

www.e-rara.ch

Gemeinfassliche Geschichte der religiösen und philosophischen Ideen

Scherr, Ignaz T.

Scherr, Johannes

Schaffhausen, 1841-1842

ETH-Bibliothek Zürich

Shelf Mark: Rar 39339

Persistent Link: <https://doi.org/10.3931/e-rara-88456>

Achtes Buch. Erscheinungen und Resultate der Wissenschaft von Immanuel Kant bis auf die Gegenwart.

www.e-rara.ch

Die Plattform e-rara.ch macht die in Schweizer Bibliotheken vorhandenen Drucke online verfügbar. Das Spektrum reicht von Büchern über Karten bis zu illustrierten Materialien – von den Anfängen des Buchdrucks bis ins 20. Jahrhundert.

e-rara.ch provides online access to rare books available in Swiss libraries. The holdings extend from books and maps to illustrated material – from the beginnings of printing to the 20th century.

e-rara.ch met en ligne des reproductions numériques d'imprimés conservés dans les bibliothèques de Suisse. L'éventail va des livres aux documents iconographiques en passant par les cartes – des débuts de l'imprimerie jusqu'au 20e siècle.

e-rara.ch mette a disposizione in rete le edizioni antiche conservate nelle biblioteche svizzere. La collezione comprende libri, carte geografiche e materiale illustrato che risalgono agli inizi della tipografia fino ad arrivare al XX secolo.

Nutzungsbedingungen Dieses Digitalisat kann kostenfrei heruntergeladen werden. Die Lizenzierungsart und die Nutzungsbedingungen sind individuell zu jedem Dokument in den Titelnformationen angegeben. Für weitere Informationen siehe auch [Link]

Terms of Use This digital copy can be downloaded free of charge. The type of licensing and the terms of use are indicated in the title information for each document individually. For further information please refer to the terms of use on [Link]

Conditions d'utilisation Ce document numérique peut être téléchargé gratuitement. Son statut juridique et ses conditions d'utilisation sont précisés dans sa notice détaillée. Pour de plus amples informations, voir [Link]

Condizioni di utilizzo Questo documento può essere scaricato gratuitamente. Il tipo di licenza e le condizioni di utilizzo sono indicate nella notizia bibliografica del singolo documento. Per ulteriori informazioni vedi anche [Link]

Achtes Buch.

Erscheinungen und Resultate der Wissenschaft von Immanuel Kant bis auf die Gegenwart.

Die Erde, die Natur, den Geist, die Vernunft kennen wir. Unsere Gegenwart ist überreich an Wundern und unerschöpflich an den mannigfachsten Aufgaben für das Wissen und Handeln. Darauf uns hinzuwenden mit aller Kraft, ist unsere heiligste Pflicht. Was aber künftig sein werde, haben wir ruhig abzuwarten.

Karl Rosenkranz.

Wir sind nun auf unserer Wanderung auf dem Punkte angekommen, von welchem aus sich uns die Aussicht auf die letzten Systeme der Philosophie eröffnet. Die Wichtigkeit des jetzt zu Besprechenden braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, denn sie ergibt sich aus der Sache selbst. Das Wissen aller Generationen seit den ältesten Zeiten konzentriert sich in den Ergebnissen der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche zu schildern wir jetzt versuchen wollen, und durch diese Konzentration treten die Prinzipien der Wahrheit „mit vollem Bewußtsein“ in den letzten Systemen der Phi-

losophie in Deutschland am klarsten hervor. Mit Kant's Auftreten begann jene große geistige Revolution, welche mit Vernichtung aller Vorurtheile im Gebiete des Forschens begann und den deutschen Geist allmählig zu jener Universalität heranzzeitigte, welche ihn so weit über alle Nationen erhebt und die ihm auch von dem eifersüchtigen Auslande als großartige Eigenthümlichkeit zugestanden wird. Dadurch, daß die deutsche Nation sich zu universellem Wissen emporschwang, wurde es ihren Weisen möglich, den Tempel der Philosophie, an welchem so viele Jahrhunderte vom Zeitalter des Thales an gearbeitet hatten, mit der krönenden Kuppel zu schmücken, und indem, wie Michelet sagt, der philosophirende Geist in seinem Fortschritt bis zur jetzigen Zeit sich mit den Blüthen alles dessen bereicherte, was er auf seinem Wege sorgsam und emsig pflückte, ward es ihm möglich, jetzt einen so außerordentlichen Reichthum, eine so bewunderungswürdige Fülle der Gedanken zu entfalten. Trotz ihrem weltumfassenden Charakter bewahrt sich aber die Philosophie dieser Periode streng die Färbung der Deutscherheit, die sich besonders in der idealistischen Richtung der Denkhätigkeit deutlich macht. Es ist merkwürdig, daß wie Italien früher die moderne Kunst zur höchsten Blüthe brachte, wie Frankreich der Träger der politischen Ideen der modernen Zeit wurde, so Deutschland die moderne Philosophie auf ihren Höhepunkt führte, und sich überhaupt zur Heimat der spekulativen Wissenschaft machte, von wo aus jetzt ihre Strahlen allmählig in andere Länder auslaufen. Daß in Deutschland die Entwicklung der Philosophie auf alle Künste und Wissenschaften den förderlichsten Einfluß geübt, daß insbesondere an die theologischen Fragen der Zeit der philosophische Maßstab gelegt wurde, dieß zu zeigen, werden wir vielfach Gelegenheit haben. Möge es uns einigermaßen gelingen, die Aufgabe der neuern

Philosophie, die Gegensätze des Denkens und Seins, des Glaubens und der Vernunft, von welchen sie ausgeht, zu vermitteln und zu versöhnen, dem Leser zur Anschauung zu bringen.

Erstes Kapitel.

Immanuel Kant.

Das ist wiederum so ein Held des Gedankens, dessen leuchtende Spuren nie erlöschen, sondern Mit- und Nachwelt in die innersten Geheimnisse des Menschengeistes einführen. Er wurde geboren zu Königsberg in Preußen am 22. April 1724. Eine strenge, religiöse Erziehung gab seinem Charakter jene konsequente Sittenlauterkeit und tiefe Religiosität, die ihn so sehr auszeichnen. 1740 bezog er die Universität seiner Vaterstadt. Martin Kungen's Vorträge führten ihn in die Mathematik und Philosophie ein, sein Berufsstudium war aber die Theologie; auch humanistische Studien betrieb er mit Eifer. 1747 eröffnete er seine schriftstellerische Laufbahn mit der Abhandlung „über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte.“ Er mußte sich dann einige Jahre als Hauslehrer bei mehreren Familien in der Umgegend von Königsberg behelfen, welche Zeit er aufs treueste zur Erweiterung seiner Gelehrsamkeit benützte, einer Gelehrsamkeit, deren außerordentlichen Umfang alle seine Schriften bezeugen. 1755 gab er das Hofmeistern, sowie auch die

Theologie auf, promovirte in Königsberg als Magister der Philosophie, habilitirte sich daselbst als Privatdozent und hielt nun Vorlesungen über Mathematik, Physik, Logik, Metaphysik. Er hielt zwar in diesen Vorträgen im Allgemeinen die Ansichten der wolfischen Schule fest, gab aber dennoch bereits Andeutungen eines selbstständigen Standpunkts in der Wissenschaft. Seine Schrift „die Theorie des Himmels“ hatte die Aufmerksamkeit Friedrichs des Großen auf ihn gezogen, der ihn der Universität zur Beförderung empfahl. Trotz dieser Empfehlung und trotz der bedeutenden Frequenz, welcher sich seine Vorlesungen erfreute, mußte er doch bis 1770, also fünfzehn Jahre warten, bis er zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik befördert wurde. Als er diese Stellung sich errungen, schlug er beharrlich verschiedene Anträge, nach Jena, Erlangen und Halle zu gehen, aus. Ueberhaupt ist es ein denkwürdiger Umstand, daß der große Gelehrte so zu sagen nie aus seiner Vaterstadt hinausgekommen ist, indem seine weitesten Reisen Landgüter in der Umgegend zum Zwecke hatten. Dessenungeachtet besaß er durch Reisebeschreibungen die genaueste Kenntniß der Erde. Seine Vorlesungen als ordentlicher Professor beschlugen Logik, Metaphysik, Physik, physische Geographie, Anthropologie, Pädagogik, Naturrecht, Moral und natürliche Theologie. Sein Ruhm wurde bald groß in Nähe und Ferne, und von allen Seiten strömten Wissbegierige heran, um sich von Kants Lehrstuhl philosophisches Wissen zu holen. Bald bildete sich eine kantische Schule, als wie durch einen Zauberschlag Kants 1781 erschienene „Kritik der reinen Vernunft“ die Revolution der Philosophie siegreich zu Stande gebracht hatte. Im Jahre 1787 wurde Kant Mitglied der berliner Akademie der Wissenschaften. Er lehrte ununterbrochen bis zum Jahre 1794, wo Alters-

schwäche seinen Vorträgen ein Ziel setzte. In seinen letzten Lebensjahren besaß er ein kleines Haus mit einem Garten in einer einsamen Gegend der Stadt, wo er ungestört seinen Meditationen nachhängen konnte. Er lebte äußerst einfach und regelmäßig. Von seinen Gewohnheiten werden manche Züge erzählt, so z. B. habe er, wenn er über schwierige Probleme nachdachte, seine Blicke unverwandt auf einen gewissen Kirchthum gerichtet, und als ihm diese Aussicht durch emporgeschossene Pappeln verwehrt wurde, sei er in seinem Nachdenken so lange gestört gewesen, bis der Besitzer der Pappeln aus Achtung vor Kant dieselben habe umhauen lassen. Am 12. Februar 1804 im achtzigsten Jahre seines Lebens starb der große Philosoph und wurde in dem sogenannten Professorgewölbe neben der Domkirche beigesetzt. — Ueber Leben und Charakter Kants haben Borowsky und Zachmann Bücher herausgegeben. Eine sorgfältige Ausgabe seiner sämtlichen Werke haben in der Gegenwart K. Rosenfranz und W. Schubert veranstaltet (Leipzig bei Leop. Voss), und diese Ausgabe bringt auch eine ausführliche Biographie des Königsberger Weisen, nebst einer Geschichte der kantischen Philosophie. In einer Besprechung dieser Ausgabe hat C. Meyen Folgendes über ihn geäußert: „Der Eckstein des Baues, den die deutschen Philosophen aufgeführt haben, ist Immanuel Kant, und von ihm werden wir daher auch immer zu beginnen haben, wo von Philosophie die Rede ist. Er ist der Heros, der es zuerst unternahm, der Vernunftserkenntniß die freie Fahrt auf dem weiten Ozean des Denkens zu eröffnen, indem er die seichte Küste des Dogmatismus und das Klippengestrüpp des Skeptizismus im Rücken ließ. Wie ein anderer Columbus ragt er aus den Gestalten seiner Zeit hervor, der den kühnen Muth hatte, zu dem neuen Welttheil der freien Erkenntniß den Weg zu suchen und die Bahn zu eröffnen. Mehr ist ihm

freilich nicht vergönnt gewesen, er theilt mit jenem Helden des Meeres ein gleiches Schicksal, denn er war nur bestimmt, die Vorhalle des neuen Landes zu betreten, der Genuß seines Reichthums sollte ihm nicht werden. Die Kleinheit der Welt, in die er gestellt war, nöthigte ihm diesen Mangel auf. So kühn Kant bei seinem Entdeckungsunternehmen der theoretischen Vernunft zu Werke ging, so zaghaft erscheint er, indem er das Gebiet der praktischen Vernunft betritt. Hier ist ihm die Erfahrung das allein Entscheidende, die apriorische Erkenntniß hat hier keine Geltung mehr. Der Geist liegt ihm in der Sinnenwelt eingeschlossen. Wie hätte er es auch wagen sollen, dem kaum im Denken erstarkten Geist die Schranken der Wirklichkeit zu eröffnen; revolutionär umbildend hätte er sich in das Leben ergießen müssen, und er würde hier ebenso zerstörend gewirkt haben, wie die Volksmacht in Frankreich, welche die Freiheit zur Willkür stempelte."

Das Gebäude von Kants System ist in seinen drei Hauptwerken „Kritik der reinen Vernunft“, „Kritik der praktischen Vernunft“, „Kritik der Urtheilskraft“ enthalten. Das erstere Werk zerfällt in zwei Haupttheile, in die „transzendente *) Elementarlehre“ und in die „transzendente Methodenlehre.“ Erstere sucht die ursprüngliche Organisation des Erkenntnißvermögens und den gültigen Erkenntnißgebrauch solcher Formen unserer Anschauungen und Begriffe nachzuweisen, die, wie Kant will, vor aller Wahrnehmung und vor allem erworbenen Wissen als die Urformen der Erkenntniß

*) Transzendental (von dem lat. transcendere, überschreiten, darüber hinausgehen abgeleitet) heißt bei Kant diejenige philosophische Forschung, die sich nicht mit den gegebenen Gegenständen unseres Erkennens, sondern einzig und allein mit unserer apriorischen Erkenntnißweise der Dinge beschäftigt.

in unserm Geiste vorhanden sind, und die demnach nur durch das reine Denken aufgefunden werden können; letztere, die Methodenlehre, stellt die formellen Bedingungen eines erschöpfenden Systems reiner Vernunftserkenntnisse auf. Nach dem Gesagten leuchtet es ein, daß die Kritik der reinen Vernunft vornehmlich auf die Prüfung der wahren Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens und seines Umfangs ausgeht. Auf dieser Prüfung ruht die Grundlage des kantischen Systemes, daß nämlich das Allgemeingültige und Nothwendige eine andere Quelle habe, als das Wahrnehmen, daß diese Quelle die menschliche Subjektivität (Ichheit), das Ich in seinem Selbstbewußtsein sei *). Demnach ist der Standpunkt Kants der, daß in seiner Philosophie das Ich das apriorische Zentrum bildet, nach welchem sich die Dinge als die Objektivirung dieses erkennenden Ich zu richten haben. Dieß wird folgendermaßen weiter ausgeführt:

Die hergebrachte Ansicht, unsere Erkenntnisse richten sich nach den Dingen, ist geradezu mit der umgekehrten zu vertauschen: Die Dinge richten sich nach unserer Erkenntniß. Wir gewinnen aber alle Erkenntniß dadurch, daß unsere Intelligenz ihren ursprünglichen Formen **) gemäß den von unserm sinnlichen Wahrnehmungsvermögen dargebotenen Vorstellungsstoff in sich aufnimmt, verbindet und ordnet. Sinnlichkeit und Verstand bildet die Einheit des Erkenntnißvermögens; die Sinnlichkeit gibt uns (durch Anschauung) die Gegenstände, der Verstand denkt sie.

*) Kritik der reinen Vernunft, 6. Aufl. S. 37 ff.

**) Diese ursprünglichen Formen unserer Intelligenz nennt Kant die in dem Geist „a priori“ (von früher, von Anfang her) bereit liegenden Formen.

Raum und Zeit sind die ursprünglichen sinnlichen Anschauungsformen; beides sind aber nicht empirische, sondern apriorische Begriffe. Die Gegenstände, welche wir anschauen, sind an und für sich durchaus nicht so beschaffen, wie sie unserer Auffassung erscheinen, und die Beschaffenheit, welche Dingen, außer dem Bereiche der Empfänglichkeit unserer Sinnlichkeit für sie, zukommt, bleibt uns völlig unbekannt. Hiermit soll aber nicht gesagt sein, daß die Dinge für bloßen Schein zu halten seien; sie existiren so gewiß, wie wir selbst, allein sie erscheinen unserer Anschauung nicht so, wie sie an sich, unabhängig von Raum und Zeit, vorhanden sind. Wir gewinnen aus dieser Kritik des Anschauungsvermögens das Resultat, daß Kant dasselbe für unfähig erklärt, die wahrhafte Natur der Dinge zu erkennen. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß wir im Dunkel umhertappen, wenn wir aus den Gränzen der Erscheinungswelt in das Gebiet der Dinge an und für sich uns versteigen, daß daher unsere Vorstellungen von der übersinnlichen Welt bloße Hirngespinnste, willkürliche Behauptungen über Dinge sein können, von denen sich ebenso gut die Existenz als Nichtexistenz, d. h. Nichts beweisen läßt.

Wir brechen hier ab, denn weitere Auseinandersetzungen der kantistischen Kritik der reinen Vernunft dürften für unsere Leser kaum von Interesse sein. Nur wie Kant über die Gottheit dachte, mag hier noch berührt werden. Er nennt Gott das Wesen aller Wesen, das allerrealste Wesen. Es handle sich nun aber darum, daß dieses Wesen wirklich ist, nicht bloß gedacht wird. Hierbei verwirft Kant die gewöhnlichen, stereotypen Beweisarten *) vom Dasein Gottes

*) Diese sind bekanntlich die ontologische, die kosmologische und die physikotheologische.

geradezu und weist ihre Unhaltbarkeit nach. Gott ist nach ihm die unbedingte Ursache der Welt, und die Idee von ihm ist ein nothwendiges Bedürfniß der menschlichen Vernunft. Die Beschränkung der endlichen, bedingten Dinge vermögen wir nur zu erkennen durch die Annahme eines schrankenlosen Wesens und durch Vergleichung mit diesem. Das ist Gott, das allerrealste Wesen, das der durchgängigen Bestimmung, die nothwendig bei Allem, was ist, gefunden wird, zu Grunde liegt.

Die theoretische Thätigkeit der Vernunft geht auf die unbedingte Einheit des Erkennbaren, die praktische aber auf das Bestimmen des Willens zum Handeln. Der Wille ist die Kraft des Menschen, entweder mit Absicht Dinge hervorzubringen, welche den Vorstellungen entsprechen, oder zur Hervorbringung solcher Dinge nach gedachten Regeln sich selbst zu bestimmen, mag nun das physische Vermögen der Absicht genügen oder nicht. Der Wille des Menschen ist an und für sich frei, in seiner Freiheit ruht alles rechtliche und sittliche Gefühl und hat der Mensch sein unbedingtes Selbstbewußtsein *). Die Aufgabe der Willensthätigkeit ist die Befolgung des höchsten Sittengesetzes, welches sich schlechthin (a priori) aus der reinen Vernunft ergibt und also lautet: Handle jederzeit nach Maximen, die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden! Die Verbindlichkeit dieses allgemeinen Sittengesetzes äußert sich in Beziehung auf den menschlichen Willen in der Form des Sollens und zwar unbedingt befehlend. Dieß ist der berühmte kategorische Imperativ Kants. Die Unterwerfung gegen das Sittengesetz, die Demüthigung aller selbstischen Neigungen vor dem

*) Kritik der prakt. Vernunft, 4. Aufl. S. 3 ff.

kategorischen Imperativ, das heißt pflichtgemäß handeln. Durch ein solches Handeln werden wir auf denjenigen Grad von sittlicher Vollkommenheit geführt, den der Mensch zu erreichen vermag, und wenn wir uns durch die egoistischen Neigungen soweit durchkämpfen können, daß wir unsere Pflicht um ihrer selbst willen erfüllen, so haben wir Tugend. In der Einheit einer vollkommenen Glückseligkeit mit der, solcher Glückseligkeit vollkommen würdigen Tugend, darin besteht das höchste Gut, nach dessen Erlangung wir mit allen Kräften streben sollen. Diese Erlangung kann aber nur dadurch bezweckt werden, daß uns ein unvergängliches Fortleben nach dem Tode unserer Leiber gegeben ist und daß ein allmächtig denkendes und wollendes Wesen die physische und moralische Weltordnung beherrscht, das unsere Glückseligkeit mit unserem Werthe in Harmonie zu bringen vermag. Hiernach ergeben sich aus dem obersten Sittengesetze die Folgerungen, daß wir unsterblich sind und daß ein Gott ist, welche Folgerungen durch die praktische Vernunft in der Form eines vernünftigen Glaubens, der mit unserem pflichtmäßigen Handeln allezeit verbunden ist, vollständig gerechtfertigt werden.

Eine dritte wichtige Seite seiner Philosophie hat Kant in seiner „Kritik der Urtheilskraft“ abgehandelt. Es gibt nämlich zwischen dem Verstand und der Vernunft*) noch ein vermittelndes Erkenntnißvermögen, vermittelt dessen wir uns das Besondere in dem Allgemeinen enthalten denken können; das ist die Urtheilskraft. Sie ist es, welche einen

*) Dem Verstand kommt die Gesetzgebung mittelst der Naturbegriffe zu und diese ist theoretisch, der Vernunft dagegen die Gesetzgebung mittelst des Begriffs der Willensfreiheit und diese ist praktisch.

Zusammenhang zwischen den Sphären der theoretischen und der praktischen Erkenntniß vermittelt. Ihr Prinzip für unsere Auffassung der Formen der Dinge ist die Naturzweckmäßigkeit. Diese Zweckmäßigkeit ist eine zweifache, eine aesthetische und eine logisch-teleologische; jene ist die Fähigkeit, die formelle Zweckmäßigkeit nach Gefühlen der Lust oder Unlust *), diese die Fähigkeit, die reelle Zweckmäßigkeit nach Begriffen des Verstandes und der Vernunft zu ermessen. Für den Endzweck der Welt erkennt die teleologische Urtheilskraft den Menschen, wodurch es ihr allein möglich wird, die Welt als ein organisches Ganzes anzusehen, und Gott nicht bloß als Gesetzgeber der Natur, sondern auch als Gesetzgeber der moralischen Welt zu erfassen. In dieser Beziehung ist Gott der Allwissende, denn unsere verborgensten Gesinnungen, auf denen der sittliche Werth oder Unwerth unserer Thaten ruht, dürfen ihm nicht verborgen bleiben, und auch der Allmächtige ist er, denn er muß die ganze Schöpfung ihrem Endzweck gemäß ordnen können, auch der Gütige und Gerechte ist er, denn Güte und Gerechtigkeit sind die nothwendigen Eigenschaften eines nach moralischen Gesetzen herrschenden Weltregenten. Verbinden wir dieß mit dem oben Gesagten, so ergibt sich: Der Endzweck der Welt besteht in der Verwirklichung des höchsten, allgemeinen Guten, und die Macht, welche über der Welt waltet und diesen Endzweck erreicht, diese Verwirklichung vollbringt, ist Gott **).

*) Die Prinzipien der „Lehre vom Schönen (Aesthetik)“, welche hier in Kants Kritik der Urtheilskraft erscheinen, hat bekanntlich Schiller in seinen Kunstphil. Abhandlungen zu Grunde gelegt und fortzubilden versucht.

***) Kritik der Urtheilskraft, 3. Aufl., S. 422 ff.

So sehen wir denn, daß jede Abtheilung des kantischen Systems mit dem praktischen Glauben an Gott sich abschließt, welchem Glauben auch der an die Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen sich anreihet.

Zweites Kapitel.

Die kantische Schule.

Es konnte nicht fehlen, daß die Originalität und Kühnheit der kantischen Philosophie die gewaltigste Bewegung in das wissenschaftliche Leben Deutschlands bringen mußte, besonders da diese Originalität und Kühnheit zugleich mit jener Gründlichkeit verbunden war, welche dem deutschen Geiste zu allen Zeiten so sehr zugesagt hat. Und die Kenntnißnahme von den Grundsätzen dieses Systems blieb nicht einzig und allein auf gelehrte Kreise beschränkt, sondern es gewann sich in der Nation eine Theilnahme, wie vorher noch kein Resultat philosophischer Forschung. Diese Theilnahme hat ihren Grund theils in der oftmals populären Färbung kantischer Philosophie, theils in dem edeln, freisinnigen Charakter ihrer Moral, welcher ganz geeignet war, die Denkkraft strebender Köpfe zu ermutigen und auf die Gebiete der Religion, Jurisprudenz und allgemeiner Bildung bedeutenden Einfluß zu gewinnen. Der mit so vielem Recht beliebte deutsche Universalhistoriker, L. Bauer, möge uns gestatten, seine Schilderung der durch Kant auf das deutsche

Leben geübten Bewegung hier einzuflechten. „Wie ein elektrischer Funke“, sagt er, „fuhr das Wort aus Königsberg den Deutschen durchs Herz; verwundert blickte man empor und sah die gothische Burg der Metaphysik von Flammen ergriffen; die Dogmatiker waren bemüht, ihre Vorurtheile in Sicherheit zu bringen, und sammelten sich zu einem letzten Kampfe, der auf den Hochschulen, damals einzigem Schauplatze nationalen Treibens, ausgefochten wurde. Neugierig drängte sich das junge Geschlecht hinzu; Kantianer oder nicht? hieß die Parteifrage, und kein Gedanke konnte ins Leben treten, ohne seine Existenz entweder an die kritische *) Philosophie angelehnt oder gegen sie vertheidigt zu haben. Natürlich behauptete Kant das Uebergewicht. Denn die Lehre von der Erscheinungswelt sagte dem idealen Sinne der Deutschen zu; das Geheimniß der Dinge an sich reizte ihre träumerische Phantasie; die Strenge der kantischen Moral stimmte mit ihren Sitten überein, und das religiöse Element vermittelte glücklich zwischen angestammter Frömmigkeit und dem Zeitbedürfnisse der Aufklärung. In der That hat Deutschland seit den neunziger Jahren bis auf unsere Tage kaum irgend einen bedeutenden Denker oder Staatsmann hervorgebracht, der nicht die kantische Schule durchlaufen hätte. Welch' ein Glück, Welch' eine Ehre für die Nation! Bedenken wir, wie groß damals noch der Einfluß der Höfe war, und wie verführerisch von ihnen das Beispiel des Egoismus, des Lasters und der Freigeisterei ausging. Das deutsche Volk lief Gefahr, in seinem Marke vergiftet zu werden. Bisher zwar hatten eine arbeitsame Bauerschaft, ein ehrbarer Bürgerstand und eine pedantische Gelehrtenzunft hartnäckig Wi-

*) Als „kritischer Idealismus“ charakterisirt sich nämlich das kantische System.

derstand geleistet; auch war es gut, daß der zwingende Einfluß eines Zentralhofs fehlte und daß der französisirte Adel nicht einmal die Landessprache redete. Aber bei der Unzahl deutscher Höfe mußte endlich doch das Verderbniß, und zwar an mehreren Punkten zugleich Wurzel fassen; schamloser Aemterverkauf machte sogar den letzten Zügel wankender Sitten, das Gefühl für Ehre, schlaff; Meißner und andere populäre Schriftsteller*), die wir jetzt bekamen, überzuckerten das Gift; rousseau'sche Erziehungsversuche, Philanthropine, wie Basedow sie gründete, schnitten der altväterisch rauhen Zucht die Sehnen ab und bedrohten unmittelbar den Herd des Familienlebens. Was mußte hieraus erfolgen, wenn nicht ein Zustand, ähnlich dem in Frankreich längst eingetretenen? Und wie schrecklich mußte dieser Zustand wirken, bei uns, wo kein mächtiges Nationalinteresse ein Gegengewicht abgeben, kein Phantom des Ruhms die entgötterte Seele erwärmen konnte? Da prägte Kant eben jenem Geschlechte, das die Revolution durchleben sollte, den Glauben an Gott, an sittliche Freiheit, an Tugend, Unsterblichkeit und einen heiligen Richter über den Sternen, kurz alle die wesentlichen Lehren ein, durch welche der Geist Jesu seit achtzehn Jahrhunderten das menschliche Geschlecht in den Fugen erhalten hat. Sogar Solche, denen es mit Nichts ein rechter Ernst ist, als mit ihrer Eitelkeit, verfochten in der kritischen Philosophie den kostbarsten Besitz; denn weil diese theils an sich schwer zu verstehen, theils von einer Menge technischer Ausdrücke begleitet ist, so schien man weit gelehrter und unergründlicher, wenn man mit Kant gläubig, als wenn man mit den Franzosen

*) L. Bauer nennt hier auch Wieland; es scheint uns aber zu weit gegangen, diesen Dichter geradezu mit solchen schmutzigen Burschen, wie Meißner, und seinem noch fluchwürdigeren Nachfolger in unsern Tagen, Claren, zusammenzuwerfen.

Atheist war. Tausende aber glühten in Wahrheit für die Sache, und die meisten Seelsorger, Prediger, Richter und Beamten, welche während der Revolution mit dem Volke verkehrten, trugen noch ganz frisch einen heiligen Eindruck im Herzen, welchen Kant auf sie hervorgebracht. Gewiß die Vorsehung hätte dem Volk, das über der Reformation seine Selbstständigkeit verloren hatte, keinen bessern Hüter in den Zeiten der Gefahr bestellen können, als den Weisen von Königsberg.“ Soweit Bauer, dessen gegebene Darstellung die wohlthätigen Folgen von Kants Auftreten genügend andeutet und leicht errathen läßt, welche eine Menge deutscher Gelehrter sich fortan Verbreitung und Bearbeitung kantischer Philosophie widmeten. Es wäre aber zwecklos, hier die Namen Aller anzuführen, welche nach kantischen Prinzipien einzelne Disziplinen der Philosophie bearbeiteten. Wir beschränken uns daher, solcher Männer kurz zu erwähnen, welche zur Weiterbildung der Ideen Kants mit mehr oder weniger Selbstständigkeit beigetragen haben. Zuwörderst muß genannt werden

Karl Leonhard Reinhold, geb. 1758 zu Wien. Nachdem er seine gelehrte Bildung in dem Barnabitenkloster seiner Vaterstadt erhalten hatte, ward er daselbst 1782 Professor und Novizenmeister. Zwei Jahre später begab er sich nach Weimar, um daselbst zu privatistiren. 1787 wurde er zum Professor der Philosophie in Jena ernannt und lehrte hier, bis er 1794 einen Ruf nach Kiel in gleicher Eigenschaft annahm. Er starb 1823. Seine historisch-philosophische Bedeutung gründet sich wesentlich darauf, daß er den Uebergang von Kant zu Fichte anbahnte*). Nachdem er durch seine „Briefe über die kantische Philosophie“ sich als den

*) Vgl. Hillebrand's Orig. b. pag. 36. S. 455.

gründlichsten Erfasser der Ansichten Kants erwiesen hatte, gab er sein bedeutendes Buch „Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ heraus. Diese Theorie sollte das Fundament der kantischen Theorie des Erkenntnißvermögens bilden und hiedurch die Kritik der reinen Vernunft wesentlich rechtfertigen. Mit Reinhold stand Christoph Gottfried Bardili in wissenschaftlicher Verbindung. Er wurde geboren zu Blaubeuren 1761 und starb als Professor der Philosophie am stuttgarter Obergymnasium 1808. Eine Kritik der Theorie des Vorstellungsvermögens von Reinhold gab Gottlieb Ernst Schulze, geb. 1761, gest. 1832 als Professor der Philosophie zu Göttingen, indem er gegen Reinholds Theorie und gegen die kantische Vernunftkritik die empirisch-skeptische Denkart vertheidigte und dann sogar das Streben nach wissenschaftlicher Ausbildung der Philosophie überhaupt verwarf. Später kam er von diesen paradoxen Ansichten zurück. Jakob Sigismund Beck, geb. 1761, erst in Halle, dann, so viel wir wissen, noch jetzt Professor zu Rostok, stellte den idealistisch-skeptischen Standpunkt als den einzig richtigen auf, um die kritische Philosophie zu beurtheilen. Jakob Friedrich Fries*), geb. 1773, früher Professor der Philosophie zu Heidelberg, seit 1817 in gleicher Eigenschaft zu Jena, versuchte die kritische Methode Kants zu vervollkommen. Er vermischt aber die kantischen Ansichten schon sehr mit jakobischen, indem er die Philosophie auf das Gefühl zurückführen will. In seinem Philosophiren finden sich indessen manche originelle Gedanken. In der Vorrede zu seiner „neuen Kritik der Vernunft“ äußert er, in Beziehung auf das Erkennen sei Selbsterkenntniß immer

*) Fries und die zwei folgenden Gelehrten können auch zur Schule Jakobi's gerechnet werden.

die Hauptsache, aller Fortschritt in der Philosophie bestehe in der Untersuchung des Erkenntnißvermögens, unsere Kenntniß von der Natur sei noch nicht groß genug, um den Ursprung aller unserer Ueberzeugungen in ihm nachzuweisen. Friedrich Bouterweck, geb. 1766, gest. 1828 als Professor der Moral in Göttingen, konnte sich nicht entscheiden, ob er dem Gefühl oder dem Denken den Vorzug einräumen sollte. Ein ähnliches Schwanken zeigt sich in Wilhelm Traugott Krug, geb. 1770, seit 1808 Professor der Metaphysik in Leipzig, unlängst gestorben. Er hat eine Menge Bücher geschrieben. Auch ihm machte der Zwiespalt zwischen Gefühl und Denken viel zu schaffen und sein ganzes wissenschaftliches Streben charakterisirt sich durch das Motto, welches er seiner „Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens“ vorsetzte:

Fühlen willst du? Wohlan! Es regt sich innerst im Herzen

Jedes schöne Gefühl, stammend von oben herab.

