt die Theilnahme der Seele am Ewigen und Unveränderlichen hervor und widerlegt die entgegengesetzte Annahme, die Seele bestehe in dem harmonischen Zusammenwirken der organischen Thätigkeiten des Leibes; er weist ihre Unvergänglichkeit aus ihrer Wesenheit nach. Diese Seele ist ihm aber nicht die Weltseele als allgemeines Lebensprinzip, sondern sie ist hier das concrete persönliche Ich. ³⁾ Es ist hiermit die Natur des Geistes gezeigt. Dieser Geist sei in sich Eins und ein In = sich = gleich = bleibendes bei aller Mannigfaltigkeit seiner Zustände, die in diese innere Einheit stets wieder aufgenommen werden. Diese Mannigfaltigkeit seiner Zustände löset ihn nicht in ein Vielfaches auf, sondern er ist die bleibende Einheit derselben. Platon weist hierdurch die Einfachheit des Geistes nach. Die Seele ist ein *ἐπλόων*. Nur das Zusammengesetzte, die Erscheinungen sind der Auflösung unterworfen, aber das Einfache geht nicht unter. Diese Einfachheit ist nichts abstrakt Einfaches, wie eine chemische Substanz; diese *ἐπλόων* des Platon ist die substanzielle Einheit, die sich zugleich lebensvoll zur Mannigfaltigkeit aus sich hervorgehen läßt und dieselbe beherrscht, durchdringt, aber nicht in dieselbe aufgeht. Die Körpererscheinung gibt sie sich selbst, indem diese aus ihr hervorquillt. Der Geist ist die durchwaltende, bleibende Einheit der Mannigfaltigkeit. Diese Einheit erweist sich als Immaterialität, als Innerlichkeit. ⁴⁾

Platon weist dann nach, die Seele gehöre dem Reiche der geistigen und ewigen Wesenheiten an. Deshalb hat der Geist mit dem Schönen, Guten und Wahren Verwandtschaft und überhaupt mit den Ideen. Auch diese sind das schlechthin Einfache und stellen sich in der ganzen Mannigfaltigkeit der Dinge dar. Deshalb ist der Geist wegen seiner Verwandtschaft mit den Ideen auch göttlicher Natur und ist ein Theil der göttlichen Substanz, die sich in allem Dasein als das eigentlich Gestaltende erweist. Durch diese göttliche Wesenheit der Seele geschieht es auch, daß sie beim Tode das Vergehen des Körperlichen überdauert. Auch hier ist die Seele die Einheit, der Grund, der die Mannigfaltigkeit in sich darstellt und beherrscht.

Hierzu fügt Platon als Ergänzung noch den Beweis, welcher aus der Lehre von der Wiedererinnerung hervorgenommen wird. ⁵⁾ Wenn die Seele sich der Ideen wiedererinnert, muß sie früher schon von Ideen gewußt haben. Unser Lernen ist bloß Wiederbesinnen auf das schon früher Gewußte. Das Ursprüngliche ist, was schon vor diesem Leben der Seele eingestößt ist. Dieses entwickelt Platon im Phädrus weiter. Sowie

1) Werke, Thl. II. S. 35.

2) Phaedo 78.

3) Brandis, Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Bd. II. S. 441.

4) Göschel, Von den Beweisen der Unsterblichkeit. S. 25.

5) Ritter, Geschichte der Philosophie alter Zeit. Bd. II. S. 379.

num der Seele eine Präexistenz vor diesem Leben zugeschrieben werden müsse, so müßte ihr auch ein Leben nach dem Tode zugeschrieben werden. Der Wechsel des Lebens und des Todes bleibe für die Seele ohne wesentlich verändernden Einfluß.

Diese Beweisführung des Platon für die Unsterblichkeit der Seele hat das Ergebnis zu Tage gebracht, daß er die Unsterblichkeit zur Idee des Geistes in spekulativem Sinne erhoben und den Geist als die Substanz, welche die Einheit aus aller Mannigfaltigkeit wieder hergestellt, gefaßt hat. Der Geist ist die Macht, welche die aus dem einfachen Organe hervorgehende Mannigfaltigkeit beherrscht. Platon bezeichnet dieses in der Weise, daß der Geist Macht über sein Anderssein, τὸ ἕτερον τοῦ νοῦ, habe. Durch diesen Fundamentalbegriff, der für die ganze Lehre vom Bewußtsein und Geist wichtig ist, ergibt sich auch der Begriff der Idealität oder Immaterialität. Die Natur des Geistes als nicht auseinanderfallend und entgegengesetzt ist immateriell.

Wenn auch Aristoteles nach der Eigenthümlichkeit seiner Philosophie nicht einen solchen Gewinn für unsere Frage lieferte, so ist er doch in Bezug auf die Behandlung derselben berühmt, indem er die Veranlassung zu vielfachem Streite geworden ist. Es ist eine Frage, ob Aristoteles eine Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe.

Nach der Eintheilung der lebendigen Wesen unterscheidet Aristoteles eine bloß organische, die nährende Seele, eine sinnlich empfindende Seele, die mit der Fähigkeit begabt ist, die Mannigfaltigkeit der Sinnenempfindung der Außenwelt aufzunehmen, und die immaterielle denkende Seele, die er als νοῦς bezeichnet und die allein von ewiger Natur ist. Dieser νοῦς ist das Eigenthümliche des Menschen und in der Natur etwas Fremdartiges. Es ist nun die Frage, ob dieser νοῦς unsterblich sei. Er wird als ein Leidenloses und Ungemischtes gedacht. Alles, was in diesen νοῦς aufgenommen wird, wird in seine Allgemeinheit aufgenommen. Was bei Aristoteles νοῦς heißt, ist bei Platon der Begriff des Geistes und zwar universeller; dagegen ist es bei Aristoteles die bloß denkende Seele. Dieser νοῦς, wie er sich im Menschen zeigt, ist nur Theil, Moment der universellen Vernunft des Ganzen. Er gehört nicht dem einzelnen Menschen an, sondern nur dem Ganzen. Diese allgemeine Vernunftthätigkeit des Ganzen bezeichnet Aristoteles als den Begriff des Absoluten, Gottes, als die ἐνέργεια θεωρητική, die im All sich selbst anschauende Thätigkeit oder als τὸ κινῶν ἀκίνητον, das Selbstunbewegliche.

Als Moment dieses Allbewußtseins sieht nun Aristoteles die denkende Seele an, die etwas an sich Unzerstörbares, ein reiner Begriff, ἐτελέχεια, ist. Was davon der Vermischung mit dem Sinnlichen angehört, wie Empfindung, Gedächtniß, Erinnerung, geht mit dem Tode und mit der leiblichen Existenz unter. Die ernährende und empfindende Seele des Menschen ist sterblich, aber unsterblich ist die denkende Seele, aber ohne Selbstbewußtsein.

Bei einer Vergleichung dieser Aristotelischen Anschauung der Natur der Seele mit der des Platon tritt uns ein doppelter Unterschied entgegen. Eine Unsterblichkeit des einzelnen vernünftigen Wesens lehrt Aristoteles nicht, sondern nur der allgemeinen Vernunft legt er ein ewiges Sein und unsterbliches Wesen in Gott bei. Er stellt nur den allgemeinen Begriff der Ewigkeit abstrakt auf. Dagegen stellt Platon den Begriff des Geistes und der Persönlichkeit auf. In Hinsicht des Inhalts steht Aristoteles dem Platon nach, dagegen kann sein Fortschritt in Hinsicht der Form über die Platonische Beweisführung anerkannt werden.

Aristoteles hat die Immaterialität des Geistes, die Platon bewiesen hatte, zum klaren Bewußtsein gebracht und dadurch das philosophische Bewußtsein gefördert. Dagegen ist sein νοῦς so abstrakt, daß dabei eine persönliche Fortdauer mit Bewußtsein nicht gedacht werden kann.

Auch Cicero hat diese Frage in dem ersten Buche seiner Tusulanischen Untersuchungen behandelt.

Seine Behandlung ist von geringer Wichtigkeit, indem er bei seiner Neigung zu popularisiren das Spekulative des Platon und Aristoteles in das Gebiet der Vorstellung herabzieht. Deshalb faßt er den vorgefundenen Begriff des *mens, animus* in der Weise der Vorstellung. Er denkt sich die Seele nicht als ein rein unkörperliches Wesen; er bezeichnet sie als das Leichtere, Aetherische, wogegen der Körper bloß die gröberen Stoffe enthalte. Die feineren Stoffe der Seele müßten vermöge ihrer feinern Natur beim Tode in den Himmel sich erheben.

