

LUDWIG FEUERBACH  
SÄMTLICHE WERKE

NEU HERAUSGEGEBEN  
VON WILHELM BOLIN UND FRIEDRICH JODL

SECHSTER BAND  
DRITTE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

**Das Wesen  
des  
Christenthums**

**VON LUDWIG FEUERBACH**

**DURCHGESEHEN UND NEU HERAUSGEGEBEN  
VON WILHELM BOLIN**

**FROMMANN - HOLZBOOG**

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Feuerbach, Ludwig:

Sämtliche Werke / Ludwig Feuerbach.

Neu hrsg. von Wilhelm Bolin u. Friedrich Jodl. –

Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog

ISBN 3 - 7728 - 0125 - 0

NE: Bolin, Wilhelm [Hrsg.]; Feuerbach, Ludwig: [Sammlung]

Bd. 6. Das Wesen des Christenthums / durchges. und neu hrsg.  
von Wilhelm Bolin. – 3., unveränd. Aufl. – 1994

ISBN 3 - 7728 - 0131 - 5

0

Die von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl besorgte Edition erschien zuerst 1903 – 1911, sodann (als Faksimile - Neudruck) 1959 – 1960 im gleichen Verlag. Die erste Auflage und der Neudruck umfassen jeweils zehn Bände. Der Neudruck wurde durch eine Einleitung von Karl Löwith im ersten Band und durch die von Hans - Martin Sass herausgegebenen Bände XI– XIII ergänzt.

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog  
Stuttgart - Bad Cannstatt 1994  
Druck: Proff GmbH, Eurasburg

Das Werk, dem Feuerbach seinen Weltruf verdankt, ist Das Wesen des Christenthums. Wie es bei seinem Erscheinen 1841 seinen Namen über die Fachkreise hinaus gehoben, innerhalb welcher er ein verdientes Ansehen durch seine früheren Schriften erworben, so überragt es diese an Werth und Bedeutung. Zu gleichem Erfolg und Anerkennung gelangte keines seiner späteren Werke, obwohl dieselben durch grössere Reife und entschiedene Ueberlegenheit in der Ausführung sich vor jenem auszeichnen. Immerhin bildet Das Wesen des Christenthums in der Geistesentwicklung unseres Welttheils und auch im Leben und Denken des Autors, wie er es im handschriftlichen Entwurf eines Vorworts zur Gesamtausgabe seiner Werke ausdrücklich bemerkt, eine wichtige Epoche.

Mit der anfänglich zum Beruf erwählten Theologie zerfallen, hatte sich Feuerbach dem Hegelthum zugewandt und langehin als einer der bedeutendsten Vertreter desselben gegolten. Die durch das vorliegende Werk erworbene volle Klarheit mit Bezug auf das religionsphilosophische Problem, dessen Lösung seit Anbruch der Aufklärungszeit unablässig angestrebt worden, war aber auf einem Wege erreicht, der ihn selbst vom Hegelthum und von der hier gipfelnden speculativen Philosophie entschieden abgelenkt hatte.

Die eigene Bedeutung, die Feuerbach durch die von ihm gegebene Erklärung der Religion für immerdar inne hat,

bedingt auch seine geschichtliche Stellung innerhalb der ganzen hierher gehörenden Entwicklung, wie sie bei fortschreitender Bildung zur unvermeidlichen Auflehnung gegen die Vorherrschaft der Theologie hindrängte. Bisher hatte man sich begnügt, den herkömmlichen Glaubensgehalt als ein unbedingt Gegebenes hinzunehmen und demselben eine möglichst „vernünftige“ Form zu verleihen. So hatte die Aufklärungszeit, mit ihrer richtigen Auffassung der Religion als einer natürlichen Aeusserung des Menschenwesens, nach einer angeblichen Naturreligion gesucht, es jedoch nur zu einer vernünftelnden Ummodelung und Verwässerung der angestammten Kirchenlehre gebracht, wobei diese ihren tieferen Gehalt einbüsste. Kant wollte die Dogmen als Einkleidung moralischer Wahrheiten angesehen haben, wodurch die Religion um ihre eigene Bedeutung kam, während Hegel sie als absolutes Wissen in der Form der Vorstellung erklärt und die Religion mithin zu einer Vorstufe der Philosophie gemacht hatte. Gleichzeitig war von Schleiermacher die Religion als dem Gefühlsbereich gehörend und zwar die menschliche Abhängigkeit von einem Höheren betreffend bestimmt worden, was jedoch nur das blossе Verhältniss des Menschen zum religiösen Vorstellungsgebiet ausdrückt, ohne dass dieses selbst irgendwie näher berührt wird. Endlich hatte David Friedrich Strauss im Leben Jesu einen Hauptbestandtheil der christlichen Glaubenslehre fester ins Auge gefasst. Er deutete die evangelischen Erzählungen als Mythen auf historischer Grundlage und zwar im Hinblick auf die vergegenständlichte Idee eines vollkommenen Menschen, womit er freilich dicht an die fruchtbaren Einsichten Feuerbachs gelangt, aber doch nur bis an deren Schwelle.

Allen diesen Deutungsversuchen entzieht sich die richtige Lösung des Religionsproblems, weil sie die Religion von ihrer theoretischen Seite her auffassen, wogegen sie zuvörderst

und zwar in ihrer unmittelbaren Aeusserungsweise durchaus praktisch ist. Das hat Feuerbach erkannt und es an den religiösen Vorstellungen des alten Christenthums überzeugend dargethan, indem er dieselben als Gemüthsbedürfnisse der menschlichen Natur, wie sie in dieser letzten Religionsgestaltung in voller Deutlichkeit hervortritt, psychologisch erklärt.