Doch vergiß nicht, daß auch von dorthier stammt der Gedanke.

Zunke der Gottheit Gefühl! Zunke der Gottheit Vernunft!

Solch' eine Unentschiedenheit macht es erklärlich, daß Krug in seiner „urwissenschaftlichen Grundlehre“, wie Ernst Reinhold sagt, völlig unterhalb der Sphäre des philosophischen Denkens in dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes stehen bleibt. Uebrigens hat er durch seine, mit ächtem Freimuth und in populärer Weise geführte, Vertheidigung der Rechte der Vernunft bei politischen und kirchlichen Fragen ein unbestreitbares Verdienst sich erworben, das einigermassen seinen Mangel an wissenschaftlicher Schärfe und Bestimmtheit vergessen macht.

Drittes Kapitel.

Jakobi. Hamann. Herder. Herbart.

Gleichzeitig mit der kantischen machte sich die Philosophie Friedrich Heinrich Jakobi's geltend. Er ist geboren 1743 zu Düsseldorf. Er studirte in Genf, wo ihn Dürand und Lesage in den mathematischen Wissenschaften unterrichteten; letzterer ertheilte ihm auch Privatunterricht in der Philosophie. Als Berufswissenschaft hatte er die Medizin gewählt. 1763 nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er zu Düsseldorf als Hofkammerrath und Zollkommissär angestellt, dann zum geheimen Rath ernannt. Philosophie blieb immer seine Lieblingsbeschäftigung in freien Stunden, wobei sich schon frühe seine Richtung in derselben dadurch bemerklich machte, daß er sich „mit keinem Begriffe behelfen konnte, dessen äußerer und innerer Gegenstand ihm nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl“ *). 1785 gab er seine berühmten Briefe über Spinoza heraus, worin er die Behauptung aufstellt, alle menschliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben. Jakobi's behagliche Stellung im Leben ließ ihm viele freie Zeit übrig, die Freundschaft bedeutender Männer zu suchen und zu pflegen. So gehörten zu seinem Freundeskreise Klopstock, Claudius, Kart, Hamann, Mendelssohn, Lessing, Herder, Lavater, Göthe, Buchholz u. A. Die französische Revolution und Invasion trieb ihn aus seinem Amte. Er nahm hierauf Dienste in Baiern und wurde 1807 Präsident

*) Michélet Gesch. d. L. Syst. d. Ph. in Deutschl. 1. Bb., S. 339.

der münchener Akademie der Wissenschaften. Nach kurzer Krankheit starb er zu München 1819. Seine Werke hat Friedrich Köppen in sechs Bänden herausgegeben.

Die Resultate der philosophischen Thätigkeit Jakobi's, wie er sie in seinen Schriften niederlegte, sind nicht ein gegliedertes, systematisches Ganzes. „Nie“, sagt er selber, „war es mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen, meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben; ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, sondern fortgezogen von einer höhern, mir unwiderstehlichen Gewalt.“ Ueber das, was er für den Zweck aller Wissenschaft hält, über sein philosophisches Denken, über den literarischen Kampf, in welchen er um seiner Ansichten willen bei Gelegenheit seiner Briefe über Spinoza, besonders mit Mendelssohn, verwickelt wurde, lassen wir ihn ebenfalls selber reden, wie folgt: Der wahren Wissenschaft Zweck und Absicht ist, Gott zu suchen und zu finden. Dabei muß ausgegangen werden von Gefühl und Anschauung, denn es gibt durchaus keinen bloß spekulativen Weg zum Innerwerden Gottes. Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden deshalb nicht geschrieben, um ein System durch das andere zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauchs darzuthun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bei dem Ziele dieser Wissenschaft, daß kein Gott sei, anlange; sie war aus sich selber nicht zu widerlegen. Hatte ich dessen ungeachtet eine andere philosophische Ueberzeugung, so war dieses einer Thatsache gleich, welche von mir erzählt wurde, nämlich wie Lessing ein Spinozist gewesen, und wie ich selber keiner sei. Hierüber begann der Streit. Man wollte mir meine Art und Weise, Nicht-Spinozist zu sein, nicht gelten lassen, und behauptete von dieser Art und Weise,

sie sei offenbar blinder Köhlerglaube, keine Philosophie; also sei meine Philosophie entweder Spinozismus oder ich hätte gar keine, und dürfe deswegen von dieser erhabensten aller Wissenschaften nicht mitsprechen. Mir wollte dieses nicht einleuchten bei meiner innigen Ueberzeugung, daß jenes unmittelbare Geistes- und Gottesbewußtsein, worauf meine Philosophie sich gründete, jeder Philosophie, welche etwas mehr als bloße Natur- oder Verstandeswissenschaft sein wollte, zum Grund- und Eckstein dienen müsse. Späterhin ward in allen meinen philosophischen Schriften dargethan, daß der Philosoph, welcher unter seinen Forschungen den geahnten Gott verliert, nothwendig das Nichts findet *).

Jakobi bildet durchgehends Opposition gegen die wissenschaftliche Behandlung philosophischer Probleme; seine Philosophie ist Glaubensphilosophie, er selbst nennt sie „Unphilosophie, die im Nichtwissen ihr Wesen hat.“ Die Wissenschaftlichkeit hat sich aber für die ihr widerfahrene Verschmähung an Jakobi gerächt, denn seine Ansichten ermangeln der wissenschaftlichen Begründung. Nach ihm sind theils die Empfindung, gleichbedeutend mit Sinneswahrnehmung, theils das Gefühl**) die ursprünglichen Quellen aller unserer Erkenntniß. Diese Erkenntnißquellen verhalten sich unabhängig zu einander und bieten dem Verstande, der das Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse ist, den Stoff des mittelbaren Vorstellens an. Die letzte Instanz des Bewußtseins ist also Sinnesempfindung oder Geistesgefühl. Was wir durch das letztere als anerkannt gewonnen, das glauben wir, und an Gott, Geist, Tugend und

*) Jakobi's Werke, 4. Bd., Abthlg. 1, S. 12 ff.

**) Dieses, das Gefühl, nennt Jakobi später auch die Vernunftanschauung oder die rationale Anschauung.

Freiheit kann nur geglaubt werden. Das an sich Wahre, Gute und Schöne wird uns ohne irgend eine Vermittlung durch Begriffe im Gefühl geoffenbaret und das ist das unmittelbare Wissen, das Geistes- und Gottesbewußtsein *). Die Vernunft vermag den Menschen durchaus

- *) Wir alle, schreibt Jakobi an Mendelssohn, werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum Voraus bekannt ist? Und wie kann sie uns bekannt sein anders, als durch Etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dies führt zu dem Begriff einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selber ist (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft allein von ihm empfangen. Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen, und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloße Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. Ohne Glauben können wir nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tische noch zu Bette kommen. Für die Gewißheit des außer uns Wahrgenommenen gibt es kein schicklicheres Wort, als Offenbarung. Wir behaupten mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach den Dingen, die wir wirklich vor uns haben, nicht umgekehrt, die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähen, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bilden. Diese Offenbarung ist unmittelbar in Absicht auf uns, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen. Ich erfahre, daß Etwas außer mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; kein Schluß vermittelt diese zweifache Offenbarung. Das Reale welches die Vorstellungen voraussetzen, bewährt sie. Für die Wirklichkeit beider zeugt allein der Geist, der unwendige, der uns überall nur Geheime nisse offenbart, unergründliche, also keine Wissenschaft.

nicht zur Wissenschaft des Wahren zu führen, sondern ihm bloß das Bewußtsein seiner Unwissenheit in Beziehung auf das Wahre und hiemit eine Ahnung desselben zu verleihen. Eine wissenschaftliche Behandlung erträgt der Geist durchaus nicht, denn er kann nicht Buchstabe werden, und darum muß er draußen bleiben vor den Thoren der Wissenschaft und kann nicht weilen, wo sie sich ausbreitet. Sonach kann es uns nicht wundern, wenn Jakobi ausruft: Licht ist in meinem Herzen; aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? Die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt, oder die des Herzens, welcher zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders, als durch ein Wunder denkbar?*) Hätte Jakobi nur das beachtet, was Michelet an dieser Stelle anmerkt, daß nämlich das verlangte Wunder eben durch das spekulative Denken bewirkt werde, welches vermitteltes und unmittelbares Wissen verknüpft**).

Zu Jakobi's engerem Freundeskreise gehörte Hamann, der um seiner mystischen Glaubensphilosophie willen als der „königsberger Magus“ bezeichnet wurde. Johann Georg Hamann wurde 1730 zu Königsberg geboren. 1746 bezog er die dortige Universität, nachdem er schon in seinen Knaben-

*) Jakobi's Werke, 1. Bb., S. 367.

***) Von Jakobi's Schülern sind, außer denen, die schon aus der kantischen Schule vielfach in die jakobische hereinspielen und schon oben angeführt wurden, zu nennen Friedrich Köppen, geb. 1775, ein tüchtiger, gewandter Autor, und Jakob Salat, geb. 1766, der sich zwar viel verzeiht und verflacht hat, seiner eifrigen Polemik aber gegen pfäffisches Wesen und Aberglauben wegen bemerkenswerth ist.

jahren, wie er selber äußert, seinen Kopf eifrigst mit allen Kezereien, Irrthümern und Streitereien der Theologie voll gepfropft hatte. Ein Zungenübel und seine Neigung zu Alterthum und Kunst ließen ihn die Theologie aufgeben und die Jurisprudenz, freilich auch nur zum Scheine, ergreifen. Seine Eltern hielten ihn knapp, weswegen er 1752 eine Hofmeisterstelle annahm. Er konnte aber mit den Eltern seiner Zöglinge nicht zurechtkommen, trat darum 1756 mit einem rigaischen Kaufmann in Verbindung und ging in dessen Geschäften über Danzig, Berlin und Amsterdam nach London. Angewidert aber von den kaufmännischen Geschäften, ergab er sich in letzterer Stadt der Viederlichkeit und, an Leib und Seele verliederlicht, wandte er sich, zugleich von großer Dürftigkeit gepeinigt, 1758 zur Bibel. Das Studium derselben brachte eine außerordentliche Wirkung auf ihn hervor. Er zog einen neuen Menschen an. Nachdem er noch in London seine „Gedanken über meinen Lebenslauf“ herausgegeben, kehrte er nach dem Kontinent zurück und wurde von seinem Freunde in Riga, trotz dem Vorgefallenen, mit zärtlicher Freundschaft empfangen. Dessen ungeachtet zerschlug sich dieses Verhältniß bald, wie überhaupt Hamanns Freundschaftsbande gewöhnlich, und er kehrte 1759 in seine Vaterstadt zurück, um seinen kranken Vater zu pflegen. Er ging jetzt mit Eifer wieder hinter die Studien, und nahm, sich vor Nahrungsforgen zu schützen, eine Anstellung in der königlichen Kanzlei. Später wurde er Bachhofverwalter, 1782 aber pensionirt und gerieth so wieder in große Armuth, aus welcher ihn sein Freund Buchholz durch Ueberlassung eines ansehnlichen Kapitals rettete. Seine letzte Lebenszeit brachte er bei Sakobi im Bempelfort und bei Buchholz im Münster zu. Als er von hier 1788 in seine Heimat zurückkehren wollte, starb er in seinem 58sten Lebensjahr an Entkräftung. —

Hamanns Thätigkeit zersplitterte sich in einer Menge kleiner Schriften, deren meiste nicht über zwei, keine über fünf Druckbogen enthalten. In seinem Kopf trieb sich ein Chaos von Gelehrsamkeit in buntem Wirrwarr umher und wurde immerfort durch das Verschlingen einer ungeheuren Masse von Büchern aller Art vermehrt. Gervinus weist scharfsinnig nach, wie sehr seine fränkliche physische Beschaffenheit auf seine psychischen Zustände und auf sein Schreiben eingewirkt. Seinen Styl nennt Hamann selbst den „Wurststyl, den Heuschreckenstyl“, und in der That hüpfen seine Gedanken in seinen fliegenden Blättern wie Heuschrecken umher. Seine Schriften wurden gesammelt von Fr. Roth in acht Bänden. 1821—1825. Er selber vergleicht sie mit einem Silenengehäuse *), in welches ein göttlicher Inhalt eingeschlossen sei. Dieser Inhalt sei Christenthum und Luthertum. In unserem Glauben, sagt er, ist allein himmlische Erkenntniß und erhabenste Freiheit der menschlichen Natur vereinigt. Natur und Geschichte sind die zwei großen Kommentare des göttlichen Wortes, und dieses der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntniß in beiden zu eröffnen. Gott hat sich geoffenbart in dem Menschen, in der Natur und in seinem Wort. Eine gesunde Philosophie muß auf die Harmonie dieser beiden Offenbarungen dringen. Naturkunde und Geschichte sind die zwei Pfeiler, auf welchen die wahre Religion beruht. Hamann will durchaus eine durchgehends allegorische Deutung

*) Diese Vergleichung stützt sich auf eine Stelle im 32. Kap. des Symposion von Platon, wo Alkibiades von Sokrates sagt: Ich behaupte, daß er jenen in den Werkstätten der Bildhauer aufgestellten Silenen durchaus ähnlich sei, welche die Künstler mit Pfeifen und Flöten verzieren, die aber, wenn sie nach beiden Seiten hin geöffnet sind, inwendig Bildsäulen von Göttern enthalten.

der Bibel, und ein mystisch-apokalyptischer Gebrauch derselben scheint ihm zu Gleichungen unbekannter unendlicher Größen weitaus ergiebiger, als alle Systeme und Hypothesen alter und neuer Philosophie. Von dem Dogma der Dreieinigkeit, dem Kern der christlichen Dogmatik, abstrahirt sich Hamann die Lehre, daß Gott Alles in Allem ist. Gott allein, sagt er, entdeckt uns Neues. Die Offenbarung Gottes im Fleisch ist die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Bewohner wichtig, allgemein und wirklich neu ist, ja niemals aufhören wird, neu zu sein. Gott wiederholt sich in der Natur, in der Schrift, in der Regierung der Welt, in der Aufbaunng der Kirche, im Wechsellause der Zeiten. Die Zeugnisse der menschlichen Kunst, Wissenschaft und Geschichte dienen alle zum Siegel der Offenbarung. Wenn man Gott als die Ursache aller Wirkungen voraussetzt, so ist jedes gezählte Haar auf unserem Haupte göttlich. Folglich ist Alles göttlich, und die Frage vom Ursprung des Uebels läuft am Ende auf ein Wortspiel und Schulgeschwäg hinaus. Alles Göttliche ist aber auch menschlich. Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntniß. — Hienach kann es nicht befremden, daß Hamann stets gegen die kritische Philosophie polemisirte. Er macht ihr Formalismus und ein leeres Spiel mit Begriffen zum Vorwurf. Wortkram sei der Erbschade der Philosophie. Er kommt aber dennoch zuletzt zu einem philosophischen Glauben, denn dieser soll alle die Widersprüche, die in jeder Philosophie, welche bloß vom Denken ausgeht, sich finden, heben und vermitteln. So kommt er denn am Ende zu dem Schluß, daß die Gegensätze Religion und Philosophie nur Eins seien, denn, wie er sagt, Vernunft und Schrift sind im Grunde Einerlei — Sprache Gottes. Allerorten leuchtet aus Hamanns Ansichten Fröm-

migkeit und Christenthum hervor und sein inniges Gottesbewußtsein prägt sich besonders schön in folgender Stelle seiner „biblischen Betrachtungen eines Christen“ aus, mit welcher wir uns von ihm trennen: Die ganze Zeit macht einen einzigen Tag in Gottes Haushaltung aus, wo alle Stunden zusammenhängen und in Einen Morgen und Einen Abend eingeschlossen sind. Die Ankunft unseres Heilands macht den Mittag der Zeit aus. Gott! was ist Ewigkeit und was der Herr derselben! Wie viel Millionen Tage haben dazu gehört, wie viel Millionen Bewegungen hat die Erde gemacht, ehe sie zu derjenigen gekommen, die sie heute macht; und wie viel Millionen werden auf selbige folgen, die du alle gezählt hast, wie die vergangenen gezählt sind! Wie diese Ewigkeit von Tagen, die in der Welt gewesen sind und noch sein sollen, Nichts als Heute für dich sind, so ist der heutige Tag eine Ewigkeit für mich, ja der jezige Augenblick eine Ewigkeit für mich. Herr, dein Wort macht uns klug, und wenn es auch nicht mehr gelehrt hätte, als diese unsere Tage zählen. Was für ein Rausch, was für ein Nichts sind sie in unseren Augen, wenn die Vernunft sie zählt! was für ein All, was für eine Ewigkeit, wenn sie der Glaube zählt! Herr, lehre mich meine Tage zählen, daß ich klug werde. Alles ist Weisheit in deiner Ordnung der Natur, wenn der Geist deines Wortes den unsrigen aufschließt. Alles ist Labyrinth, Alles Unordnung, wenn wir selbst sehen wollen. Clender als blind, wenn wir dein Wort verachten und es mit den Täuschgläsern des Satans ansehen. Unsere Augen haben die Schärfe des Adlers, gewinnen das Licht der Engel, wenn wir in deinem Worte Alles sehen, dich, liebevoller Gott, Himmel und Erde, die Werke deiner Hände, die Gedanken deines Herzens gegen beide und in beiden. Der Christ allein ist ein Mensch, er allein liebt

sich, die Seinigen und seine Väter, weil er Gott liebt, der ihn zuvor geliebt hat, da er noch nicht da war. Der Christ allein ist Herr seiner Tage, weil er ein Erbe der Zukunft ist. So hängt unsere Zeit mit der Ewigkeit zusammen, daß man sie nicht trennen kann, ohne beiden das Licht ihres Lebens auszublafen. Ihre Verbindung ist die Seele des menschlichen Lebens, so ungleich sie auch ihrer Natur nach sind, wie die Verbindung der Seele mit dem Leibe das zeitliche Leben ausmacht.

Kann man Hamanns philosophische Ansichten als eine „mystische Glaubensphilosophie“ bezeichnen, so sind die Herders eine „empirische Glaubensphilosophie“ zu nennen. Es wurde Johann Gottfried Herder am 25. August 1744, als Sohn eines Schullehrers, zu Mohrungen in Ostpreußen geboren. Die sehr beschränkten Vermögensumstände seiner Eltern legten dem Aufstreben seines Geistes viele Hemmungen in den Weg. Durch Vermittlung eines russischen Militärarztes kam er 1762 nach Königsberg, um Medizin zu studiren, sank aber bei der ersten anatomischen Uebung vor Ekel in Ohnmacht, vertauschte alsbald die Medizin mit der Theologie, hörte Philosophie bei Kant und erhielt sich größtentheils durch Privatunterrichtgeben. 1763 wurde er am Friedrichskollegium als Lehrer angestellt und knüpfte in dieser Periode ein vertrautes Verhältniß mit Hamann, welcher bedeutend auf ihn eingewirkt hat. 1764 erhielt er eine Stellung als Kollaborator und Prediger zu Riga, legte aber diese Aemter 1769 nieder, um Frankreich, Holland und Deutschland zu bereisen. Dann wurde er 1770 Erzieher des Prinzen von Oldenburg, den er auf die Universität Straßburg begleitete, wo er Goethe's Bekanntschaft machte. Im folgenden Jahre wurde er als Konsistorialrath nach Bückeburg berufen, und von da durch Goethe's Vermittlung, nachdem

er einen Ruf zum Professor der Theologie in Göttingen ausge schlagen, als Generalsuperintendent nach Weimar. Hier, wo sich damals die höchste Geistesblüthe der Nation entfaltete, steigerte sich sein Ruhm als Schriftsteller, genoß er als Prediger allgemeinen Beifalls, suchte er Kirchen- und Schulwesen zu reformiren. 1788 und 1789 brachte er in Italien zu und erhielt in Rom einen zweiten Ruf nach Göttingen, schlug ihn aber abermals aus, da er, nach Weimar zurückgekehrt, zum Vizepräsidenten des Oberkonsistoriums ernannt wurde. Sein Tod erfolgte in seinem 59sten Jahre, am 18. Dezember 1803. Sein hoher Geist war bis zum letzten Augenblicke thätig, und, mit den Qualen des letzten Kampfes ringend, rief er seinem Sohne zu: Gib' mir einen großen Gedanken, daß ich mich daran erquicke! — Er ist als Schriftsteller außerordentlich fruchtbar gewesen und hat allenthalben Großes geleistet. Nur in der Poesie fehlte ihm eine zureichende, selbstständige Produktionskraft, obgleich er durch sein Einbürgern köstlicher Volkspoesieen aller Länder und Zeiten, die er unter dem Titel „Stimmen der Völker in Liedern“ gesammelt und übersetzt hat, sowie durch seine kritische Thätigkeit den förderndsten Einfluß auf unsere poetische Literatur übte. Seine Werke erschienen bei Gotta in Stuttgart 1832 in einer Gesamtausgabe. Herders Philosophie betreffend, so ist ihr Prinzip die Einheit zwischen den Gegensätzen von Glauben und Vernunft. Diese Einheit wird nach seiner Ansicht realisirt durch die Erfahrung. Wie Hamann bekämpft er alle Philosophie, „die von sich anfängt und mit sich aufhört, denn sie ist von ihrer Ruhme, der Schlange.“ Es ist, meint er, ein kindisches Spiel, zwischen der Vernunft und dem Glauben einen ewigen Streit zu errichten. Kein menschlicher Glaube schließt die Vernunft aus; aber die Vernunft, die als Richterin ohne vernommene Sache

Nichts ist, horcht dem Glauben. Die Vernunft weist auf Vernehmung des sämmtlich Vernehmbaren. Glaube ist stille Zuversicht des Unsichtbaren nach dem Maßstabe des Sichtbaren, Ergreifen der Zukunft nach der Analogie des Gegenwärtigen und Vergangenen. Glaube ist ein Resultat unserer Erfahrungen, sie alle gleichsam und der ganze Lauf der Dinge in eine Formel gebracht und dem Gemüthe einverleibt. Glaube ist die Basis aller unserer Urtheile, unseres Erkennens, Handelns und Genießens. Herrlich sind Herders Gedanken über Seele und Gott. Was wir wissen, äußert er in Beziehung auf die erstere, wissen wir nur aus Analogie; wir haben nur menschliche Wahrheit. Der große Geist, der mich überall anweht, überall einen Gang, einerlei Gesetze zeigt, der ist mein Siegel der Wahrheit. Das schlagende Herz mit seinem unerschöpflichen Reize ist Abgrund innerer dunklerer Kräfte, das wahre Bild der organischen Allmacht. In Analogie mit dem Geiste der Gottheit weiß nur der Geist des Menschen, was im Menschen ist, indem er gleichsam auf sich selbst ruht und in seinen Tiefen forscht. Es findet ein Medium, ein geistiges Band statt zwischen Gegenstand und Sinn, dem wir also, bei allen sinnlichen Kenntnissen, trauen, glauben müssen. Der Gegenstand muß mit den Sinnen gewissermaßen eins werden: für tausend andere Sinne in tausend andern Medien, vollends in sich selbst, kann er ganz etwas Anderes sein, von dem ich Nichts ahne; für mich ist er nur, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dieß der Zeigefinger der Gottheit für unsere Seele, darbietet. Innig wissen wir außer uns Nichts: ohne Sinn wäre uns das Weltgebäude ein zusammengeflochtener Knäuel; der Schöpfer mußte scheiden, trennen, für uns und in uns buchstabiren. Nenne man nun diesen lebendigen Geist, der uns durchwaltet,

Flamme oder Aether, genug, er ist das unbegreifliche himmlische Wesen, das Alles zu mir bringt und in mir eint. Dieser innere Aether muß Alles empfangen und in sich verwandeln können. Wahrlich, wenn dieses nicht Saitenspiel der Gottheit heißt, was sollte so heißen? Ich kann mir nicht denken, wie die Seele Etwas außer sich empfinde, wovon kein Analogon (Entsprechendes) in ihr und ihrem Körper sei. Der Mensch ist also eine kleine Welt, unser Körper ein Auszug des Körperreichs, wie unsere Seele ein Reich aller geistigen Kräfte. Was wir nicht sind, können wir auch nicht erkennen und empfinden. Ob die Seele materiell oder immateriell sei, weiß ich darum noch nicht: glaube aber nicht, daß die Natur zwischen beiden eiserne Bretter befestigt habe. Aus dem Vielen, was uns zuströmt, macht der Gedanke Eins, wie bei jedem Sinne die Natur ein Vieles eint. Die Seele weiß Nichts aus sich, sondern was ihr von innen und außen ihr Weltall zuströmt und der Finger Gottes zuwinkt. Die Seele ist das Bild der Gottheit. Alles in der Seele ist Bewußtsein des Selbstgefühls und der Selbstthätigkeit; das ist die Eine Gotteskraft unserer Seele. Die verschiedenen Kräfte der Seele sind nur Wurzeln oder sinnliche Darstellungen einer und derselben Energie der Seele. Das Medium unseres Selbstgefühls und geistigen Bewußtseins ist die Sprache, die das Göttliche im Menschen lebendig macht, welches Stäbe der Wahrheit braucht, um sich an ihnen, wie aus dem Schlummer, emporzurichten. Den großen Urheber in sich, sich in andere hineinzulieben, und dann diesem sichern Zuge zu folgen: das ist moralisches Gefühl, das ist Gewissen. Nur der Mensch ist Bild Gottes, ein Auszug und Verwalter der Schöpfung. Wo Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Je reiner und göttlicher unser Erkennen, desto allgemeiner ist unser Wirken, mithin desto

freier unsere Freiheit. Wir stehen auf höherem Grunde und mit jedem Ding auf seinem Grunde. Liebe ist die höchste Vernunft, das reinste, göttlichste Wollen. Herders Ideen über die Gottheit haben eine pantheistische Färbung. Alles, sagt er, hängt von einander und zuletzt von Einem ab, welches die Selbstständigkeit selbst, d. h. die höchste, einzige Wesenheit ist. Die sogenannten Wesenheiten der Welt sind nur modifizierte Erscheinungen göttlicher Kräfte. Daß Alles in einem Selbstbestande ruhen, von einem Selbstständigen, sowol seinem Dasein nach, als in seiner Verbindung mit Andern, mithin im Grunde sowol, als in jeder Aeußerung seiner Kräfte, abhängen müsse, daran kann kein konsequenter Geist zweifeln. Gott, der Selbstständige, ist im höchsten, einzigen Verstande des Worts, Kraft, d. h. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohne ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung Ihn aus, den Selbstständigen. Wir müssen die Gegenwart und Wirkung Gottes erkennen, wo und wie sich dieselbe uns offenbart. Das Unendliche wohnt bleibend in jeder Naturkraft selbst. Die Gottheit hat sich in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt; wir schwimmen in einem Ozean der Macht. Die ganze Welt Gottes ist ein Reich immaterieller Kräfte. Im kleinsten Punkt der Schöpfung ist der ganze Gott gegenwärtig. Im Wesen jeden Dinges und seiner Eigenschaften offenbart die Welt den ganzen Gott, wie nämlich an diesem Punkte geschehen konnte. Die Verwirklichung Gottes steht Herder in der Geschichte der Menschheit. Das menschliche Geschlecht, sagt er, ist Ein Ganzes; seit seiner Entstehung hat es angefangen, sich zu organisiren und diese Organisation soll es vollenden. Revolutionen sind Evolutionen der in uns schlummernden, uns nur verjüngenden Kräfte. Zur

Humanität und Religion ist der Mensch gebildet. Die Religion ist die höchste Humanität des Menschen; die Religionen erheben den Menschen zu Gott, oder ziehen ihn zum Menschenbilde herab. Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Erde ist nur Übungsplatz, Vorbereitungsstätte. Nur die gottähnliche Humanität, die verschlossene Knospe der wahren Gestalt der Menschheit, wird in jene Welt übergehen; wir werden dort eigentlich in der wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen. Diese Ausichten auf ein höheres, als menschliches Hiersein, werden aus der trümmervollen Geschichte das Resultat werden, uns Plan zeigen, wo wir sonst Verwirrung fanden. Meisterhaft charakterisirt Herder im Verfolge dieser Untersuchungen die Nationen, welche nacheinander in der Geschichte auftraten. Der alte Orient ist ihm das Kindesalter, Aegypten das Knabenalter der Welt; in Griechenland ist alles Jünglingstraum und Mädchensage; in Asien entsteht sodann durch den makedonischen Alexander ein Griechenland. Die Römer bilden das Mannesalter menschlicher Kräfte und Bestrebungen. Dann sank die halbe Welt in Trümmer. Der Norden, eine neue Welt, bedurfte, den Riß zu heilen, des Christenthums, als eines Gottglaubens der Menschenfreundschaft. Was die Römer durch kriegerische Eroberung nicht hatten erreichen können, die Herrschaft der Welt, vollführten die Germanen durch eine geistige Eroberung, durch das Christenthum. Die christliche Religion hatte keinen geringeren Zweck, als alle Völker zu Einem Volke für diese und für eine zukünftige Welt glücklich zu bilden. Das Christenthum enthält die ächteste Humanität, wie sich denn Jesus auch mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die aus reinen Grundsätzen, unter

welchen Gesetzen es auch wäre, Anderer Wohl beförderten. Diese allgemein wirkende Humanität ist der einzige Zweck der Vorsehung mit dem Menschengeschlechte. So steht Herder da als der große Prediger der Humanität, die den Kern seines Wesens und Wirkens ausmacht, die er allenthalben suchte, jederzeit anstrebte. Seine unsterblichen Verdienste scheint uns Knebel richtig gewürdigt zu haben, wenn er sagt: Herder war ein wahrer Goldmund, angefüllt mit den Schätzen aller Kenntnisse und Weisheit, selbst von einem reichen, unerschöpflichen Herzen, mit brennender Begierde weiterzugehen. Alle Töne, alle Talente, Wissenschaften und Kenntnisse standen ihm zu Gebote. Er verfertigte einen Katechismus, ein ABCbuch mit eben dem Geiste und derselben Liebe, wie die Ideen zur philosophischen Geschichte der Menschheit. Einen menschlicheren Menschen, wenn es auf Künste und Wissenschaften ankam, gibt es nicht. Er liebte sich Allen gerne, zur Verbesserung und Vollkommenheit. Er wollte Samen austreuen, nicht aber erndten. Seine Werke sind eine reiche Erndte von Kenntnissen aller Art für die Nachwelt *).