Biel bedeutamer ist Plotinos, der Gründer der neuplatonischen Schule, der das Alterthum beschließt und sich im bewußten Gegensatz gegen das Christenthum befindet.¹⁾ Er ist eine merkwürdige und sittliche Erscheinung. Bei seinem Tode sagte er: „ich will jetzt versuchen, den Gott in mir zum Gott im All zurückzuführen.“ So weit es dem Alterthum möglich war, hat Plotinos den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zum höchsten Gipfel gebracht. Zu der Platonischen Beweisführung und auch der Aristotelischen fügte er ein wesentliches Element hinzu, indem er nachweist, daß der Begriff des Geistes, des *νοῦς*, nicht in seiner abstrakten Einheit zu denken sei, sondern wie der Geist zugleich die körperliche empfindende Seite der Seele in sich aufzunehmen habe und von seiner leiblichen Seite unabtrennlich sei. Nach Plotinos herrscht in der ganzen Natur ein zweifaches Prinzip, das gestaltende, die *μορφή* und das stoffliche, die Materie, die *ἄτη*. Beim Menschen ist jenes zweifache Prinzip, das gestaltende und stoffliche, die Seele und der Leib, die aber schlechtthin unabtrennbar sind, indem sie sich wie Form und Stoff zu einander verhalten. Alles in der Natur ist beseelt, ein *ψυχόν*; alles ist Selbstverwirklichung einer aus sich selbst bewegenden Seele. Der Geist muß sich, um wirklich zu sein, nothwendig ein leibliches Dasein gestalten. Der Leib entspricht ganz der innern Natur der Seele und diese ist das wahrhaft Wirkliche desselben. Die Seele hat das Prinzip der Verleiblichung in sich selbst, sowie das, sich selbst aus sich selbst zu verändern. Die Seele erleidet keinen Wechsel von Außen. Auch der Tod ist ein Selbstgegebenes, ein in dem Prozeß der Entwicklung eintretender Moment; die Seele erleidet im Tode nichts Fremdes, was sie in ihrem Grunde und Wesen verändert, sondern erfährt nur, was in ihrer eigenen Natur liegt. Wie in dem Wechsel des Schlafens und Wachens die Seele nicht verloren geht, sondern stets die Eine bleibt, so ist auch der Tod auf gleiche Weise anzusehen.

Mit dem Eintritt des Christenthums in die Welt trat die Unsterblichkeitsfrage in ein neues Stadium. „Wie die Natur zu ihrem Ziele hinstrebt und das Menschliche auf mannigfache Weise vorgebildet in den verschiedenen Naturreichen sich finden läßt, so wird in der alten Geschichte das Hinstreben zum Christenthum zu erkennen sein, und dann erst wird das volle Verständniß der Geschichte und des Alterthums insbesondere aufgegangen sein, wenn das Christenthum der Mittelpunkt aller Bildung geworden sein wird.“²⁾ Im Christenthum findet alle vorchristliche Erkenntniß und Wahrheit ihre Erfüllung und Vollendung. Was in der vorchristlichen Zeit nur ahnende Erkenntniß war, ist im Christenthum Thatsache und Offenbarung, worin alle Erkenntniß, ja die ganze Geschichte ihre Lösung und ihr Verständniß findet. Ohne die Thatsache des Christenthums und ohne seine Offenbarung würde alles Erkennen endlich ein schales und leeres geblieben sein. In dieser Hinsicht nennt der geistvolle Günther die alte vorchristliche Philosophie mit Recht im Vergleiche der Offenbarung des Christenthums „Fabelei.“ Die thatsächliche Wahrheit des Christenthums ist der Quell, der alle Geschichte und alle Erkenntniß belebt und erhellt. „Wer die Auferstehung Christi leugnet,

1) Neander, Ueber das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, S. 209. in seinen wissenschaftlichen Abhandlungen

2) Neander, Ueber das Verhältniß der hell. Ethik zur christlichen, S. 141.

nimmt der Geschichte alles Transcendentale, den hellsten schönsten Moment; er schneidet der Weltgeschichte die Augen aus und macht sie blind. Ohne diese Thatsache ist das Christenthum eine Illusion, eine schöne Täuschung zwar, aber eine Täuschung; ohne sie entbehrt auch der Glaube an die persönliche Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode alles objektiven Haltes. Hier allein sind alle Schmerzen der Welt, die Schranken des Todes selber überwunden und verschlungen worden in den Sieg." ¹⁾

Hinsichtlich des wissenschaftlichen Erkennens hat das Christenthum unsere Frage erweitert, ergänzt und vollendet. In der christlichen Unsterblichkeitslehre wird besonders auch die organisch-leibliche Seite des Menschen und ihr Verhältniß im Tode hervorgehoben. Wenn man in unserer Zeit von einer Abstreifung des Körpers gesprochen hat und diese spiritualistische Ansicht in den dem Christenthum entfremdeten Kreisen die noch herrschende ist, so hat man nicht bloß den Standpunkt des Christenthums verlassen, sondern man ist wenigstens theilweise unter den des Alterthums hinabgesunken. Diese Ansicht kommt der des Aristoteles nahe, wornach die Seele nach dem Tode *νοῦς* wird. Sie setzt eine Theilung des Menschen in Leib und Seele voraus. Die Späteren haben diese Ansicht des Aristoteles nicht einmal erreicht. Der modernen Unsterblichkeitslehre mangelt das Prinzip der christlichen, indem sie die organisch-leibliche Seite an der Fortdauer keinen Theil haben läßt. Der Nationalismus am Ende des vorigen Jahrhunderts und im jetzigen Jahrhundert hat diesen Theil der christlichen Unsterblichkeitslehre fast ganz vergessen. ²⁾

Wir verdanken dem Christenthum eine Erweiterung und Befestigung des Glaubens an die Unsterblichkeit; aber dasselbe fragt nicht, ob es eine solche gebe, wofür die Auferstehung Christi der tatsächliche Beweis ist, sondern bei ihm ist nur die Frage, wie sie stattfindet. Der wissenschaftliche große Fortschritt des Christenthums ist der Gewinn des Begriffes der Persönlichkeit, und die fernere Entwicklung betrifft seitdem ihren Inhalt mit der Fülle von Reimen eines reichen Lebens. Tod und Auferstehung Christi sind die Thatsachen, in deren Verständniß die christliche Unsterblichkeitslehre besteht.

Nach der christlichen Anschauung befindet sich der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nicht bloß nicht mehr in sittlicher, sondern auch nicht mehr in geistiger und leiblicher Integrität. Das ist der Unterschied des christlichen und des natürlichen Standpunktes, daß dieser gegen jenen das Axiom von der ewigen Stetigkeit der gegenwärtigen, den Gang der Natur regelnden Gesetze aufstellt. Dagegen ist es Lehre der Heiligen Schrift, daß in Folge der Katastrophe des Falles eine Aenderung in dem kosmischen wie in dem ethischen Leben des Menschen eingetreten ist. Diese Aenderung besteht in einer tief eindringenden Materialisirung und Verwilderung des Lebens der Menschheit. Dem gegenwärtigen Zustande der Welt, dem *αἰὼν οὐτός πονηρός*, ging ein anderer Zustand voran, und ihm wird auch ebenso ein anderer, *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*, folgen. Ahnungen und Andeutungen von dieser christlichen Anschauung finden sich bereits in den Sagen des Alterthums. — „Der christliche Unsterblichkeitsglaube ist mit der Verheißung einer dereinstigen Auferstehung der Todten unauslöschlich verknüpft. Diese Verheißung hat aber wesentlich den Sinn, daß der im Tode zerstörte Leib des geheiligten Menschen am Ende gegenwärtiger Weltentwicklung in verklärter Gestalt wiederhergestellt werden soll. In diesem Zusammenhange ist nun der Tod unleugbar ein Stein des Anstoßes." ³⁾ Die Heilige Schrift betrachtet den Tod als eine Folge und Strafe der Sünde. Aber dieser *θάνατος* bezeichnet nicht bloß den physischen, sondern sowohl den sittlichen Tod, den entzweieten und gebundenen Zustand

1) Casaulx, Studien des klassischen Alterthums. 1854. S. 506.

2) Fr. von Baader, Ueber den christlichen Begriff der Unsterblichkeit im Gegensatz der ältern und neuern nichtchristlichen Unsterblichkeitslehren. Würzburg, 1825. S. 19.

3) Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. Bb. II. S. 392.

des innern Lebens schon im irdischen Dasein, als auch die unselige Existenz des Gottlosen nach dem physischen Tode. Durch die Sünde wurde das Ebenbild Gottes im Menschen vereitelt und entartet. Von dem geistlichen Tode, der innern Entzweiung und Gebundenheit, ist die Gemeinde Christi befreit und der Augenblick der irdischen Auflösung ist für sie eine Steigerung ihres höheren Lebens und Gegenstand der Sehnsucht. Aber den physischen Tod müssen auch diejenigen, deren Leben ein mit Christo in Gott verborgenes ist, erdulden, weil sie noch die sündhafte Natur an sich tragen.¹⁾

Die Erlösten harren in diesem wie in jenem Leben auf die Erlösung ihres Leibes durch die Auferstehung. Zunächst folgt auf den Tod ein Zustand der Beraubung für die Seele, die in der Auferstehung des Leibes ihr Ende erreicht. Nicht bloß der Seele, auch dem Leibe ist Christus ein Erlöser; daher das Verlangen nach der Herrlichkeit des auch leiblich verklärten menschlichen Lebens.