Der landläufigen Meinung entgegen, welche in Feuerbach einen Widersacher des Christenthums zu sehen gewöhnt worden, ist diese seine Schrift keineswegs polemisch, sondern analytisch-genetisch, dabei von einer Quellenkenntniss getragen, worin nur wenige seiner theologischen Angreifer ihm ebenbürtig zur Seite stehen, und hält sich überdies von all den mehr oder weniger willkürlichen Deuteleien fern, welche die philosophische Speculation der Religion gegenüber vorzunehmen pflegt, indem bei ihm die Religion selbst auf Grund ihrer Urkunden allein zu Wort gelangt.

Alle Religion hat für ihn ihre lebendigen Wurzeln im Wesen des Menschen, und die vorliegende Schrift will darthun, dass das Christenthum nur verständlich und begreiflich, ja, herrlich und erhebend wird, wenn man es als Offenbarung des Tiefsten und Höchsten nimmt, was als Ideal im Menschen lebt; dagegen widerspruchsvoll, logisch unvollziehbar, wenn man seine Dogmen im Sinne der Theologie für Realitäten nimmt. Hiernach gliedert sich die Schrift in zwei gesonderte Theile, von denen der erste die positive Bedeutung des Christenthums aufweist, der zweite die Richtigkeit des Dargelegten an der Unhaltbarkeit der entsprechenden theologischen Lehrgebilden erhärtet, welche sowohl seitens der Kirche wie der sich ihr anschliessenden philosophischen Speculation für Einsichten höheren Grades gehalten werden.

Dies begründet die einzigartige Stellung der Schrift. Bei absolutem Verzicht auf jede Form metaphysischer Erkenntniss

durch die christliche Religion bekundet sie das feinste Verständniss für die Wurzeln dieser Religion im Gemüth des Menschen.

Eben darum fand das Werk zunächst nur halbes Verständniss, indem lediglich dessen negativer Theil, sei es zustimmend oder ablehnend, beachtet wurde, während man den eigentlichen Inhalt und dessen weittragende Bedeutung gänzlich übersah. Feuerbachs aggressives Verhalten gegen die Theologie und deren Widersprüche hat für ihn selbst nur einen Nebenwerth, indem es ihm, wie vorhin angedeutet, als Beweismittel dient, den wahren Sinn des Christenthums als der weltgeschichtlich belangvollsten Religionsform festzustellen. Um den positiven Ergebnissen seiner Religionsuntersuchung eine grössere Aufmerksamkeit seitens der Zeitgenossenschaft zuzuwenden, fand er sich alsbald zu einer Reihe von Erläuterungen und Ergänzungen bewogen, die er, nach gelegentlicher Veröffentlichung in damaligen Journalen, späterhin in einem gesonderten Bande zusammenstellte. In der älteren Gesamtausgabe als deren erster Band erschienen, erhielt derselbe in der gegenwärtigen den ihm gebührenden Platz in unmittelbarem Anschluss an das vorliegende Werk zugewiesen.

Da dem Autor als innerster Kern der Religion das eigene Wesen des Menschen sich erschlossen, hatte er anfänglich seinem Buche den Titel Γνωθὶ σαυτόν — Erkenne Dich selbst — oder die Wahrheit der Religion und die Illusionen der Theologie geben wollen. Er verfiel wie auch der von ihm geplante Nebentitel Kritik der reinen Unvernunft, womit die Winkelzüge und Wortklaubereien der bei der Theologie in Frohne stehenden Speculation bezeichnet werden sollten. Die schliesslich gewählte Benennung hat entschieden den Vortheil, die Aufgabe des Werkes ebenso richtig wie erschöpfend anzugeben.

Wie es nunmehr vorliegt, hat es anlässlich der Neuauf-

lagen 1843 und 1848 eine Umarbeitung erfahren, wodurch es von seiner ursprünglichen Fassung nicht unerheblich abweicht. Es hängt dies mit der Entwicklung zusammen, die Feuerbach im Laufe seiner hierher gehörenden Untersuchungen selbst durchgemacht. Ursprünglich den Standpunkt des Hegelthums und der bisherigen Speculation überhaupt einnehmend, wonach das Denken als ein Substantielles, nämlich als das Höhere und Bleibende gegenüber der als „flüchtig“ und „vergänglich“ geltenden Wirklichkeit fixirt und behandelt wird, war er allgemach, und zwar durch seine Analyse der Religion, dazu geführt worden, „den Menschen als das Subjekt des Denkens“ und dieses selbst als das Secundäre im Verhältniss zur lebendigen Wirklichkeit als dessen unbedingt gegebene Voraussetzung zu erkennen. Spuren jener früheren Denkrichtung, deren Schranken er nur mittels zunehmender Einsicht in das Wesen des Christenthums und der Religion als solcher überwunden, hafteten seinen Beweisverfahren bei der ersten Auflage noch vielfach an. Diese dem Charakter des Werkes widerstreitenden Rückfälle auf einen ihm fremd gewordenen Standpunkt möglichst zu beseitigen, war bei der späteren Auflage sein besonderes Augenmerk. Eine gänzliche Tilgung des Ungehörigen ist dem Autor, seinen eigenen in Briefen und gelegentlichen Aufzeichnungen niedergelegten Geständnissen nach, nicht durchweg gelungen, weshalb er diese Schrift nur als Anlauf zur Lösung seiner dem Religionsproblem gewidmeten Lebensaufgabe, wie er sie in den späteren Werken vollzogen, angesehen wissen wollte.