Johann Friedrich Herbart stellte ein der leibnizischen Monadologie verwandtes System auf. Er wurde geboren 1776 zu Oldenburg, 1805 Professor der Philosophie zu Göttingen, ging dann in gleicher Eigenschaft 1808 nach Königsberg und 1833 wieder nach Göttingen zurück, woselbst er als Professor und Hofrath starb. — Nach ihm besteht die Aufgabe der Philosophie in der Bearbeitung unserer Begriffe, und aus den Hauptarten dieser Bearbeitung entspringen dann entsprechende Haupttheile der Philosophie. Nach der

*) Aus einem Briefe Knebels an Böttiger, mitgetheilt im Phönix 1838.

gemeinen Weltansicht, sagt er hierüber, sind uns die Formen der Erfahrung gegeben. Wir müssen aber die Begriffe, welche wir in Hinsicht jener Formen gemeinhin hegen, genauer ansehen und prüfen. Die durch die Erfahrung aufgedrungenen Begriffe lassen sich nicht denken. Wir können das Gegebene nicht als ein solches behalten, sondern müssen die Begriffe umändern und umarbeiten*). — Der Schluß der herbart'schen Philosophie spielt in die Glaubensphilosophie hinüber. Die theologischen und religiösen Anerkennungen sind seiner Behauptung nach keiner wissenschaftlichen Begründung fähig. So muß denn Herbart in Ermangelung des Wissens, ebenfalls mit dem Glauben endigen. Durch den Glauben, äußert er, haben wir die Annahme eines nach Zweck in der Natur wirkenden Geistes, wie wir Menschen zu sehen glauben, wie sie zweckmäßig handelt. Immer ist das Gegebene die Grundlage dieser Vorstellungsart. Die teleologische Naturbetrachtung ist Stütze des religiösen Glaubens. Für das Wissen Gottes fehlen uns die Data. Die Religion würde nicht gewinnen, wenn Gott in scharfen spekulativen Umrissen deutlich dem Forscher dastände. Die Demuth, welche die Religion verlangt, wird durch das Wissen des Nichtwissens begünstigt. Wegen der Unbestimmtheit, welche bei diesem erhabensten aller Gegenstände von Seiten der Spekulation übrig bleibt, darf hier der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja selbst der Phantasie einige Freiheit gestattet werden**). — Das Ganze der Lehre Herbarts

*) Einleitung in die Phil. S. 2. Von Herbart's übrigen Schriften seien genannt: Allg. Pädagogik, Göttingen 1806. Allg. prakt. Phil., 1808. Hauptpunkte der Metaphysik, 1808. Psychologie, 1824—25. Allg. Metaphysik, 1828—29. Kurze Enzyklopädie der Phil., 1831.

***) Einleit. in d. Phil. S. 213—216.

gibt sich als einen Versuch, gegenüber dem subjektivistischen Idealismus Kants einem höhern Realismus Geltung zu verschaffen, einem Realismus, der ebenso sehr über der gewöhnlichen Erfahrungsvorstellung steht, als er von der transzendental-subjektiven Produktion unabhängig sein soll *). Demnach muß die spekulative Philosophie die Aufgabe haben, die Begriffe, welche die Erfahrung ihr aufdringt, denkbar zu machen. — Herbart ist der letzte bedeutende Vertreter der kantischen Richtung, und es ist bemerkenswerth, daß diese mit ihm gerade in Königsberg, von wo sie ausgegangen, noch einmal Bedeutsamkeit gewann, ehe sie der hegel'schen Philosophie weichen mußte.

Viertes Kapitel.

Die französische Revolution. Ihr Einfluß auf die kirchlichen Zustände. Glanzperiode der deutschen Literatur: Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin. Die romantische Schule.

Während das alternde Europa, eingeknöchert in hergebrachte politische Verhältnisse, in geistigen Kämpfen und Resultaten Entschädigung und Trost für den Mangel eines

*) Vgl. der Organismus d. phil. Idee, S. 475, von Hillebrand, der über Herbart äußert: wenn Scharfsinn und kritische Negativität gegen Fremdes im Bunde mit tüchtiger Kenntniß und empirischer Bestimmtheit, treffliche Bedingungen philosophischer Wissenschaftlichkeit sind, wenn zugleich einzelne bedeutsame Gedanken und fruchtbare Ansichten auf spekulative Würde Anspruch machen können, wenn eine charakteristische, obwohl meist künstliche

freien Staatslebens suchte, rauschte plötzlich aus Amerika der Flügelschlag der neuen Zeit herüber. Die nordamerikanischen Kolonien, müde der stiefmütterlichen Behandlung, die sie von ihrem Mutterstaate England lange Zeit zu erdulden hatten, erklärten sich am 4. Juli 1776 zu einem Freistaat unter dem Namen der „vereinigten Staaten von Nordamerika“. An der Spitze ihrer Unabhängigkeitsurkunde stand geschrieben: Wir betrachten es als von selbst einleuchtende Wahrheiten, daß alle Menschen gleich geboren sind; daß sie von ihrem Schöpfer gewisse unveräußerliche Rechte empfangen haben; daß unter die Zahl dieser Rechte Leben, Freiheit und Streben nach Glück gehören; daß es Zweck der Regierungen ist, diese Rechte zu wahren; daß die Regierungsgewalt auf dem übereinstimmenden Willen der Regierten beruht; daß das Volk, so oft eine Regierungsform zerstörend auf jene Zwecke wirkt, befugt ist, dieselbe zu ändern oder abzuschaffen und durch eine neue zu ersetzen, welche ihm als geeignetste Grundlage seiner Sicherheit und seines Wohls erscheint. Das ist die berühmte Erklärung der Menschenrechte. Geführt von Leitsternen, wie Georg Washington*) und Benja-

Konsequenz, von logischem Ernste getragen und durchdrungen, an sich einen höhern Werth haben muß, als leichtsinniges Systematisiren oder breite Oberflächlichkeit eines leeren Raisonnements, so darf Herbart allerdings Rang und Stand unter den bedeutenden Philosophen der Miltzeit ansprechen, und schwerlich werden Unbefangene ihm diese Ehre und sein bezügliches Verdienst schmälern wollen.

*) Georg Washington, der edelsten Menschen einer, wurde am 22. Februar 1732 geboren. In den Kämpfen zwischen Franzosen und Engländern um die Provinzen seines Vaterlandes, bildete er sich zum Krieger und Feldherrn. Als seine Landsleute die Fahne der Freiheit erhoben, führte er ihre

min Franklin *), unterstützt von Frankreich, führten die Nordamerikaner, in deren Reihen auch begeisterte Freiheitsfreunde aus Europa, wie der edle Franzose La Fayette und der herrliche Pole Kosziusko, kämpften, ihr großes Werk mit Ruhm und Glück hinaus, und am 20. Mai 1784 wurde im Frieden von Paris die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Freistaaten von England anerkannt.

Die Sache der Nordamerikaner hatte in Europa Anklang gefunden und die Sympathie für dieselbe mußte noch gesteigert und warm erhalten werden durch den Triumph des kühnen Volkes. Ein neuer Zeitgeist begann in den Nationen sich fühlbar zu machen und die französische wurde

Seere als Generalissimus und errang ihnen den Sieg. Als erster Präsident der Republik leitete er sodann ihre Geschäfte. Dann anspruchslos, als ächter Republikaner, ins Privatleben zurückgetreten, starb er am 14. Dezbr. 1799. Zwei Welttheile betraueren ihn.

- *) Benjamin Franklin wurde geboren am 17. Januar 1706 zu Boston und erlernte das Gewerbe eines Buchdruckers. Der amerikanische Freiheitskrieg berief ihn auf den Schauplatz der Weltgeschichte, wo er eine ebenso bedeutende als reine und uneigennütige Rolle spielte. Wie Washington die militärischen, so leitete Franklin die diplomatischen Geschäfte seiner Landesleute in ihrem glorreichen Kampfe mit dem glücklichsten Erfolg. Außer seiner politischen Bedeutsamkeit hat er sich auch als Erfinder des Bligableiters den Dank der Menschheit erworben. Hochgeehrt in allen Landen starb er am 17. April 1790. Charakteristisch ist die Grabschrift, welche er sich selbst verfertigt:

Der Leib

Benjamin Franklins

Eines Buchdruckers

Liegt hier als Speise für Würmer,

Wie der Einband eines alten Buches,

Woraus der Inhalt gerissen,

Aufschrift und Vergoldung abgegriffen.

Aber das Werk wird nicht verloren gehen.

Denn es wird, wie er glaubte, wieder erscheinen

In einer neuen, zierlicheren Auflage,

Durchgesehen und verbessert

Vom Verfasser.

der Träger seiner Ideen, welche in wissenschaftlicher Beziehung durch die französischen Philosophen ihre Vorkämpfer gefunden hatten. Frankreich, in dessen Innern die vulkanischen Stoffe schon lange her durch die Mißgriffe der Regierungen, durch den Leichtsinns und Despotismus und die moralische Schlechtigkeit seiner Regenten, welche durch den Adel zur raffinirten Sittenlosigkeit ausgebildet wurde und als schleichendes Gift in alle Kreise der Gesellschaft sich einfräß, genährt und angehäuft worden waren, mußte endlich dieselben, entzündet durch die grellste Finanznoth, in einem welterschütternden Ausbruch auswerfen, dessen Bewegungen noch heute fühlbar sind und nach Jahrhunderten noch fühlbar sein werden. Die Nothwendigkeit einer großen Revolution machte sich unwiderstehlich geltend, und Ludwig XVI., ein herzenguter Privatmann, aber schwacher und wankelmüthiger Fürst von mittelmäßigen Anlagen, war nicht der Mann, ihr zu widerstehen, oder ihr die Richtung vorzuzeichnen. 1789 begann diese Revolution und warf die mittelalterliche Welt mit ehernem Siegerschritt in Trümmer, Europa mit Blut überströmend, aber auch verjüngend. Ihre Führer und Kämpfer, ihre Schrecken und Triumphe, ihr Verlauf und ihre Ergebnisse, ihre Zertrümmerungen und Schöpfungen gehören der Weltgeschichte an. Wir unsererseits können darauf nicht eingehen und müssen uns begnügen, im Allgemeinen zu bemerken, daß die französische Revolution, was sich übrigens von selbst versteht, die Basis aller Verhältnisse unserer Zeit, die Urheberin eines ungeheuren Umschwungs der Ideen ist, und im Besonderen Bericht zu erstatten von den Geschehnissen, welche die Kirche durch die Revolution erfuhr.

Die Revolution mußte, um ihren Zweck zu erreichen, schon frühe mit ihrem Kampfe gegen die absolute Monarchie, wie sie durch die Bourbonen zu einer raffinirten Höhe

ausgebildet worden war, auch den Kampf gegen die Hierarchie verbinden. Wir sagen Hierarchie, nicht Katholizismus, denn obgleich z. B. Mirabeau von vorneherein der Ansicht war, um Frankreich zu revolutioniren, müsse man es schlechterdings dekatholisiren, so steht es doch fest, daß in den ersten Phasen der Revolution an einen Kampf gegen Katholizismus und Christenthum, wie er später geführt worden, nicht gedacht wurde. Zwar stand die hohe Klerisei mit dem volksfeindlichen Adel, also mit dem Königthum, in engster Verbindung, allein die niedere Geistlichkeit schloß sich entschieden dem Bürgerstande an, und als sich dieser als Nationalversammlung konstituirte hatte, trat am 24. Juni 1789 die Mehrzahl des Klerus zu ihm über, während sich Stimmen aus seiner Mitte vernehmen ließen, welche die Zurückführung der kirchlichen Einrichtungen auf die Einfachheit der apostolischen Zeiten verlangten. So besonders der Jansenist Ramus. Bald indessen trat gegen den Katholizismus eine starke Opposition hervor, und trotz der Forderung des frommen Karthäusermönchs Dom Gerle, der Katholizismus solle von der Nationalversammlung als Staatsreligion anerkannt werden, wurde bei Gelegenheit der Erklärung der Menschenrechte von den Vertretern des Volkes Freigebung des Glaubens beschlossen. Die Klerisei, das Gefährliche ihrer Lage in Mitte der revolutionären Gährung wohl erkennend, wollte nun durch freiwillige Aufopferung einiger ihrer Vorrechte die übrigen retten. Sie anerbote Besteuerung ihrer, bisher unbesteuerten, Güter, ferner Einschmelzung aller überflüssigen Kirchengeräthe, Ablösbarkeit der Zehnten und Aufhebung aller Stolgebühren*). Aber ihre Anerbietungen konnten den zer-

*) Für protestantische Leser sei bemerkt, daß unter Stolgebühren Nebeneinkünfte der katholischen Geistlichen zu verstehen sind, die ihnen aus kirchlichen Funktionen zufließen, bei welchen sie die Stola tragen, so beim Taufen, Kopuliren, Beerdigen u. dgl.

trümmernden Schritt der Revolution nicht aufhalten. Am 10. August 1789 beschloß die Nationalversammlung die Aufhebung des Zehnten, am 2. November erklärte sie alles Kirchengut für Nationaleigenthum, obgleich sich gegen diesen Schritt sogar die Stimmen bedeutender Revolutionäre, wie z. B. die des Abbé Sieyès, vernehmen ließen. Am 19. Dec. ging der Antrag durch, für 200 Millionen Kirchengüter zu verkaufen, am 14. April wurde die Verwaltung des gesammten Kirchenguts durch die weltlichen Behörden beschlossen. Zwei Monate früher schon waren die Klostersgelübde, als unvereinbar mit den Menschenrechten, aufgelöst worden. Den Pfarrern und Bischöfen wurden indessen vom Staat durchaus zureichende Besoldungen ausgesetzt, und wie sehr der Katholizismus bei der Mehrzahl des Volks noch immer geehrt war, beweist das große Nationalfest, welches am 14. Juli 1790 auf dem Marsfeld gefeiert wurde und dessen Mittelpunkt ein Hochaltar war. Nun gingen aber die Neuerungen in Betreff der Kirche so lange fort, bis sie von Seite der Letztern entschiedenen Widerstand hervorriefen. Ganz Frankreich ward in 83 Departements eingetheilt, jedes Departement sollte zugleich ein Bisthum bilden. Jede Einmischung eines auswärtigen Bischofs ward verworfen. Sowol Bischöfe als Pfarrer sollten, der neuen Freiheit und den Einrichtungen der ältesten Kirche gemäß, vom Volk gewählt werden. Gegen diese Beschlüsse protestirten die Bischöfe. Da gab die Nationalversammlung das Gesetz, daß jeder Geistliche die genannten Anordnungen als bürgerliche Konstitution des Klerus beschwören oder sein Amt verlieren solle. Die Mehrzahl der Geistlichen weigerte den geforderten Eid, so lange der Pabst seine Beistimmung nicht gegeben habe, und dieser, Pius VI., erklärte nun den Eid geradezu als unzulässig und seinerseits jeden Priester des Amtes ver-

lustig, der ihn leiste. Hiemit beginnt die schroffe Opposition der Hierarchie gegen die Grundsätze der Revolution und diese nimmt, als Repressalie der Erklärung des Papstes, das päpstliche, in Frankreich gelegene Avignon und macht es zu einem Bestandtheil Frankreichs. Unter der gesetzgebenden Versammlung und dem Konvent gingen Revolution und Kirche immer weiter aus einander. Jene schloß den eidweigernden Priestern ihre Kirchen zu und entzog ihnen ihre Pfründen. Sie wanderten in Scharen aus, vereinigten sich mit dem emigrierten Adel und reizten das Ausland zum Krieg gegen ihr Vaterland. Daher immer größere Erbitterung der Revolutionsmänner gegen Alles, was mit dem Priesterthum zusammenhing. Als sodann das Königthum zu Grabe gegangen und die Republik unter Schrecken aller Art triumphirte, warf der Haß gegen alles Herkömmliche Hierarchie und Christenthum ohne Weiteres zusammen. Während auch den edelsten Charaktern der Revolution, den Girondisten, die heroischen Tugenden, die eherne Moral der Republikaner des alten Roms mehr zusagten, als der milde, humane Geist des Christenthums, glaubten die exaltirten Bewegungsmänner, die Jakobiner und ihr Anhang, nicht genug eilen zu können, in wahnsinniger Hast, die Spöttereien Voltaire's als Drakel verehrend, das Christenthum, wie alles Herkömmliche, in Frankreich zu vertilgen. Am 6. Oktober 1793 ward die christliche Zeitrechnung abgeschafft und als Anfangspunkt einer neuen der Stiftungstag der Republik angenommen; Monats- und Wochentagsnamen wurden verändert, die Sonntage fielen weg, an ihrer Stelle sollte je der zehnte Tag Ruhetag sein. Die christliche Sitte verschwand aus der Gesetzgebung, die Ehe wurde rein bürgerlicher Vertrag, das Kirchengeräthe als Nationalgut verkauft. Hierbei aber blieb es noch nicht. Am 7. November erschien der Bischof von Paris, Gobet, mit seinen Vikaren

vor den Schranken des Konvents und erklärte, ihr bisheriges priesterliches Leben sei eine Täuschung gewesen, und da das Volk keine Bischöfe mehr wolle, so lege er hiemit seine Würde nieder. Dann schwuren Geistliche, die im Konvent saßen, den Katholizismus ab und Deputationen der pariser Sektionen zogen auf mit der Erklärung, daß sie nur noch einen Gottesdienst der Vernunft anerkennen wollten. Hierauf ward der Antrag Chaumette's, die Kirche Notre-Dame zum Tempel der Vernunft umzuwandeln, durchgesetzt und ie auf den zehnten Tag daselbst eine Feier des Vernunftgottesdienstes angeordnet. Hier vereinte sich Narrheit mit Gotteslästerung. Am 10. November ordnete sich der Festzug zur ersten Feier dieser Art. Eine schöne Freudendirne ward, nothdürftig durch einen flatternden blauen Mantel verhüllt, zum Altar gefahren, dort angesungen und angeräuchert, dann auf einem antiken Tragsessel als Göttin der Vernunft in den Konvent getragen, wo Chaumette also perorirte: „Gesetzgeber! der Fanatismus ist davon geflohen, weil sein schielendes Auge das Licht der Wahrheit nicht länger ertrug. Zum ersten Male haben wir heute der Freiheit, der Gleichheit, der Natur geopfert. Nicht eitle Bilder, sondern ein Meisterwerk der Natur haben wir gewählt, um diese erhabene Göttin darzustellen, und dieses heilige Bild hat unsere Herzen entflammt. Sterbliche, hört auf zu zittern vor den ohnmächtigen Blitzen eines Gottes, den euere Einbildung erschuf, erkennt keine andere Gottheit mehr an, als die Vernunft, deren edelstes und reinstes Bild ich euch hier vorhalte!“ Aehnliche Tollheiten folgten sich rasch in Paris und in den Provinzen. In den Kirchen prangten schöne Dirnen als Vernunftgöttinnen auf den Altären, während Beamte der Gemeinde die Erklärung der Menschenrechte und die Verfassungsurkunde vorlasen und die Siege der republikanischen

Heere an den Gränzen erzählten. Hierauf besprach irgend Jemand einen moralischen Gegenstand, dann wurde Musik gemacht, zuletzt die Marseillaise gesungen. Lange konnte aber dieses Spektakeln nicht dauern. Robespierre, der unterdessen die Zügel des Staats in seine Schreckenshand genommen, erkannte, daß das republikanische Staatsgebäude auf einem festern Grund, als dem Atheismus, fußen müsse. Sein Ansehen bestimmte die Jakobiner und der lahme Schreckensmann Gouthon erklärte: „ein höchstes Wesen leugnen, heißt das Dasein der Natur leugnen.“ Robespierre äußerte: „wir wollen auf heiligen Pfeilern das Gebäude der Moral errichten, wollen die Menschen mit religiöser Achtung gegen ihres Gleichen und mit jenem tiefen Pflichtgefühl erfüllen, welches allein das Bürgerglück begründet; wir wollen fromme Feste mit einander begehen, denn versammelt die Menschen und ihr werdet sie besser machen.“ Auf seinen Antrag hin faßte hierauf der Konvent den Beschluß: „Die französische Republik erkennt das Dasein eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele.“ *) Sodann wurden in diesem Sinne religiöse Feste angeordnet. Am 8. Juni 1794 wurde in der ganzen Republik das Fest des höchsten Wesens gefeiert. Im Tuileriengarten verbrannte Robespierre die allegorischen Figuren des Atheismus, des Ehrgeizes, des Egoismus, der Zwietracht, der heuchlerischen Einfachheit und richtete dann an die Versammlung die Worte: „Franzosen, ihr bekämpft die Könige, seid also würdig, die Gottheit zu verehren. Wesen der Wesen, du kennst das Werk deiner Hände. Haß gegen Bosheit und Tyrannei flammt

*) Auf die Kirchen wurden statt der frühern Inschrift: temple de la raison jetzt die Worte gesetzt: le peuple français reconnaît l'être suprême et l'immortalité de l'âme.

in unsern Herzen neben der Liebe für Gerechtigkeit und Vaterland; unser Blut fließt für die Menschheit. Dieß ist unser Gebet, dieß unser Opfer, dieß die Verehrung, welche wir dir zollen.“ Diese vage Gottesverehrung, wie sie hier ausgesprochen wurde, erreichte mit Robespierre's und seiner Freunde Sturz im Ganzen sein Ende und es ward zu Gunsten des Christenthums die Religionsfreiheit wieder hergestellt.

Aber nicht nur Frankreichs religiöse Zustände gestaltete die Revolution gänzlich um, sie wagte sich auch geradezu an den Pabst selbst in dessen eigenem Staate. Die Franzosen waren nämlich erbittert über Pius VI., weil er unermülich bemüht gewesen war, den Bürgerkrieg, welcher die Schilderhebung der verblendeten Vendéer zu Gunsten der Bourbonen in Frankreich entzündet hatte, durch religiösen Fanatismus zu nähren. Als daher Bonaparte, der jugendliche Sieger Italiens, die österreichischen Heerhaufen in Oberitalien vernichtet hatte, griff er den Kirchenstaat an, und dieser erkaufte durch die schwersten Opfer am 19. Februar 1797 einen nothdürftigen Frieden mit der französischen Republik. Er währte nicht lange. Denn als die Lombardei unter Frankreichs Schuß zur cisalpinischen Republik erklärt wurde, fanden republikanische Grundsätze in Rom vielfachen Anklang, und als in einem, hierdurch erregten Tumult ein französischer General getödtet worden, rückte Berthier in den Kirchenstaat, um Genugthuung zu fordern. Dann ward 1798 Rom zu einer Republik, der Pabst aller weltlichen Herrschaft verlustig erklärt, und da man ihm nicht traute, von den argwöhnischen Franzosen nach Frankreich entführt, wo er folgenden Jahres zu Valence kummergebeugt starb. Zu seinem Nachfolger wurde von den Kardinälen unter Oestreichs Schuß zu Benedig Chiaramonti gewählt, und unter dem Namen Pius VII. vermittelst der Waffen der

gegen Frankreich verbündeten Heere am 3. Juli 1800 nach Rom geführt. Durch den Frieden von Lüneville ward ihm der Besitz des Kirchenstaats gesichert.

Und rasch erlitten die religiösen Ansichten in Frankreich wieder den gewaltigsten Umschwung. Napoleon, durch wunderbares Genie und Glück zur Würde des ersten Konsuls emporgehoben, kam, nachdem er das schwache Direktorium gestürzt, der wiedererwachten Sehnsucht der Nation nach festerer religiöser Basis entgegen und erkannte die Nothwendigkeit der Wiederherstellung des Katholizismus zur Befestigung einer sicheren Ordnung im Staate. Schon 1801 wurde, trotz des Widerstrebens der strengen Republikaner und der aus der Demokratie hervorgegangenen Generale des ersten Konsuls, mit dem Papste folgendes Konkordat abgeschlossen: der Katholizismus ist die Religion der Mehrzahl des französischen Volkes; das eingezogene Kirchengut wird nicht zurückgefordert, der Staat übernimmt aber eine angemessene und reichliche Erhaltung der Kirche; die beeidigten wie die ausgewanderten Priester legen ihre Aemter nieder, können aber wieder dazu gewählt werden; eine Eintheilung der Bisthümer, angemessen der politischen Eintheilung des Landes, doch mit Rücksicht auf die alten Bischofsitze, wird angeordnet; der erste Consul ernennt die 10 Erzbischöfe und 50 Bischöfe Frankreichs, der Papst erteilt ihnen die kanonische Bestätigung; die Pfarrer werden von den Bischöfen ernannt; dem ersten Consul kommen dieselben Vorrechte zu wie der ehemaligen Regierung; der Papst ist Souverain des Kirchenstaates und Oberhaupt der Kirche. Napoleon ging noch weiter und meinte, als er sich 1804 zum Kaiser machte, durch das Salböl des zu seiner Krönung nach Frankreich berufenen Papstes in die Reihe der legitimen Könige Europa's einzutreten, er der Sohn der Revolution. Es mußte

aber bald zum Bruche dieses freundlichen Verhältnisses zwischen Kaiser und Pabst kommen. Letzterer forderte die Alleinherrschaft der Kirche in geistlichen Dingen in Frankreich, was Napoleon zu gewähren weit entfernt war, indem er durch seine, unter dem Namen Code Napoleon bekannte, Gesetzgebung das Konkordat zu einem Schatten machte und die kanonischen Gesetze unbeachtet ließ, sobald sie seinen Absichten im Wege standen. Der Pabst trat deshalb zu den Feinden Frankreichs über, worauf Napoleon 1808 den Kirchenstaat besetzen und im folgenden Jahre die Erklärung ausgeben ließ, die Päbste hätten sich durch Mißbrauch der Schenkungen Karls des Großen unwürdig gemacht und demzufolge aufgehört zu regieren. Der Kirchenstaat wurde mit Frankreich vereinigt. Der Pabst sollte in Paris residiren und jährlich zwei Millionen Einkünfte beziehen. Allein Pius VII. protestirte gegen alle diese Gewaltmaßregeln, schleuderte den Bann gegen Alle, die sich am Erbe des heiligen Petrus vergriffen, wurde deshalb am 6. Juli 1809 verhaftet und nach Frankreich geführt. Im Exil aber zeigte er eine bewunderungswürdige Charakterstärke und ließ sich nun und nimmer zur Einwilligung in die kirchlichen Maßregeln des Kaisers bewegen. Erst 1813 ließ er sich von diesem zum Abschluß eines Konkordats bewegen, widerrief aber dasselbe in Bälde wieder. Mit Napoleons Fall endigte des Pabstes Gefangenschaft und der wiener Kongreß stellte auch den Kirchenstaat wieder her. So endigt denn die Revolution mit der Restauration und wie übermäßig, besonders in Frankreich restaurirt wurde, werden wir später berichten; hier nur noch die Bemerkung, daß auch die deutsche Kirchenverfassung durch die Revolution gänzlich umgestaltet wurde, indem die geistlichen Churfürstenthümer in Trümmer gingen. Diese Trümmer wurden verschiedenen weltlichen Fürsten zu-

getheilt, welche dann nicht säumten, Stifter und Klöster zu säkularisiren, was eine reiche Ausbeute gewährte und völlig zeitgemäß war. Die Verhältnisse der deutschen katholischen Kirche zum Papste wurden dann später von den einzelnen Regierungen in mehr oder minder für Deutschland nachtheiligen Konfordsaten geordnet.

Die einzelnen Gebiete der geistigen Thätigkeit eines Volkes stehen stets in der lebendigsten Wechselwirkung zu einander und ihre Fortschritte bedingen sich gegenseitig. Es wird daher nicht unpassend sein, einen Blick auf die poetische Literatur Deutschlands zu werfen, die in dieser Periode mit der Entwicklung der philosophischen Kultur Hand in Hand ging, bevor wir uns zur Betrachtung der letztern zurückwenden. Klopstock und Lessing waren die großen Vorläufer und Wegbahner der Glanzperiode unserer Literatur gewesen, welche durch Goethe und Schiller kommen sollte. Diese glänzen als Sonnen an dem Zenith unseres Literaturhimmels. Johann Wolfgang Goethe wurde im Hause zur Leier am 28. Aug. 1749 geboren, mit der Bestimmung, sich vom einfachen Bürgersohn zum welthistorischen Individuum aufzuschwingen. Er zeigte schon in den Knabenjahren große Anlagen und frühe schon wurde durch 'Gunst der Umstände sein Kunstsinne geweckt und gebildet. Im Jünglingsalter tummelte er sich schon rüstig in bunten Lebensverhältnissen umher und beschäftigte sich mit Zeichnen, Musik, Naturkunde und verschiedenen Sprachen. Dann ging er auf die Universität Leipzig, um Rechtswissenschaft zu studiren und zugleich einen recht gründlichen Eckel an der damaligen Literaturmisere zu fassen. Geistig und körperlich krank und zerrissen kehrte er 1768 ins väterliche Haus zurück, genas vornehmlich durch die Pflege sei-

ner trefflichen Mutter, und begab sich hierauf nach Strassburg, um seine juridischen Studien zu vollenden. Er lernte hier Herder kennen, der großen Einfluss auf ihn übte, durch ihn Shakspeare's göttliche Dramen, die natürlich auf Goethes Dichtergenius sehr befruchtend wirken mussten. Nachdem er 1771 zum Doktor juris promovirt, kam er zum Reichskammergericht nach Wezlar, und in dieser Periode erschien sein „Goetz von Berlichingen“ und sein „Werther“, die wie Donnerschläge in das Publikum fielen. Auch sein „Faust“ ward in dieser Zeit begonnen, das größte Werk der deutschen Poesie, „der Hiob und das hohe Lied der Deutschen, das deutsche Volk selbst, das geplagt und durchgemartert von Wissen, Glauben und Entfagung an die Rechte des Fleisches appellirt, aus einem Schatten der Geschichte ein lebendiges Wesen, aus einem Träumer ein wachender, genießender Mensch werden will.“ Schnell verbreitete sich des Dichters Ruhm und der geistreiche Erbprinz von Weimar berief ihn 1776 an seinen Hof und ernannte ihn zum geheimen Legationsrath. Drei Jahre darauf wurde er Geheimerath und 1782 in den Adelsstand erhoben und zum Kammerpräsidenten ernannt. Zwei Jahre widmete er dann seiner Reise nach Italien, dem Lande seiner Sehnsucht. Diese Reise gewährte die reichste Ausbeute und in diese Zeit fällt die Erscheinung der köstlichsten Dramen „Egmont“, „Iphigenia“ und „Tasso“. 1792 begleitete er den Herzog von Weimar zu dem unglücklichen Feldzuge der Preußen gegen die Franzosen in der Champagne, den er nachher beschrieb. 1806 vermählte er sich unter den Donnern der Schlacht bei Jena. Sechs Jahre später wurde er zum ersten Minister des weimarischen Hauses ernannt, zog sich aber nach dem Tode des Herzogs aus dem Staatsdienst zurück und lebte nun abwechselnd in Jena, Weimar und Dornburg in bester Gesundheit und heiterer Gemüths-

Stimmung, wissenschaftlich und poetisch thätig bis zum 22. März 1832, wo ihn ein sanfter Tod von hinnen nahm. Seine letzten Worte waren: Licht! mehr Licht! Eine vollständige Sammlung seiner Werke in 55 Bänden erschien bei Cotta in Stuttgart. Goethe wurde schon bei seinen Lebzeiten mit Ruhm überschüttet, selbst das Ausland, das vornehmlich für deutsche Literatur zu interessiren angefangen hat, reichte ihm Lorbeerkränze, Napoleon machte ihn zum Ritter der Ehrenlegion, Lord Byron dedizierte ihm seinen Sardanapal, das Vaterland begrüßte ihn als seinen „Dichtersfürsten.“ Wo aber viel Ruhm, da auch immer ~~we~~ Weid. Weil Goethe, in der antiken Weltanschauung groß geworden, diese festhielt, war er den Orthodoxen der „große Heide“, weil er sich von den revolutionären Bestrebungen seiner Zeit abwandte, war er den Liberalen der „große Aristokrat.“ Die Gegenwart läßt ihm immer mehr Gerechtigkeit widerfahren. Indessen dürfen wir uns, wie dieß ein geistreicher Aesthetiker unserer Tage trefflich auseinandersetzt, bei aller Ehrfurcht vor Goethe's Genius nicht verhehlen, daß man sich kaum etwas Differenteres denken kann, als den jungen und den alten Goethe. In seiner Jugend dichtete er jene unsterblichen Lieder und Dramen, die wie ein Feuerguß aus seinem Genie, aus seinem Herzen strömten und die Nation mit der ganzen Frische der Genialität, mit dem Zauber der Sympathie ergriffen und in Begeisterung setzten, den ritterlichen Goetz, den lyrischen Werther, den seelenvollen Egmont, den gewaltigen Faust, die römischen Elegien und die hochherrlichen Balladen. In seinem Alter aber hielt er seinen Genius, nachdem er sich in dem „west-östlichen Divan“ noch einmal in seiner Schönheit und Lieblichkeit geoffenbart, sorglich verschlossen unter dem goldenen Gehäuse eines Ordenssternes. In allen Werken seines Alters vernimmt man den bedächti-

gen Hofschrift, wie er über das gebohnte Parquet der großherzoglichen Gemächer hingleitet; alle diese Werke sind marmorglatt, aber auch marmorkalt. Mit Recht ist von diesen Werken gesagt worden, daß sie zwar als Kunstwerke stets einen selbstständigen Werth behaupten, aber nie ein Thätgebären werden.