Die Lehre von der Auferstehung hängt mit der Lehre von der Vollendung des Reiches Gottes zusammen. Wie durch Adams Fall die Sünde über die ganze Menschheit kam und ihre Einwurzelung in der menschlichen Natur erfolgte, so ist Christus, der das Haupt derselben ist, der Ueberwinder der Sünde und des Todes. Die Menschheit ist ein organisches Ganze und als solches soll sie zur Wiederherstellung gelangen. Diese Wiederherstellung findet erst am Ende dieses irdischen Seins statt. Als dieses letzte Ziel setzt Paulus den vollkommener Sieg des Reiches Gottes. Dann beginnt ein höheres Leben, *ζωή αιώνας*, wobei die Zeitlichkeit zu Ende ist und eine verklärte Leiblichkeit eintritt. Mit dieser Katastrophe des Weltendes tritt auch die kosmische Vollendung ein.²⁾ Dann ist eine neue Natur, eine neue Erde und ein neuer Himmel. „Wie der Leib des Menschen das vermittelnde Organ zwischen der Seele und der Natur ist, so schließt sich hier die Idee von einer mit der Auferstehung verbundenen Palingenesie der Natur an, auf welche Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes B. 19—23 hindeutet.“³⁾

„Die Auferstehung Christi wird bekanntlich im modernen theologischen Bewußtsein bezweifelt; was aber nicht bezweifelt werden kann, ist, daß die Weltgeschichte, welche, nachdem ihr Entwicklungsleben sich in Christo vollendet hatte, erstarb, auch in Christo zu neuem Leben auferstand. Die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit haben keinen andern Inhalt, als den sich vollbringenden Tod und die werdende Auferstehung der Geschichte — eine Auferstehung, die nicht bloß ihr immanentes Prinzip, sondern auch ihr bewußtes Motiv an Christo hatte.“⁴⁾ Mit der Erscheinung Christi in der Welt gab die Idee der Persönlichkeit, die mit einer vorher nie gekannten Klarheit, Bestimmtheit und Macht in das Gebiet der Philosophie eintrat, dem menschlichen Denken neues Leben und einen noch nicht gekannten Reichthum. Das Wesen Gottes und des Menschen besteht in der Persönlichkeit und sie bildet seitdem den Mittelpunkt der Wissenschaft. Es war die Aufgabe des christlichen Alterthums, diese neuen Ideen der Offenbarung gegen die schon ausgebildete noch geltende Philosophie des heidnischen Alterthums zu schützen und zur Geltung zu bringen. Was die antike Philosophie in tiefer Geistesanstrengung zu erreichen strebte, das bildete im unmittelbaren Wissen für die Philosophie des christlichen Alterthums und für die Scholastik des Mittelalters die bereits gegebene Grundlage. Dieses im christlichen Glauben und im unmittelbaren Wissen Gegebene strebte die scholastische Philosophie zur reinen Idee zu erheben. Dabei ist es aber nicht zufällig, daß diese Philosophie sich der Aristotelischen Metaphysik bediente. Dieses ist eines Theils in ihrer gegebenen Voraussetzung, andern Theils

1) Neander, Apostolisches Zeitalter, Bd. II. S. 533. Müller, christliche Lehre von der Sünde, Bd. II. S. 410.

2) Kurz, Bibel und Astronomie. S. 407, 414.

3) Neander, Apostolisches Zeitalter, Bd. II. S. 661.

4) Branß, Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie, Bd. I. S. 353.

in ihrer geschichtlichen Stellung zu der vollbrachten Arbeit des Alterthums begründet. Daher hat die scholastische Philosophie in dieser Hinsicht mehr den Charakter der Reproduktion.

Die Zeit des christlichen Alterthums und des Mittelalters hat die Unsterblichkeitslehre der Heiligen Schrift meist nur kirchlich dogmatisch entwickelt, was mehr theologisch als philosophisch von Bedeutung war. Dann wurde diese Lehre Gegenstand der Dichtung.¹⁾ Besonders hat sich die popularisirende Philosophie dieses Gegenstandes bemächtigt. Dahin gehören Mendelssohns Phädon, Tieck's Urania, Jean Paul Fr. Richters Campanerthal und Selina zc. Durch diese Behandlungsart wurde die Unsterblichkeitsfrage aus der Religion und Metaphysik in das Gebiet der sogenannten natürlichen Religion verwiesen. In diesem natürlich philosophischen Sinne ist die Behandlung von Mendelssohn. Wenn auch seine Absicht eine ehrenwerthe gewesen sein mag, und eine gewisse, wenn auch sehr geringe philosophische Bedeutung hat, so ist Mendelssohns Phädon noch vielmehr das Zeugniß einer Zeit, wo der unmittelbare lebendige und inhaltsvolle Glaube und eine tiefere Spekulation abhanden gekommen war. In ihm ist das Leibnitz-Wolfsche populäre Prinzip, so daß die Spekulation in ihm die unbedeutendste ist. Nur die historische Merkwürdigkeit veranlaßt seine Beachtung. Seine Beweise enthalten nichts, was nicht schon Platon tiefer und spekulativer gesagt hat. Wenn er das Hauptgewicht auf den Beweis der Einheit der Seele legt, so gestaltet sich diese bei ihm möglichst abstrakt und negativ. Kant hat diesen Mendelssohnschen Beweis in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ S. 413 in seiner Unwahrheit erwiesen. Aber „er hat nach seinem Inhalte einen unsichtbaren Bundesgenossen, der für ihn streitet und siegt.“²⁾

Dagegen dürfen die herrlichen Briefe von Matthias Claudius über die Unsterblichkeit wegen ihrer großen Trefflichkeit und wegen ihrer Wahrheit der Gesinnung nicht unerwähnt bleiben.³⁾

In eine bedeutende und fruchtbare Epoche der Entwicklung trat diese Frage, als mit Kant die neuere deutsche Philosophie ihren großen Entwicklungsgang antrat.

Da Kant nach seiner ganzen Anschauungsweise behauptete, das Ansich der Dinge nicht erkennen zu können, somit auch nicht das Wesen der Seele, so mußte er sich zum moralischen Beweise wenden. Die Frage der Unsterblichkeit der Seele wurde nicht als Gegenstand des Wissens angesehen, sondern nur als der eines Vernunftglaubens. Bei Kant beruht dieses ganz in seiner Theorie des Erkennens. Anders war es bei seinen Nachfolgern, die ohne das theoretische Prinzip Kants nur seine praktische Philosophie von ihm annahmen. Kant setzt das Wesen des Geistes, wie er erscheint, in sittliches Handeln, in die Erfüllung des kategorischen Imperativs, in die unausgesetzte sittliche Vervollkommnung. Dieser sittlichen Vervollkommnung soll eine Glückseligkeit entsprechen. Dieselbe ist nun in diesem Leben nicht erreichbar und deshalb ist eine unendliche Zeit, eine persönliche Fortdauer, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.⁴⁾ Weil der Geist ewig strebend sich sittlich vollendet, muß er seiner Substanz nach ewiger Natur sein und in dieser sittlichen Vervollkommnung wird er eine entsprechende Glückseligkeit gewinnen, die nicht in diesem Leben, sondern erst in jenem Leben möglich ist und darin besteht die jenseitige Vergeltung und die Ausgleichung mit diesem Leben. Indeß ist hier die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nur eine äußerliche, indem das sittlich Vollkommene von Gott Lohn erwartet. Lohn und Glückseligkeit stehen nur in äußerlicher Beziehung zu einander; der Lohn ist äußerlich, accidentell und allenfalls nur eine gesteigerte Glückseligkeit.

1) Göschel, Beweise der Unsterblichkeit, S. 59.

2) Göschel, ebendasselbst. S. 75.

3) Wandsbeker Votz, Thl. 5. S. 3—33.

4) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 178.

Kant hatte durch seine Erkenntnistheorie, daß man das Ansichsein der Dinge nicht erkennen könne, also auch nicht das Wesen des Geistes, sich den weiteren Weg des Forschens abgeschnitten. Diese Schranke aufzuheben, war nun die Aufgabe von Fichte's Idealismus. „Alles, was ist, ist Ich“ ist sein Prinzip. Die Natur und die Sinnlichkeit des Menschen sind nur Erscheinungen der ursprünglichen Gesetze des Geistes; alles außer dem Geiste ist nur Sichtbarmachung desselben. Die Natur des Geistes, die wahre Persönlichkeit, wird nur durch die Darstellung des Persönlichen als Ich erreicht. Dadurch ist nun die innerliche Ewigkeit des Ich gewonnen; es ist eins mit der Idee, und die Sinnlichkeit, in deren Gebiet der Tod eine Herrschaft ausübt, erreicht dasselbe nicht. Der sinnliche Tod ist eben so nichtig, wie das sinnliche Leben und dieses ist eine Vorbereitung zum Folgenden. Die innere Ewigkeit als Substanz wird auch äußerlich als ewig hervortreten. Das sittliche Ich ist von der göttlichen Idee getragen. Aber das einzelne sittliche Ich ist nur Moment der Menschheit, nur Organ der ganzen geistigen Sphäre. Der Geist hat nur in der Einheit mit Gott sein Dasein und außer ihm ist er nichtig.¹⁾

Die Philosophie muß es unentschieden lassen, ob diese innere Wichtigkeit des sinnlichen Individuums in ein Vergehen desselben übergeht; jedoch ist kein theoretischer Grund dagegen, vielmehr hat es sittlichen Werth, wenn man die Unsterblichkeit erst zu erkämpfen hat. Diese Anschauung gehört besonders der spätern Periode der Philosophie Fichte's an.