Als er sein Buch zuerst herausgab, wollte er es lediglich als Ergebniss philosophischer Untersuchung, als eine Frage an die Vertreter der Wissenschaft beurtheilt sehen. Statt ruhiger Widerlegung etwaiger Irrthümer ward ihm aber die maassloseste Verketzung seitens sowohl der Theologen wie der Philosophen. Dadurch kam das Buch, wider die Absicht

und Erwarten des Autors, in das allgemeine Publicum. Wie-wohl es im Ganzen so geschrieben war, dass es jeder gebildete und denkende Mensch, wenigstens der Hauptsache nach, verstehen kann, trug es noch Spuren der Gelehrtheit, enthielt namentlich gewisse Anlehnungen und Voraussetzungen, die ohne Fachkenntnisse nicht sofort ersichtlich sind. Besonders gilt dies von der Einleitung, die durch ihre unmittelbare Anknüpfung an die vom Autor vorgefundenen Ergebnisse der damaligen Religionsforschung stellenweise dunkel und schwerfällig erscheint. Nöthige Aufschlüsse hierzu ertheilt allerdings das ausführliche Vorwort zur zweiten Auflage, welches dem nächsten Bande unserer Gesamtausgabe angereiht worden. Immerhin wäre es wohl vortheilhafter gewesen, wenn bei der mit Rücksicht auf das Laienpublicum vorgenommenen Umarbeitung die Einleitung dem entsprechend umgeformt worden wäre.

Nachdem Feuerbachs Erörterungen zu einer Sache der unmittelbaren Oeffentlichkeit geworden, hat der Autor die Erfordernisse eines hier maassgebenden Bildungsstandpunktes in gebührender Weise berücksichtigt, indem er schon bei der dritten Auflage 1848—49 alle fremden Wörter möglichst vermieden und alle, wenigstens grösseren, lateinischen und griechischen Belegstellen übersetzte, bisweilen nicht in wörtlicher Wiedergabe des Originals, jedoch immer unter Wahrung strengster Sinntreue. Die vierte Auflage — 1883, also elf Jahre nach dem Tode des Autors erschienen — war ein wörtlicher Wiederabdruck bis auf selbstverständliche Berichtigung von Druck-versehen und Hinzufügung genauer Angaben der Bibelcitate, die früher stellenweise gefehlt hatten. Bei der vorliegenden Neuauflage sind die bisher unübersetzt gebliebenen lateinischen und griechischen Citate durchweg verdeutscht worden.

## **Erster Theil.**

Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion.

---

### **Drittes Kapitel.**

#### **Gott als Wesen des Verstandes.**

Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich selbst: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist — der Mensch nicht, was Gott ist. Gott ist das unendliche, der Mensch das endliche Wesen; Gott vollkommen, der Mensch unvollkommen; Gott ewig, der Mensch zeitlich; Gott allmächtig, der Mensch ohnmächtig; Gott heilig, der Mensch sündhaft. Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eigenes geheimes Wesen. Es muss also nachgewiesen werden, dass dieser Gegensatz, dieser Zwiespalt von Gott und Mensch, womit die Religion anhebt, ein Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen ist.

Die innere Nothwendigkeit dieses Beweises ergibt sich schon daraus, dass, wenn wirklich das göttliche Wesen, welches Gegenstand der Religion ist, ein anderes wäre als das Wesen des Menschen, eine Entzweiung, ein Zwiespalt gar nicht stattfinden könnte. Ist Gott wirklich ein anderes Wesen, was kümmert mich seine Vollkommenheit? Entzwei-

ung findet nur statt zwischen Wesen, welche mit einander zerfallen sind, aber Eins sein sollen, Eins sein können, und folglich im Wesen, in Wahrheit Eins sind. Es muss also schon aus diesem allgemeinen Grunde das Wesen, mit welchem sich der Mensch entzweit fühlt, ein ihm eingeborenes Wesen sein, aber zugleich ein Wesen von anderer Beschaffenheit, als das Wesen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewusstsein der Versöhnung, der Einheit mit Gott, oder, was eins ist, mit sich selbst giebt.

Dieses Wesen ist nichts Anderes als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verstand. Gott als Extrem des Menschen, als nicht menschliches, d. i. persönlich menschliches Wesen gedacht — ist das vergegenständlichte Wesen des Verstandes. Das reine, vollkommene, mangellose göttliche Wesen ist das Selbstbewusstsein des Verstandes, das Bewusstsein des Verstandes von seiner eigenen Vollkommenheit. Der Verstand weiss nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenschaften, keine Bedürfnisse und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verstandesmenschen, Menschen, die uns das Wesen des Verstandes, wenn auch nur in einseitiger, aber eben deswegen charakteristischer Bestimmtheit versinnbildlichen und personificiren, sind enthoben den Gemüthsqualen, den Passionen, den Excessen der Gefühlsmenschen; sie sind für keinen endlichen, d. i. bestimmten Gegenstand leidenschaftlich eingenommen; sie „verpfänden“ sich nicht; sie sind frei. „Nichts bedürfen und durch diese Bedürfnisslosigkeit den unsterblichen Göttern gleichen“; „nicht sich den Dingen, sondern die Dinge sich unterwerfen“; „Alles ist eitel“ — diese und ähnliche Aussprüche sind Mottos abstracter Verstandesmenschen. Der Verstand ist das neutrale, gleichgiltige, unbestechliche, unverblendete Wesen in uns — das reine, affectlose Licht der Intelligenz. Er ist das kategorische, rücksichtslose Bewusstsein der Sache als Sache, weil er selbst objectiver Natur, — das Bewusstsein des Widerspruchslosen, weil er selbst die widerspruchslose Einheit, die Quelle der logischen Identität, — das Bewusstsein

des Gesetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maasses, weil er selbst die Thätigkeit des Gesetzes, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbstthätigkeit, die Regel der Regeln, das absolute Maass, das Maass der Maasse ist. Nur durch den Verstand kann der Mensch im Widerspruch mit seinen theuersten menschlichen, d. i. persönlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es also der Verstandesgott, das Gesetz, die Nothwendigkeit, das Recht gebietet. Der Vater, welcher seinen eigenen Sohn, weil er ihn für schuldig erkennt, als Richter zum Tode verurtheilt, vermag dies nur als Verstandes-, nicht als Gefühlsmensch. Der Verstand zeigt uns die Fehler und Schwächen selbst unserer Geliebten, — selbst unsere eigenen. Er versetzt uns deswegen so oft in peinliche Collision mit uns selbst, mit unserem Herzen. Wir wollen nicht dem Verstande Recht lassen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachsicht das wahre, aber harte, rücksichtslose Urtheil des Verstandes vollstrecken. Der Verstand ist das eigentliche Gattungsvermögen; das Herz vertritt die besonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verstand die allgemeinen Angelegenheiten; er ist die übermenschliche, das heisst: die über- und unpersönliche Kraft oder Wesenheit im Menschen. Nur durch den Verstand und in dem Verstande hat der Mensch die Kraft, von sich selbst, d. h. von seinem subjectiven, persönlichen Wesen zu abstrahiren, sich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältnissen, den Gegenstand zu unterscheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht, ihn an und für sich selbst, ihn ohne Beziehung auf den Menschen zu betrachten. Die Philosophie, die Mathematik, die Astronomie, die Physik, kurz die Wissenschaft überhaupt ist der thatsächliche Beweis, weil das Product, dieser in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verstande widersprechen daher auch die religiösen Anthropomorphismen; er spricht sie Gott ab, verneint sie. Aber dieser anthropomorphismenfreie, rücksichtslose, affectlose Gott ist eben nichts Anderes, als das eigene gegenständliche Wesen des Verstandes.

Gott als Gott, d. h. als nicht endliches, nicht menschliches, nicht materiell bestimmtes, nicht sinnliches Wesen ist nur Gegenstand des Denkens. Er ist das unsinnliche, gestaltlose, unfassbare, bildlose — das abstracte, negative Wesen; er wird nur durch Abstraction und Negation (*via negationis*) erkannt, d. i. Gegenstand. Warum? weil er nichts ist, als das gegenständliche Wesen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, man nenne sie nun, wie man wolle, wodurch sich der Mensch der Vernunft, des Geistes, der Intelligenz bewusst wird. Der Mensch kann keinen anderen Geist, — denn der Begriff des Geistes ist lediglich der Begriff des Denkens, der Erkenntniss, des Verstandes, jeder andere Geist ein Gespenst der Phantasie — keine andere Intelligenz glauben, ahnen, vorstellen, denken als die Intelligenz, die ihn erleuchtet, die sich in ihm bethätigt. Er kann nichts weiter, als die Intelligenz absondern von den Schranken seiner Individualität. Der „unendliche Geist“ im Unterschiede vom endlichen ist daher nichts Anderes, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit sind untrennbar — abgesonderte Intelligenz, — die Intelligenz für sich selbst gesetzt oder gedacht. Gott, sagten die Scholastiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen schon die heidnischen Philosophen, Gott ist immaterielles Wesen, Intelligenz, Geist, reiner Verstand. Von Gott als Gott kann man sich kein Bild machen; aber kannst Du Dir von dem Verstande, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat sie eine Gestalt? Ist ihre Thätigkeit nicht die unfassbarste, die undarstellbarste? Gott ist unbegreiflich; aber kennst Du das Wesen der Intelligenz? Hast Du die geheimnisvolle Operation des Denkens, das geheime Wesen des Selbstbewusstseins erforscht? Ist nicht das Selbstbewusstsein das Räthsel der Räthsel? Haben nicht schon die alten Mystiker, Scholastiker und Kirchenväter die Unfasslichkeit und Undarstellbarkeit des göttlichen Wesens mit der Unfasslichkeit und Undarstellbarkeit des menschlichen Geistes erläutert, verglichen? nicht also in Wahrheit das Wesen Gottes mit dem Wesen des Menschen identi-

fieirt? \* Gott als Gott, — als ein nur denkbares, nur der Vernunft gegenständliches Wesen — ist also nichts Anderes, als die sich gegenständliche Vernunft. Was der Verstand oder die Vernunft ist? Das sagt Dir nur Gott. Alles muss sich aussprechen, offenbaren, vergegenständlichen, bejahen. Gott ist die als das höchste Wesen sich aussprechende, sich bejahende Vernunft. Für die Einbildung ist die Vernunft die oder eine Offenbarung Gottes; für die Vernunft aber ist Gott die Offenbarung der Vernunft, indem was die Vernunft ist, was sie vermag, erst in Gott Gegenstand ist. Gott, heisst es hier, ist ein Bedürfniss des Denkens, ein nothwendiger Gedanke, — der höchste Grad der Denkkraft. „Die Vernunft kann nicht bei den sinnlichen Dingen und Wesen stehen bleiben“; erst, wenn sie bis auf das höchste, erste, nothwendige, nur der Vernunft gegenständliche Wesen zurückgeht, ist sie befriedigt. Warum? weil sie erst bei diesem Wesen bei sich selbst ist, weil erst im Gedanken des höchsten Wesens das höchste Wesen der Vernunft gesetzt, die höchste Stufe des Denk- und Abstraktionsvermögens erreicht ist, und wir überhaupt so lange eine Lücke, eine Leere, einen Mangel in uns fühlen, folglich unglücklich und unzufrieden sind, so lange wir nicht an den letzten Grad eines Vermögens kommen, an das, *quo nihil majus cogitari potest*, nicht die uns angeborene Fähigkeit zu dieser oder jener Kunst, dieser oder jener Wissenschaft bis zur höchsten Fertigkeit bringen. Denn nur die höchste Fertigkeit der Kunst ist erst Kunst, nur der höchste Grad des Denkens erst Denken, Vernunft. Nur wo Du Gott denkst, denkst Du, rigoros gesprochen; denn