Ganz anders die Dichtungen Friedrich Schillers, des liebsten und edelsten Nationaldichters des deutschen Volkes. Er wurde geboren am 10. November 1759 zu Marbach, einem Städtgen in Schwaben. Seine vorherrschende Anlage zur Phantasie, machte ihn schon früh bemerkbar, ebenso seine enthuftastische Liebe zur Freiheit, die stets mit seinem Dichterruhm Hand in Hand ging, so daß ihm später, was charakteristisch ist, die französische Republik ihrerseits das Bürgerrecht, wie Napoleon seinerseits Goethe den Orden der Ehrenlegion verlieh. Im achtzehnten Jahre, unter dem Zwange einer militärischen Erziehungsanstalt, dichtete er sein erstes bedeutendes Werk, die überschäumenden „Räuber.“ Es wurde 1782 in Mannheim mit außerordentlichem Beifall aufgeführt. Dem Druck seiner heimathlichen Verhältnisse als Flüchtling entwichen, lebte er, obgleich seinen Ruhm durch die Dramen „Fiesko“, „Kabale und Liebe,“ „Don Karlos“ und manches glühende Lied immerfort steigend und bereits durch Europa verbreitend, dennoch bis 1789 zu Bauerbach, Leipzig, Dresden, Weimar und Rudolstadt meist unter Kummer, oft in bitterm Mangel. Nachdem er seine „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande,“ welcher später „die Geschichte des dreißigjährigen Kriegs“ folgte, geschrieben, wurde er, durch Goethe dem weimarischen Hofe empfohlen, Professor der Geschichte zu Jena und verheirathete sich mit Charlotte von Lengersfeld. In rascher Folge erschienen jetzt „der Wallenstein,“ „Maria Stuart,“ „die Jungfrau von

Orleans," „die Braut von Messina," „Wilhelm Tell." Als er der Aufführung des Letztern 1804 in Berlin beiwohnte, bot ihm der König von Preußen einen Jahresgehalt von 3000 Thalern an, wenn er seinen Aufenthalt bleibend in Berlin nehmen wollte. Er kehrte aber nach Weimar zurück, wo er durch die Gunst des edelsinnigen Erbprinzen seit 1799 in sorgenfreier Lage lebte, die durch die Freundschaft Goethe's, der ihn nur als den „prächtigen Menschen" bezeichnete, und anderer bedeutender Männer noch angenehmer wurde. Bald, ach, viel zu bald entriß ihn am 9. Mai 1805 der Tod seinem Volke. Seine Gebeine ruhen in der großherzoglichen Gruft in Weimar. Seine Werke, in zwölf Bänden bei Gotta erschienen, zieren Paläste und Hütten. Die deutsche Nation hat ihrem Liebling zu Stuttgart ein großartiges Denkmal errichtet, und wir gestehen, nie einen erhabenern Moment erlebt zu haben, als am 8. Mai 1839, wo dieses Denkmal von einem Enkel Schillers vor den versammelten Tausenden enthüllt wurde, als die Glocken erklangen und Mörike's Festkantate dem Dichter ertönte, „der in die deutsche Leier mit Engelstimmen sang, ein überirdisch Feuer in alle Herzen schwaug." Von dem ersten gewaltigen Flügelschlag seiner Muse in den Räubern an bis zu seinem Schwanenliede im Tell, hat Friedrich Schiller stets mit dem gleichen Enthusiasmus unter dem Banner der Geistesfreiheit, der Humanität und der Menschenwürde gekämpft. Sein großes Herz umfaßte die ganze Menschheit mit überflutender Liebe. Wo ist ein erhabener Gedanke, den er nicht verherrlicht? wo eine Thräne der Menschheit, die er nicht zur Perle verklärt? wo ein Sieg des Geistes, dem er nicht den Hymnus gesungen? Viel ist darüber hin und her gestritten worden, welcher von beiden, Schiller oder Goethe, der größte

Dichter sei? Lassen wir doch dergleichen müßige Fragen und erfreuen uns Beider.*)

*) Vielleicht verpflichten wir uns die Leser, wenn wir folgende Strophen hersehen, in welchen einer der bedeutendsten Dichter der Gegenwart, Karl Beck, in seinem „fahrenden Poeten“, Schiller und Goethe feiert:

O Schiller, Schiller, dem im Geisterschwunge
Das größte Herz im wärmsten Busen schlug,
O, du warst der Prophet, der ewig junge,
Der kühn voran der Freiheit Fahne trug.
Als alle Welt sich aus dem Kampfe gestohlen,
Die kleinen Seelen sich dem Herrn empfahlen,
Warst du verschwenderisch mit deinem Blut;
Dein tiefstes Lieben und dein wärmstes Leben
Hast du für eine Welt dahingegeben.
Sie nahm das Opfer kalt und wohlgemuth,
Denn sie begriff nicht deinen tiefen Gram;
Sie hörte nur die Melodie der Sphären.
Wenn an ihr Ohr die Lieberwooge kam,
Die du geschwellt mit blutig rothen Zähnen.

O Goethe, Fels, den Nare stets umkreisten!
Ob dich der Haufe schroff und frostig schalt,
Tief unter deinem Busen, dem beeißten,
Schlug dir ein Herz voll glühender Gewalt.
Wer hat die heißen Thränen ausgezählt,
Die deine stolze Brust in sich verbarg?
Dein Auge war mit seinen Berlen karg,
Drum wurde geizig deine Brust geschmählt. —
Du schufst den Faust, und Deutschland ist der Faust,
Es ist der weltenschwang're, deutsche Geist,
Der in bestaubten Bücherchränken haust
Und baut und baut, und bauend niederreißt.

Zwei Riesenberge standet ihr im Leben,
Von aller Welt besungen und bewundert;
Denn neben euch vermochte das Jahrhundert
Kein neues Riesenhaupt so hoch zu heben.
Du ein Vulkan, der glühend sich verzehrte,
Um dann in Trauerwolken aufzurauchen;
Doch er ein Gletscher, der in Ruh begehrt
Das Haupt in Regenbogenpracht zu tauchen;
Du jagtest, donnernd aus dem tiefsten Herzen,
Des Geistes Flammen durch die dunkle Nacht,
Und Meer und Land bestrahlte deine Pracht:

Würdig steht ihnen der größte humoristische Schriftsteller Deutschlands zur Seite: Jean Paul Friedrich Richter. Er wurde geboren den 21. März 1763 zu Bunsiedel in Baiern, verlebte unter Hunger und Kummer seine Jugend, hatte lange mit der Anerkennung des Publikums zu ringen, pflegte mit dem spärlichen Ertrage seiner ersten Werke das Alter einer geliebten Mutter. Erst in späteren Jahren war ihm, als Legationsrath und Mitglied der münchener Akademie der Wissenschaften, eine sorgenfreie Existenz gegönnt. Er starb, nachdem er seinem Volke einen reichen Schatz unsterblicher Werke geschenkt, worin sich, neben den poetischen, auch wissenschaftliche, wie „die Vorschule der Aesthetik“ und die „Erziehungslehre“ finden, am 14. Nov. 1825 zu Baireuth. Eine Gesammtausgabe seiner Schriften ist bei Reimer in Berlin erschienen.*)

Er aber ließ um sich die Wölkchen scherzen,
Die Adler ziehn im feierlichen Kreise,
Die Sonne spielen auf des Busens Eise.

- *) Wir erlauben uns zur Charakteristik Jean Pauls, dieses Mannes „seelenvoller Lieb' und Milde“, dem, wie Goethe und Schiller, die Menschheit so Vieles schuldet, einige Stellen aus Ludwig Börne's wunderschöner Denkrede auf ihn (Börne's gesammelte Schriften, Thl. 4, S. 48 ff.) anzuführen: „Für die Freiheit des Denkens kämpfte Jean Paul mit Andern; im Kampfe für die Freiheit des Fühlens steht er allein. Seltsame, wunderlich Menschen, die wir sind! Fast sorglicher noch als unsern Haß, suchen wir unsere Liebe zu verbergen, und wir fliehen so ängstlich den Schein der Güte, als wir unter Dieben den Schein des Reichthums meiden. Wie oft geschieht es, daß wir auf dem Markte des täglichen Treibens, oder in den Sälen alltäglichen Geschwäzes, all den wichtigen, volljährigen Dingen, die hier getrieben, dort besprochen werden, erlogene Aufmerksamkeit schenken! Wir scheinen gelassen und sind bewegt, scheinen ernst und sind weich, scheinen wach und sind von süßer Luft gewiegt, gehen bedächtigen Schrittes und unser Herz taumelt von Erinnerung zu Erinnerung, und wir wandeln mit breitem Fuße zwischen den Blumenbeeten unserer Kindheit, und erheben uns auf den Flügeln der Phantasie zu den rothen Abendwolken unserer hinabgesunkenen Jugend. Wie ängstlich lauschest du dann umher, ob kein Auge dich ertappt, ob kein Ohr die stillen Seufzer deiner Brust vernommen? Dann tritt Jean

Eine höchste eigenthümliche, selbständige Erscheinung der Glanzperiode unserer Literatur ist Friedrich Hölderlin, geboren 1770 zu Lauffen in Schwaben, in der besten Jugendkraft unheilbarem Irrsinn verfallen, in welchem er noch heute zu Tübingen lebt. Von den Wirren seiner Zeit sich abkehrend, suchte und fand er seine Ideale auf dem klassischen Boden des alten Hellas, und der „göttliche Wahnsinn,“ der aus seinen Gedichten (gesammelt erschienen bei Cotta 1826) lodert, ist in seiner Art das Herrlichste, was die Poesie hervorgebracht hat. Ein Werk voll des tiefstinnigsten Gedankenschwungs ist sein „Hyperion oder der Eremit in Griechenland,“ worin auch des Dichters eigenthümliches Verhältniß zum Christenthum sich herausstellt.*)

Paul nahe an dich heran, und sagt dir leise und lächelnd: „ich kenne dich!“ Du verbirgst deine Freuden, weil sie dir zu kindlich scheinen für die Theilnahme der Würdigen; du verheimlichst deine Schmerzen, weil sie dir zu klein dünken für das Mitleid. Jean Paul findet dich auf und deine verstohlene Luft und spricht: „Komm', spiele mit mir!“ Er schleicht sich in die Kammer, wo du einsam weinest, wirft sich an dein Herz und sagt: „ich komme, mit dir zu weinen!“ Schlummert und träumt irgend eine kindliche Neigung in deiner Brust, und sie erwacht, steht Jean Paul vor ihrer Wiege, und vielleicht waren es nur seine Lieder, die dein Herz in solchen Schlaf und in solche Träume gelullt. Nicht wie Andere es gethan, spürt er nach den verborgenen Einöden im menschlichen Herzen, er sucht darin die versteckten Paradiese auf. Er löset die Rinde von der verhärteten Brust und zeigt den weichen Bast darunter; und in der Asche eines abgebrannten Herzens findet er den letzten, halbtodten Funken, und facht ihn zur hellen Liebesflamme an. Jean Paul munterte die blöden Herzen auf; er zuerst wagte, das jedem Deutschen so große Wort Ich auszusprechen, und wenn die Freiheit nicht darin besteht, daß man ohne Gesetze lebe, sondern daß Jeder sein eigener Gesetzgeber sei, so war es Jean Paul, der für unsere Enkel die Saat der deutschen Freiheit ausgestreut. — Jean Paul war der Dichter der Liebe, auf die schönste und erhabenste Weise, wie man dieses Wort nur deuten mag. Jean Paul war auch ein Priester des Rechts. Die Liebe war ihm eine heilige Flamme, und das Recht der Altar, auf dem sie brannte, und nur reine Opfer brachte er ihr. Er war ein sittlicher Sänger und stritt für Wahrheit, für Recht, für Freiheit und Glauben.“

*) Ueber Christus äußert Hölderlin in einer Elegie an seine Mutter:

Während noch von Weimar, dem gastlichen Musenstige, aus die klassischen Erscheinungen der deutschen Literatur mitten unter den Wirren der napoleonischen Kriege die Nation erhoben und erfreuten, ging aus dem nahegelegenen Jena eine poetische und aesthetische Schule hervor, die auf Kunst und Wissenschaft den weitgreifendsten Einfluß üben sollte. Das ist die sogenannte „romantische Schule“, welche durch Zurückgehen auf mittelalterliche Welt- und Kunstanschauung den deutschen Geist zu verjüngen unternahm. Sie hat außerordentlich viele Anhänger gefunden und mehrere ihrer Stimmführer werden uns später als Philosophen noch einmal begegnen. Die Stifter der Schule, zu deren aesthetischen Grundsätzen auch Schelling sich bekannte, sind die Gebrüder Schlegel. August Wilhelm Schlegel ist 1767 zu Hannover geboren. Ausgezeichnet durch gründliche Kenntniß des Alterthums und der neuern Sprachen, ist er besonders als aesthetischer Kritiker, als Anreger indischer Sprachstudien und als Uebersetzer berühmt geworden. Gegenwärtig lebt er als Professor zu Bonn. Sein Bruder Friedrich Schlegel, geb. 1772, eine weit reichere Natur als der vorhin Genannte, starb als Apostat und Vertheidiger des Absolutismus 1829. Ein bedeutenderer Dichter, als die Schlegel, ist Ludwig Tieck, der Hauptkoryphäe der romantischen Schule, geb. zu Berlin am 31. Mai 1773. Er studirte in Göttingen, Halle, Erlangen und bildete sich

Ah, sie wissen es nicht, wie der Hohe wandelt im Volke,
Und vergessen ist fast, was der Lebendige war.
Wenige kennen ihn doch und oft erscheint erheiternd
Mitten in stürmischer Zeit ihnen das himmlische Bild.
Allversöhnend und still mit armen Sterblichen ging er,
Dieser einzige Mann, göttlich im Geiste, dahin.
Keins der Lebenden war aus seiner Seele geschlossen,
Und die Leiden der Welt trug er an liebender Brust.

dann in Dresden, München und Rom zum gründlichen Kunstkenner aus. Seine literarische Laufbahn ist eine sehr reiche *). Gegenwärtig lebt er abwechselnd in Dresden und Berlin und die Huld des jetzigen Königs von Preußen hat seinem ruhmvollen Leben ein sorgenfreies Alter bereitet. Er hat für Deutschland auch dadurch eine große Bedeutung, daß er einer der vornehmsten Repräsentanten deutscher Literatur im Ausland ist. Sein Freund Novalis, eigentlich Friedrich von Hardenberg, behauptet nach ihm den ersten Rang in der romantischen Schule. Geboren 1772, starb er im frühen Mannesalter 1801, ohne seinen großartigen, historisch-philosophischen Roman „Heinrich von Ofterdingen“ zu vollenden. Seine „geistlichen Lieder“ offenbaren eine wundersame Innigkeit des Glaubens. Achim von Arnim (geb. 1781, gest. 1832) und Klemens Brentano (geb. 1777) stehen der allgemeinen Anerkennung ihres Volkes leider weit ferner, als ihre genialen Dichtungen es verdienen. Des Erstem „Isabella von Aegypten“ und des Letztern „Geschichte vom braven Kasperl und der schönen Nannerl“ sind Perlen unserer Literatur. In den Dichtungen Friedrich de la Motte Fouqué's verflachte sich das romantische Element zu unausstehlicher Minniglichkeit oder verwilderte zu widerlichem Nordeln; seine „Undine“ bleibt aber ein liebliches Märchen. Der Norweger Henrik Steffens gab in seinen Novellen kühne Verstandeskombinationen, der Däne Adam Oehlenschläger, der mit ihm hieher gehört, versentimen-

*) Seine bedeutendsten Werke sind: „Peter Lebrecht“; „Prinz Zerbino“; „Sternhalbs Wanderungen“; „Phantasius 3 Thl.“; „der gestiefelte Kater“; „Genovesa“; „Kaiser Oktavian“; „Fortunatus“; „der Aufruhr in den Sevenner“ (unvollendet); „Novellen“ (mehrere Bände); „Dichterleben“; „Dichters Tod“; „dramaturgische Blätter 2 Thl.“; „der junge Tischlermeister“: „Victoria Accorombona 2 Thl.“; „gesammelte lyrische Gedichte.“

talisirte die stählerne Kraft des Nordens, schrieb aber einen werthvollen Roman „die Inseln im Südmeer.“ Eine krankhafte Stimmung herrscht in den Dichtungen des reichbegabten Heinrich von Kleist, eine phantastische Mystik in den Dramen des bedeutendsten Dramatikers der romantischen Schule Zacharias Werner. Als Ausläufer dieser Schule sind Ernst Theodor Wilhelm Hoffmann und Joseph von Eichendorff zu betrachten. In den mit brennenden Farben gemalten Dichtungen des Erstern treibt ein sinnenbewältigender, grauenhafter Humor seinen Spuck, während in den Novellen und Liedern des Letztern eine herzerfrischende Lebensfreudigkeit singt und klingt.

Fünftes Kapitel.

Johann Gottlieb Fichte.

Während die Stimmführer der romantischen Schule deutsche Kunst und Wissenschaft auf längst überwundene Prinzipien zu stützen unternahmen, für das idealisirte, in Wahrheit aber barbarische, Mittelalter schwärmten, und, wenn auch vom protestantischen Sinn der Deutschen vielfach zurückgewiesen, für ihre nach Hierarchie und Feudalismus schmeckenden Ansichten dennoch viele Anhänger fanden, während dieser Zeit trat einer der gewaltigsten Geister deutscher Nation, Johann Gottlieb Fichte, als Vollender der kantischen Philosophie auf. Er wurde am 19. Mai 1762 zu Rammenau, einem Dorfe in der Oberlausitz, geboren. Die Eigen-

heiten des Genies zeigten sich in seinem Knabenalter. Er liebte es, einsamen Träumen nachzuhängen, stand oft stundenlang auf dem Felde, den Blick unverwandt in die Ferne richtend. Im neunten Jahre gewann er durch Proben einer außerordentlichen Gedächtniskraft in dem Freiherrn von Miltiz einen Gönner, der ihn seinen beschränkten, heimatlichen Verhältnissen entführte und durch einen Prediger im Dorfe Niederau bei Meissen erziehen ließ. Hier verlebte er seine schönsten Jugendjahre. In der berühmten Schulpforta aber, wohin er dann versetzt wurde, ward ihm der daselbst herrschende Zwang bald unerträglich. Er hing dem Gedanken nach, diesem Zwange zu entfliehen, das Weite zu suchen und etwa ein neuer Robinson Crusoe zu werden. Demzufolge machte er sich wirklich auf, auf dem Wege nach Naumburg aber bewog ihn der Gedanke, seine Eltern nie wiedersehen zu können, zur Umkehr. Dem herrschenden Schuldespotismus setzte er dann, wie die ältern Zöglinge Schulpforta's damals überhaupt, sein starkes Unabhängigkeitsgefühl entgegen. Schon jetzt zeigte sich sein fester Entschluß, keine Autorität irgend einer Art gelten zu lassen, sondern immer und überall selbstständig und frei zu forschen. Achtzehn Jahre alt bezog er 1780 die Universität Jena, um Theologie zu studiren, gab sich aber auch mit Eifer der Philosophie hin, besonders der spinozistischen. Seine ökonomische Lage ward immer dringvoller, doch „die Nothwendigkeit, der Welt und seiner Umgebung Alles abzukämpfen, übte und stählte gerade seinen Willen, seinen Lebensmuth und seine Kraft.“ Vom Jahre 1784 an hofmeisterte er in verschiedenen sächsischen Häusern. Als Freigeist verschrien, konnte er keine Stelle als Landgeistlicher erhalten, und mußte deshalb 1788 sein geliebtes Vaterland verlassen und eine Hauslehrerstelle in Zürich annehmen. Hier lernte er seine Braut,

eine Schwestertochter Klopstocks, kennen, entsagte aber 1790 seinem Posten wieder, um nach Deutschland zurückzukehren. In Leipzig setzte er seine Studien fort, erhielt sich durch Unterricht, den er den Studirenden ertheilte, und bewahrte unter allen Kümmernissen einen so hohen moralischen Stolz, daß er ein Geldgeschenk, welches seine Braut ihm anbot, ausschlug. 1791 verließ er Leipzig, um in Warschau bei einer gräflichen Familie Hauslehrer zu werden; auch predigte er hier vor der lutherischen Gemeinde. Kein Mensch war aber weniger zum Hauslehrer geschaffen, als Fichte, und so zerbrach sich denn dieses Verhältniß bald wieder, worauf er nach Königsberg reiste, um Kant kennen zu lernen. Er überreichte diesem eine binnen acht Tagen verfaßte Schrift „Kritik aller Offenbarungen,“ und Kant nahm ihn wohlwollend auf, verschaffte ihm auch, da er wieder in dringendster Noth sich befand, eine Hofmeisterstelle bei Danzig. Er ließ die genannte Schrift 1792 in Königsberg drucken, sie erregte ungemeines Aufsehen und gründete den Ruhm ihres Verfassers. Dieser schrieb, von der französischen Revolution gewaltig angeregt, im folgenden Jahre „Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten; eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniß.“ Er war nach Zürich zurückgegangen, um Hochzeit zu machen, und hier erhielt er zu Ende des Jahres 1793 einen Ruf als Professor der Philosophie nach Jena. So war er denn endlich der Nahrungssorgen ledig. Er sollte aber um seiner Wissenschaft willen einen noch härteren Kampf führen, als er um seine Existenz geführt hatte. Im Frühjahr 1794 trat Fichte sein Amt an, kam in freundschaftliche Verbindung mit Goethe, Schiller, den Schlegeln, Humboldt und Hufeland, hielt Vorlesungen über Wissenschaftslehre, Rechtslehre, Moral, und gründete sich, in dem

damals geistig so reichen Jena schnell einen bedeutenden Ruf. Aber diese freundliche Lage verdüsterte sich bald wieder. Erst verdachten es ihm orthodoxe Christen, daß er, um die Sitten der Studenten zu verbessern, am Sonntag moralische Vorlesungen halten wollte. Dann zerfiel er mit den Studenten selber. Da er nämlich als die Quelle aller akademischen Roheit die Studentenorden und Landsmannschaften ansah, strebte er eifrigst dahin, diese zu unterdrücken, und bewog wirklich zwei dieser Orden, eidlich ihrer landsmannschaftlichen Verbindung zu entsagen; ein dritter Orden aber warf ihm die Fenster ein. Da bei diesem Vorgang die Behörden saumselig sich benahmen, zog sich Fichte während des Sommersemesters 1795 ergrimmt auf das Land zurück und eröffnete seine Vorlesungen nicht eher wieder, als bis er durch Bestrafung der schuldigen Studenten hinlängliche Genugthuung erhalten hatte. Diese unangenehme Geschichte war aber bloß das Vorspiel zu schlimmeren Zerwürfnissen. Fichte war nämlich seit 1795 Mitherausgeber des „philosophischen Journals.“ Einer der Mitarbeiter, Forberg, gab 1798 in dieses Journal einen Aufsatz „über die Bestimmung des Begriffs der Religion.“ Fichte widerrieth anfangs die Aufnahme, gab sie aber dann zu und suchte in einer vorangeschickten Einleitung „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung,“ das in Forbergs Abhandlung etwa Anstößige zu mildern oder zu entfernen. Dessen ungeachtet wurde seine und Forbergs Abhandlung geradezu des Atheismus beschuldigt, die churfürstliche Regierung verbot das Journal und verlangte von der weimarischen, sie solle die Verfasser der beiden Aufsätze zur Verantwortung ziehen. Fichte ließ zwei Bertheidigungsschreiben ausgehen, und als er erfuhr, die weimarische Regierung gedenke die Sache mit einem scharfen, ihm zu ertheilenden, Verweis abzuthun, so schrieb

er, denn er wollte schlechterdings gerichtliche Verurtheilung oder hinlängliche Genugthuung, an ein Mitglied der Regierung, forderte im Falle eines Verweises seine Entlassung und schloß mit der Drohung, daß mit ihm viele seiner Freunde die Universität verlassen würden, um irgendwo in Deutschland eine neue zu gründen. Diese Drohung machte die Sache schlimm; Goethe äußerte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. Fichte erhielt seine Demission, indem die Regierung einen Verweis als unvermeidlich bezeichnete. „Durch diesen muthigen Kampf, den Fichte durchgefochten, hat er für sich und seine Nachfolger die Gedanken- und Lehrfreiheit auf dem Gebiete der Wissenschaften errungen, wie Luther sie dreihundert Jahre früher in dem religiösen Kreise erfocht.“*) Er ging nach Berlin und begann hier eine welt-historische Bedeutung zu gewinnen. Seinen Umgang bildeten insbesondere Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Er fing an, seiner Philosophie eine populärere Form zu geben, und hielt einige Jahre hindurch Vorlesungen für ein gemischtes Publikum; Staatsmänner, Künstler, Gelehrte hörten ihm mit Eifer zu. Dem Staatskanzler Hardenberg empfahlen, wurde er 1805 zum Professor der Philosophie in Erlangen ernannt und erhielt zugleich die Erlaubniß, Winters nach Berlin zurückzukehren, um daselbst seine Vorträge fortzusetzen. In die Akademie der Wissenschaften wählten ihn die Mitglieder der philosophischen Sektion deswegen nicht, weil er, wie Wizlinge richtig meinten, ein Philosoph war. Der Krieg Preußens mit Frankreich entriß ihn seiner Wirksamkeit, denn als 1806 nach der Schlacht bei Jena die Franzosen in Berlin einrückten, floh Fichte, um jeder Berührung

*) Michelet, Bb. 1, S. 436.

mit den verhassten Feinden auszuweichen, mit dem Hofe nach Königsberg, von da nach Kopenhagen. 1807 kehrte er indessen nach Berlin zurück. In Preußen begannen jetzt jene Bestrebungen, welche durch eine geistige Umgestaltung im Innern des Staats seine Befreiung von dem äußern Feinde bezweckten. In diesem Sinne wurde auch die Berliner Universität gestiftet. Sie sollte die Pflanzschule einer bessern Zukunft sein. Die Saat einer solchen bessern Zukunft, einer Wiedergeburt Deutschlands, auszustreuen, hielt Fichte im Winter 1807/8 im Akademiegebäude seine franzosenfeindlichen „Reden an die deutsche Nation,“ während die französischen Heerhaufen unter den Fenstern vorbeizogen. *) Indessen brachen sich seine und gleichgesinnter Freunde patriotisch-reformistische Absichten an dem im Geheimen schon damals in Preußen hervortretenden Widerstande der Reaktionsäre gegen alles Zeitgemäße und Neue. Trotz dieser Opposition verlor aber Fichte seine hohe Kampffreudigkeit durchaus nicht, obgleich ihm im Frühjahr 1808 eine schwere Krankheit seine körperlichen Kräfte bedeutend schwächte. Im ersten Jahre der Existenz der Berliner Universität war er Dekan der philosophischen Fakultät, im zweiten wurde er

*) Die Fenster klirren von verworr'nem Tosen,
Fremdartig näselnde Kommandoschreie
Von draußen her und Trommeln der Franzosen,
Doch drin im Saal Prophetenwortes Weise.
Da stehst du, Fichte! Ja du Riesenfichte!
Hoch, ungebeugt, an Grabheit nicht zu tabeln,
Umschimmert leis vom Freiheitsmorgenlichte;
Doch Zornesrauschen in des Hauptes Nadeln.
Vor deinem Blick, durch Herz und Nieren bringend,
Sucht jedes Aug' den Grund, die Hörer zittern,
Und los bricht mächtig, unerbittlich zwingend,
Dein Wort, gleich langgetragenen Gewittern.

zum Rektor erwählt. Als solcher stritt er, wie früher in Jena, mit aller Energie seines Charakters gegen akademische Mißbräuche, und als seine Kollegen eher gegen, als für ihn Partei ergriffen, legte er das Rektorat nieder, seine Kampflust auf das politische Gebiet übertragend. Er nahm nämlich, nach Napoleons Feldzug von 1812, durch Wort und That an der jetzt ausbrechenden Schilderhebung Preußens und Deutschlands gegen die Franzosen Theil. So wohnte er mit Eifer den Uebungen des Landsturms bei, mit Pike und Pistolen bewaffnet. Die Wirkungen und Resultate der patriotischen Begeisterung, an deren Entflammung er so vielen Antheil hatte, sollte er nicht mehr vollständig erleben, denn, plötzlich ergriffen vom Nervenfieber, erlag er demselben in seinem 52. Lebensjahre am 28. Januar 1814. *)

Außer den schon gelegentlich genannten Schriften Fichte's, erschienen von ihm in folgender Ordnung: „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ 1794, „Naturrecht“ 2 Theile, 1796—1797, „Sittenlehre“ 1798, „Die Bestimmung des Menschen“ 1800, „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“ 1801, „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt“ 1801, „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1804—1805, „Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“ 1805, „Anweisung zum seligen Leben“ 1806, „Die Thatfachen des Bewusstseins“ 1817, „Die Staatslehre, oder über das Verhältniß

*) Leser, welche über Fichte's bedeutende Persönlichkeit umständlichere Aufschlüsse wünschen, verweisen wir auf das Werk: Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne J. G. Fichte.

des Urstaats zum Vernunftreiche" 1820), „Nachgelassene Werke" 3 Bde., 1834—1835.