Neben Fichte bildete Schleiermacher mehr die religiöse Seite aus, indem er sich theils in den Monologen und den Reden über Religion²⁾ über die Unsterblichkeit aussprach, theils denselben Gegenstand theologisch in seinem christlichen Glauben³⁾ behandelte. Die Art der meisten Menschen, wie sie sich die Unsterblichkeit mit dem sinnlichen Lebensgehalte bilden, und ihre Sehnsucht darnach erscheint ihm irreligiös und dem Geiste der Frömmigkeit zuwider. Sie sind besorgt ihre endliche Persönlichkeit jenseits des Lebens mitzunehmen. Das Leben der Persönlichkeit, was sie erhalten wollen, ist ein nicht zu erhaltendes. Es ist dieses ein egoistischer Glaube der Unsterblichkeit und ein frommer Unglaube. Das wahre Prinzip der Unsterblichkeit ist nichts an und für sich sein zu wollen und sich in das Gefühl der Einheit mit dem Ewigen zu versenken. So würden wir nach Bekämpfung der Selbstsucht von der Göttlichkeit getragen. Er bekämpft die Anschauung der Gegner des Glaubens, welche die Hoffnung der Unsterblichkeit aus egoistischem Grunde hegen und welche nicht das persönliche Interesse schon durch Unterordnung unter das zum Bewußtsein der menschlichen Gattung und Natur veredelte Selbstbewußtsein gereinigt haben.

In der Glaubenslehre findet er den Glauben an die persönliche Fortdauer mit dem sinnlichen Lebensgehalte nicht verwandt mit dem Gottesbewußtsein, wenn die Unsterblichkeit postulirt wird um der Vergeltung willen, wie es Kant's Ansicht ist. Dann habe der Glaube keine reine Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide wären nur Mittel, um dort zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen. Der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit hängt mit unserem Glauben an den Erlöser zusammen. Wenn Schleiermacher dann aber von der Unmöglichkeit, von dem Zustande nach dem Tode Bestimmtes zu wissen, spricht, so hängt das mit der schwachen Seite seiner Spekulation zusammen. Aber die Andeutungen des Erlösers gäben uns die Gewißheit, was für den Christen das Wesentliche sei, daß die Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser fortbauere.

So schön auch diese ganze Periode in Hinsicht ihrer Sittlichkeit ist, so ist sie doch spekulativ noch sehr

1) Fichte, Sittenlehre, S. 63.

2) Reden über Religion, S. 171.

3) Der christliche Glaube, Bd. II. S. 471.

unvollkommen. Sie zeigt nur, daß der Geist in sich ewig sei, indem er in der göttlichen Idee lebt, und daß er mit dem Vergehen des Sinnlichen nicht im Zusammenhange stehe; aber damit ist noch nicht die persönliche Fortdauer erwiesen. Die Ewigkeit ist noch eine abstrakte, die spekulativ von allem gilt, was in seinem Wesen auf Allgemeinheit Anspruch macht. Dieses Ewige hat noch keine Dauer in der Person. Wenn hiermit die Unsterblichkeit auch an sich klar ist, so fehlt doch noch das Wie der Persönlichkeit und das Wie der Fortdauer. Zu dieser idealistischen Seite des reinen Geistes muß die realistische hinzukommen.

Diesen Schritt in der Entwicklung der Philosophie that Schelling. Bei Fichte war das individuelle Ich die Substanz, bei Schelling ist es das absolute Ich, das All-Ich. Schelling sprach die Einheit des Geistes mit der Natur aus und hob den Dualismus im Menschen auf. Dieses war der Hauptsatz seiner Philosophie. Der Mensch besteht nicht aus ungleichartigen Bestandtheilen, sondern die Seele hat ihre Gegenwart und Wirklichkeit in ihrem Leibe, der mit der Seele identisch ist. Die Leiblichkeit ist theils Organ, theils Verwirklichung der Seele selbst. In diesem Satze stimmt auch Hegel mit Schelling überein. Vergeht der Leib, dann ist die Seele bloße Dynamis. Das Absolute, die Einheit des Geistes und der Natur und ihre Identität, ist das unendlich sich Verwirklichende des Geistes und der Natur; jener stellt sich in dieser leiblich dar und diese nimmt jenen in sich auf. In allem Besondern findet sich die Verwirklichung des Geistigen im Wirklichen und alles individuelle Leben ist nichts als eine solche Verwirklichung, die das Absolute in sich selbst setzt und dieses Endliche wieder in sich aufnimmt.

Dieses ist die Ansicht der ältern Naturphilosophie im Allgemeinen. Sowie nun das Absolute dieses Ewige und unendlich sich Verwirklichende ist, so ist es auch das Unsterbliche. Das Endliche hat nur Wahrheit, insofern es die Idee in sich hat. Schelling sagt,¹⁾ die Seele dauere nicht individuell, sondern als abstrakter Moment fort. Gerade in dieser Ansicht zeigt sich noch der Uebergangscharakter von Schellings wichtiger Schrift, Philosophie und Religion, aus der ältern Naturphilosophie zu einer höheren und umfassenderen Entwicklung. Schelling nennt hier den Leib noch die Endlichkeit, die Negation und diese als negativ absolut böse. Den wahren Leib erkannte und bezeichnete er noch nicht, denn die Leiblichkeit ist die wahre Wirklichkeit der Seele, nicht die Negation. Hier ist die Individualität als Leibliches noch etwas Verwerfliches. Dieses streift an den Spinozismus Schleiermachers.

Diese Ansicht der ältern Naturphilosophie ist später sehr allgemein geworden. Aber ihre späteren Vertreter, wie Oken, Blasche u. gaben alles Tiefere und Mystische bis zur leichten Platttheit auf und mit Recht nennt Baader²⁾ Blasche's ganz in diesem Sinne der ältern Naturphilosophie gedachte Schrift, „Das Böse im Einklange mit der Weltordnung, 1827,“ selber eine philosophische Sünde und eine Fortsetzung jener naturphilosophischen Ursünde, welche die Schöpfung für den Abfall der göttlichen Idee von sich selber ausgab. Diese Ansichten der ältern Naturphilosophie bis zur materialistischen Hinabgesunken, herrschen noch fast allgemein bei Aerzten, Naturforschern und Weltleuten, wie einst die Theologen und noch jetzt die Moralischen in der Kantischen Philosophie und ihrer Epoche ihre Vertreter haben. Wenn die Kantische Ansicht auch theoretisch mangelhaft ist, so zeichnet sie sich doch vor dieser materialistischen Ansicht, die eben so falsch als gefährlich ist, durch sittlich-praktische Tüchtigkeit aus.

Dieses Prinzip der ältern Naturphilosophie hat nun Hegel systematisch durchgebildet und den Begriff des absoluten Geistes konsequent durchgeführt. Die Philosophie Hegels hat zwar zur Lösung der Unsterb-

1) Schelling, Philosophie und Religion, 1804, S. 8, 18 und besonders 68.

2) Franz von Baader, Vorlesgg. über spekulative Dogmatik, I. S. 115.

lichkeitsfrage nicht direkt beigetragen, aber sie hat doch für dieselbe gewirkt. Hegel hat den Buchstaben Schellings vollendet,¹⁾ mit seinem Geiste sich aber in Widerspruch gesetzt. Gerade dieses Pantheistische, was die ältere Naturphilosophie in sich trug und Hegel zum Monismus des Gedankens entwickelte, wies Schelling nicht nur von sich, sondern seine immer mehr hervortretende dynamische Grundansicht ist gerade das Gegentheil.

Der Fortschritt Hegels besteht nur in formeller Hinsicht und der Grundcharakter seiner Philosophie ist rationalistisch, indem „der Fortgang seines Philosophirens als methodischer und nothwendiger nichts anderes ist als nur das bloße Setzen desjenigen, was in meinem Begriffe schon enthalten ist.“²⁾ Das Absolute bestimmt Hegel als den absoluten Prozeß, sich in dem objektiven Geiste anzuschauen; in dem Gegensatz seiner selbst ist das Absolute sich bewußt geworden. Das Absolute als das in der Natur Existirende schreitet zum Geiste seiner Wahrheit fort. Der Geist ist die Wahrheit der Natur und Gottes. Das Absolute ist aber wesentlich Prozeß.³⁾ Das geistige Individuum ist nur Moment dieses Prozesses; die einzelnen Geister dienen dieser sich selbstanschauenden Enthaltung des absoluten Geistes. Dieser in der Weltgeschichte sich immer höher darstellende Geist ist der göttliche Geist. In diesem Prozesse der Weltgeschichte ist die Gegenwart des göttlichen Geistes. Dieser göttliche Geist, „Gott, ist nur Gott insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen in Gott.“⁴⁾ Die höchste Gestaltung des Geistes in der Geschichte ist die Form der Kunst, der Religion und der Philosophie. — Es ist die Natur des Denkens im Individuellen sich zugleich als das Allgemeine zu wissen. Das Einswissen des individuellen oder abstrakten Geistes mit dem absoluten ist der wahre Begriff des Geistes, der sich im Denken ausspricht. Indem ich ewige Wahrheit denke, ist das Ewige in mir gegenwärtig und ich weiß mich eins mit diesem Allgemeinen. Wenn der Einzelne sich in die Idealität des Denkens erhebt, wenn er sich eins weiß mit der Substanz des Weltgeistes, da bricht die höhere Sphäre des Allgemeinen an. Diese Allgemeinheit beginnt aber nicht erst mit dem Tode, sondern sie ist das schlechthin Gegenwärtige.