---

\* In seiner Schrift *contra Academicos*, die Augustin gewissermaassen noch als Heide geschrieben, sagt er (*lib. III. c. 12.*), dass im Geist oder in der Vernunft das höchste Gut des Menschen bestehe. Dagegen in seinen *Libr. retractationum*, die Augustin als distinguirender christlicher Theologe geschrieben, recensirt er (*lib. I. c. 1*) diese Aeusserung also: „Richtiger hätte ich gesagt: in Gott; denn der Geist geniesst, um selig zu sein, Gott als sein höchstes Gut.“ Ist denn damit aber ein Unterschied gesetzt? Ist nicht da mein Wesen erst, wo mein höchstes Gut?

erst Gott ist die verwirklichte, die erfüllte, die erschöpfte Denkkraft. Erst indem Du Gott denkst, denkst Du also die Vernunft, wie sie in Wahrheit ist, ob Du Dir gleich wieder dieses Wesen als ein von der Vernunft unterschiedenes vermittelst der Einbildungskraft vorstellst, weil Du als ein sinnliches Wesen gewohnt bist, stets den Gegenstand der Anschauung, den wirklichen Gegenstand von der Vorstellung desselben zu unterscheiden, und nun vermittelst der Einbildungskraft diese Gewohnheit auch auf das Vernunftwesen überträgst, und dadurch der Vernunftexistenz, dem Gedachtsein die sinnliche Existenz, von der Du doch abstrahierst, verkehrter Weise wieder unterschiebst.

Gott als metaphysisches Wesen ist die in sich selbst befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in sich selbst befriedigte, die sich als absolutes Wesen denkende Intelligenz ist Gott als metaphysisches Wesen. Alle metaphysischen Bestimmungen Gottes sind daher nur wirkliche Bestimmungen, wenn sie als Denkbestimmungen, als Bestimmungen der Intelligenz, des Verstandes erkannt werden.

Der Verstand ist das „originäre, primitive“ Wesen. Der Verstand leitet alle Dinge von Gott, als der ersten Ursache ab, er findet ohne eine verständige Ursache die Welt dem sinn- und zwecklosen Zufall preisgegeben; d. h.: er findet nur in sich, nur in seinem Wesen den Grund und Zweck der Welt, ihr Dasein nur klar und begreiflich, wenn er es aus der Quelle aller klaren und deutlichen Begriffe, d. h. aus sich selbst erklärt. Nur das mit Absicht, nach Zwecken, d. i. mit Verstand wirkende Wesen ist dem Verstande \* das unmittelbar durch sich selbst klare und gewisse, durch sich selbst begründete, wahre Wesen. Was daher selbst für sich keine Absichten hat, das muss den Grund seines Daseins in der Absicht eines anderen und zwar verständigen Wesens haben. Und so setzt denn der Verstand sein

\* D. h., wie sich von selbst versteht, dem Verstande, wie er hier betrachtet wird, dem von der Sinnlichkeit abgesonderten, der Natur entfremdeten, theistischen Verstande.

Wesen als das ursächliche, erste, vorweltliche Wesen, — d. h. er macht sich als das dem Range nach erste, der Zeit nach aber letzte Wesen der Natur zu dem auch der Zeit nach ersten Wesen.

Der Verstand ist sich das Kriterium aller Realität, aller Wirklichkeit. Was verstandlos ist, was sich widerspricht, ist Nichts; was der Vernunft widerspricht, widerspricht Gott. So widerspricht es z. B. der Vernunft, mit dem Begriffe der höchsten Realität die Schranken der Zeitlichkeit und Oertlichkeit zu verknüpfen, also verneint sie diese von Gott als widersprechend seinem Wesen. Die Vernunft kann nur an einem mit ihrem Wesen übereinstimmenden Gott glauben, an einen Gott, der nicht unter ihrer eigenen Würde ist, der vielmehr nur ihr eigenes Wesen darstellt, — d. h. die Vernunft glaubt nur an sich, an die Realität, die Wahrheit ihres eigenen Wesens. Die Vernunft macht nicht sich von Gott, sondern Gott von sich abhängig. Selbst im Zeitalter des wundergläubigen Autoritätsglaubens machte sich wenigstens formell der Verstand zum Kriterium der Gottheit. Gott ist Alles und kann Alles, so hiess es, vermöge seiner unendlichen Allmacht; aber gleichwohl ist er Nichts und kann er Nichts thun, was sich, d. h. der Vernunft widerspricht. Unvernünftiges kann auch die Allmacht nicht thun. Ueber der Macht der Allmacht steht also die höhere Macht der Vernunft; über dem Wesen Gottes das Wesen des Verstandes, als das Kriterium des von Gott zu Bejahenden und Verneinenden, des Positiven und Negativen. Kannst Du einen Gott glauben, der ein unvernünftiges und leidenschaftliches Wesen ist? Nimmermehr; aber warum nicht? Weil es Deinem Verstande widerspricht, leidenschaftliches und unvernünftiges Wesen als göttliches Wesen anzunehmen. Was bejahst Du, was vergegenständlichst Du also in Gott? Deinen eigenen Verstand. Gott ist Dein höchster Begriff und Verstand, Dein höchstes Denkvermögen. Gott ist der „Inbegriff aller Realitäten“, d. h. der Inbegriff aller Verstandeswahrheiten. Was ich im Verstande als wesenhaft erkenne,

setze ich in Gott als seiend: Gott ist, was der Verstand als das Höchste denkt. Was ich aber als wesenhaft erkenne, darin offenbart sich das Wesen meines Verstandes, darin zeigt sich die Kraft meines Denkvermögens.