Seine eigentlich spekulativen Ansichten hat Fichte in seiner ältern „Wissenschaftslehre" niedergelegt. Er stellt sich hier die Aufgabe, die Frage zu lösen: hat unser gesamtes Wissen einen festen Grund und welchen? Alle unsere Vorstellungen begleitet und verknüpft das Bewußtsein: **Ich** bin es, der die verschiedenen Vorstellungen hat! und deshalb ist es eine von selbst einleuchtende Gewißheit, daß für uns keine Vorstellungen und keine Dinge vorhanden sein können, wenn nicht als Bedingung ihrer Existenz unser Selbstbewußtsein zu Grunde liegt *). Es ist demnach schlechterdings nothwendig, daß das Ich bei allem in unserm Bewußtsein Vorkommenden hinzugedacht werden muß, und hieraus erhellt, daß für unser Vorstellen nie Etwas unabhängig von uns auftreten kann, denn wir sind bei allen unsern Vorstellungen das Vorstellende. Unser Selbstbewußtsein ist ein durchaus unmittelbares, es heißt wissenschaftlich ausgedrückt ein Anschauen, und an dieses Anschauen, in welchem das Ich sich selbst setzt, d. h. sich selbst zum Gegenstand seiner Anerkennung macht, knüpft sich jedes andere Bewußtsein. Dieses Anschauen ist durch Nichts bedingt oder vermittelt, es ist unbedingt möglich und nothwendig, wenn irgend eine andere Erkenntniß für uns möglich sein soll. Weil jedes Sein eine bestimmte Modifikation des Bewußtseins ist, so sind die nothwendigen, die aus dem Begriff des vernünftigen Einzelwesens folgenden Handlungen

*) Da es kaum möglich sein dürfte, eine gedrängtere und klarere Zusammenstellung der Hauptsätze der fichte'schen „Wissenschaftslehre" zu geben, als der jüngere Reinhold gegeben hat, so lassen wir diese hier folgen, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. S. 578 ff.

unseres Geistes nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit unseres vollständigen Bewußtseins bedingt wird. Das Vernunftwesen, welches nothwendig sich selbst setzt, muß demzufolge mit gleicher Nothwendigkeit Alles thun, was in den Umfang der hierdurch ausgedrückten Handlung gehört. Indem es das Bezeichnete thut, wird es seines Handelns sich nicht bewußt, da es selbst nichts Anderes, als Thätigkeit ist. Aber der Gegenstand, der aus seinem Handeln entspringt, muß als ein Objekt, folglich als Gegentheil des Handelns sich ihm darstellen, und daher als außerhalb des Handelnden vorhanden erscheinen. Dieser Gegenstand ist das Objekt des Bewußtseins oder das Ding. Ein anderes Ding gibt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und weil von einem Sein und einem Objekte lediglich in Beziehung auf ein solches geredet werden kann, überhaupt nicht. Das aus einem nothwendigen Handeln herrührende Ding, bei welchem aus dem angezeigten Grunde das Ich seines Handelns sich nicht bewußt wird, ist selbst eine nothwendige Erscheinung; wir fühlen, daß wir dasselbe vorstellen müssen. Alsdann sagt man, das Objekt habe Realität. Allem Bewußtsein liegen die drei ursprünglichen Thathandlungen des menschlichen Geistes zu Grunde und machen es möglich. Die erste, ihrem Gehalte wie ihrer Form nach, unbedingte Thathandlung des Ich's ist diejenige, durch die es sich selbst setzt, welche sich in dem Satze aussprechen läßt: ich bin, oder auch: ich bin Ich. Dieser Satz, als Ausdruck jener Thathandlung ist der schlechthin höchste, der hinsichtlich seines Inhalts und seiner Form schlechthin unbedingte Grundsatz alles Wissens. Aus ihm entspringt die Definition: dasjenige, dessen Sein und Wesen bloß darauf beruht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt. Die zweite ursprüngliche Thathandlung

des menschlichen Geistes, welche ihrem Gehalte nach bedingt, ihrer Form nach unbedingt ist, besteht in dem Entgegensetzen des Anderen, des Nicht-Ich gegen das Ich. Von Allem, was dem Ich zukommt, muß vermöge der Entgegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Diese Thathandlung wird durch den Grundsatz ausgedrückt: das Ich setzt sich und das Nicht-Ich schlecht hin einander entgegen. Hierzu kommt noch eine dritte ursprüngliche Geisteshandlung, an welcher nicht, wie an der zweiten, der Inhalt, sondern die Form bedingt ist. Die Aufgabe nämlich, welche sie zu lösen hat, wird durch die zwei vorausgehenden Handlungen bestimmt, nicht aber die Lösung selbst. Diese erfolgt unbedingt in einer gesetzmäßig nothwendigen Vernunftthätigkeit. Jene Aufgabe besteht darin, daß im Ich das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt und gleichgesetzt werden sollen, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Wie dies auszuführen sei, ist durch ein besonderes Gesetz unseres Geistes bestimmt, sie müssen sich nämlich gegenseitig einschränken. Etwas einschränken heißt aber die Realität desselben durch Negation zum Theil aufheben. Also liegt in dem Begriffe der Schranken außer den Bestimmungen „Realität und Negation“ auch noch das Merkmal „Theilbarkeit.“ Demnach wird durch die Handlung, die als Lösung der bezeichneten Aufgabe sich ergibt, sowol das Ich als auch das Nicht-Ich als theilbar gesetzt. Durch diese drei ursprünglichen Geisteshandlungen ist der Inhalt und Umfang desjenigen, was unbedingte Gewisheit besitzt, völlig erschöpft, und dieses läßt sich nunmehr in folgender Formel zusammenfassen: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. In dem dritten der drei obersten Grundsätze sind die beiden Sätze von wesentlich verschiedener Bedeutung einge-

geschlossen: 1) Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, und 2) das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich. In der Ichheit ist das Prinzip unserer ganzen theoretischen und praktischen Thätigkeit enthalten; jedoch reicht dasselbe für sich allein nicht hin zur Hervorbringung unseres wirklichen Daseins, unseres empirischen Lebens in der Zeit. Damit dieses hervorgebracht werde, ist ein besonderer durch ein Nicht-Ich auf das Ich erfolgender Anstoß erforderlich, vermöge dessen unsere Subjektivität nur bis zu einem gewissen Punkt ausgedehnt werden kann und das Ich die Aufgabe erhält, sich selbst zu begränzen. Der letzte Grund der Wirklichkeit für das Ich ist eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter Nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. Durch die Anerkennung dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts Fremdartiges hineingetragen. Alles, was in die Unendlichkeit hinaus in ihm als Vorstellung, Gesinnung, Bestrebung und nach außen gerichtete Handlung sich entwickelt, entfaltet sich bloß aus ihm selbst und nach eigenen Gesetzen. Von jenem Entgegengesetzten wird das Ich bloß in Bewegung gesetzt, um thätig zu sein. Ohne ein erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt haben, und da seine Existenz lediglich im Handeln besteht, nicht zur Existenz gelangt sein. Dem Bewegenden darf schlechterdings nichts Anderes zugeschrieben werden, als daß es eine bewegende und dem Ich entgegengesetzte Kraft ist, die als solche nicht denkend erkannt, sondern bloß gefühlt wird. Das Ich ist hinsichtlich seines Daseins von diesem Entgegengesetzten abhängig, aber in den Bestimmungen seines Daseins durchaus selbstständig. Zufolge der Gesetzmäßigkeit seines Wesens muß das Ich eine körperliche

Außenwelt sich entgegensetzen, und durch dieselbe in seiner Thätigkeit sich beschränkt finden, während es in ihr den Gegenstand für seine Thätigkeit antrifft und eine Wirksamkeit in ihr sich zuschreibt *). Vermöge dieser nothwendigen Vorstellungswiese schaut das Ich sich selbst als artikulirten Leib an, der mit der äußern Natur in Wechselwirkung steht und kann es seiner Selbstthätigkeit nur unter der Bedingung der Erscheinungen dieser Wechselwirkung bewußt werden. Bei einer solchen Abhängigkeit von seiner Leiblichkeit und von der äußeren Natur stellt sich für die eigne Anerkennung seine Selbstthätigkeit dar als ein lediglich durch seine Intelligenz bestimmtes Handeln; jede andere Aeußerung seines Lebens erscheint ihm in der Form eines leidenden Zustandes. In der Gestalt des Sich-Selbst-Bestimmens durch Begriffe ist die Selbstthätigkeit Freiheit, und der bestimmende Begriff in uns ist das Wollen. Das Ich vermag demzufolge bloß dadurch in seiner eigenthümlichen Natur sich zu erkennen, daß es durch den Begriff sich selbst zum Handeln zu bestimmen, und in völliger Unabhängigkeit von äußern Motiven seine intellektuelle Selbstständigkeit zu behaupten strebt. Hieraus ergibt sich das Prinzip der Sittlichkeit, welches in dem nothwendigen Gedanken der Intelligenz enthalten ist: daß sie ihre Freiheit gemäß dem Charakter der Selbstständigkeit ohne Ausnahme bestimmen soll. Das Ich kann aber nie völlig unabhängig werden; also liegt der Endzweck des beschränkten Vernunftwesens in der Unendlichkeit. Dieser Endzweck ist zwar niemals zu erreichen, aber wir sollen unaufhörlich ihm uns annähern, und deßhalb muß es eine Reihe von Handlungen geben, bei deren Fortsetzung das Ich als in der Annäherung zur absoluten

*) Dieser Satz leitet aus der Wissenschaftslehre in die Sittenlehre hinüber.

Unabhängigkeit begriffen sich zu denken vermag. Diese Reihe von Handlungen ist von dem ersten Punkt an, auf welchen das Individuum durch seine Natur gestellt wird, in das Unendliche hinaus ideal bestimmt und kann die sittliche Bestimmung des Vernunftwesens genannt werden. Aus diesen Grundzügen der Sittenlehre abstrahirt Fichte sich seine Pflichtenlehre. Unausstilgbar, sagt er, ertönt im Menschen die Stimme, daß Etwas Pflicht sei und Schuldigkeit, und lediglich darum gethan werden müsse. Durch diese Anlage in unserem Wesen eröffnet sich uns eine ganz neue Welt; wir erhalten eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist. Ich will jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, Seligkeit nennen. Als das einzige, aber untrügliche Mittel der Seligkeit zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht. Es dringt sich mir also der unerschütterliche Glaube auf, daß es eine Regel und feste Ordnung gebe, nach welcher nothwendig die reine moralische Denkart selig mache. Daß der Mensch, der die Würde seiner Vernunft behauptet, auf den Glauben an diese Ordnung einer moralischen Welt, dieses Ueber sinnliche, über alles Vergängliche unendlich erhabene Göttliche sich stütze, jede seiner Pflichten beachte als eine Verfügung jener Ordnung, jede Folge derselben für gut, d. i. für seligmachend halte und freudig sich ihr unterwerfe, ist absolut nothwendig und das Wesentliche der Religion. Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen: und während du uns Andern noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich schon hienieden im ewigen Leben dich befinden *).

*) Auf die Sittenlehre baut Fichte die Rechtslehre. Er gibt derselben fol-

Hier stehen wir nun schon auf dem Boden der religiösen Ideen Fichte's. Wir sahen oben, daß ihn seine dießfälligen Ansichten der Anklage des Atheismus aussetzen. Hören wir ihn jetzt selbst. Wie kommt der Mensch zum Glauben an eine göttliche Weltregierung? fragt er. Von der Sinnenwelt aus, entgegnet er, gibt es keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer moralischen Weltordnung aufzusteigen. Durch unsern Begriff einer übersinnlichen Welt sonach müßte jener Glaube begründet werden. Die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung geht selbst schon aus moralischer Stimmung hervor, und ist Glaube, und man sagt insofern ganz richtig, das Element aller Gewißheit ist Glaube. Ich muß, wenn ich nicht mein eigenes Wesen leugnen will, die Ausführbarkeit des durch dasselbe gesetzten Zweckes annehmen. Unsere Welt ist das verständlichte Material unserer Pflicht; dieß ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. So als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen; unsere

gende Einteilung: 1) Rechte, die im bloßen Begriff der Person liegen, — das sind die Urrechte. 2) Hat der Andere sich das Gesetz nicht gegeben, meine Urrechte zu respektiren, so darf ich seine Freiheit und Persönlichkeit angreifen, — das ist das Zwangsrecht, welches nur durch die Rechtskenntniß, das Nichten möglich ist; 3) die Gewährleistung der Sicherheit für die ganze Zukunft wird in die Hände eines Dritten, dem Beide trauen und der übermächtig ist, gelegt; die Normen seiner Rechtsurtheile sind das positive Gesetz, dem ich mich mit vollkommener Freiheit unterwerfen muß, — das ist das Staatsrecht. Der Staat ist nach Fichte der eigentliche Naturzustand der menschlichen Gesellschaft.

Pflicht ist's, die in ihr sich offenbaret. Dieß ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Durch das Rechtthun wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle Folgen derselben werden nur in ihm aufbehalten. Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und mittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen. Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz ist unmöglich und widersprechend. Gott existirt an sich nur als solche moralische Weltordnung.

— Mit diesen Worten hebt Fichte den Gott des Deismus allerdings auf, und Gott ist ihm, wie oben in der Lehre vom Ich angedeutet worden, nur eine Hypothese, um das Endliche erklären zu können. Er sucht nun aber den Begriff Gottes folgendermaßen bestimmter zu entwickeln: Gott ist zu denken als eine Ordnung von Begebenheiten, keineswegs aber als eine Form der Ausdehnung; er ist kein Sein, sondern ein reines Handeln (Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung), gleich wie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung. Daß der Mensch die verschiedenen Beziehungen jener Ordnung auf sich und sein Handeln in dem Begriff eines existirenden Wesens zusammenfasse und fixire, das er vielleicht Gott nennt, ist die Folge der Endlichkeit seines Verstandes. Er thut dann nichts

Anderes, als was wir Alle thun, indem wir gewisse Bestimmungen unsers Gefühls in dem Begriffe einer außer uns vorhandenen Kälte oder Wärme zusammenfassen. Die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl ist das erste, schlechthin Unmittelbare; der Begriff entsteht später, und ist durch das Erste vermittelt. Es ist Schwäche des Herzens, das Verhältniß zu ändern und das Gefühl vom Begriffe abhängig machen zu wollen. Wer einen auch nur im Mindesten ohne Beziehung auf unsere moralische Natur entworfenen und von ihr im kleinsten Stücke unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist. Den Schluß von der Existenz der Sinnenwelt auf einen vernünftigen Urheber derselben bin ich unfähig zu machen, indem ich die selbstständige Existenz einer Sinnenwelt schlechthin nicht annehme. Mögen meine Gegner, nach einem solchen Bekenntnisse, auf eine neue Benennung denken; mag man mich etwa einen Weltleugner nennen, nur nenne man mich keinen Gottesleugner. Welch' ein Gott wäre dieß, der mit der Welt zugleich verloren ginge? Der übersinnliche Gott ist Alles in Allem; er ist derjenige, welcher allein ist, und wir andern vernünftigen Geister alle leben und weben nur in ihm. — Dieß ist Fichte's Vertheidigung gegen die Anklage des Atheismus, in deren Verfolg er dann auch zeigt, daß aus seinem moralischen Standpunkte unmittelbar der religiöse folge, denn Moralität und Religion sind absolut Eins, Beides ein Ergreifen des Uebersinnlichen, das Erste durch Thun, das Zweite durch Glauben.

In den spätern Perioden seines Lebens gab Fichte seinem Lehrgebäude die bedeutendsten Umbildungen und Ergänzungen. Je mehr er seine Geisteskraft auf unmittelbares Einwirken

auf seine Zeitgenossen hinwandte, desto mehr verließ er den spekulativen Standpunkt. In seinen Reden an die deutsche Nation, — „diesen mit der vollen Kraft der Begeisterung, Angesicht des Feindes hingedonnerten Ermahnungen,“ suchte er allen Elementen der Nationalität eine zeugungskräftige Frische einzuhauchen. Er erkennt, daß die Reformation des Erziehungswesens die Basis einer neuen Zeit für Deutschland und die Welt werden müsse, und das Grundthema seiner flammenden Beredtsamkeit ist die Einheit Deutschlands, die vielgeliebte Losung auch unserer Tage. In unserer Zeit, ruft er aus, hebt die freie und besonnene Entwicklung des Menschengeschlechtes an, wodurch es sich selbst zu dem macht, was es eigentlich ursprünglich ist; und zu allernächst ist es den Deutschen anzumuthen, die neue Zeit, vorangehend und vorbildend für die Uebrigen zu beginnen. Ich rede für Deutsche schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus bei Seite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der Einen Nation gemacht haben. Ich erblicke in dem Geiste, dessen Ausfluß diese Reden sind, diese Einheit schon als entstanden, vollendet und gegenwärtig dastehend. Das Rettungsmittel besteht in der Bildung zu einem durchaus neuen allgemeinen und nationalen Selbst, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen, zu einem ganz neuen Leben, mit einem Worte in der gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungswesens. Die besonnene Kunst der Bildung zum Menschen ist die eigentliche Aufgabe der neuen Erziehung, welche die Gesamtheit der Nation umfassen soll. Diese Bildung soll nicht mehr unter der Botmäßigkeit der dunkeln und nicht zu berechnenden Kraft der geistigen Natur bleiben. Den festen, nicht weiter schwankenden Willen, muß die neue

Erziehung hervorbringen, die geistige Thätigkeit des Zöglings anregend, ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung der Menschen, so wie dieselbe nach dem Vernunftgesetze schlechthin sein soll, zu entwerfen. Von brennender Liebe für eine solche Ordnung der Dinge ergriffen, wird es ihm, der Leitung der Erziehung entlassen, schlechterdings unmöglich sein, dieselbe nicht zu wollen. Der Zögling wird von der Erziehung anerkannt als ein Glied der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt unter einer höhern gesellschaftlichen Ordnung. Die Erziehung muß ihn anleiten, sowohl ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die da niemals ist, sondern ewig werden soll, durch eigene Selbstthätigkeit sich vorzuzeichnen, als ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung, in der Nichts wird, sondern die da ewig nur ist, in dem Gedanken, zu entwerfen. So findet er, daß Nichts wahrhaftig da sei, als dieses geistige Leben, und daß es das göttliche Leben selber sei, welches göttliche Leben allein in dem lebendigen Gedanken da ist und sich offenbar macht; so wird er sein Leben und jedwedes andere geistige Leben als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens erkennen. Statt des dunkeln Gefühls, das die Wurzel der Selbstsucht ist, wird die klare Erkenntniß zur wahren Grundlage und zum Ausgangspunkt des Lebens gemacht. Dieser Grundtrieb des Menschen geht nicht auf eine gegebene, schon vorhandene, sondern auf eine apriorische Welt, die da zukünftig ist, und ewig fort zukünftig bleibt, so daß das göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des stehenden und gegebenen Seins, sondern immerfort bleibt in der Form des fortfließenden Lebens. Lasset immer die Bestandtheile unseres höhern geistigen Lebens, mehrere Jahrhunderte hindurch, ausgedorret, und eben darum auch die Bande unserer Nationaleinheit zerrissen und in wilder Unordnung durch einander zerstreut

umherliegen, wie Todtengebeine: der belebende Odem der Geisterwelt wird unsers Nationalkörpers erstorbene Gebeine ergreifen und sie aneinander fügen, daß sie herrlich dastehen in neuem und verklärtem Leben!

Als den Gipfel seiner Philosophie will Fichte seine „Religionslehre,“ oder wie sie gewöhnlich heißt, die „Anweisung zum seligen Leben“ betrachtet wissen. Eine der herrlichsten Gedankenreihen dieses Werkes ist folgende: Leben ist Seligkeit, Liebe, Sein. Die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins, ist der Schein. Der geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist Gott, das Geisterreich: der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist die Welt. Nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott ist Leben und Licht und Seligkeit; in jeder Entfernung aber Tod, Finsterniß und Elend. Seligkeit ist Suchen und Beharren in dem Einen, Elend Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. Die Sehnsucht nach dem Ewigen ist die innerste Wurzel alles endlichen Daseins. Die Seligkeit liegt auch jenseits des Grabes für denjenigen, für welchen sie schon diesseits desselben begonnen hat. Das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens ist Gedanke; denn außer dem Geiste ist gar Nichts wahrhaftig da. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinn zu fassen; das reine Denken selbst ist das göttliche Dasein. Zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen, als dessen Dasein, ist in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf. — Wenn man aber einwendet: mag es doch immer Gott selber sein, der

hinter allen Gestalten lebet; wir sehen ihn nicht, sondern immer nur seine Hülle: wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thür, sehen ihn, wenn wir uns höher schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er, immer verhüllet die Form uns das Wesen, immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege — so sage ich dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden; die Welt vergeht dir mit ihrem todten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, daß du leben sollst und leben wirst. Nur noch die eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in dir, welches in Gott freilich nur Eins ist. Aber diese Form drückt dich nicht, irret dich nicht, denn du vermagst sie zu erklären. Und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist derjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schau an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust ihn an; ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust. Wahre Religiosität ist nicht bloß beschauend und brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig; denn sie besteht in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und sein Werk vollziehe.

Zu diesem Lichtpunkte, welcher als Schlussstein des sichten Lehrgebäudes betrachtet werden darf, hatte sich der große Denker schon früher durchgerungen, wenn er von dem

wahren religiösen Menschen sagt: Es ist nur Ein Wunsch, der seine Brust hebt und sein Leben begeistert, die Seligkeit aller vernünftigen Wesen. Dein Reich komme, ist sein Gebet. Nicht mein Wille, sondern Deiner geschehe, ist der Wunsch seines Lebens; und so verbreitet sich unerschütterliche Freudigkeit über sein ganzes Dasein. Mit dieser liebevollen Gottfreudigkeit schließt Fichte, und konnte darum die Resultate seines Philosophirens am Ende seiner Laufbahn in folgender Strophe zusammenfassen:

Nichts ist, denn Gott; und Gott ist Nichts, denn Leben.
 Gar klar die Hülle sich vor dir erhebet.
 Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar;
 Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben.
 Durchschaue, was dieß Sterben überlebet,
 So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
 Und unverschleiert siehst du göttlich Leben!

Sechstes Kapitel.

Die fichtesche Schule. Friedrich Schlegel. Novalis. Schleiermacher.

Ein Lehrgebäude, wie das fichtesche, mußte für die Entwicklung der Philosophie von der größten Bedeutung werden. Es bildete nicht nur eine neue Stufe der deutschen Wissenschaft, es ist zugleich auch ein Manifest des Geistes gegen die Materie, des Spiritualismus gegen den Materialismus, und wie dieser durch die französische Philosophenschule und ihre Nachtreter die kräftigste Ausbildung erfahren hatte, so fand sich nun in

Fichte's Systems das andere Extrem — dort eine totale Verleiblichung, hier eine totale Vergeistigung. Dieser schroffe Gegensatz bezeichnet gar deutlich den französischen und den deutschen Nationalcharakter. Einen so umfassenden Einfluß, wie die kantische, hat aber die fichtesche Philosophie nicht geübt, und zwar deshalb, weil die letztere vorzugsweise das abstrakte Denken begründete, welches dem größern Publikum nicht so zusagte, wie die mehr populär gehaltenen Demonstrationen Kants. Daher kommt es, daß von Fichte an die Philosophie immer nur das Eigenthum und die Beschäftigung weniger Menschen gewesen ist, bis in der nächsten Gegenwart das Interesse an ihr wieder allgemeiner geworden und für die Zukunft diese Theilnahme immer folgenreicher zu werden verspricht.

Der fichtesche Standpunkt, von welchem die drei Männer, denen dieses Kapitel gewidmet ist, ausgegangen, erhielt je nach ihrer verschiedenen Individualität in ihrem Denken verschiedene Nuancen.

Friedrich Schlegel *), schon bei Gelegenheit der romantischen Schule erwähnt, vielfach um Sprachwissenschaft und Literatur verdient, auch als Poet bekannt, als Apostat vom liberalen Prinzip berüchtigt, stellte sich zuvörderst auf einen aesthetischen Standpunkt, indem er zuerst den Begriff der Ironie in die Kunstphilosophie einführte. Die Ironie, sagt er, ist ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding; sie ist die einzige durchaus unwillkührliche, und doch durchaus besonnene Vorstellung. Es ist gleich unmöglich, sie zu erkünsteln und sie zu verrathen. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständniß ein Räthsel. Sie soll

*) Seine sämmtlichen Werke erschienen in 12 Bänden, Wien 1822; seine „philosophischen Vorlesungen“ erst 1836—1838.

Niemanden täuschen, als die, welche sie für Täuschung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnen, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll Alles Scherz und Alles Ernst sein, Alles treuherzig offen und Alles tief versteckt. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinne und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Nothwendigkeit einer vollständigen Mittheilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gefezlichste, denn sie ist unbedingt nothwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von Neuem glauben und mißglauben, bis sie schwindlicht werden, den Scherz gerade für Ernst und den Ernst für Scherz halten. Ironie ist die Form des Paradoxen. Paradox ist Alles, was zugleich gut und groß ist. Nicht bloß die Philosophen sind paradox, sondern die Philosophie selbst ist es. Diesen Begriff der Ironie, der es, wie Hegel sagt, mit Nichts Ernst, die ein Spiel mit allen Formen ist, suchte Schlegel in seinem vielberücktigten Roman „Luzinde“ konsequent und praktisch durchzuführen. Hier glaubt Schlegel, das Ich finde, nachdem es die Schranke der Subjektivität vergeblich zu durchbrechen versuchte, seine wahre Fülle und Einheit nicht in der Thätigkeit, sondern ganz umgekehrt im Nichtsthun, in der „gottähnlichen Kunst der Faulheit,“ die er also apotheosirt: O Müßiggang, du bist die Lebenslust der Unschuld und der Begeisterung; dich athmen die Seligen, und selig ist, wer dich hat und hegt,

du heiliges Kleinod! Einziges Fragment, das uns noch aus dem Paradiese blieb! Alles Gute und Schöne ist schon da, und erhält sich durch seine eigene Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft oder schöne Gestaltung geben? Nur mit Gelassenheit und Sanftmuth, in der heiligen Stille der ächten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern und die Welt und das Leben anschauen. Um Alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, die schönste. Und also wäre ja das höchste, vollendetste Leben Nichts, als ein reines Vegetiren. Hiemit ist Schlegel noch nicht zufrieden, denn er bezeichnet den Zustand des absoluten Nichtsthuns, in welchem das Ich sein höchstes Ziel erreiche, am Ende geradezu als Religion. — So viel vom aesthetischen Standpunkt Schlegels. Auf seinem philosophischen, den er in spätern Jahren einnahm, entwickelt er den Begriff der Philosophie folgendermaßen: Die Philosophie ist auf keine besonderen Gegenstände beschränkt; sie ist die allgemeine Wissenschaft, die alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Philosophie ist nicht das Fundament aller übrigen Wissenschaften, so wäre sie selbst nur ein spezieller Theil des Gebäudes, sondern die Lebenskraft, der beseelende Geist, der sie durchdringt. Schlegels Philosophie nimmt dann immer mehr eine entschieden religiöse Färbung an. Er definirt Gott als das Ur-Ich: Denkt man sich den Verstand eines unendlichen, allumfassenden Wesens, so kann man diesem wohl Gedanken beilegen,

aber keine Vorstellungen, indem ja in jeder Vorstellung die Beziehung auf ein Vorgestelltes liegt, einen außer dem vorstellenden Ich existirenden Gegenstand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht-Ich, keinen außer ihm existirenden Gegenstand geben kann, weil das unendliche Ich ja Alles ist, Alles in sich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr bestehendes Wesen, so wäre sie ja nicht das Eine, höchste, unendliche, allumfassende Prinzip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und somit ein beschränktes Wesen, welches dem Begriffe widerspricht. Zuletzt wird Schlegeln die Philosophie zur angewandten Theologie, denn sie wendet die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit auf die endlichen Wissenschaften an. Aus seiner Vorstellung von Gott, als Urheber der göttlichen Ordnung in der Menschengeschichte und in dem Staatenverhältnisse, abstrahirt sich dann Schlegel seine absolutistischen Grundsätze. Er führt die Gewalt der Könige auf Gott zurück. Der oberste Staatsbeherrscher, deklamirt er, ist der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Die ganze Weltgeschichte ist nur ein fortgehender Kampf zwischen dem reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte und dem in der zwiefachen Gestalt der Anarchie und des Despotismus immer von neuem sich regenden politischen Lügengeiste. Wie deutlich sieht man es hier dem Manne an, daß er k. k. oestreichischer Hoffsekretär war! Als Ausgangspunkt der Geschichte prophezeit Schlegel ihre Wiederkehr zum Mittelpunkt des Katholizismus, und ist schamlos genug, die französische Restauration von 1815 und die Wiederherstellung der Jesuiten, gegenüber der Reformation und Revolution, als Momente einer wahrhaft göttlichen Reformation zu preisen.

Novalis *), oder eigentlich Friedrich von Hardenberg, ebenfalls als Mitglied der romantischen Schule erwähnt, groß als Poet, hat uns aphoristisch hingeworfene Gedanken über Philosophie hinterlassen, in denen sich, verbunden mit originellen Anschauungen, Anklänge an den sichteschen Idealismus und an den Spinozismus finden. Die Idee der Philosophie, sagt Novalis, ist eine mysteriöse Tradition. Philosophie ist überhaupt die Aufgabe zu wissen. Es ist eine unbestimmte Wissenschaft der Wissenschaften, ein Mysticismus des Wissenstriebes überhaupt; gleichsam der Geist der Wissenschaften, mithin undarstellbar, außer im Bilde oder in der Anwendung, in der vollkommenen Darstellung einer speziellen Wissenschaft. Da nun alle Wissenschaften zusammenhängen, wird die Philosophie nie vollendet. Erst im vollständigen System aller Wissenschaften wird die Philosophie sichtbar sein. Ueber das Ich und über Gott äußert er: Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken. Gott ist gerade so persönlich und individuell, wie wir, denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz. Es gibt gewisse Dichtungen in uns, die einen ganz andern Charakter als die übrigen zu haben scheinen, denn sie sind vom Gefühle der Nothwendigkeit begleitet, und doch ist schlechterdings kein äußerer Grund zu ihnen vorhanden. Es dünkt dem Menschen, als sei er in einem Gespräche begriffen, und irgend ein unbekanntes, geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwicklung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit

*) Seine sämtlichen Schriften wurden herausgegeben von Ludwig Tieck und Fr. Schlegel, Berl., 5te Aufl., 1837.

ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist. Es muß ein gleichartiges Wesen sein, weil es ihn wie ein geistiges Wesen behandelt, und ihn nur zur seltensten Selbstthätigkeit auffordert. Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur, oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich ihm gleich zu werden. Darthun läßt sich dieses Faktum nicht. Jeder muß es selbst erfahren. Eine Selbstbesprechung obiger Art ist das Philosophiren, es ist eine eigentliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich. Philosophiren ist der Grund aller andern Offenbarungen; der Entschluß zu philosophiren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich befüllen, erwachen und Geist sein solle. Sterben ist ein ächt philosophischer Akt. — Höchst eigenthümlich sind Novalis Ansichten über die Natur, und mit seiner Durchgeistigung derselben neigt er sich schon zu Schellings Naturphilosophie hin. Um die Natur zu begreifen, heißt es in den „Lehrlingen zu Saïs,“ muß man die Natur innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen. Bei dieser Unternehmung muß man sich bloß von der göttlichen Sehnsucht nach Wesen, die uns gleich sind, und den nothwendigen Bedingungen, dieselben zu vernehmen, bestimmen lassen; denn wahrhaftig, die ganze Natur ist nur als Werkzeug und Medium des Einverständnisses vernünftiger Wesen begreiflich. Der ursprüngliche Mensch kehrt zur ursprünglichen Funktion seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen, zu jenem schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses, des innern Selbstempfängnisses. Wenn er nun ganz in die Beschauung dieser Urerscheinung versinkt, so entfaltet sich vor ihm, in neu entstehenden Zeiten und

Räumen, wie ein unermessliches Schauspiel, die Erzeugungsgeschichte der Natur, und jeder feste Punkt, der sich in der unendlichen Flüssigkeit ansetzt, wird ihm eine neue Offenbarung des Genius der Liebe, ein neues Band des Du und des Ich. Die sorgfältige Beschreibung dieser innern Weltgeschichte ist die wahre Theorie der Natur; durch den Zusammenhang seiner Gedankenwelt in sich, und ihre Harmonie mit dem Universum, bildet sich von selbst ein Gedankensystem zur getreuen Abbildung und Formel des Universums. An andern Orten sagt Novalis: Alles Göttliche hat eine Geschichte, und die Natur, dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann, soll nicht so gut wie der Mensch in einer Geschichte begriffen sein, oder was eins ist, einen Geist haben? Die Natur wäre nicht die Natur, wenn sie keinen Geist hätte. Wir ahnen die Natur als ein menschliches Wesen. Es müßte untersucht werden, ob sich nicht die Natur mit wachsender Kultur wesentlich verändert hat. Könnte die Natur nicht über den Anblick Gottes zu Stein geworden sein? oder vor Schrecken über die Ankunft der Menschen? Die Natur ist eine versteinerte Zauberstadt. Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Thier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur. Der Mensch ist der Messias der Natur. — Konsequenterweise mußte Novalis durch seine Naturanschauung zum Pantheismus geführt werden. Der Staat und Gott, schreibt er, sowie jedes geistige Wesen, erscheint nicht einzeln, sondern in tausend mannigfaltigen Gestalten; nur pantheistisch erscheint Gott ganz, und nur im Pantheismus ist Gott ganz, überall in jedem Einzelnen. So ist für das große Ich das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; jedes Du ist ein Supplement zum großen Ich. Wir sind gar

nicht Ich; wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich=Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich ist. Aber Novalis verklärt, wenn wir so sagen dürfen, seinen Pantheismus durch das Christenthum; in seinem Geiste gehen Spinozismus und Katholizismus eine wunderbare Ehe ein und poetische Ekstase verrichtet die Trauung *). Vom Christenthum erwartet zuletzt Novalis eine völlige Umgestaltung der Welt, indem er am Schlusse seiner Fragmente spricht: Alles, was in der neuesten Zeit in Deutschland geschehen ist,

*) Hievon ist folgende „Hymne“ von Novalis der überzeugendste Beweis:

Wenige wissen

Das Geheimniß der Liebe,

Fühlen Unerfätlichkeit

Und ewigen Durst.

Des Abendmahls

Göttliche Bedeutung

Ist den irdischen Sinnen Räthsel;

Aber wer jemals

Von heißen, geliebten Lippen

Athem des Lebens sog,

Wem heilige Glut

In zitternde Wellen das Herz schmolz,

Wem das Auge aufging,

Daß er des Himmels

Unergründliche Tiefe maß,

Wird essen von seinem Leibe

Und trinken von seinem Blute

Ewiglich.

Wer hat des irdischen Leibes

Hohen Sinn errathen?

Wer kann sagen,

Daß er das Blut versteht?

Einst ist Alles Leib,

Ein Leib,

In himmlischem Blute

Schwimmt das selige Paar.

O! daß das Weltmeer

Schon erröthete,

Und in duftiges Fleisch

Aufquölle der Fels!

Nie endet das süße Mahl,

Nie sättigt die Liebe sich;

Nicht innig, nicht eigen genug

Kann sie haben den Geliebten.

Von immer zärteren Lippen

Verwandelt wird das Genossene

Inniglicher und näher.

Heißere Wollust

Durchbebt die Seele,

Durstiger und hungriger

Wird das Herz:

Und so währet der Liebe Genus.

Von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Hätten die Nüchternen

Einmal gekostet,

Alles verlassen sie,

Und setzten sich zu uns

An den Tisch der Sehnsucht,

Der nie leer wird.

Sie erkannten der Liebe

Unendliche Fülle,

Und priesen die Nahrung

Von Leib und Blut.

sind nur noch Andeutungen, unzusammenhängend und roh; aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit; die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias, in ihren tausend Gliedern zugleich. Wer fühlt sich nicht mit süßer Scham guter Hoffnung? Das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldene Zeit mit dunkeln unendlichen Augen, eine prophetische, wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein, eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der wie ein ächter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehen werden kann, doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust, als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrauchenden Leibes aufgenommen wird. Das Christenthum ist dreifacher Gestalt. Eine ist, als Zeugungs-Element der Religion. Eine, als Mittlerthum überhaupt, als Glauben an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu sein. Eine, als Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählt, welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlichen Gemeinde. Angewandtes, lebendiggewordenes Christenthum war der alte katholische Glaube, die letzte dieser Gestalten. Seine Allgegenwart im Leben, seine Liebe zur Kunst, seine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen, seine menschenfreundliche Mittheilbarkeit, seine Freude an Armuth, Gehorsam und Treue, machen ihn als ächte Religion unverkennbar, und enthalten die Grundzüge seiner

Verfassung. Er ist gereinigt durch den Strom der Zeiten; in inniger, untheilbarer Verbindung mit den beiden andern Gestalten des Christenthums wird er ewig diesen Erdboden beglücken. Seine zufällige Form ist so gut wie vernichtet; das alte Papstthum liegt im Grabe und Rom ist zum zweiten Mal eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören und einer neuen, dauerhaften Kirche Platz machen? Die andern Welttheile warten auf Europa's Veröhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden *).

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde am 21. Nov. 1768 zu Breslau geboren. Den Grund seiner wissenschaftlichen Bildung legte er auf dem Pädagogium der Brüdergemeinde zu Niesky. Dann begann er seine theologischen Studien in dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby, und vollendete sie, aus der Brüdergemeinde ausgetreten, auf der Universität Halle, wo er unter Wolfs Leitung auch philologischen Studien oblag, die nachher in seiner meisterhaften Uebersetzung der Werke Platons so schöne Früchte trugen. Von der Universität abgegangen, bekleidete er eine Zeitlang eine Hofmeisterstelle in Preußen, und trat hierauf in das Schullehrerseminarium zu Berlin. 1794 Prediger zu Landsberg an der Warthe geworden, bekleidete er von 1796 bis 1802 ein gleiches Amt zu Berlin, wo er in die schlegelsche Zeitschrift „Athenäum“ Beiträge lieferte und den Platon zu übersetzen begann. Dieser Philosoph hat immer bedeutend auf ihn eingewirkt. 1802 wurde er Hofprediger zu Stolpe, bald darauf aber als Professor der Theologie und Philosophie und als Universitätsprediger nach Halle berufen.

*) Die angeführten Stellen finden sich in Novalis' Schriften, Thl. 2, von S. 120 bis 286.

Nachdem hier seine Wirksamkeit durch den Krieg von 1806 gestört worden und er nach Berlin gegangen war, wurde er 1809 daselbst Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und nahm ein Weib. Als sodann die berliner Universität ins Leben trat, ward er als Professor der Theologie an derselben angestellt, und arbeitete von 1810 bis 1814 viel für den öffentlichen Unterricht im Ministerium des Innern. 1811 wurde er zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften ernannt. Bis zum Jahre 1834 lehrte er, in allen Landen deutscher Zunge hochberühmt, an der berliner Universität, wohin er allwärts her Theologen zog. Am 12. Febr. genannten Jahres starb er an einer Unterleibsentzündung, nachdem er den Seinigen das Abendmahl ausgetheilt und es selbst genossen, mit den Worten: „in diesem Glauben sterbe ich!“ Zu seinem wissenschaftlichen Ruhm hat er auch den gefügt, Deutschlands geistvollster Kanzelredner zu sein. *)

Als seine erste bedeutende Schrift ließ Schleiermacher anonym erscheinen „Vertraute Briefe über die (schlegelsche) Luzinde,“ die er wahrscheinlich seiner bürgerlichen Stellung wegen, nachher niemals anerkannt hat, denn sie erfuhren viele Verlästerung und verlangen allerdings mehr als eine bloß oberflächliche Lektüre. Einer solchen können sie leicht als ein bloßer Hymnus auf die Sinnlichkeit, auf geschlechtlichen Genuß vorkommen. Den wahren Inhalt der Liebe

*) Werke: „Vertraute Briefe über die Luzinde“; „Ueber die Religion. Neben an die Gebildeten unter ihren Verächtern“; „Monologen, eine Neujahresgabe“; „die Weihnachtsfeier, ein Gespräch“; „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“; „der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“; „Predigten“, 6 Sammlungen. Aus Schleiermachers Nachlaß gab Alexander Schweizer heraus: „Entwurf eines Systems der Sittenlehre.“ Eine Sammlung seiner verschiedenen Vorlesungen soll noch erscheinen.

bestimmt Schleiermacher hier als die Verknüpfung der Gegensätze des Sinnlichen und des Geistigen, und so sei die Liebe allgewaltig das Höchste im Menschen, seine Gottheit und die Schönheit des Lebens. In seiner zweiten Schrift: „Ueber die Religion,“ stellt sich Schleiermacher bereits auf den metaphysischen Standpunkt, die Liebe zur Geliebten wird ihm hier schon zur Liebe zum Universum. Er geht zum Spinozismus zurück. Opfert mit mir, ruft er aus, ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstorbenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe: in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch er ihr lebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes. — Seinerseits äußert sich nun Schleiermacher über Religion im Allgemeinen: das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbaret sich uns jeden Augenblick; in diesen Einwirkungen alles Einzelne als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen, das ist Religion, ein unmittelbares Wissen um die Handlungen des Universums: alles uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und Dasselbe zu fühlen, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgeforderten einzelnen Gegenstand hinstellen, das Sein Gottes von der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt ausbilden, das ist leere Mythologie. Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: daß der Mensch sich hingebende dem Universum und sich erregen lasse von der Seite derselben, die es ihm zuwendete und dann, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einziges Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze

und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme. Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion. Uebereinstimmend mit dieser pantheistischen Auffassung der Religion ist auch Schleiermachers Auffassung der Unsterblichkeitslehre: Das Ziel der Religion ist, daß sich die scharf abgezeichneten Umriffe unserer Persönlichkeit erweitern und allmählig verlieren sollen ins Unendliche, und daß wir, uns selbst verleugnend, mit dem ganzen Weltall, so viel wir dessen inne werden können, in Eins zusammenfließen. Wir sollen also schon hier unsere Persönlichkeit vernichten und in Einem und Allem leben, mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick. — Die Prinzipien, von denen Schleiermacher hier ausgeht, behielt er auch in seiner Ansicht vom Christenthum bei. Im Christenthum, sagt er, wird das Universum in seiner höchsten Einheit und Allheit wahrgenommen. Die ursprüngliche Weltanschauung des Christenthums ist keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieß Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich entwickelt und der größer werdenden Entfernung Gränzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Mensch, dieses und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise; das Christenthum verarbeitet so die Religion selbst als Stoff für die Religion. Weil das Christenthum ein ungöttliches Wesen als überall verbreitet vorausgesetzt, weil dieß ein wesentliches Element des Gefühls ausmacht, so ist es durch und durch polemisch, selbst

in seiner innersten Gemeinschaft der Heiligen; und eben damit ist zugleich immerwährendes Streiten gegen alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingestellt, der nun völlig Genüge geleistet werden kann. Ziel des Christenthums ist eine unendliche Heiligkeit. Das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, die auf einen großen Gegenstand gerichtet ist, und deren Unendlichkeit ihr euch bewusst seid, wo ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs innigste vermischt findet, diese heilige Wehmuth ist der Grundton aller religiösen Gefühle des Christen. Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die große Idee: daß alles Endliche einer höhern Vermittlung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, und daß für den von dem Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche selbst in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchen seine Idee sich verwirklicht, sondern Alle, die ihm anhängen und seine Kirche bilden, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Das Christenthum, über alle Religionen erhaben, historischer und demüthiger in seiner Herrlichkeit, hat die Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins ausdrücklich anerkannt. Es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem sein. Ich wollte es, und gerne stände ich unter dieser Bedingung auf den Trümmern der Religion, die ich verehere *).

In Schleiermachers „Monologen“ tritt die sichtigste Sub-

*) Reden über die Religion, v. S. 47 b. 296.

jektivitätslehre deutlich hervor. Die Macht des Ich macht sich geltend. So in folgenden Stellen der Monologen: Der Mensch ist der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand. Frei steht vor mir sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht; und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit und fern von allen unwürdigen Schranken. Darum muß auf mich selbst mein Auge gerichtet sein, um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen, als einen Theil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn festzuhalten und als inneres freies Leben ihn anzuschauen. Nur für den gibts Freiheit und Unendlichkeit, der wohl zu sondern weiß, was in seinem Dasein er selbst ist und was Fremdes, was in der Welt ihm Fremdes, was er selbst. Mir stellt der Geist, die Innenwelt sich kühn der Außenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge gegenüber. Deutet nicht des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine große Vermählung mit Allem, was leibähnlich ist? Trag' ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir? Und erkenn' ich sie nicht so nur als den hellen Spiegel meines Innern? Die unendlich großen und schweren Massen des Erdenstoffes sind mir nur der große, gemeinschaftliche Leib der Menschheit. So ist die Erde mir der Schauplatz meines freien Thuns: und auch in jeglichem Gefühl, wie sehr die Außenwelt es ganz mir aufzudringen scheine, in denen auch, worin ich ihn und des großen Ganzen Gemeinschaft empfinde, dennoch innere, freie Thätigkeit. Und was ich wahrhaft mir, dem Einzelnen, entgegensetze, was mir zunächst Welt ist, Allgegenwart und Allmacht in sich schließend, das ist die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluß auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Ja, du bist überall das Erste, heilige Freiheit! du wohnest in mir, in Allen. Nothwen-

digkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet; ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut, als meinem Antheil an der Schöpfung, die unsere inneren Gedanken darstellt. Wo ich mich finde und erkenne durch die Betrachtung, hängt nicht vom Schicksal oder Glück, noch davon, was gefördert ist und feststeht durch mein Thun, und wie die äußere Darstellung dem Willen gelungen ist, ab; denn das ist Alles ja nicht Ich, ist nur die Welt. Mein Thun war doch nicht leer; bin ich nur in mir selbst bestimmter und eigenthümlicher geworden, so hab' ich durch mein Werden auch dazu doch den Grund gelegt, daß anders als zuvor, sei's früher oder später, das Handeln eines Andern, auf meines treffend, sichtbare That vermählend stiftet. Weit über das Einzelne, das in bestimmter Folge und festen Schranken sich übersehen läßt, hebt die Selbstanschauung mich hinaus. Ein jedes Thun führt immer mich auf die ganze Einheit meines Wesens zurück. So oft ich ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich im Reich der Ewigkeit. Immer möchte dieß göttliche Leben führen, wer es einmal gekostet hat. Theile nicht, was ewig vereint ist, dein Wesen, das weder das Thun noch das Wissen um sein Thun entbehren kann, ohne sich zu zerstören! Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist: höchste Freiheit ist die Thätigkeit, die sich in seinem wechselnden, sie bildenden Handeln ausdrückt, und unverrückt in diesem Handeln sich seiner selbst bewußt, als immer desselben, feiert er ein seliges Leben. *)

Die „Weihnachtsfeier“ ist die letzte Schrift Schleier-

*) Monologen v. S. 3 b. 19.

makers, in welcher er noch den Standpunkt religiösen Ge-
 fühles beibehielt, gegen das Ende zu verläßt er bereits diesen
 Standpunkt, um einen wissenschaftlicheren anzustreben; und
 wie in den Reden über Religion das Gefühl, in den Mo-
 nologen das Handeln vernehmlich hervortritt, so in der Weih-
 nachtsfeier das Wissen. An die Feier des Weihnachtsfestes
 knüpft hier Schleiermacher unter andern folgende Betrach-
 tungen über die bedeutendsten Ideen des Christenthums an:
 Der Gegenstand dieses Festes ist nicht ein Kind so und so
 gestaltet und aussehend, von dieser oder jener geboren da
 oder dort, sondern das fleischgewordene Wort, das Gott
 war und bei Gott. Das Fleisch aber ist, wie wir wissen,
 nichts Anderes, als die endliche, beschränkte sinn-
 liche Natur: das Wort dagegen ist der Gedanke, das
 Erkennen, und das Fleischwerden desselben ist also das
 Hervortreten dieses Ursprünglichen und Göttlichen in jener
 Gestalt. Was wir sonach feiern, ist nichts Anderes, als
 wir selbst, die menschliche Natur, angesehen und erkannt
 aus dem göttlichen Prinzip. Warum wir aber Einen auf-
 stellen müssen, in welchem sich die menschliche Natur allein
 so darstellen läßt, und warum diesen Einen, und auch bei
 ihm schon in die Geburt diese Einerleiheit des Göttlichen und
 Irdischen setzen, nicht als eine spätere Frucht des Lebens,
 das wird hieraus erhellen. Was ist der Mensch an sich
 anderes als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in
 seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Wer-
 den. So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall,
 und kein Bedürfnis einer Erlösung. Der Einzelne aber,
 wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde und
 sein Erkennen in ihnen sucht, da doch ihr Erkennen allein
 in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein, und ist im
 Abfall und Verderben, welches ist die Zwietracht; und er

findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich: darin nämlich, daß eben jene Einerleiheit ewigen Seins und Werdens des Geistes, wie er sich auf diesem Weltkörper offenbaren kann, in Jedem selbst aufgeht, so daß Jeder alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und insofern er als ein Werden erscheint, auch nichts Anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, noch in einem andern ewigen Sein will gegründet sein, als in dem, welches einerlei ist mit dem immer wechselnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet sich zwar in der Menschheit jene Einerleiheit des Seins und Werdens ewig, weil sie ewig als der Mensch an sich ist und wird; im Einzelnen aber muß sie, wie sie in ihm ist, auch werden als sein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes unserm Weltkörper eignende Erkennen ist nicht nur, sondern auch wird. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet; nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft aber, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wiederhergestellt; ist die Kirche, das Selbstbewußtsein der Menschheit in den Einzelnen. Darum kann Niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre; sondern ein Solcher kann die Kirche nur äußerlich verleugnen, nicht innerlich. Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben; denn sie können jenes höhere Selbstbewußtsein in der Empfindung besitzen, wenn auch nicht in der Anschauung. Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdendes auch Gewordenes, und als eine Gemeinschaft

der Einzelnen ein durch Mittheilung derselben Gewordenes; und wir suchen also auch einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen, wiewohl wir wissen, daß sie von einem Jeden wieder selbstthätig ausgehen muß, auf daß der Mensch an sich auch in jedem Einzelnen sich gebäre und gestalte. Jener aber, der als Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, so wie man die erste, am Pfingsttage frei und selbstständig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung gleichsam die Geburt der Kirche nennen könnte, jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein; er muß das Selbsterkennen in sich tragen, und das Licht der Menschen sein von Anfang an. Denn wir werden zwar wiedergeboren durch den Geist der Kirche; der Geist selbst aber geht nur aus vom Sohn; und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist ursprünglich aus Gott geboren. Das ist der Menschensohn schlechthin. Auf ihn war alles Frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen, und nur durch diese Beziehung gut und göttlich. Ja, in ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden, so wie Alle, die gewesen sind; denn sie waren nur Etwas, insofern er in ihnen war und sie in ihm. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde zum Selbstbewußtsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm und sind Eins in ihm. Andacht und Liebe sind sein Wesen. Darum sieht jede Mutter, die es fühlt, daß sie einen Menschen geboren hat, und die es weiß durch eine himmlische Botschaft, daß der Geist der Kirche, der heilige Geist in ihr wohnt, und die deshalb ihr Kind mit ganzem Herzen der Kirche darbringt, und dies zu dürfen als ihr Recht fordert, — eine solche sieht auch Christum in ihrem Kinde, und eben dies ist jenes unaussprech-

liche, Alles lohnende Muttergefühl. Ebenso schaut aber auch Jeder von uns in der Geburt Christi seine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts Anderes in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erscheint. Darum bricht das Weihnachtsfest hervor, wie ein himmlisches Licht aus der Nacht. Darum ist es ein allgemeines Pulsiren der Freude in der ganzen wiedergeborenen Welt *).

Die spätern wissenschaftlichen Leistungen Schleiermachers zu betrachten, möchte noch nicht an der Zeit sein, da bisher nur wenige Resultate derselben der allgemeinen Oeffentlichkeit übergeben worden sind, und das Gegebene hinreicht, dem Leser einen Begriff zu verschaffen von der Art und Weise, in welcher Schleiermacher die Aufgabe zu lösen suchte, welche er sich gestellt: „das Richtige eines Lebens ohne Gott und kirchliche Gemeinschaft darzuthun.“ Seine Dogmatik knüpft sich an die Reden über die Religion, sein „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ an die Monologen an. Noch ist zu bemerken, daß die schleiermacher'sche Richtung in der Theologie bei einer Masse von Theologen Anklang gefunden, ihr vielfaches Mißverstehen aber viel klägliche Seichtigkeit zu Tage gefördert hat, die dann bei vielen sogenannten Schleiermacherianern geradezu in Mysticismus und Pietisterei auslief.

*) Die Weihnachtsfeier, v. S. 136—144.

Siebentes Kapitel.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Ausgehend von der kantischen und fichteschen Philosophie, ist die schelling'sche die dritte großartige Erscheinung der deutschen Spekulation geworden.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, der Stifter des Systems der absoluten Identität, wurde am 27. Januar 1775 im Städtchen Leonberg in Schwaben geboren. Beim Beginn seiner akademischen Studien in Tübingen bewohnte er mit seinem großen Landsmanne Hegel einige Zeit lang eine Stube, und zwischen den beiden hochstrebenden Jünglingen knüpfte sich ein inniges Freundschaftsband. *) Schelling besuchte dann noch die Universitäten Leipzig und Jena, studirte Medizin und Philosophie und war in letzterer Fichte's Schüler. Als dieser 1798 Jena verlassen, fühlte sich Schelling bereits zum Lehrer der Philosophie reif und trat als solcher mit dem größten Beifall auf. Die Periode von Schellings Lehramt in Jena war, wie für Schelling „die schönste Blume seiner Laufbahn“, **) so für genannte Universität auch der glänzendste Zeitraum. Es war eine schöne Fügung, daß gerade damals eine bedeutende Zahl der Männer, auf welchen die neueste Bildungsstufe der Nation fußt,

*) Später mag dieses Verhältniß einigermaßen gestört worden sein, und man erzählt, Schelling habe sich über Manches in Hegels System mißlieblich geäußert. Was Letztern betrifft, so findet man im 17. Bde. seiner Werke eine Aufzeichnung aus der letzten Zeit seines Lebens, wo er ein zufälliges Zusammentreffen mit Schelling in einem Badort erzählt und äußert, er habe bei dieser Gelegenheit einige Tage mit Schelling in alter, traulicher Freundschaft verlebt. Bei seinem Auftreten in Berlin im vorigen Jahre hat Schelling mit äußerster Hochachtung über Hegel sich ausgesprochen.

**) Michellet, Bb. 2, S. 210.

in und um Jena oder in dem nahen Weimar lebte. So Fichte, Schelling, Hegel, Schlegel, Novalis, Steffens, Goethe, Schiller und Tieck. Zu erwähnen ist, daß Schelling zu dieser Zeit mit den Häuptern der romantischen Schule in engster Verbindung stand, ihre Ansichten über Kunst und Poesie theilte, selber dichtete und wir namentlich ein meisterhaftes Gedicht in Terzinen von ihm besitzen: „Die letzten Worte des Pfarrers zu Drottning.“ Indessen war der „Silberblick“ des jenensischen Lebens nur von kurzer Dauer. Die Unglückschlacht von 1806 machte ihm ein Ende. Schelling war schon längere Zeit vorher, 1803, als Professor der Philosophie nach Würzburg abgegangen, nachdem er zuvor noch Doktor der Medizin geworden war. 1807 wurde er ordentliches Mitglied der münchener Akademie der Wissenschaften, und, nachdem er 1820 einige Zeit lang in Erlangen Philosophie vorgetragen, in der Folge in München zu mehreren bedeutenden Aemtern erhoben. Seine akademische Thätigkeit wurde aber dadurch vielfach beeinträchtigt. Es schien lange Jahre, als ob er sich für immer vom Kampfplatze des Gedankens zurückgezogen hätte. Diese Zurückgezogenheit endigte plötzlich mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. von Preußen, 1841. Er rief Schelling auf den Lehrstuhl der Philosophie an der Universität Berlin, „dieser Metropole der deutschen Philosophie, der Stadt, die zuerst genannt wird, wenn von den Sizen der Wissenschaft und immer fortschreitenden Bildung in Deutschland die Rede ist.“*) Schelling folgte dem Rufe des Königs, der zugleich noch mehrere höchst bedeutende Träger deutscher Wissenschaft und Kunst, wie die Gebrüder Jakob und Wilhelm Grimm, Peter

*) Schelling in seiner Antrittsrede zu Berlin S. 8 u. 9.

Kornelius, Ludwig Tieck und Friedrich Rückert, um sich versammelte. Am 15. Novbr. 1841 hielt Schelling unter ungeheurem Zubrange seine erste Vorlesung. In welcher Weise er die in derselben gegebenen Versprechungen in Beziehung auf die Philosophie lösen werde, müssen wir erwarten. *) — Schellings bedeutendste Schriften sind in einem Zeitraume von wenigen Jahren unmittelbar vor dem Ausgange des achtzehnten und dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts abgefaßt. Außer seinen zerstreuten Abhandlungen in der „Zeitschrift für spekulative Physik“ und dem „kritischen Journal für Philosophie“ sind anzuführen: „Ideen zu einer Philosophie der Natur;“ „Von der Weltseele;“ „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie;“ „System des transzendentalen Idealismus;“ „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge;“ „Philosophie und Religion;“ „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums;“ „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten fichteschen Lehre;“ „Philosophische Untersuchungen über das

*) Wie bedeutend und begeisternd Schellings Einwirkung als akademischer Lehrer war, erhellt aus folgendem Sonett Platens, der eine Zeit lang in Erlangen sein Schüler war;

Wie sah man uns an deinem Munde hangen,
 Und lauschen Jeglichen auf seinem Sitze,
 Da deines Geistes ungeheure Blicke
 Wie Schlag auf Schlag in unsre Seele drangen!
 Wenn wir zerstückelt nur die Welt empfangen,
 Siehst du sie ganz, wie von der Berge Spitze;
 Was wir zerspücket mit unserm armen Wiße,
 Das ist als Blume vor dir aufgegangen.
 Noch sieht man Thoren zwar, erboßt dagegen,
 Mit logischen Tiraden überkleistern
 Der Geistesarmut Eier, die sie legen;
 Doch dieses Völkchen, das dich wähnt zu meistern,
 Nie wird's die Welt der Wissenschaft bewegen,
 Und einen Dichter wird es nie begeistern.

Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände;" „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur, eine Rede;" „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen;" „Ueber die Gottheiten von Samothrake." Ueber Schellings Styl und Ausdrucksweise äußert Mundt in seiner Kunst der deutschen Poesie unter Andern: Schelling war durch seine poetische Natur der philosophischen Popularität am nächsten gekommen, aber seine sinnlich lebensvollen Auseinanderlegungen der Begriffe umflorten sich wieder auf der andern Seite mit Nebelschleiern der Phantaste, die auch den Gedanken selbst überschatteten. Die letzten Worte dieses Urtheils wird Jedermann sehr herbe finden, der etwa gerade von der Lektüre der herrlichen Vorlesungen Schellings über die Methode des akademischen Studiums herkommt; im Ganzen ist es indessen nicht un begründet. Schelling hat seine philosophischen Ideen bisher noch nicht zu einem systematischen Ganzen verarbeitet. Wir müssen daher seine wichtigsten Schriften, in denen die Materialien seines Systems enthalten sind, einzeln durchgehen.

Schellings Philosophie ist Naturphilosophie. Meine Philosophie, sagt er, ist selbst nichts Anderes, als Naturwissenschaft. Ueber die Natur philosophiren, heißt so viel, als die Natur schaffen, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwicklung versetzen. Und was ist denn die Materie Anderes, als der erloschene Geist? Nach dieser Ansicht, da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, kann die Natur nichts Anderes, als das Regel- und Zweckmäßige produziren. Ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von Außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines We-

fens in sie kommen laßt. Die vollkommene Darstellung der Intellektualwelt in den Gesezen und Formen der erscheinenden, und hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Geseze und Formen aus der Intellektualwelt, also die Darstellung der Identität der Natur mit der Ideenwelt, ist durch die Naturphilosophie zu leisten. Es bildet sich ein neues Organon der Anschauung und des Begreifens der Natur. Die Naturphilosophie geht von den an sich gewissen Prinzipien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung. Ihre Richtung liegt in ihr selbst; und je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können: und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt. Aus diesen Sätzen deduzirt Schelling den Begriff der spekulativen Physik, welchem zufolge es diese zu thun hat nicht sowol mit den Naturerscheinungen, sondern mit den letzten Gründen dieser Erscheinungen, mit der Ableitung derselben aus einem absoluten und nothwendigen Geseze. Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in für uns endlosen Entwicklungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist *).

*) Aus: Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie und Ideen zu einer Philosophie der Natur.

Hier ist also Schelling schon zu der Ansicht gekommen, daß das Absolute in der Einheit des Geistigen und Körperlichen bestehe, und daß es sich, wie er im Fortgange seiner Untersuchungen zeigt, in dem allumfassenden Leben der Natur, als ein durch den Widerstreit entgegengesetzter Kräfte nach einem allgemeinen Gesetze der Polarität bildendes Prinzip, offenbare.

Aus dieser Ansicht erwuchs ihm eine doppelte Aufgabe, nämlich die Erscheinungen der Natur a priori zu einem rationellen System der Naturwissenschaft zu konstruiren, und zweitens die Erscheinungen im Gebiete der Intelligenz und Freiheit transzendental abzuleiten und zu erklären. So entstehen für ihn als die beiden philosophischen Grundwissenschaften: die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie. Diese Eintheilung der gesammten Wissenschaft ist jener alten gleich zu achten, welche die Philosophie in theoretische (Physik) und praktische (Ethik) zerfallen läßt, die dann bei Schelling durch das Verbindungsglied der Philosophie der Kunst (Poetik) vereinigt werden.