Auf diese gegenwärtige Unalität, auf diese innere Allgemeinheit reducirt Hegel die Unsterblichkeit des Geistes. Er schließt aus der inneren Unendlichkeit oder Wahrheit der menschlichen Individualität nicht auf ihre jenseitige Fortdauer. Die Individualität ist ihm unwesentlich und vergänglich, und der Gedanke einer jenseitigen Welt ist bloß subjektive Vorstellung. Hegel sagt nicht, daß das ewige Leben des Geistes erst nach dem Tode in die vollendete Wirklichkeit trete. Seine Philosophie ist eine Philosophie des Diesseits.

Sehr bald nach Hegels Tode brach in seiner Schule ein Zwiespalt aus. Was besonders Bedenken erregte, war, daß sich deutlich herausstellte, daß der Pantheismus die Grundlage des Systems sei und daß es Hegel nicht gelungen war, diesen Pantheismus zu durchbrechen. Trotz alles Protestirens und des Sichbeklagens über Mißverstandenwerden, erwies dieses seine Religionsphilosophie, die Marheineke herausgab. Es trat nun eine Trennung unter seinen Schülern ein; die bedeutendsten mit religiösem und spekulativem Tiefinn, wie Göschel, erkannten diesen Mangel und gestanden ein, daß das System Hegels einer Fortentwicklung bedürfe; die andern rühmten es als einen Vorzug des Systems, alles christliche abgethan zu haben. So Strauß, Vatke, Bauer &c. Aus dieser Richtung ging denn auch durch Richter eine Schrift „Die

1) Im. S. Fichte, Gegensatz heutiger Philosophie, Bd. I. S. 53.

2) Stahl, Rechtsphilosophie, Aufl. 1. Bd. I. S. 270.

3) Hegel, Encyclopädie, 3. Aufl. §§. 214. 215.

4) Ebd. S. 564. S. 579.

Lehre von den letzten Dingen" 1831 hervor, die sich unumwunden über die pantheistischen Folgerungen des Systems in Beziehung auf unsere Frage aussprach. Diese Schrift veranlaßte Göschel aufzutreten und zu beweisen, daß die Hegelsche Philosophie den Gedanken der individuellen Fortdauer zulasse. Er versuchte der Hegelschen Philosophie eine neue Deutung und Entwicklung zu geben und besonders wichtig ist seine Schrift von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie. Berlin 1835.

Göschel erkennt es als die Hauptaufgabe der Philosophie an, den Begriff der Persönlichkeit zur Totalität der Spekulation zu entwickeln und nach dieser Bezeichnung die Philosophie zu erneuern, zu beleben und zu befestigen. In allen Sphären ist nichts und besteht nichts und bleibt nichts als das Einzelne. Das Individuum ist das Höchste, die Wahrheit des Allgemeinen, und in ihm offenbart sich die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Insofern nun das Allgemeine dem Einzelnen immanent ist, ist auch das Einzelne seiner Substanz nach ewig und dem zeitlichen Vergehen entnommen. Die Seele ist nur in sofern unsterblich, als ihre Einzelheit sich als Allgemeinheit faßt. Ohne diese Universalität des Individuums ist eine Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar, das Einzelne ist nur wirklich als Allgemeines.¹⁾ Wie die Universalität des Individuums ohne Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar ist, so ist auch wieder die Universalität des Individuums ohne Personalität des Geistes nicht begreiflich. Außerdem legte Göschel großes Gewicht auf den Moment der Leiblichkeit.

Gegen diesen Versuch von Göschel erhoben sich von zwei Seiten Einreden: auf der einen Seite wies Hubert Beckers²⁾ nach, wie der Begriff der Persönlichkeit bereits seit Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit 1809, und Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen zc. 1812 der Mittelpunkt der Schelling'schen Philosophie gewesen sei und wie dieser Begriff im unvereinbaren Gegensatz zum Hegelschen Systeme stehe; auf der andern Seite erhoben sich einige Halbanhänger des Hegel'schen Systems in Begeisterung für die Schelling'sche Idee einer positiven spekulativen Wissenschaft, wie K. Ph. Fischer, J. H. Fichte und C. H. Weiße, gegen diesen Versuch Göschels, indem sie, wie Fischer, behaupteten, „daß die von Göschel angeführten Stellen aus Hegel'schen Schriften nichts anderes beweisen, als daß derselbe keine individuelle Fortdauer des Geistes annimmt, sondern nur eine pantheistische, die sich auch im Spinoza finde.“

Theils durch mehrfache Stimmen aus der Schelling'schen Schule, wie Stahl im Bd. I. seiner Rechtsphilosophie, der „Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie“ zc.; besonders aber als Schelling in der Vorrede zu Cousin's Schrift „über französische und deutsche Philosophie“ in seiner klassisch kräftigen und bezeichnenden Weise seine Stimme erhob: theils indem auch andere Denker, wie Steffens, Baader, Günther, zc. mehr Einfluß und Anerkennung fanden, trat die Zeit ein, worin die Philosophie immer mehr den rationalistischen Charakter ablegte und sich zur positiven Wissenschaft umgestaltete, sodaß sie nun den Zug, der seit Schellings erstem Auftreten die Philosophie durchdrang, eine christliche zu sein, zur Verwirklichung zu bringen, befähigt wurde, und damit begann für sie eine neue Zeit neuen Lebens und umfassenden Reichthums. — K. Ph. Fischer bekennt in seiner Metaphysik³⁾ ohne Rückhalt, daß nach Hegel von einem persönlichen, an und für sich seienden Gott, streng genommen, nicht die Rede sein könne. Und so war es denn nicht anders möglich, als daß die Versuche Göschels zc. durch den Begriff der Persönlichkeit die Philosophie Hegels zu erneuern und zu beleben, ein erfolgloses Unternehmen bleiben mußte. Dagegen wurde es nun

1) Göschel, Beweise der Unsterblichkeit, S. 267.

2) Hub. Beckers, Ueber L. F. Göschels Versuch zc. Hambg. 1836.

3) Fischer, die Wissenschaft der Metaphysik, 1836 S. 450.

die Aufgabe der christlichen Philosophie, ihren Besitz gegen jede rationalistische Philosophie zu schützen und zu erweitern. Wie dieselbe nun die Idee der Persönlichkeit und ihre Fortdauer erwies, das wollen wir an den Mittheilungen von Hub. Beckers über Schellings Unsterblichkeitslehre und an J. F. Fichte's Schrift „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“ zeigen.

Schelling lehrt eine Succession dreier Zustände des menschlichen Gesamtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitige natürliche Leben; dessen zweite Stufe das zunächst auf dieses folgende, einseitig-geistige; und dessen dritte und höchste Stufe das, nach der letzten Weltkrisis eintretende, wahrhaft vereinigte und verklärte geistige und natürliche Leben ist. In dem gegenwärtigen Zustande ist der Geist in seinem beschränkten Zustande, wo das Leben einseitig natürlich und nicht das ursprüngliche ist. Ebenso einseitig ist der zweite Zustand nach dem Tode, wo das Leben ein geistiges ist, indem wir der Natur entrückt sind und die Identität des Bewußtseins stattfindet. Es ist dieses ein Zustand der Beraubung. Der Tod selbst ist aber nicht als völlige dualistische Scheidung, womit die Identität des Bewußtseins unvereinbar wäre, sondern vielmehr als Essentifikation des ganzen Menschen zu betrachten. Die dritte Stufe ist die wahrhaft vollendete, wo eine höhere Lebensform eintritt. Wer aber nicht schon hier auf der ersten Stufe das individuelle Leben in ein wahrhaft persönliches, geistig selbstständiges umgewandelt hat, dessen Leben wird auch nach dem Tode mit einer fortgesetzten Sterblichkeit zu vergleichen sein.¹⁾ Bei den Mittheilungen von Schellings Lehre weht uns ein neuer erfrischender Geist entgegen. Schelling suchte durch diese Vorstellung zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstrakten Behandlungsweise, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen lassen, zu entreißen.²⁾

Immanuel Herm. Fichte's Schrift hat außer der Protestation, aus einzelnen Paragraphen der Hegel'schen Schriften die Persönlichkeit Gottes und einen Beweis der persönlichen Fortdauer herausklauben zu wollen, die zweifache Bedeutung, daß sie gerade den Begriff der Persönlichkeit möglichst zum Mittelpunkt der Spekulation macht und in sie die Vollendung des Menschen setzt, und daß sie die persönliche Fortdauer aus der Idee des verleblichenden Geistes, aus der Persönlichkeit zu erweisen unternimmt und hiermit dem Materialismus entgegentritt. In ihr liegt durch ihre Zugrundelegung der Persönlichkeit der Versuch einer gründlichen Ueberwindung sowohl des Pantheismus wie auch des Materialismus, und gerade in beider Beziehung ist sie für uns von großer Wichtigkeit, um so mehr, als sie ihre Aufgabe auf geistvolle Weise zu lösen sucht.