Der Verstand ist also das *Ens realissimum*, das allerrealste Wesen der alten Ontotheologie. „Im Grunde können wir uns“, sagt die Ontotheologie, „Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns selbst antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen.“ \* Unsere positiven, wesenhaften Eigenschaften, unsere Realitäten sind also die Realitäten Gottes, aber in uns sind sie mit, in Gott ohne Schranken. Aber wer zieht denn von den Realitäten die Schranken ab, wer thut sie weg? der Verstand. Was ist demnach das ohne alle Schranken gedachte Wesen anders, als das Wesen des alle Schranken weglassenden, wegdenkenden Verstandes? Wie Du Gott denkst, so denkst Du selbst, — das Maass Deines Gottes ist das Maass Deines Verstandes. Denkst Du Gott beschränkt, so ist Dein Verstand beschränkt; denkst Du Gott unbeschränkt, so ist auch Dein Verstand nicht beschränkt. Denkst Du Dir z. B. Gott als ein körperliches Wesen, so ist die Körperlichkeit die Grenze, die Schranke Deines Verstandes, Du kannst Dir nichts denken ohne Körper; sprichst Du dagegen Gott die Körperlichkeit ab, so bekräftigst und bethätigst Du damit die Freiheit Deines Verstandes von der Schranke der Körperlichkeit. In dem unbeschränkten Wesen versinnlichst Du nur Deinen unbeschränkten Verstand. Und indem Du daher dieses uneingeschränkte Wesen für das allerwesenhafteste, höchste Wesen erklärst, sagst Du in Wahrheit nichts weiter als: der Verstand ist das *Être suprême*, das höchste Wesen.

Der Verstand ist ferner das selbstständige und unabhängige Wesen. Abhängig und unselbstständig ist, was keinen Verstand hat. Ein Mensch ohne Verstand ist auch ein Mensch ohne Willen. Wer keinen Verstand hat, lässt sich verführen, verblenden, von Anderen als Mittel gebrau-

\* Kant, Vorles. über d. philos. Religionsl. Leipzig 1817, p. 39.

chen. Wie sollte der im Willen eine Selbstzweckthätigkeit haben, der im Verstande ein Mittel Anderer ist? Nur wer denkt, ist frei und selbstständig. Nur durch seinen Verstand setzt der Mensch die Wesen ausser und unter sich zu blossen Mitteln seiner Existenz herab. Selbstständig und unabhängig ist überhaupt nur, was sich selbst Zweck, sich selbst Gegenstand ist. Was Zweck und Gegenstand seiner selbst ist, das ist eben damit — insofern als es sich selbst Gegenstand — nicht mehr ein Mittel und Gegenstand für ein anderes Wesen. Verstandeslosigkeit ist mit einem Worte Sein für Anderes, Object, Verstand Sein für sich, Subject. Was aber nicht mehr für Anderes, sondern für sich selbst ist, das verwirft alle Abhängigkeit von einem anderen Wesen. Wir hängen allerdings von den Wesen ausser uns selbst im Momente des Denkens ab; aber insofern als wir denken, in der Verstandesthätigkeit als solcher hängen wir von keinem anderen Wesen ab. \* Die Denkthätigkeit ist Selbstthätigkeit. „Wenn ich denke“, sagt Kant in der eben angeführten Schrift, „so bin ich mir bewusst, dass mein Ich in mir denkt und nicht etwa ein anderes Ding. Ich schliesse also, dass dieses Denken in mir nicht einem anderen Dinge ausser mir inhärrt, sondern mir selbst, folglich auch, dass ich Substanz bin, d. h. dass ich für mich selbst existire, ohne Prädicat eines anderen Dinges zu sein“. Ob wir gleich immer der Luft bedürfen, so machen wir doch zugleich als Physiker die Luft aus einem Gegenstande des Bedürfnisses zu einem Gegenstand der bedürfnisslosen Thätigkeit des Denkens, d. h. zu einem blossen Ding für uns. Im Athmen bin ich das Object der Luft, die Luft das Subject; indem ich aber die Luft zum Gegenstande des Denkens, der Untersuchung, der Analyse mache, kehre ich dieses Verhältniss um, mache ich mich zum Subject, die Luft zum Object von mir. Abhängig ist aber nur, was Gegenstand eines anderen

\* Dies gilt selbst vom Denckact als physiologischem Act, denn die Hirnthätigkeit ist, ob sie gleich den Respirationsact und andere Prozesse voraussetzt, eine eigene, selbstständige Thätigkeit.

Wesens ist. So ist die Pflanze abhängig von Luft und Licht, d. h. sie ist ein Gegenstand für Luft und Licht, nicht für sich. Freilich ist auch wieder Luft und Licht ein Gegenstand für die Pflanze. Das physische Leben ist überhaupt nichts Anderes, als dieser ewige Wechsel von Subject und Object, Zweck und Mittel sein. Wir verzehren die Luft und werden von ihr verzehrt; wir geniessen und werden genossen. Nur der Verstand ist das Wesen, welches alle Dinge genießt, ohne von ihnen genossen zu werden, — das nur sich selbst geniessende, sich selbst genügende Wesen, — das absolute Subject, — das Wesen, welches nicht mehr zum Gegenstand eines anderen Wesens herabgesetzt werden kann, weil es alle Gegenstände zu Objecten, zu Prädicaten von sich selbst macht, welches alle Dinge in sich fasst, weil es selbst kein Ding, weil es frei von allen Dingen ist.