Die theoretische Philosophie Schellings stellt zuerst das Prinzip des transzendentalen Idealismus auf: Das höchste Prinzip des Wissens, nicht des Seins, ist das Selbstbewußtsein. Soll durch dieses Prinzip das ganze System der Wissenschaft begründet sein, so muß es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen, und Form und Inhalt müssen durch einander bedingt und einander vorausgesetzt sein. Um aus diesem Zirkel herauszukommen, müßte in der Intelligenz selbst ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denselben untheilbaren Akt des ursprünglichsten Wissens zugleich Inhalt und Form entsteht. Das Wissen ist entweder ein bedingtes oder ein un-

bedingtes; und auch das Bedingte wissen wir, weil es zusammenhängt mit etwas Unbedingtem. Da nur ein solches Wissen unbedingt ist, was in identischen oder analytischen Sätzen ausgedrückt, also einzig durch das Subjektive bedingt ist, das ursprüngliche Wissen aber, als synthetisches Zusammentreffen des Subjektiven und Objektiven über die Identität des Denkens hinausgeht: so muß ein Punkt gefunden werden, worin das Identische und Synthetische eins sind. Das dunkle Gefühl des Zusammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwanges hervor, mit dem wir irgend einen Satz für das absolut Wahre halten. In diesem muß das Objekt und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich schlechthin und ohne alle Vermittlung eins sein; denn nur so ist dieser Satz zugleich ein identischer, wo der Begriff nur mit dem Begriffe, und ein synthetischer, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstande verglichen wird. Diese vollkommenste Identität des Seins und des Vorstellens, wo das Angeschaute auch das Anschauende ist, ist der Akt des Selbstbewußtseins, aus dem der Begriff des Ich entsteht, und außer welchem das Ich Nichts ist. Der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird, und das Ich selbst, das Objekt, sind absolut eins. Das Ich ist nichts Anderes, als das sich Objekt werdende Denken; das Denken des Ich und das Ich selbst sind absolut eins. Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wissen. Das Ich ist das unbedingte, weil es schlechterdings nicht Ding, nicht Sache werden kann; objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt sei, hieße beweisen, daß es bedingt sei. Dieses Wissen muß ein absolut freies sein, wozu nicht Beweise, Schlüsse, überhaupt Vermittelung von Begriffen führen: also überhaupt ein Anschauen sein, das, als freies, sich selbst zum Ob-

jetzt habendes Produziren, nicht sinnliche, sondern intellektuelle Anschauung, das Organ alles transzendentalen Denkens, ist. Alles vorgebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eigenen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und anmuthen kann. Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, ist der Satz Ich = Ich, der einzig mögliche zugleich identische und synthetische Satz, der eine ursprüngliche Duplizität in der Identität, ein Objekt, das von sich selbst Ursache und Wirkung, Produzirendes und Produkt, Subjekt = Objekt ist, ausdrückt. Ich ist sowohl der Inhalt, als die Form des Satzes. Nur so entspringt aus dem ursprünglich Nichtobjektiven ein Objektives, öffnet und entwickelt sich die ganze Welt der Intellektualität. *)

Auf das Feld der praktischen Philosophie sich wendend, zeigte Schelling hierauf, daß der Anfang des Bewußtseins nur erklärbar sei aus einem Selbstbestimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst, welches Wollen heißt. Der Willensakt ist also die vollkommene Auflösung unseres Problems, wie die Intelligenz sich als anschauend erkenne, denn hier wird das Ich als das Ganze, d. h. als Subjekt und Objekt zugleich, oder als Produzirendes sich zum Objekte. Das Ich ist in der praktischen Philosophie nicht mehr anschauend, d. h. bewußtlos, sondern mit Bewußtsein produzirend, d. h. realisirend. Die Handlung, wodurch das Objekt dieses bestimmte wird, darf nicht absolut identisch sein mit dem Objekt selbst; denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produziren. Das Vermittelnde, wie das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum be-

*) Aus: System des transz. Idealismus; Vom Ich als Prinzip der Philosophie; Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

stimmten Objekt nur im Gedanken macht, ist das Ideal. Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Objekt entsteht dem Objekt unmittelbar der Trieb, das Objekt, wie es ist, in das Objekt, wie es sein soll, zu verwandeln. Mein Handeln, indem ich ein Objekt bilde, muß zugleich ein Anschauen sein; woraus folgt, daß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt sein muß. Jener Trieb also, der in meinem Handeln Kausalität hat, muß objektiv erscheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freiheit handeln würde durch einen Zwang der Organisation. Das Sittengesetz (der kategorische Imperativ Kants) wendet sich an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objektive in mir, das Ewige, unmittelbar zum Objekt hat. Das reine Selbstbestimmen kann nicht zum Bewußtsein kommen, ohne seine Entgegensetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt; und dieser Gegensatz gleich möglicher Handlungen ist die Willkür. Also ist die Willkür die Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Objekt gewordene absolute Freiheitsakt, mit welchem alles Bewußtsein beginnt. — Hieran knüpft Schelling seine Ansichten über die Rechtsverfassung und die Geschichte. Sehr schön sagt er über die letztere: Es ist ein Geist, der in Allen dichtet, und nicht unabhängig von uns ist, sondern sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst offenbart und enthüllt, und ohne diese Freiheit auch selbst nicht wäre. Die Geschichte als Ganzes ist also eine allmählig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten, ein fortgehender Beweis vom Dasein Gottes. Wir können drei Perioden dieser Offenbarung annehmen. Die erste ist die, in welcher das Herrschende nur noch als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das

Größte und Herrlichste zerstört: der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist. Die zweite Periode der Geschichte ist die, in welcher dieß Schicksal als Natur sich offenbart, und das dunkle Gesetz in offenes Naturgesetz verwandelt erscheint, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt, einem Naturplan zu dienen, und so allmählig wenigstens eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführt. Diese Periode scheint von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen. Die Völker, durch Eroberungs- und Unterjochungslust in wechselseitige Berührung gebracht, wurden gezwungen, bewußtlos und selbst wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln und offenbar werden wird, daß diese auch schon am Anfang in den Werken jener sich auf vollkommene Weise offenbarte. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen.*)

Durch die Philosophie der Kunst will nun Schelling die theoretische und praktische Philosophie verbinden. Die Kunst sagt er, ist das Vorbild der Wissenschaft; und wo die Kunst ist, soll die Wissenschaft erst hinkommen. Die ganze Philosophie geht aus und muß ausgehen von einem Prinzip, das, als das absolut Identische, schlechthin nicht objektiv ist. Daß es durch Begriffe eben so wenig aufgefaßt, als dargestellt werden könne, bedarf es keines Beweises. Es bleibt

*) Aus: System des transz. Idealismus.

also Nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Annäherung dargestellt werde, welche aber wiederum selbst ungreiflich, und, da ihr Objekt etwas schlechthin Nichtobjektives sein soll, sogar in sich selbst widersprechend zu sein scheint. Wenn es nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Subjektive noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man sich wegen dieser Anschauung, welche eine intellektuelle sein kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d. h. wie kann es außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß objektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung gibt? Diese allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität ist die Kunst selbst. Denn die aesthetische Anschauung ist eben die objektiv gewordene intellektuelle. Die Kunst ist also das einzige wahre und ewige allgemeine Organon zugleich und Dokument der Philosophie. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Es läßt sich daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie als Philosophie im allgemeinen gültig werden kann. Das Eine, welchem die absolute Objektivität gegeben ist, ist die Kunst, durch welche die mit Bewußtsein produktive Natur sich in sich selbst schließt und vollendet.

Die Schriften „Zeitschrift für spekulative Physik“ und „Bruno“ übergehen wir, um die Schrift „Philosophie und Religion“ näher ins Auge zu fassen. Anfänglich, sagt hier

Schelling, hatten Religion und Philosophie Ein gemeinschaftliches Heiligthum. Erst als der Philosophie die einzig großen Gegenstände, um deren willen allein es werth ist, zu philosophiren, durch die Religion entzogen wurden, stieg der Werth des dem Wissen entgegengesetzten Glaubens. Das Wesen der vollendeten Philosophie besteht aber darin, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint. Das Besondere, was die Ahnung oder religiöse Intuition vor der Vernunfterkentniß voraus haben soll, ist nichts Anderes als ein Rest der Differenz, der in dieser gänzlich verschwindet. Religion ist ein bloßes Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung ist: dagegen ist Philosophie nothwendig eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes; denn sie ist immer im jenem Absoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat. — Schelling kommt sodann auch auf die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen. Die Geschichte des Universums, sagt er, ist die Geschichte des Geisterreiches. Die Seele, welche sich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Produzirende desselben ist, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit diesem: ebenso auch die Seele, sofern sie das Prinzip des Verstandes ist, weil auch diese sich mittelbar durch die erste auf das Endliche bezieht. Das wahre Ansich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele ist die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse ist. Daß nun dieses ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz. Dieses Ewige der Seele aber ist nicht ewig wegen der Anfangs- oder wegen der Endlosigkeit seiner Dauer; sondern es hat überhaupt kein Verhältniß

zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unsterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieser Begriff den einer individuellen Fortdauer in sich schließt. Denn da diese nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinn wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab. Es ist daher Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu setzen: und klarer Mißverständnis, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fort dauern zu lassen. Wenn Verwicklung der Seele mit dem Leibe, welche eigentlich Individualität heißt, die Folge einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist, so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat.*)

In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums finden wir Schelling bereits auf dem Standpunkt der Philosophie der Offenbarung. Der erste Ursprung der Religion, sagt er hier, sowie jeder andern Erkenntniß und Kultur ist allein aus dem Unterrichte höherer Naturen begreiflich. Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins: so daß dieß Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung sein wird. — Ueber das Christenthum dann Folgendes: Im Christenthum wird das Universum überhaupt

*) Aus: Philosophie und Religion.

als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut. In der Mythologie der Griechen wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut, und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht werden kann. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objektiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begränzte Welt, die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird. Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich. Da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins; und es ist kein Polytheismus, als ein Zugleichsein göttlicher Gestalten, möglich. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist. Was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander. Die Religion griechischer Welt verhält sich zur christlichen, wie Natur und Geschichte. Gott wird in der Natur gleichsam exoterisch, inwiefern das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird: der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab; sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reichs. Es ist Gott selbst, der die Ideen

offenbart. Der Begriff der Offenbarung ist darum ein schlechtthin nothwendiger im Christenthum. Die Ideen desselben können allein durch Handeln objektiv werden. Wie im Heidenthum die Natur das Offenbare war, dagegen die ideale Natur als Mysterium zurücktrat: so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideale Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Die historische Konstruktion des Christenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt, und so auch inwiefern es Geschichte ist, nothwendig nach zwei Seiten differenzirt erscheine; und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondern Bestimmungen des Christenthums einzusehen. Der Schluß der alten Zeit und die Gränze einer neuen, deren herrschendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, der die Menschheit in ihrer Niedrigkeit anzieht. Er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. Daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, dabei kann schlechterdings Nichts zu denken sein, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist also in der Erscheinung nur der

Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Die Einheit Aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart dargestellt, diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk. Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken; eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums: und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet.

Hiemit brechen wir die Mittheilungen aus Schellings Schriften ab und versuchen das Wesentliche seiner Lehre in Folgendem zusammenzufassen.

Die Wahrheit kann nur in der vollkommensten Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten bestehen, und darum ist das wahre Wissen, — und ein solches sucht die Philosophie immer hervorzubringen, — ein in sich selbst begründetes, sich organisch entwickelndes und seinem Objekte vollkommen entsprechendes Wissen. Alle

Philosophie muß von der Voraussetzung ausgehen, der erkennende Geist sei wahrer Erkenntnisse fähig, und hieraus läßt sich folgern, das Wissen könne dem Gewußten, also das Subjektive dem Objektiven, nicht wesentlich entgegengesetzt sein, und aus diesem Grunde vermöge das wahre Sein der Dinge von uns erkannt werden. Hierauf stützt sich nun Schellings Prinzip: das Wesen des Denkenden und Seienden, der Seele und des Leibes, ist ein und dasselbe, und diese sind nur verschiedene Formen einer und derselben Wesenheit. Dies ist die Lehre der absoluten Identität. Aus dieser Einheit des Seins und Wissens folgt, daß der Geist, da er zufolge seiner Wesenheit den Dingen gleichartig ist, die Dinge, wie sie ihrem Wesen nach sind, erkennend abzubilden vermöge. Diese Erkenntniß ist durchaus nicht bloße Reflexion, denn diese ist auf das Gegebene beschränkt, sondern sie ist spekulative Erkenntniß der Vernunft, und als solche erfaßt sie sie in den Ideen das Wesen der Dinge. Die Ideen aber bringen wir, mit Beihülfe der Sinne, durch Reflexion zum Bewußtsein, und die Kunst der Reflexion, Ideen zu entfalten, ist die Dialektik. Diese lehrt uns die Methode der Konstruktion, indem sie uns das Verhältniß jeder Erkenntniß sowol zur Grundidee des Wahren, als auch zu den verwandten Erkenntnissen bestimmen lehrt. Die Methode der Philosophie besteht darin, daß wir uns der unserm Geiste innewohnenden Gesetzmäßigkeit bewußt werden, und dieser Gesetzmäßigkeit Folge leistend das Wissen der Existenz der Dinge gemäß ausbilden. Diese Methode erschafft die philosophische Wissenschaft, welche sonach ist eine Wissenschaft des Seienden durch die Ideen, d. h. eine Wissenschaft von Gott, seinen Verhältnissen zur Welt, zur Natur und zum Menschen. Das Absolute, d. i. Gott, ist

die absolute Identität oder die Einheit von Sein und Wissen, aus welcher Einheit durch den Gegensatz Alles hervorgegangen und in die Alles durch seine Wiedervereinigung zurückkehrt. Demnach ist also die wahre Idee Gottes gleichbedeutend mit der Idee des unbedingten, vollständigen, allumfassenden Seins, und Gott ist nichts Anderes, als Sein. Er erfüllt allein und vollständig die Sphäre der Wirklichkeit, etwas Wirkliches außer ihm ist nicht zu denken, und darum ist Gott wesentlich die Natur und die Natur wesentlich Gott. Das Absolute, Gott, ist die Ursache alles Seienden. Es hat sich in Raum und Zeit in der ewigen Erzeugung der Dinge auf unendliche Weise geoffenbaret, und diese seine Offenbarung ist die organische Entwicklung unendlicher selbstständiger Dinge durch wirkende Gegensätze, welche das Reale und Ideale sind. Diese Gegensätze streben stets sich zu vereinigen, und je mehr sie in den Dingen vereinigt sind, desto vollkommener sind diese. Die völlige Vereinigung des Realen und Idealen findet statt in dem universellen Organismus, d. h. im Universum, und diese ihre Wiedervereinigung ist die vollendete Selbstoffenbarung Gottes. Den Menschen betreffend, so ist er das höchste Resultat der organisch bildenden Lebenskraft in der Natur, er ist ein Mikrokosmos, d. h. ein Abbild des Universums; er vereinigt auf individuelle Weise die Gegensätze des Seins, Ideales und Reales, in sich, und in ihm kommt die allgemeine Vernunft zum eigentlichen Bewußtsein und wird zur Persönlichkeit, zu wirklichem Erkennen und Wissen.

Welche Blüten der Wissenschaft Schellings Alter noch treiben und welche Resultate seine in Berlin neuangeregte Thätigkeit für die Philosophie darbieten wird, muß die Zukunft lehren.

Achtes Kapitel.

Die schelling'sche Schule.

Schellings philosophische Ideen, ausgezeichnet durch Kühnheit und Originalität, mußten nothwendigerweise die lebhafteste Theilnahme erregen, besonders da sie durch einen gewissen dichterischen Schwung und Schmelz auch auf ein größeres Publikum sich Einfluß zu verschaffen wußten. Die Anhänger der Identitätsphilosophie bildeten bald eine zahlreiche Schule, deren Mitglieder ihre Kräfte theils dem physikalischen, theils dem idealen Theile des Systems ihres Lehrers widmeten. Eine große Begeisterung hatte alle diese Männer ergriffen. Sie hofften von der Entwicklung und Verbreitung der schelling'schen Lehre eine umfassende Reformation nicht nur der Philosophie, sondern der Wissenschaft und Kunst überhaupt. Wenn aber auf der einen Seite die Fortbildung schelling'scher Ideen viel geistreiche und originelle Ansichten ins Leben rief, so artete sie auf der andern Seite auch vielfach in ein leeres Spiel der Phantasie, in haltlose pantheistische Schwärmerei aus, wogegen sich Schelling selbst herbe genug ausgesprochen hat. Die Masse der Schellingianer einzeln zu besprechen, erlaubt uns der Raum nicht, weswegen wir nur einige der bedeutendsten Koryphäen der Schule ins Auge fassen können.

Gotthilf Heinrich Schubert, geb. 1780, zum Arzte gebildet und als solcher in Freiberg und Dresden praktizierend, bis er 1809 als Direktor an das Realinstitut nach Nürnberg berufen wurde. 1816 vertauschte er dieses Amt mit dem eines Erziehers am mecklenburg-schwerin'schen Hofe und

wurde dann 1819 Professor der Naturgeschichte zu Erlangen. Von hier kam er als Hofrath und Professor nach München, wo er auch den jetzigen König von Griechenland erzog. Im Jahre 1837 machte er eine Reise durch Aegypten, Kleinasien und Griechenland. Er hat viele Werke herausgegeben. Als die wichtigsten in wissenschaftlicher Beziehung nennen wir: „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften“ 1808, „die Urwelt und die Firsterne“ 1822, „Allgemeine Naturgeschichte“ 1826, gänzlich umgearbeitet in der zweiten Auflage unter dem Titel: „Die Geschichte der Natur“, „die Symbolik des Traumes“ 1814, „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“ 1806—1821, „die Geschichte der Seele“ 1833.

In Schubert ringt ein starkes religiöses Bewußtsein nach einer bessern, jenseitigen Welt. Von dieser Sehnsucht erfüllt, kann ihn die Welt, die Natur, wie sie gegenwärtig erscheint, nicht befriedigen, und darum denkt er sich einen Urzustand der ganzen Natur, von dem sie allmählig abgefallen. Ueber diesen Urzustand, dessen Verlust wir zu beklagen haben, spricht Schubert folgendermaßen: So viel scheint gewiß, daß einmal in unserer Natur allgemeine höhere Prinzipien gewaltet haben, in Beziehung auf welche Produkte und Wirkungen möglich wurden, welche von den jetzigen Wechselwirkungen der todten Natur ebenso verschieden waren, als die Bewegungen und Regungen der Fermentation und Verwesung von denen des organischen Lebens. Einst Alles in Allem, und Alles in Beziehung auf das Eine, Alles durch Kraft und nach dem Lebensgesetz des Einen; jetzt dagegen das Einzelne an das Einzelne, gleichsam um sich vor dem Hinabstürzen zu schützen, fest angeklammert. Das, was die vereinzelteten Naturen unserer jetzigen Welt, nach dem ihnen eigenthümlichen Gesetz der Zuneigung und Wahlver-

wandtschaft, am innigsten und heftigsten auffuchen, führt geradezu auf nächstem und kürzestem Wege zum Untergang und zur Vernichtung hin. Wenn die Erde im Anfang in der höchsten Fülle und Ueppigkeit die Lebensbedürfnisse hervorbrachte, und jener kräftige Trieb der ersten Zeit allmählig abnahm: so kam sich die Natur durch den Menschen, den sie den Ackerbau gelehrt, erst dann zu Hülfe, als die Zeit des ersten Ueberflusses schon vorüber war. So lange Rede und Wort in ihrer ursprünglichen Bestimmung und Bedeutung blieben, waren allerdings Name und Sache, Wort und That, Rede und Gewährung oder Erfüllung eine und dieselbe Sache. Bei dieser ehemaligen Einheit zweier, anjest weit getrennter Dinge, war umgekehrt auch die Natur, das Zusammenwirken ihrer Kräfte und die Verkettung ihrer Begebenheiten eine solche lebendige Sprache. Was die Menschensprache sprach, das sprach auch jene Gottessprache; und auch der alte Trappist Natur konnte und durfte bis an die Stunde seines Einschlafens nichts Anderes reden, als was zur Sache gehörte. Es mag allerdings eine ältere ursprünglichere Sprache des Menschengestes geben, eine Muttersprache, in welcher die Worte und Namen in einem so innigen und nothwendigen Verhältniß mit dem Wesen der Dinge selbst stehen, als der lebende Nerv mit seinem Glied, eine Natursprache des Geistes. Die Sprache des Gebetes ist selber vom Geschlecht jenes Worts, durch dessen Kraft die Welt geworden und welches alle Dinge erhält. Die alte Natur war, ihrem ganzen Inhalt nach, dieselbe Offenbarung Gottes an den Menschen, die späterhin als Buch der Bücher auch in anderer Form aufgetreten. Dem anfänglichen Menschen war das sinnlich offenbarte Wort der äußern Natur durchaus verständlich. Uns aber, seit jener großen Sprachverwirrung, ist die unserer Natur eigenthümliche Sprache

ihrem tiefen Sinne nach unverständlich; wir bedurften der in Worten erteilten, geschriebenen Offenbarung. Seitdem also in der Natur der Dinge nicht mehr die alte ursprüngliche Beziehung auf die Ursache ihres Daseins und Wirkens Name und Nennwort ist, sondern gezwungene und unvollkommene Beziehungen auf untergeordnete Zwecke zur Sprache gebracht worden sind, wollten sich die aus einander gerissenen Verse des großen Gedichts nicht mehr auf einander reimen. Es ist wohl noch wie eine dunkel träumende Erinnerung an das alte ehemalige Einssein des Wortes und der Sache. Die Natur alten Styls ist eigentlich keine so ganz unbekannte Sache. Solche Phänomene nach altem Styl nennen wir Wunder; sie stellen sich überall ein, wo That und Wort Eins werden. Ja, auch der aus seinem rechten Zusammenhang herausgerissene und getrübt Spiegel zeigt einem verständigen Auge noch deutlich, was er einst sein sollen und gewesen: und in der Natur läßt sich immer, wie in einem in lauter hieroglyphischen Gestalten geschriebenen Buche, derselbe Inhalt erkennen, der der Inhalt aller Inhalte ist. Das einzige alltägliche Wunder, welches die jezige Natur noch vermag, ist das der Generation. Es ist die Zeugung eine gerade wie der Lichtstral von Oben nach Unten gehende Richtung der obern belebenden Gewalt, deren Weg, wie jener des Lichtstrals, nur wenig durch den Widerstand des Mediums, in welchen er hineingeht, gebrochen und von seinem Wege abgelenkt werden kann. Auch der Mensch in seinem jezigen Zustande ist, gleich der ihn umgebenden Natur, die er als Gewand um sich trägt, eine solche prophetische Hieroglyphe. Er, so wie er jetzt ist, ist nicht das, was er sein sollte und möchte; aber er geht allerdings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menschen. Besser aber wäre es gewesen, das, was war,

wäre mit dem Sein zufrieden gewesen, und hätte nicht scheinen wollen, so schön und unterhaltend auch das Scheinen aussehn möchte. Wort und That waren nun nicht mehr beisammen, sondern liefen, freilich einander immer parallel bleibend, weit von ihrer ursprünglichen Basis weg — die große Umkehrung der Tagseite in die Nachtseite. Aber gerade da, wo der alte Riß am stärksten geschehen, und die beiden Lebenselemente am tödtlichsten von einander geschieden waren, da geschah die Vereinigung und Heilung. Das Wort wurde wieder That und, nicht bloß so zu sagen, sondern wirklich, Fleisch. Dadurch war nun der Weg gefunden, worauf auch das Menschenwort wieder That, Bitte wieder Erfüllung, Name wieder zur Sache geworden; und wer den Weg aus Erfahrung kennt und selbst gegangen ist, der weiß, daß es so wahr ist. Hie und da wollten und wünschten die Menschen wohl, wieder gut zu machen, was nicht gut gemacht war, und zurückzugeben, was genommen war; aber es fehlte der rechte Wille und die Kraft dazu, das Wort blieb ohne That. Einer aber war Mann von Wort, und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eigenen Willen, alles Eigenstreben des Menschenherzens, alles Wünschen und Begehren desselben in die Hände des höheren Lebens und Wollens, und das Wort ward That. Das alte Geheimniß ist dann wieder gelöst; Symbol und symbolische Handlung sind, in Kraft des Wortes, wieder Wesen und Wahrheit geworden. Hierin ist die Verbindung des Leiblichen mit dem Geistigen von Neuem hergestellt: der Schein ist wieder Wesen, Zeit zur Ewigkeit geworden; und wer das Wort hat und hält, stirbt nicht *).

*) Aus: Ansichten v. d. Nacht, d. Naturwissenschaften, Gesch. der Seele; Gesch. d. Natur.

In seinen höchst bedeutenden Ansichten über die Geschichte der Seele unterscheidet Schubert an unserer Natur zwei verschiedene Reiche des Seins, in deren jedem ein eigenthümliches Gesetz des Entstehens und Fortwährens herrscht: das eine ist das Reich des Geistigen, das andere das des Materiellen. Das Wesen der Seele spiegelt sich nach Schubert in der Natur des Leibes ab. Mit dieser Hand voll Staubes, dem Leibe des Menschen, spielt, sagt er, so lange sie lebend sich bewegt, ein Stral des Geistes, der von Oben kommt und nach Oben wieder entflucht. Ein Lebenshauch von Oben entzündet die Flamme, welche aus dem unansehnlichen Staube das lautere Gold scheidet, mitten im Menschen des Fleisches den Menschen des Geistes weckt und gestaltet, welchem der Tod ferner kein Leid thut. Mit dem allgemeinen, großen Kreislauf der auf- und niedersteigenden Lebenskräfte unserer Sichtbarkeit tritt schon der lebende Leib durch das Athmen, die Seele aber zunächst durch die Wahrnehmung der Sinne in Verbindung. Das Sehen des Auges ist nur ein Mitleuchten mit dem Leuchtenden, das Hören des Ohres nur ein Mittönen mit dem Tönenden, das Erkennen des Menschengeistes nur ein Mitsein mit dem Seienden. Das Verlangen der lebenden Seele gestaltet die Glieder, durch welche es wirkt, nach der Art des Verlangten. Da, wo in einem Stoffe das Streben nach Vereinigung mit der das Höhere vermittelnden Lust — das Brennbarwerden — beginnt, da bemerkt der Geruch die Annäherung des von Oben nach Unten wirkenden (elektrischen) Prinzips. Der Geschmack bemerkt, nur auf einer tiefem Entwicklungsstufe, dasselbe aufwärts strebende Sehnen der Dinge, das sich dem Auge als Licht darstellt. Denn eben diesem Zuge, der als Licht unmittelbar nach einer höhern, Alltragenden Einheit gerichtet ist, entspricht in einer niedern

Region ein anderer vorbereitender Zug, welcher ein vermittelndes Abbild jener Einheit in dem Gleichartigen, Körperlichen sucht. Diese Richtung, welche den Ruhepunkt, statt in der höhern Einheit, in einem vermittelnden Zwischengliede findet, wird in unserer Körperwelt als chemischer Vorgang der Auflösung und Wiedervereinigung erkannt, und der dafür bestimmte Sinn ist eben der Geschmack. Während wir durch die vier Sinne des Hauptes zunächst nur den Kreislauf der Lebensbewegungen in der äußern Natur bemerken und erkennen, bemerken wir durch das Gefühl dieses Auf- und Niedersteigen, Aus- und Einwärtsgehen jener Kräfte an unserm eigenen leiblichen Wesen *).

Im Verlaufe der Untersuchungen über die Geschichte der Seele heißt es sodann: Was für den Leib und seine Erhaltung, Speise und Getränke, das ist für die Seele die Region der Gefühle. Gefühle sind es, welche in dem innern, psychischen Leben die erste Kraft zum Wirken erwecken, und welche nochmals diese Kraft nähren, wachsen machen und vollenden. Bei einer genauern Beachtung unserer Gefühle werden wir immer finden, daß sie auf ein noch nicht Gewordenes, Künftiges gerichtet sind, daß sie ihrem Wesen nach auf ein inneres Werden sich gründen. Die mächtigsten und andauerndsten in uns sind die, welche auf ein Werden, nicht des jetzigen, sterblichen, sondern des künftigen, ewigen Menschen gerichtet sind, dessen Keim mitten in dem Wesen des irdischen Lebens geboren und entfaltet wird. Die ursprüngliche Sprache des Menschen, wie sie uns der Traum, die Poesie, die Offenbarung kennen lehren, ist die Sprache des Gefühls: und, da der Gefühle lebendiger Mittelpunkt und Seele die Liebe ist, die Sprache der Liebe. Das Gemein-

*) Aus: Geschichte der Natur.

gefühl ist das Medium, wodurch Seele zu Seele spricht, Seele der Seele sich vernehmlich macht. Die Seele ist es, in deren innerem Rath und Willen die verborgenen Anfänge der noch künftigen Handlungen und Worte liegen. In der Seele des Menschen wird das Gemeingefühl durch einen Stral des Geistigen und Göttlichen zum Gewissen und zur Sprache des Gewissens verklärt, — die unmittelbarsten Aeußerungen jener Bilder- und Gestaltensprache, deren sich das geistige Organ der ursprünglichen Sprache bedient. In der Seele des Menschen wohnt ein Mitgenosse und Abglanz des ewigen vollkommenen Seins; und dieser Abglanz ist der erkennende Geist in uns. Das Wort, wenn es von dem Wesen des inneren Menschen redet, nennet jeden Theil desselben, welcher in Gott ewig gewesen und vor ihm nun ewig bleiben wird, den Geist: das aber, was für sich selbst einen Anfang genommen und ohne den Geist ein Ende haben würde, die Seele. Die Seele, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, lehrt uns keine Kraft kennen, die mächtiger, als der Tod sei. Der Geist aber, welchen der Mensch aus Gott empfangen und empfängt, ist mächtiger als der Tod und seine Schrecken; und dieser siehet die Verwesung nicht. Der Geist ist es, welcher der Menschenseele ein verknüpfendes Band mit der erbarmenden Liebe, ja mit dem Sein der Gottheit wird, und welcher der Seele zugleich mit den Kräften des Erkennens oder Mitseins mit Gott schon hienieden einen Vorschmack der Seligkeit gibt. Das Leben der Seele wird nur durch den Geist und in ihm ein bleibendes, ein ewiges. Das vermittelnde Organ, welches der Seele zu dem Geschäft ihrer neuen Verleiblichung gegeben worden, das Organ, welches schon hienieden, im vergänglichem Leben des Leibes, den Balsamduft der Ewigkeit athmet und den Vorschmack der Freude ohne Ende em-

pfündet, ist der Glaube. Der Mensch fühlt sich überall, sei es gern oder ungern, von einem Band gehalten, das seinen Geist verknüpft mit einem Reich des Geistigen: durch ein Band, das ihn zurückzieht aus der Fremde des Vergänglichen nach einem Heim des Ewigen. Die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens, in dem Alle, welche würdiglich wandeln des Berufes, auf die Eine gemeinsame Hoffnung, — Ein Leib sind und Ein Geist, — dieses ist die Kirche *). — Alles Leben bewegt sich nach Schubert in einem ewigen Kreislauf in Gott, welcher ist das Wort, der Eine Geist des Lebens, der allein in ewigem Schaffen ist und besteht. Alle Naturen sollen gleich ihm schaffen; und das Wort, welches ist die Verklärung der Dinge, soll in ihnen Allen sein. Und das Reich des Lebens soll Allen sein, und die Zeit soll Ewigkeit werden. Und das Leben eilt, daß es die Bahn der Zeit vollbringe. Denn dieses ist die Bahn der Wesen um ein ewiges Ideal, daß sie nun wirken und werden verklärt im Zeugen und hinterlassen ihr Leben dem, was aus ihnen geboren war. Sie aber sterben, wenn sie das Werk vollbracht haben; und im Tode geschieht es, daß sie zu einem neuen höhern Dasein gezeugt werden. Die Erde aber, wenn sie das Werk der Nacht geschaffen, entschlummert sie, und wird in den Bund der Sonne aufgenommen und zum neuen Leben gezeugt. Von Neuem geboren wird der höhere Mensch aus dem ewigen, heiligen Ideal.