Nachdem Fichte³⁾ zuerst die neuen Erläuterungen über die Hegel'sche Philosophie geprüft und seine eigene Ansicht damit verglichen hat, erkennt er die Lösung der Aufgabe in der Darstellung des Begriffes des Geistes, wie die neuere Philosophie ihn gewonnen hat. Das Wie der Unsterblichkeit muß sich durch die Hervorhebung der anthropologisch-psychologischen Seite, die der vorhergehenden Ansicht gefehlt hat, erschellen. — Die Gesamtgegenwart des Menschen soll seine Zukunft deuten. Aber jene ist so tief und unererschöpft, daß ihre völlige Lösung erst von einer gänzlichen Umgestaltung der Wissenschaft vom Menschen abhängig sein wird. Es ist die wesentliche Aufgabe der Biologie, die Selbstverwirklichung der Seele in ihrer physischen und geistigen Existenz aufzufassen. Diese Verleblichung bezieht sich nicht bloß auf die körperliche Gestalt, sondern auch auf die seelisch-geistigen Aeußerungen, die aus ihrer Uranlage und der individuellen Korporisation hervorgehen. Der ganze Mensch ist Vernunft, in leiblicher Hinsicht nur die dunkel

1) Beckers, über Göschels Versuch, S. 24 — 26.

2) Schelling, Sämmtliche Werke, II. 1. S. 476.

3) Fichte, die Idee der Persönlichkeit und individuellen Fortdauer. 1834.

bewußtlose, in geistiger Hinsicht die im Bewußtsein sich herauslebende Vernunft. Deshalb ist der Mensch ein Unvollendetes. Die aufgestellte Identität von Leib und Seele ist nicht eine abstrakte, wo die Seele das Substanzielle und das Individuum bloß die vorbeischießende Darstellung des ihm immanenten Begriffes ist, wie bei Hegel, sondern bestimmter und physiologischer das individuelle Urbild des untheilbar leiblich-geistigen Organismus, seine ideelle Vorexistenz oder sein Lebensprinzip, was der Möglichkeit nach die daraus hervortretende Wirklichkeit umfaßt. Es ist die Idee, die, an sich überwirklich und ewig, der Grund aller Wirklichkeit ist, und jedem individuellen Dasein steht eine solche Idee vor, die in ihm sich verwirklichend auslebt. An ihrer Verwirklichung erstarbt und vertieft sich die Idee, und gewinnt erst hierin ihr volles entwickeltes Dasein. Dieses sich realisirende Ideale gibt den Begriff der Monas (S. 134.) Der Mensch ist die zur Geistigkeit oder zur Person hindurchbrechende Monas und seine Eigenthümlichkeit besteht in der dreifach gegliederten, aber untheilbaren Einheit des Leiblich-Seelisch-Geistigen. Er ist nicht reiner Geist, absolut in sich durchsichtig und im Bewußtsein aufgehend, sondern im Menschen erwacht der Geist aus seinen leiblich-seelischen Vorbedingungen und behält auch in ausgebildeter Existenz überall einen nicht in Bewußtsein aufgehenden Rest, eine ihm selbst verborgene Seite, die er im gegenwärtigen Dasein nicht auszu- leben vermag. Der allmähliche Sieg des Geistes über die Bewußtlosigkeit und Unfreiheit ist die Bestimmung des Menschen, die aber im gegebenen Dasein nicht vollendet wird, noch vollendet werden kann. Hier- nach bedürfen Erzeugung und Tod der Betrachtung.

Jedes Neuentstehen, wie jede wahrhafte Umbildung kann als einzelne Bewährung des durch die ganze Natur sich darstellenden Zeugungs- oder Schöpfungs-Prozesses angesehen werden. Der Begriff der Zeugung ist das absolute Setzen eines neuen Anfanges aus dem ideellen Nichts oder dem Unsichtbaren in's Sichtbare. Jedes Entstehen ist ein schlechthin voraussetzungsloser Anfang; das einfachste Beispiel davon ist der chemische Prozeß; das höchste das Denken und Wollen, wo das geistig Aufgenommene und Erkannte der Stoff zu einer schlechthin neuen Schöpfung wird. Der Chemismus erhebt sich aber nirgends zum seelisch Centralen, womit die charakteristisch geschiedene Welt des Organischen beginnt, wo die Elemente das bloß Dienende für die höheren Stufen des organischen Lebens ihre elementare Bestimmtheit vor der Kraft des Organismus einbüßen. Die Grundgewalt des Organischen ist die Assimilation und sie führt zum Begriffe organischer Erzeugung, zur Fortpflanzung. Diese geschieht auf unterster Stufe durch bloße Theilung, dann durch Sprossen, Keimzeugung, wo sich zuerst die Individualität andeutet. Erst in der geschlechtlichen Zeugung wird der Keim eines eigentlich Individuellen gelegt, einer rein individuellen Macht, wo im Keimen schon alles vorhanden ist, aber auf latente Weise oder nur der Möglichkeit nach. „Von diesem thatsächlich allerwirksamsten Idealismus legt die gesammte Natur Zeugniß ab, die selbst unendliche Sichtbarkeit eines an sich Unsichtbaren ist. Und wie alles, was wir auch in der Sphäre des Geistes Eingebung, Genieblick, Evidenz oder Einsicht nennen, plötzlich wie aus dem Nichts hervortraucht, wie diese ununterbrochenen geistigen Zeugungen nicht minder aus der Unsichtbarkeit der Seele in's Licht des Bewußtseins treten, so stammt vom Höchsten bis zum Geringsten herab alles Dasein aus diesem Einen Wunder der Schöpfung: des Hervorgehens eines Sichtbaren aus absoluter Unsichtbarkeit.“ S. 146.

Was bedeutet jedoch der Körper und welches ist das Verhältniß der Leiblichkeit zur Seele und zum Geiste des Menschen? Die Chemie weist seine Bestandtheile, die Anatomie seine bedeutungsvolle organische Struktur auf,¹⁾ die Physiologie beschränkt sich bei Betrachtung der organischen Hauptphänomene fast nur

1) Perty, Ueber die Seele, Bern 1856, wo auf die sinnigen Aeußerungen Prof. Arnold's in Heidelberg hingewiesen und das Gehirn als eine Symbolik des Geistes bezeichnet wird, S. 16.

auf hineingetragene Erklärungen, doch steht als unbezweifelte physiologische Thatsache fest, daß der Körper in stetem Flusse und in ununterbrochener Selbsterneuerung begriffen ist. So stellt sich die in den immer neuen und anders sich umbildenden Elementen sich ausprägende organische Individualität dar, die damit zugleich die Seele und der Geist ist, wovon die äußerlich sichtbaren, aber innerlich rastlos wechselnden Phänomene sich unterscheiden. Zum Unterschiede von dieser palpablen Körperlichkeit würde jenes Erstere der innere Leib zu nennen sein, der das eigentlich Gegenwärtige, Sichtbarmachende in der äußern Körpererscheinung ist.

Der Tod ist ein nothwendiger Vorgang in der Lebensentwicklung, ein organischer Moment, er ist nicht die Negation des Lebens. Wie der Körper immer schon verging und sich erneuerte, so läßt der innere Leib im Tode endlich das Medium der in den Stoffen erscheinenden Organisation ganz fallen und die elementaren Stoffe des Leibes verlieren im Tode ihre Richtung auf das Individuelle. Dem Menschen wird im Tode nichts entzogen, die verwirklichte Individualität bleibt ihm unverfehrt in der Untheilbarkeit des Geistes, der Seele und der innerlichen Leiblichkeit. Im Alter findet eine Involution, Rückkehr in die latente Tiefe des Lebens statt, die sich im Sterben vollendet. Der Zwischenzustand, der nicht Schlaf der Seele oder Bewußtlosigkeit ist, endet mit der Auferstehung. S. 175.

Das Hauptverdienst dieser Entwicklung besteht darin, daß die Leiblichkeit als das geistdurchdrungene Organ der Seele nachgewiesen wird. Es würde sich dieses Resultat noch reiner und zusagender herausstellen, wenn Fichte mit der Form oder Methode der Hegel'schen Philosophie eben so gebrochen hätte, wie er es mit dem Inhalte des Systems zu thun bestrebt ist. Schon in der Art des Beweises liegt es, daß sie in der Bekämpfung des Materialismus durchdringender erscheint als in der des Pantheismus. Die Schrift, deren Begrifflichkeit eine volle und freudige Hinneigung zu den Ideen der Offenbarung hindert, zeichnet sich dessenungeachtet durch geistvollen Reichthum aus.