Die Einheit des Verstandes ist die Einheit Gottes. Dem Verstande ist das Bewusstsein seiner Einheit und Universalität wesentlich, er ist selbst nichts Anderes, als das Bewusstsein seiner als der absoluten Einheit, d. h.: was dem Verstande für verstandesgemäss gilt, das ist ihm ein absolutes, allgemein giltiges Gesetz; es ist ihm unmöglich zu denken, dass das, was sich widerspricht, was falsch, unsinnig ist, irgendwo wahr, und umgekehrt das, was wahr, was vernünftig, irgendwo falsch und unvernünftig sei. „Es kann intelligente Wesen geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiss, dass es keine intelligenten Wesen giebt, die andere Gesetze und Wahrheiten erkennen, als ich, denn jeder Geist sieht nothwendig ein, dass zwei mal zwei vier macht und dass man seinen Freund seinem Hunde vorziehen muss.“ \* Von einem wesentlich anderen Verstand, als dem

---

\* Malebranche. Ebenso sagt der Astronom Chr. Huygens in seinem schon vorhin angeführten Cosmotheoros: „Sollte wo anders eine von der unserigen verschiedene Vernunft existiren? und auf dem Jupiter und Mars für ungerecht und verrucht gelten, was bei uns für gerecht und löblich gilt? Wahrlich, das ist nicht wahrscheinlich und auch gar nicht möglich.“

im Menschen sich bethätigenden Verstand habe ich auch nicht die entfernteste Vorstellung, die entfernteste Ahnung. Vielmehr ist jeder vermeintlich andere Verstand, den ich setze, nur eine Bejahung meines eigenen Verstandes, d. h. eine Idee von mir, eine Vorstellung, die innerhalb meines Denkvermögens fällt, also meinen Verstand ausdrückt. Was ich denke, das thue ich selbst — natürlich nur bei rein intellectuellen Dingen —, was ich als verbunden denke, verbinde ich, was ich denke als getrennt, unterscheide ich, was ich denke als aufgehoben, als negirt, das negire ich selbst. Denke ich mir also z. B. einen Verstand, in welchem die Anschauung oder Wirklichkeit des Gegenstandes unmittelbar mit dem Gedanken desselben verbunden ist, so verbinde ich sie wirklich; mein Verstand oder meine Einbildungskraft ist selbst das Verbindungsvermögen dieser Unterschiede oder Gegensätze. Wie wäre es denn möglich, dass Du sie Dir verbunden vorstelltest — sei diese Vorstellung nun deutlich oder confus — wenn Du sie nicht in Dir selbst verbändest! Wie aber auch nur immer der Verstand bestimmt werde, welchen ein bestimmtes menschliches Individuum im Unterschiede von dem seinigen annimmt, — dieser andere Verstand ist nur der im Menschen überhaupt sich bethätigende Verstand, der von den Schranken dieses bestimmten, zeitlichen Individuums abgesondert gedachte Verstand. Einheit liegt im Begriffe des Verstandes. Die Unmöglichkeit für den Verstand, sich zwei höchste Wesen, zwei unendliche Substanzen, zwei Götter zu denken, ist die Unmöglichkeit für den Verstand, sich selbst zu widersprechen, sein eigenes Wesen zu verleugnen, sich selbst vertheilt und vervielfältigt zu denken.

Der Verstand ist das unendliche Wesen. Unendlichkeit ist unmittelbar mit der Einheit, Endlichkeit mit der Mehrheit gesetzt. Endlichkeit — im metaphysischen Sinne — beruht auf dem Unterschied der Existenz vom Wesen, der Individualität von der Gattung; Unendlichkeit auf der Einheit von Existenz und Wesen. Endlich ist darum, was mit anderen Individuen derselben Gattung verglichen werden kann; unendlich, was nur sich selbst gleich

ist, nichts seines Gleichen hat, folglich nicht als Individuum unter einer Gattung steht, sondern ununterscheidbar in Einem Gattung und Individuum, Wesen und Existenz ist. Aber so ist der Verstand; er hat seine Wesen in sich selbst, folglich nichts neben und ausser sich, was ihm an die Seite gestellt werden könnte; er ist unvergleichbar, weil er selbst die Quelle aller Vergleichen; unermesslich, weil er das Maass aller Maasse ist, wir Alles nur durch den Verstand messen; er kann unter kein höheres Wesen, keine Gattung geordnet werden, weil er selbst das oberste Princip aller Unterordnungen ist, alle Dinge und Wesen sich selbst unterordnet. Die Definitionen der speculativen Philosophen und Theologen von Gott als dem Wesen, bei welchem sich nicht Existenz und Wesen unterscheiden lassen, welches alle Eigenschaften, die es hat, selbst ist, so dass Prädicat und Subject in ihm identisch sind, alle diese Bestimmungen sind also auch nur vom Wesen des Verstandes abgezogene Begriffe.

Der Verstand oder die Vernunft ist endlich das nothwendige Wesen. Die Vernunft ist, weil nur die Existenz der Vernunft Vernunft ist; weil, wenn keine Vernunft, kein Bewusstsein wäre, Alles Nichts, das Sein gleich Nichtsein wäre. Bewusstsein erst begründet den Unterschied von Sein und Nichtsein. Erst im Bewusstsein offenbart sich der Werth des Seins, der Werth der Natur. Warum ist überhaupt Etwas, warum die Welt? aus dem einfachen Grunde, weil, wenn nicht Etwas existirte, das Nichts existirte, wenn nicht die Vernunft, nur Unvernunft wäre, — also darum ist die Welt, weil es ein Unsinn ist, dass die Welt nicht ist. In dem Unsinn ihres Nichtseins findest Du den wahren Sinn ihres Seins, in der Grundlosigkeit der Annahme, sie sei nicht, den Grund, warum sie ist. Nichts, Nichtsein ist zwecklos, sinnlos, verstandlos. Sein nur hat Zweck, hat Grund und Sinn; Sein ist, weil nur Sein Vernunft und Wahrheit ist; Sein ist das absolute Bedürfniss, die absolute Nothwendigkeit. Was ist der Grund des sich fühlenden Seins, des Lebens? Das Bedürfniss des

Lebens. Aber wem ist es Bedürfniss? Dem, was nicht lebt. Nicht ein sehendes Wesen hat das Auge gemacht; wenn es schon sieht, wozu macht es das Auge? Nein! nur das nicht sehende Wesen bedarf des Auges. Wir sind alle ohne Wissen und Willen in die Welt gekommen — aber nur dazu gekommen, dass Wissen und Willen sei. Woher ist also die Welt? Aus Noth ist sie, aus Bedürfniss, aus Nothwendigkeit, aber nicht aus einer Nothwendigkeit, die in einem anderen, von ihr unterschiedenen Wesen liegt — was ein reiner Widerspruch ist, — sondern aus eigenster, innerster Nothwendigkeit, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit, weil ohne Welt keine Nothwendigkeit, ohne Nothwendigkeit keine Vernunft, kein Verstand ist. Das Nichts, aus dem die Welt gekommen, ist das Nichts ohne die Welt. Allerdings ist also die Negativität, wie die speculativen Philosophen sich ausdrücken, das Nichts der Grund der Welt — aber ein sich selbst aufhebendes Nichts — d. h. das Nichts, welches *per impossibile* existirte, wenn keine Welt wäre. Allerdings entspringt die Welt aus einem Mangel, aus *Penia*, aber es ist falsche Speculation, diese *Penia* zu einem ontologischen Wesen zu machen, — dieser Mangel ist lediglich der Mangel, der im angenommenen Nichtsein der Welt liegt. Also ist die Welt nur aus sich selbst und durch sich selbst nothwendig. Aber die Nothwendigkeit der Welt ist die Nothwendigkeit der Vernunft. Die Vernunft als der Inbegriff aller Realitäten — denn was sind alle Herrlichkeiten der Welt ohne das Licht, was ist aber das äussere Licht ohne das innere Licht? — die Vernunft ist das unentbehrlichste Wesen, das tiefste und wesentlichste Bedürfniss. Erst die Vernunft ist das Selbstbewusstsein des Seins, das selbstbewusste Sein; erst in der Vernunft offenbart sich der Zweck, der Sinn des Seins. Die Vernunft ist das sich als Selbstzweck gegenständliche Sein; — der Endzweck der Dinge. Was sich selbst Gegenstand, das ist das höchste, das letzte Wesen, was seiner selbst mächtig, das ist allmächtig.

---

# Inhalt.

	Seite
Vorwort des Herausgebers . . . . .	V

## Einleitung.

Kap. 1. Das Wesen des Menschen . . . . .	1
„ 2. Das Wesen der Religion . . . . .	14

## Erster Theil.

### Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion.

Kap. 3. Gott als Wesen des Verstandes . . . . .	41
„ 4. Gott als moralisches Wesen oder Gesetz . . . . .	54
„ 5. Das Geheimniss der Incarnation oder Gott als Herzenswesen . . . . .	61
„ 6. Das Geheimniss des leidenden Gottes . . . . .	72
„ 7. Das Mysterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes . . . . .	79
„ 8. Das Geheimniss des Logos und göttlichen Ebenbildes . . . . .	90
„ 9. Das Geheimniss des welterschaffenden Principis in Gott . . . . .	98
„ 10. Das Geheimniss des Mysticismus oder der Natur in Gott . . . . .	104
„ 11. Das Geheimniss der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts . . . . .	121
„ 12. Die Bedeutung der Creation im Judenthum . . . . .	133
„ 13. Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniss des Gebets . . . . .	143
„ 14. Das Geheimniss des Glaubens — das Geheimniss des Wunders . . . . .	151
„ 15. Das Geheimniss der Auferstehung und übernatürlichen Geburt . . . . .	162
„ 16. Das Geheimniss des christlichen Christus oder des persönlichen Gottes . . . . .	168
„ 17. Der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum . . . . .	180
„ 18. Die christliche Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums . . . . .	193
„ 19. Der christliche Himmel oder die persönliche Unsterblichkeit . . . . .	205

## Zweiter Theil.

### Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion.

	Seite
Kap. 20. Der wesentliche Standpunkt der Religion . . . . .	223
„ 21. Der Widerspruch in der Existenz Gottes . . . . .	238
„ 22. Der Widerspruch in der Offenbarung Gottes . . . . .	246
„ 23. Der Widerspruch in dem Wesen Gottes überhaupt . . . . .	256
„ 24. Der Widerspruch in der speculativen Gotteslehre . . . . .	273
„ 25. Der Widerspruch in der Trinität . . . . .	279
„ 26. Der Widerspruch in den Sacramenten . . . . .	284
„ 27. Der Widerspruch von Glaube und Liebe . . . . .	297
„ 28. Schlussanwendung . . . . .	325

### Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegstellen . . . . .	336
--	-----

---