Wie es das Bestreben der einen Seite der Schüler Hegel's war, die Philosophie der Schule durch die Idee der Persönlichkeit und durch Anschließung an das Christenthum zu erneuen und zu beleben, so wandte sich die andere Seite um so mehr nach der entgegengesetzten Richtung und mit der Abweisung der Religion entbehrte sie „das Aroma, welches der Verderbniß der Wissenschaft wehrt,“¹⁾ und übersezte die spekulative Philosophie der Schule in den Bereich der Vorstellung, wo Sinnlichkeit und Wahrheit und Wirklichkeit identisch sind. Der bedeutendste und reinsten Repräsentant dieser Entwicklung und Denkungsweise ist Feuerbach, dem sich dann andere anschlossen. Nachdem Feuerbach den absoluten, alleinigen Glauben an die Sinnlichkeit und ihre Objekte ausgesprochen, und an die Stelle des absoluten Wesens oder Geistes der Welt, welchen als „ihr absolutes Prins“ der Pantheismus noch vorausgesetzt hatte, den Geist des Menschen gesetzt hatte, da war die Verwandlung der Theologie in Anthropologie und der Uebergang dieser Apotheose der Menschheit zum Atheismus und Materialismus gegeben.²⁾ Was die reiche Entwicklungsgeschichte der Philosophie in Betreff der Idee des Geistes von Platon und Plotin, von Leibnitz, von Kant in praktischer Beziehung, von Fichte, Schelling, Hegel und Baader als sicheren Erwerb aufzuweisen hatte, das wurde als ein überwundener und veralteter Standpunkt abgewiesen. Für diesen materialistischen Atheismus und Naturalismus war die Folgerung nothwendig, „die Seele des Menschen als die Funktion seines Leibes, seinen Geist als Thätigkeit seines Hirns“ zu behaupten. Der Mensch, dessen „Wesen, dessen Ich der Leib in seiner Totalität ist, ist das „„allersinnlichste Wesen,““ bei dem der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch nichts anderes als der Gegensatz zwischen Kopf und Mi-

1) Baco bei Baader, fermenta cognitionis Hft. 2, S. 35.

2) Hüfner, Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, 1853, S. 8.

terleib oder Bauch" ist. Es liegt nicht in unserem Zwecke, noch auch erlaubt es der beschränkte Raum nachzuweisen und mit einer Auswahl von Aeußerungen von Schriftstellern dieser Ansicht zu beweisen, wie dieselbe sich im Gebiete der Wissenschaft, der Religion, Sitte und öffentlichen Lebens gestaltet und sich ausgesprochen hat. Deshalb kann nur ihr Verhältniß zur Unsterblichkeitsfrage berücksichtigt werden.

Es versteht sich bei der oberflächlichsten Kenntniß dieser sensualistischen und materialistischen Ansicht von selbst, daß bei ihr von einer Unsterblichkeit und einem selbstständigen Dasein der Seele keine Rede sein kann. Dieses sprechen auch mehr oder weniger alle Vertreter aus und müssen es aussprechen.

Es ist das Verdienst von Rudolph Wagner, mit sittlichem Muth durch seinen Vortrag „Menschenschöpfung und Seelensubstanz“ (Göttingen 1854) dem modernen naturwissenschaftlichen Materialismus entgegengetreten zu sein und den Kampf gegen ihn eröffnet zu haben. Gegen diesen Angriff richtete Karl Vogt sein „Köhlerglaube und Wissenschaft,“ worin er unumwunden und rücksichtslos die Gedanken des Materialismus ausspricht, besonders in Beziehung auf die von Wagner hervorgehobenen Punkte der Schöpfung und der Substanz der Seele. Es ist schwer, Vogt's Gerebe von der Substanz der Seele und ihrer Unsterblichkeit einer Prüfung zu unterwerfen, da es schon unter der Hand in sich zerbröckelt. Ein so inhaltsloses atheistisches Gerebe konnte nicht besser zurückgewiesen werden, als wie es Prof. Frohschammer in seiner Schrift „Menschenseele und Physiologie“ (München 1855) gethan hat, indem er ebenso mit treffendem Wit wie mit wissenschaftlichem Ernste Vogt's leichtsinnige Seichtigkeit und Frivolität bekämpft. „Was soll man von dem wissenschaftlichen Ernst und der Geistesiefe eines Menschen halten,“ sagt Prof. Hoffmann, ¹⁾ „der sagen kann, Gottes Dasein anzunehmen sei Unsinn, die Zurechnungsfähigkeit des Menschen zu behaupten sei Unsinn, die Fortdauer der Seele zu glauben sei Unsinn.“ u. Indes soll doch eine Probe von Vogt's Beweisen gegeben werden. Die Unsterblichkeit der Seele ist unmöglich, weil der jenseitige Zustand ein unmöglicher, ein abgeschmackter wäre. „Man denke sich einmal diesen Schooß Abrahams, dieses Seelen-Zeughaus, diese Patriarchen-Nistkammer, in welcher diese Billionen und aber Billionen von Seelen gestorbener Menschen in unendlicher Langweile eines neuen Kleides harren! Sie können nicht erfahren, was außer ihnen vorgeht, sie können weder Halleluja singen, noch die Herrlichkeit Gottes anschauen, sie können überhaupt sich nicht manifestiren, denn sie haben keine Gehirn-Claviere dort, worauf sie spielen könnten! So müßten diese aufgespeicherten Seelen harren während einer ganzen geologischen Periode des Erdballs.“ Dies wird als Beweis von Vogt's unwissenschaftlicher Leichtfertigkeit und von der Rohheit seiner Gesinnung genügen. Weder Wagner in seiner Schrift, noch das Christenthum weiß von solchen Abgeschmacktheiten, die Vogt hier bekämpft; ja nicht einmal die Religion der gebildeten Heiden wußte jemals von solchen Vorstellungen. Vogt's geistiger Standpunkt ist ganz der des sinnlichen Verstandes des französischen Sensualismus und des deutschen Rationalismus des vorigen Jahrhunderts. Nirgends denkt er nur einmal an einen tiefem Beweis für seine Ansichten. Hätte er dieselben wissenschaftlich begründen wollen, dann mußte er sich darauf einlassen zu zeigen, ob die Physiologie wirklich Thatsachen aufzuweisen habe, mit denen die Substanzialität und die Unsterblichkeit der Seele unvereinbar sei und ob die Physiologie das geistige Leben des Menschen in Religion, Sitte, Kunst und Wissenschaft zu erklären im Stande sei, wenn sie nichts als die Materie mit ihren physikalischen und chemischen Gesezen annimmt. ²⁾ Fragen dieser Art weicht Vogt mit gehaltlosem und frivolem Gerebe aus. Diese Gedankenlosigkeit und geistige Schwäche verräth nur zu deutlich den all-

1) In der Einleitung zu Baader's Sämmtlichen Werken, IV. 1, S. 16.
2) Frohschammer u.

gemeinen Charakter des Materialismus, dessen Stärke weniger in seiner wissenschaftlichen Beweiskraft beruht als einzig und allein in der Gesinnung des natürlichen Menschen. Wenn diese Gesinnung sich in unferen Tagen mit demselben Rechte auf die Naturwissenschaft stützt, wie die gleiche Gesinnung sich im vorigen Jahrhundert in den Mantel der Philosophie hüllte, so dürfte man schließen, daß es mit ihrer Naturwissenschaft nicht sonderlich stehe. Die Philosophie des Sensualismus des vorigen Jahrhunderts verdient kaum diesen Namen und ist nichts anderes als das Denken des sinnlich-mechanischen Verstandes. Die Naturwissenschaft hat keinen Theil an dieser Sünde und ihre Benutzung ist nur ein geschichtlicher Zufall. „Die Apotheose der Naturwissenschaft ist es übrigens nicht allein, von welcher der Materialismus ausgeht; er führt nebenher eine deutliche Polemik gegen jeden Versuch, irgend einem ästhetischen oder moralischen Bedürfnisse des Geistes einen Einfluß auf die Gestaltung unserer wissenschaftlichen Ansichten zu gewähren. Es ist klar, daß die materialistischen Auffassungen eine Unsterblichkeit der Seele und eine Freiheit ihres Willens wissenschaftlich mit ihren Prinzipien nicht zu vereinigen vermögen.“¹⁾ Zu den genannten Bedürfnissen hätte noch das religiöse, besonders das christliche genannt werden können, gegen das sich die Polemik des Materialismus in unsern Tagen vorzugsweise richtet.

Mit der Abweisung alles Ueber sinnlichen leugnet der Sensualismus nicht bloß alle höheren Realitäten des Daseins, sondern er verfällt auch in einen Widerspruch in sich selbst mit seinem eigenen Bewußtsein; er weiß sich nur durch eine atomistische Weltanschauung und durch eine mechanische Erklärung des Bewußtseins dem nie ruhenden Widerspruche zu entziehen. Was soll aber aus der Natur werden, wenn die Atomistik allen Geist und jeden Zweck in der Schöpfung leugnet. „Wo der Zweck sich findet,“ sagt Trendelenburg, „ist er so bedeutend, daß er die übrigen Begriffe nach sich zieht und in die Gestaltung des Realen tief eingreift. Ehe er sich mit den übrigen Begriffen ausgeglichen hat, ist die Erfahrung nicht begreiflich geworden.“ Der Natur ihre innern, auf sich selbst gerichteten Zwecke zu nehmen, heißt die Natur entgeistern und sie zu einer bloßen Masse von Atomen machen, die nichts als leblose Abstraktionen sind. An die Stelle der Metaphysik tritt ein willkürlicher Empirismus, wo die Welt, wie Herbart sagt, eine Sandwüste ist, in der sich durch den Wind Sandhaufen ohne alle Cohärenz häufen.

Nach der materialistischen Anschauung ist alles Geistige nur Thätigkeit der Materie; die Seele ist materiell und alle Erkenntniß hat ihren Ursprung in der sinnlichen Wahrnehmung. Gerade der Sensualismus, der sich auf die Geltendmachung der Thatsachen beruft, wird bei der Thatsache des Bewußtseins dem Grundsatz der neuern Naturwissenschaft, die sich vom willkürlichen Zusammenstellen aus Prinzipien abgewandt hat und die eine an sich haltende Beobachtung zur Begründung des realen Zusammenhanges von Ursache und Wirkung sich als Ziel setzt, gänzlich untreu. An die Stelle der Beobachtung tritt Hypothesenmacherei.²⁾ Wenn dagegen Virchow offen gesteht, die Erklärung des Selbstbewußtseins aus der organischen Thätigkeit sei eine Unmöglichkeit, so bewahrt er wenigstens seinen naturwissenschaftlichen Standpunkt. Wie wenig entsprechen dagegen die Voraussetzungen Moleschott's der naturwissenschaftlichen Beobachtung und der psychologischen Erkenntniß des Bewußtseins, wenn er das Selbstbewußtsein als „die Fähigkeit“ bezeichnet, „die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden,“ wobei er nur unterläßt zu sagen, was gerade das „uns“ bedeutet. Deshalb muß er es auch ganz unberechtigt finden, wenn Liebig von einem Geiste spricht, „der in seinen Aeußerungen von den Naturgewalten ganz unabhängig ist.“ Wenn Moleschott „den Willen als nothwendigen

1) Lope, Medizinische Psychologie, Göttingen 1852, S. 35.

2) Micheli's, Der Materialismus als Köhlerglaube, 1856, S. 26.

Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns“ bezeichnet und von hier aus alles, was der sittlichen Weltordnung, dem Gewissen, der Verantwortlichkeit *z.* angehört, als ein Erzeugniß der Gewöhnung und der Erziehung ansieht; so macht er den Menschen vollends zum Thiere. Bei einer solchen Natur-Anschauung und Beobachtung bieten die Thatsachen der Natur nicht mehr den Boden für die Ideen, wo dieselben erst ihren eigentlichen Werth empfangen. Roh und trügerisch werden die Thatsachen zu platten und schalen Abstraktionen gebraucht, wofür ein Glaube beansprucht wird, wie in keinem anderen geistigen Gebiete, so daß der letzte Triumph der materialistischen Anschauung die Vergötterung absoluter Unwissenheit und Barbarei ist.¹⁾

Die Entwicklung des Bewußtseins aus seinem potenziellen Grunde bleibt dem Materialisten unverständlich und unbegreiflich, da ihm das Verhältniß zwischen Gehirn und Gedanken ein mechanisch-gesetzliches ist. „Von einer Mannigfaltigkeit geistiger und seelischer Funktionen, deren lebensvolles harmonisches Spiel die Offenbarung des über allen thronenden und sie zur Einheit bewußter Persönlichkeit verbindenden Geistes ist, ist keinerlei Rede mehr.“²⁾ „Es gibt nichts Ugenügenderes,“ sagt Hegel, „als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Denken hervorgebracht werden soll.“ Herbart erklärt, „das Selbstbewußtsein hebe den Materialismus auf.“ In derselben Weise sprechen sich Leibniz, Kant, Fichte, Baader, Schleiermacher, Steffens, Krause, J. H. Fichte, R. P. Fischer, *z.* über den Materialismus aus. Was kann auch eine Welt-Anschauung für eine Bedeutung haben, worin Bewußtsein, Geist, Freiheit mit ihrem Leben und ihrer Entwicklung gar keinen Platz und keine Anerkennung finden. Für die Unsterblichkeitslehre hat sie wissenschaftlich keine Bedeutung. Kann doch eine sinnige und beobachtungstreue Naturwissenschaft, Physiologie und Anthropologie bei dem Materialismus nicht bestehen. Aber auch eben so wie er die Frage der Unsterblichkeit der Seele nicht kennt noch fördert, kann er dieselbe auch nicht bekämpfen und ihre Unwahrheit nachweisen. Er kann nur verführen und ein Werkzeug des Fürsten dieser Welt sein. „Denker und Philosophen, die dieses Namens werth sind, wird der Materialismus nie verblenden, denn er ist, da er das absolute Prinzip, die Gottheit und den Gott erkennenden Geist des Menschen leugnet, die Prinziplosigkeit und Unphilosophie selbst. Aber philosophisch und logisch weniger gebildeten Köpfen imponiren die Behauptungen und Scheingründe des Materialismus um so mehr, je weniger sie durch eine tiefere ethische Bildung oder durch die Theilnahme an der christlichen Kirche, *d. h.* an dem geistigen Reiche der Freiheit, Liebe und Wahrheit, dessen Herr und Haupt unser gottmenschlicher Mittler und Versöhner ist, als Glieder seines Leibes die Realität des ewigen Lebens erfahren und denkend erkennen.“³⁾

Diese geschichtliche Darstellung der Entwicklung der Idee der Unsterblichkeit und Persönlichkeit der Seele weist ihre Bedeutung und Wichtigkeit für unsere Zeit nach. Wie die gottmenschliche Persönlichkeit Christi die Idee der Persönlichkeit offenbarte, so war es seitdem mehr oder weniger das Streben der Philosophie diese Idee zum Mittelpunkt ihres Forschens zu machen. Freilich konnte sie erst spät dazu kommen, auch für die Philosophie den Grund anzukennen, außer dem „kein anderer sich legen läßt, als der schon gelegt ist, der ist Jesus Christus.“ Erst wenn der lebendige Glaube an den persönlichen Gott, wie er sich in Christus offenbart hat, für höher als das Denken anerkannt wird und das Denken erhellt und leitet,

1) Fabri, Briefe gegen den Materialismus, 1856, S. 47.

2) Ebd.

3) R. P. Fischer, Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, 1853, S. 52.

kann die Spekulation dem Materialismus, den sie durch offene oder uneingestandene Leugnung des persönlichen Gottes groß gezogen hat, mit Wahrheit und Erfolg entgentreten.

Auf der andern Seite ist es eine Täuschung, wenn man glaubt, das Evangelium mache alle Forschung entbehrlich; dasselbe ist vielmehr eine Kraft, welche den menschlichen Geist erneuert und belebt, und ein Licht, das den Geist erleuchtet und die weitesten Gebiete des Forschens eröffnet. Es ist derselbe Gott, der sich uns in dem Worte Gottes wie in der Schöpfung, der Geschichte und dem Menschen offenbart und überall finden sich für die erleuchtete Vernunft dieselben Gesetze. Das Streben nach Erkenntniß ist nicht der Gaben geringste, die Gott dem Menschen verliehen hat. Aber nur dem demüthigen und dem ernstlich verlangendem Gemüthe offenbart sich „das Walten eines sich offenbarenden und verbergenden Gottes.“ Dieser Ernst ist auf die verschiedenen Gebiete des Lebens und Wissens wieder zurückgekehrt. Die Kirche und die Theologie haben wieder ihren Beruf erkannt, den Glauben zu wahren und die Kraft des Wortes Gottes zum Heile der Welt zu verkünden. Die Philosophie hat mit Schelling mit allem Nationalismus gebrochen und die Persönlichkeit als die Wurzel alles Daseins anerkannt. Die Anschauung der sittlichen Verhältnisse des Lebens ist eine geschichtliche geworden. Und selbst die Naturwissenschaft ist bereits von diesem positiven Geiste durchdrungen. Gerade die hervorragendsten Naturforscher sind keinesweges der materialistischen Ansicht zugethan.

Alle Gebiete des menschlichen Erkennens, welche die negative Wissenschaft verwüstet hat, sollen der Herrschaft des Herrn gewonnen und durch sorgfältige Pflege zu Provinzen des Reiches Gottes umgestaltet werden, so daß alles von dem göttlichen Lichte durchdrungen werde, und von der höchsten Geisteswissenschaft bis zur untersten Naturwissenschaft Zeugniß ablege von dem Einen göttlichen Lichte, das sich uns offenbaret.

Fraustadt, den 25. März 1857.

Dr. Merschmann.

Druckfehler.

S. 2. Z. 7. von oben statt : sagt: „die — sagt, daß „die.

S. 14. Z. 13. von oben statt : Enthaltung — Entfaltung.