Franz Xaver Baader, 1765 geboren, machte sich als noch sehr junger Mann durch physikalische Abhandlungen bekannt, unternahm dann Reisen, wie nach England und Schottland, wurde 1797 zum bairischen Münz- und Berg-

*) Aus: Gesch. d. Seele, Symbolik d. Traumes.

rath ernannt, 1800 zum Administrator des ersten Bergreviers, im selben Jahre noch zum Oberbergmeister, endlich 1808 zum Oberberggrath befördert. Hierauf, auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften geworden, bekleidete er ein Lehramt an der münchener Universität seit deren Gründung. Er starb 1842. Seine zahlreichen Schriften bestehen bloß aus abgerissenen Aufsätzen, Abhandlungen, Gelegenheitsbrochüren, deren er auch einige gesammelt herausgegeben hat. — Baader bezeichnet seinen philosophischen Standpunkt deutlich durch folgende Worte: Ich sah von je die christlichen tradita (Ueberlieferungen), und einige andere mit ihnen verwandte, als schätzbare Bruchstücke einer uralten Experimentalphilosophie an, die wir als solche durch eigenes Experiment nicht nur prüfen, sondern den innern hier angedeuteten fortgehenden Lebens- und Naturprozeß, so viel an uns ist, auch fördern sollen. Es ist falsch, wenn man wähnt, daß der Mensch diesen zuerst freimachenden Einfluß von Oben, die kräftige Gegenwart einer psychischen Sonne, entbehren, und also auch wohl allein zum Bewußtsein gelangen und sich in ihm erhalten könne; — ein alter Wahn, der erst wieder durch Kant in Ansehen gekommen ist. Hiemit gibt also Baader das Prinzip selbstständigen Forschens auf. Wir beschränken uns deswegen darauf, ihn seine Ansicht über den Begriff der Zeit entwickeln zu lassen. Außer dem Gebiete des Zeitlichen, sagt er, gibt es noch eins über, und eins unter der Zeit, Raum und Zeit erklären sich nur durch ein Herabfallen des höhern Wesens in eine niedrigere und beschränktere Sphäre. Für das Thier, welches sich in dieser niedern Region der Zeit befindet, ohne herabgefallen zu sein, ist darum dennoch keine Zeit, weil es kein versetztes Wesen ist; sie kann ihm also auch nicht lang werden. Nur für einen von der Einheit (dem absoluten Geist) sich ab oder gegen

diese fehlenden Geist treten Zeit und Ewigkeit aus und von einander. Die Ewigkeit ist nicht unbeweglich, sondern begreift Vergangenheit und Zukunft in sich, um die vollendete Existenz, d. h. das ewige Leben, hervorzubringen. Die Unsterblichkeit der Seele liegt daher nicht in der tantalischen Dual einer unendlichen Perfektibilität, sondern in der Entwicklung jenes ewigen Lebens. Die Vernunft ist Präexistenz, Zukunft und (esoterische) Gegenwart eins. Da die Gegenwart in der Zeit (dem Zeitstoff) selber nie und nirgends ist, sondern nur war und wird, da aber doch die Spontanität an irgend einer Gegenwart ihr eigen Sein reagirend innerwerden oder wahrnehmen soll und muß; so erfaßt sie als Bildungskraft die beiden Extreme, und heftet sie auseinanderhaltend an irgend eine esoterische Gegenwart, die wahre Zeit. Der Glaube an diese esoterische Allgegenwart ist ein Vernunftglaube, und beruht wie aller Sinnnglaube auf eigenem Gefühl und kann nicht demonstriert werden auf dem Wege müßiger Spekulation. Mit dem Worte Gefühl wird das Höchste, wie das Unterste des menschlichen Gemüths angedeutet, je nachdem hiemit das Affizirtsein desselben von einer höheren oder niedrigeren Natur angezeigt wird. Bewunderung ist das Vermögen, ein Höheres wahrzunehmen und zu begehren. Jeder Geist lebt nur im und vom Bewundern. Diese Anerkenntniß eines Höheren ist nun Religion *).

Heinrich Steffens, dessen oben schon als Dichter gedacht wurde, ist geboren 1773 zu Stavangar in Norwegen. Er hat uns seine Knaben- und Jünglingsjahre in seiner Selbstbiographie, welche jüngst unter dem Titel: „Was

*) Aus: Sur la nation du temps; Beiträge zur dynamischen Philosophie; Fermenta cognitionis, nach Michelets Uebersetzung.

ich erlebte" erschien, in anmuthigster und interessantester Weise geschildert. Eine treffliche Mutter erfüllte sein junges Gemüth mit inniger Religiosität, ein leidenschaftlicher Hang zu einsamem Zusammenleben mit der Natur seinen Geist mit tiefer Neigung für die Naturforschung. Mit dieser und der Philosophie vertauschte er das Studium der Theologie, welches er anfänglich betrieb. Das Jahr 1796 sah ihn als Dozenten an der kieler Universität auftreten. Er ging dann auf Reisen, machte in Deutschland Schellings Bekanntschaft und griff thätig in die Entwicklung der Identitätsphilosophie ein. Dieß verschaffte ihm einen Ruf an die Universität Halle, wohin er 1804 kam, nachdem er von 1802—1804 an seiner heimatlichen Universität Kopenhagen gelehrt hatte. 1811 wurde er Professor der Physik zu Breslau, machte 1813 den Feldzug gegen Napoleon mit, besuchte 1825 sein Vaterland. Um diese Zeit war sein Ruf in religiöser Beziehung etwas anrücklich geworden. Man sagte, er neige sich stark dem Pietismus zu. Das Jahr 1832 berief ihn, an Hegels Stelle, auf den philosophischen Lehrstuhl der Universität Berlin, wo er seither auch Mitglied der Akademie geworden ist, die sonst mit der neuern Philosophie und ihren Vertretern eben nicht stark sympathisirt. Von Steffens zahlreichen Schriften ist bisher weder eine Sammlung der kleineren, noch eine Gesamtausgabe der größern erschienen.

Hören wir zunächst, was Steffens in den „Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft“ und andern seiner Schriften in Bezug auf das Reich der Natur äußert. Die Geschichte, sagt er, ist das ewige Vorbild der Natur, die Natur das ewige Abbild und Gleichniß der Geschichte. Die ewige Wahrheit ist da, wo die Natur keinen Schatten ins Erkennen wirft, das Erkennen keine Gewalt über die Natur ausübt, wo beide völlig unzertrennbar sind. Die Geschichte

als Ein Ganzes, als eine Totalorganisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als Ein Ganzes sind in einer beständigen innern geheimen Verbindung. Die felsenfeste Zuversicht, die diese beiden Formen umfaßt, und den unvergänglichen Standpunkt der edelsten Seele bezeichnet, ist der Glaube. — Die Natur tritt durch immer größeres Individualisiren dem Reiche der Intelligenzen immer näher. Auch in der intelligenten Welt bildet eine schaffende Natur Stufen. Wem die Natur vergönnte, in sich ihre Harmonie zu finden, der trägt eine ganze unendliche Welt in seinem Innern; er ist die individuellste Schöpfung und der geheiligte Priester der Natur. Die reine Individualität, die, in sich begründet, immer nur ein eigenes, zeitloses Leben führt, drückt sich geschichtlich, in der intelligenten Welt, als die ewige Klarheit und Unvergänglichkeit der Gesinnung, als Sittlichkeit aus. Die wahre Sittlichkeit umfaßt die ganze Gattung und die ganze Natur, erkennt ihr Wesen als das Wesen Gottes. Die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, das offenbare Mysterium des Lebens der Individualitäten erblickt aus der Wurzel der Identität der Gesinnung und des Erkennens in der Geschichte Nichts, als den ewigen Frieden und die Gemeinschaft der Heiligen; und das ursprüngliche Erkennen dieses Mysteriums ist nichts Vermitteltes, durch Beweise Eingeleitetes, sondern vielmehr unmittelbare Anschauung. — Die organische Form des Lebens ist so verschieden durch die Beschaffenheit der Umgebung bedingt, daß man eine bestimmte Gegend der Erde und bestimmte Thier- und Pflanzenformen, die sie charakterisiren, als ein Ganzes zu betrachten genöthigt wird. Eine jede Organisation assimilirt nicht bloß selbst, sondern wird auch fortdauernd, während ihres Lebens, von der Umgebung assimilirt. Dieser thätige, universelle Assimilations-Prozeß der Umgebung ist

ebenso wesentliches Lebensselement, wie der individuelle. Wenn wir alle organischen Formen der gesammten Thiere und Pflanzen zusammenfassen, so treten diese als umschlossen von einem allgemeinen Leben, wie von einer lebendigen Hülle, hervor, welche in der fruchtbaren Erde, im Meere, in der Atmosphäre fortdauernd thätig ist und alle Organisation in einem Gesammtleben vereinigt. Die ganze Natur wird uns die lebendige Entwicklung einer schaffenden freien That, eines göttlichen Willens, der sich immer klarer, immer vollständiger offenbart. Aber alle geistige Entwicklung deutet für den Betrachtenden auf ein noch nicht Geschlossenes, noch nicht Vollendetes. Die Auffassung des Körperlichen als ein Geistiges, des Psychischen als ein Geschichtliches bildet eben das Wesen der Betrachtung.

Die letztern Sätze können als eine Einleitung zu Steffens „Anthropologie“ gelten. Er betrachtet in diesem Werke den Menschen 1) als Schlussstein einer unendlichen Vergangenheit der Natur, welche Betrachtung die geologische Anthropologie bildet, 2) als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, physiologische Anthropologie, 3) als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft, psychologische Anthropologie. Im ersten Theile sucht er zuerst den Satz zu erhärten, daß der Kern der Erde metallisch sei, ein zweiter spricht den Gedanken aus, daß Licht die allgemeine Seele, die Seele des leiblich werdenden, Seele individuelles Licht, Licht des geistig Seienden sei. Dann wird von der Pflanzen- und Thierwelt gehandelt, endlich vom Menschen. Erst da der Mensch, der Herr der Schöpfung, der Priester der Natur, hervortrat, ordnete sich die Erde, erhielt ein jedes thierische Leben seine jetzige Gestalt, wurden alle Kräfte dem Leben dienstbar. Die menschliche Gestalt hat das Maas der Zeiten, den Rhythmus des Tages und Jahres bestimmt.

Ja mit der Ordnung der Erde entstand auch die des Planetensystems, des Universums. Der menschliche Leib hat also eine unendliche Bedeutung, er deutet das lösende Wort Gottes; und diese Bedeutung ist die Seele, als die unmittelbare Offenbarung jenes Wortes. Das Herz des Menschen ist die ganze Peripherie der Natur; und insofern es diese ist, durchaus vegetativ; insofern es in unendlicher Beziehung gegen das Zentrum gesetzt ist, durchaus animalisch; insofern es in unmittelbarer Beziehung gegen die Peripherie gesetzt ist, durchaus vegetativ. Der Leib ist die Seele, in der Endlichkeit ihrer Erscheinung gefaßt: die Seele selbst, in ihrer größten Reinheit, das Unendliche des Leibes. Der Gedanke der Seele, mit welchem sie sich selber ergreift, umfaßt auf eine untheilbare Weise ihr ganzes irdisches Dasein als Ein Leben; und nur in diesem Gedanken ist sie sich selber die Seele. Was den Menschen vom Thiere trennt, ist der Durchbruch des Unendlichen, das, als Denken, als eine Hineinbildung des Uranfänglichen in das hervortretende Leben, eine wahre innerlich aufgeschlossene Unendlichkeit ist, und als eine solche erscheint: Die Schönheit, die wenigstens als Möglichkeit eine jede menschliche Gestalt begleitet. Die Sprache ist die unmittelbarste Offenbarung der freien Persönlichkeit. In der Natur ist Alles durch die menschliche Gestalt — die innere Sonne des Universums — versöhnt; in ihr, und in der Blüthe derselben, dem Auge, spricht sich das Ordnende und Erlösende der ganzen Natur in ihrer göttlichen Tiefe aus. Die Urgestalt der Seele, wie sie aus Gott geboren ist, nennt die heilige Schrift als Vergangenheit das Paradies, als Zukunft den Himmel, dasjenige, worin bei allem Wechsel ewig die höchste Einheit und das Unveränderliche durchblickt.

In der Schrift „Karrikaturen des Heiligsten“ gibt Stef-

fens Grundzüge einer Politik. Aus der Religion, sagt er, entspringt alles Dasein, alles Leben; sie ist die Wurzel und Blüthe, und die innerste lebendige Mitte aller Verhältnisse. Wie der Staat in und mit der Kirche ist, lebt, in ihr die einzige Lösung seiner Aufgabe findet, wie auch hier der Kampf unseliger Verirrungen auf einen stillen Frieden deutet, der zwar nie erscheinen kann, aber dennoch das Ord nende der Zeiten eine schöne Zukunft aufzuschließen verspricht, sollen diese Betrachtungen darzuthun streben. Können wir leugnen, daß wir in einer revolutionären Zeit leben? Wer darf hervortreten, sagend, ich habe gefunden, was die Bessern vereinigen wird? Gibt es einen, auch der Herrlichste, der mehr bildete, als eine Partei? Gibt es eine Ansicht des Lebens, durch welche in und für sich jene Verwirrung gehoben ist? Sie kann nur werden, insofern sie schon da ist; sie muß sich selbst voraussetzen. Was das tiefste Erkennen sucht, das offenbart sich unmittelbar durch die Liebe, die das Wesen Gottes darstellen will; sie soll den mächtig werdenden Verstand gewinnen, nicht unterdrücken. Der Verstand soll sich beugen vor dem alleinigen Gott der Liebe, damit er erkannt werde als der Geist aller Gaben. Die Liebe entsagt dem Verstande nicht, sie erkennt ihn vielmehr in seiner Herrlichkeit an, wenn er sich auf göttliche Art kund thut. Wir bezeichnen unsere Hoffnung nicht bloß als ein unbestimmtes Gefühl, sondern begründen sie vielmehr als einen verständigen Glauben. Das Erkennen ist wach geworden in unserer Zeit und unserem Volke, und läßt sich nicht abweisen. Das rohe Wissen ist nur durch das wahre Erkennen zu überwinden. — Steffens gibt dann im Verlauf seines Buches seine Ansichten der verschiedenen Stände, welche den Staat bilden. Was er über den Bauern- und Bürgerstand sagt, ist ganz gut gesagt, wenn er aber auf den Adel

zu sprechen kommt, und da auseinandersetzt, daß der Adel die Freiheit, die der Bauer und Bürger nur in der Korporation darstellt, als inneres, unveräußerliches Eigenthum besitzen soll, wenn er dem Adel den mühelosen Genuß und Besitz dessen ursprünglich zugestehet, was die andern Stände nur mit mühevoller Anstrengung erwerben können, wenn er, es kurz u sagen, den Grundsatz geltend machen will, dem Bauer sei die Arbeit Genuß, dem adeligen Müßiggänger der Genuß Arbeit: — so wenden wir uns mit Eckel von einer solchen Knechtspolitik hinweg, die Steffens in seinem berühmten Buche „die Revolution“ auch poetisch zu erklären sich Mühe gab. Nachdem er nun in den „Karrikaturen“ die bestehenden Staatsformen als Zerrbilder hingestellt, führt er die Idee des Staates auf die Kirche zurück: Der Staat soll erkennen, daß die ewige Liebe, oder, was dasselbe ist, die göttliche Gnade das einzig treibende Prinzip in ihm ist. Durch die wahre Freiheit, die, könnte sie auf der Erde erscheinen, alle Willkür ausschließen würde, entsteht der reine Wille, der eins mit dem allmächtigen Geiste, der walzt durch alle Zeiten, eins also auch mit der Natur. Es gibt nicht drei auch innerlich von einander getrennte Regionen, die des Ewigen als Religion, die des Unendlichen als Wissenschaft, die des Endlichen als Staat. Diese drei Welten sollen sich vereinigen; und diese Einheit für das erscheinende Leben ist der Staat. Eine absolute Darstellung des Absoluten durch eine irdische Sprache ist so unmöglich, wie die absolute Gesundheit des Staates. Wo sie wäre, würde eine Trennung der Darstellung und des Lebens unmöglich sein; Beide wären eins, und diese Einheit wäre die Kirche. — Die praktischen Forderungen, die Steffens an einen vernünftigen Staat stellt, sind: ungehemmte Entwicklung der Familie und der Korporation,

Adelsmajorate, doppelte Volksrepräsentation durch zwei Kammern, Oeffentlichkeit ihrer Verhandlungen, Geschwornengerichte, Erblichkeit der königlichen Gewalt.

Steffens Religionsphilosophie betreffend, so stellt er sich in seinen, in dieses Gebiet einschlagenden, Schriften zuerst der Ansicht entgegen, daß die Erzählungen vom Heiland mythischen Ursprungs seien, und daß das mythische Christenthum als ein Erziehungsmittel angesehen werden könne, welches den Werth verliere, jemehr der gebildete Verstand das Ewige der Weltordnung anerkenne. Dieser „falschen Theologie“ setzt er seinen „wahren Glauben“ entgegen. Der christliche Glaube, sagt er, wie er durch Luther wieder lebendig wurde in der Geschichte, ist das Absolute; sein innerstes Wesen ist ein absolutes Leben, ein Dasein. Die Liebe ist das innerste, heiligste Mysterium, der Kern und das Wesen des Christenthums. Aber kann die Liebe aus dem Gefühl hergeleitet werden? Was wir hier Gefühl nennen, ist die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungetheilten, sowol sinnlichen als auch geistigen Daseins, der Einheit der Person und ihrer sinnlichen und geistigen Welt. Die Ueberzeugung, daß alles Irdische nicht bloß ein Vergängliches, für das Ewige Nichtiges, sondern auch im tiefsten Grunde ein Böses wird, wenn es für sich sein will, können wir nicht uns selber erhalten; denn alles menschliche Treiben ist sündlich von Anfang an. Eine solche Ueberzeugung von dem tiefen Verderben alles irdischen Daseins entsteht nicht durch Forschungen oder Erklärungen irgend einer Art; sie ist vielmehr ursprünglich gegeben. Es ist eine Thatsache, es ist so; wir erkennen es unmittelbar, mit Furcht und Zagen. Diese Erkenntniß ist die Wurzel und die Frucht

des Christenthums zugleich, die Grabestiefe, durch welche wir wandeln müssen an der Hand des Heilands. Der Heiland, als Gegenstand der Liebe und doch zugleich als die Liebe selbst, ist, wie die einigende, doch auch völlig gesonderte Person aller Persönlichkeit. Diese Einheit selbst ist der offenbar gewordene persönliche Gott, der Geist, sich darstellend durch die Gemeinschaft, ebendaher selbst Person.

Wir nehmen Abschied von Steffens mit einem Urtheile, das im vorigen Jahre in den „Deutschen Jahrbüchern“ über ihn ausgesprochen wurde. Steffens ist groß in genialen, fast fühl- und greisbar werdenden Anschauungen, in dichterischen Wendungen und besonders in jener zauberischen Gewalt, die oft plötzlich und wie mit einem Schlage die Farben und Anklänge aus allen Gebieten des Universums in Einem Fokus versammelt und von da aus flüsternde, lodernde, donnernde Leuchtkugeln nach allen Regionen hinsendet. Dann wird für einen Moment Alles durchsichtig, redend, hinreißend, dann vereinen sich Bild und Gedanke, Ahnung und Ausdruck in inniger, zeugender Umarmung, während man in andern Momenten häufig genöthigt ist, mehr zwischen den Zeilen zu lesen, beim Knacken einer hier und da wie beiläufig hingeworfenen Nuß, die doch den Kern der weitem Argumentationen enthält, sich Gebiß und Geschmack zu verderben, und am Ende das Ding doch gehen zu lassen, wie's Gott gefällt. Steffens hat sich tief hineingesponnen in die Räthsel und Geheimnisse des Naturlebens, und oft beschwört er selbst da Sphinxgestalten heraus, wo an sich, d. h. für uns Leser, keine zu entdecken sind. Alles, was er denkt und schreibt, ist von diesen, oft an's Ueberladene gränzenden Naturanschauungen durchwoben. Alle Begriffe, mögen sie metaphysischer oder ethischer, psychologischer oder

religiöser Art sein, läßt er in diesen Blüthen und Krystallisationen anschließen, und aus dieser Verzauberung müssen sie dann räthseln und orakeln.

Außer den drei besprochenen Philosophen sind als berühmte Mitglieder der schelling'schen Schule besonders noch folgende zu nennen: L. Oken, der große Naturforscher, J. Görres, J. P. B. Trorer, K. J. Windischmann, F. J. Schelvers, C. A. Eschenmayer, der geistersehende Verbündete des Somnambulisten Just. Kerner, J. J. Wagner, K. E. F. Krause, B. H. Blasche, P. F. v. Walther, W. Rasse, J. Weber, Klein, Kieser, Burdach, Daub, Kirner, Aft, Kreuzer, Zimmer, Kanne, Stahl, Thanner.

Den Uebergang von Schelling zu Hegel bildet W. F. Solger, der große Kunstphilosoph, geb. 1780 in der Ufermark, gest. 1819 als Professor zu Berlin, indem er eine Verbindung des mystischen Inhalts der Naturphilosophie Schellings mit der dialektischen Methode Hegels anstrebte.

Neuntes Kapitel.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel und seine Schule.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel, „der, als Krone der gesammten Vergangenheit, zugleich der Same der blüthenreichsten Zukunft geworden ist, indem er den Keim einer

unendlichen Entwicklung der Philosophie gelegt hat" *), ist am 27. August 1770 zu Stuttgart geboren. Als achtzehnjähriger Jüngling bezog er die Universität Tübingen, um Theologie zu studiren, gewann als zwanzigjähriger daselbst die philosophische Doktorwürde und war längere Zeit Schellings Stubengenosse. Er ging dann von der Universität ab, und bekleidete mehrere Jahre hindurch Hauslehrerstellen in der Schweiz und in Frankfurt a. M. Diese Beschäftigung gab er auf, um nach Jena zu gehen, wo er 1801 als Privatdozent der Philosophie sich habilitirte. Im selben Jahre erschien seine Schrift „Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems“, mit welcher er sich sogleich als ein bedeutender Geist ankündigte. Von 1802 — 1803 war er mit Schelling als Mitredakteur des „Kritischen Journals“ in vertrautester Verbindung und lieferte die wichtigsten Abhandlungen, welche genannte Zeitschrift brachte. Er machte anfangs mit seinen Vorlesungen wenig Glück, und sein erstes Kollegium zählte bloß vier Zuhörer: Zellmann, Bachmann, Trorler, Gabler, alle vier als Philosophen mehr oder weniger bekannt geworden, Trorler am berühmtesten. Das Hauptwerk Hegels, welches in Jena entstand, ist die „Phänomenologie des Geistes“, die er, ganz in die Tiefen der Wissenschaft versenkt und jeden sonstigen Interessen abgestorben, unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena vollendete, und ohne von ihrem Ausgange unterrichtet zu sein, wurde er auf der Straße von französischen Truppen aufgehalten, als er das Manuscript dieser seiner „Entdeckungsreisen“, wie er die Phänomenologie nannte, dem Verleger überbringen wollte. Kurz vorher hatte Hegel, nach Schellings Abgange, den Lehrstuhl der Philosophie an der jenenser Hochschule einge-

*) Michelet, Bb. 2, S. 601.

nommen, mußte ihn aber der politischen Umgestaltungen wegen sehr bald wieder verlassen. Nicht ohne Nahrungsorgen leitete er nun zwei Jahre die Redaktion der zu Bamberg erscheinenden politischen Zeitung, bis er 1808 zum Rektor des nürnbergers Gymnasiums ernannt wurde, welche Anstalt seinem großen pädagogischen Talente sehr viel verdankt. Trotz seiner drückenden Amtsgeschäfte, seiner Sehnsucht nach einem erweiterten Wirkungskreise, arbeitete Hegel in diesen Jahren, mit eiserner Beharrlichkeit in die Labyrinth der Forschung eindringend, sein großes Werk „die Wissenschaft der Logik“ aus. Dieses Werk that viel für die Erfüllung des sehnlichsten Wunsches seines Verfassers. Hegel erhielt drei Berufungen zugleich. Eine nach Erlangen als Professor der Philologie, eine zweite nach Heidelberg als Professor der Philosophie, eine dritte in gleicher Eigenschaft nach Berlin. Er hatte aber die zweite schon angenommen, ehe die dritte eintraf. Im Herbst 1816 begann er seine Vorlesungen in Heidelberg, „und hegte die kühnsten Hoffnungen über die Ausbreitung seiner Philosophie, da nach der Wiederherstellung der Bourbonen der Weltgeist, nicht mehr so sehr in der Wirklichkeit beschäftigt, sich nach Innen kehren und sich in sich selber sammeln könne*.“ In Heidelberg schrieb er seine „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, worin er das Ganze seines Systems aufstellte und welche seinen Ruhm als Philosoph zuerst zum nationalen erhob. Dieser Ruhm sollte auf einem andern Schauplatz seinen Gipfel erreichen. Als 1818 die Leitung des öffentlichen Unterrichts in Preußen dem Minister Altenstein übergeben worden, berief dieser Hegeln sogleich auf den philosophischen Lehrstuhl Berlins, welches seither die Metropole

*) Michelet, Bd. 2, S. 621.

deutscher Weltweisheit geblieben ist. Es sammelte sich alsbald ein Kreis zahlreicher Schüler um ihn, obgleich er es stets verschmähte, Anhänger seiner Ansichten an sich zu locken, indem er Jedem zu bedenken gab, daß diese Ansichten leicht Konflikte mit Eltern und Freunden oder auch der ganzen Gesellschaft nach sich ziehen könnten. 1821 erschienen seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, durch welche er einen äußerst wichtigen Fortschritt in der Staatswissenschaft begründete, indem sein Werk den bisher statuirten Unterschied zwischen Staatsrecht und Politik aufhob, und „das Recht und den Staat als die objektive Darstellung der wahrhaften Sittlichkeit“ auffaßte. Ueber die Eigenthümlichkeit seines akademischen Vortrags äußert sein Schüler Göttho *) Folgendes: „Er hatte die mächtigsten Gedanken aus dem untersten Grunde der Dinge herauszufördern. Ganz nur in die Sache versenkt, schien er dieselbe nur aus ihr, um ihrer selbst willen, zu entwickeln; und doch entsprang sie aus ihm allein. Stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, das treffende Wort schien für immer zu fehlen; und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich, und war doch unnachahmlich passend, ungebräuchlich, und dennoch das einzige rechte. Leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortleitend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden aus einander getrieben, und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung das erst Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war. In diesen Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren gerade wühlte und webte jener gewaltige Geist in großartig selbstgewisser Ruhe und Behag-

*) Vorstudien für Leben und Kunst, S. 385 ff.

lichkeit. Dann erst erhob sich die Stimme, das Auge blickte über die Versammelten hin und leuchtete in stillauflooderndem Feuer seines überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie ermangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff. Was er in diesen Augenblicken aussprach, war so klar und erschöpfend, von solch' einfacher Wahrhaftigkeit, daß Jedem alle früheren Vorstellungsweisen gänzlich verschwanden." Im geselligen Leben war Hegel leutselig, milde und munter, er liebte nicht, im gesellschaftlichen Umgang mit Gelehrsamkeit zu prunken. Musik hörte er sehr gerne und war ein häufiger Gast in der Oper. In den letzten Jahren seines Lebens beschäftigte er sich hauptsächlich mit Ausarbeitung der Vorlesungen, welche er über die verschiedenen Theile seines Systems hielt. Von 1829 bis 1830 bekleidete er das Rektorat der Universität. Im Jahre 1831 aber, am 14. November, zwei Tage nachdem er seine Vorträge wieder begonnen, starb er plötzlich an der Cholera. Seine Gebeine ruhen auf dem nämlichen Kirchhofe, der auch Fichte's und Solger's enthält, und wahrscheinlich auch Schellings enthalten wird. Eine vollständige Ausgabe von Hegels Werken, redigirt von seinen Schülern Marheinecke, Schulze, Gans, Henning, Hotho, Michelet, Förster, ist in Berlin bei Duncker und Humblot in 19 Bänden vom Jahre 1832 an erschienen.

Der freien Wahrheit nur zu leben,

Frieden mit der Sägung,

Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie, einzugehn!

Dieses Gelübde sprach Hegel in einem Jugendgedichte an seinen Freund Hölderlin aus, und es ist gleichsam der Grundstein seines philosophischen Systems, des absoluten Idealismus, der unstreitig die glänzendste Probe liefert, wie weit die gänzlich selbstständige Denkmächtigkeit des Men-

schen zu gehen im Stande sei. Zugleich leuchtet aus dem angeführten Wahlspruch der heilige Ernst hervor, womit er schon als Jüngling der freien Forschung sich widmete, und die Begeisterung, mit welcher er allem Herkommen in der Wissenschaft schroff und feindlich entgegentretend, seine philosophische Mission festzuhalten beschloß sein Leben lang.

Hegel gibt als Quelle des Bedürfnisses der Philosophie die Entzweiung an. Die fest gewordenen Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjektivität und Objektivität aufzuheben, das ist das einzige Interesse der Vernunft. Seinem Systeme, welches diese Gegensätze aufzuheben unternahm, liegen wesentlich folgende Gedanken zu Grunde. Alle Gegensätze vereinigen sich in der Einheit des allumfassenden Seins, des Absoluten. Diese Vereinigung der Gegensätze darf man sich aber nicht als eine feste, starre und ruhig beharrende Einheit vorstellen, sondern es ist das Absolute ein Verlauf oder Prozeß, der ohne Anfang und Ende ist, eine ewig fortschreitende Bewegung, vermittelt welcher das substantielle, unpersönliche, unendliche, unbedingte, nur nach seinen eigenen Gesetzen und Formen thätige Denken seinen ideellen Inhalt, d. i. den Inbegriff der reinen Begriffsbestimmungen in einem reellen Inhalt, in der Form des äußerlichen Daseins und der unmittelbaren Existenz, darstellt und verwirklicht. Vermittelt dieser Darstellung gelangt die absolute Idee oder Vernunft zur Selbstauffassung, zum Offenbarwerden in sich selbst, und dadurch ist sie, was sie an sich ist, auch für sich. Im Sein der absoluten Idee bemerken wir drei, von einander unzertrennliche und in einander übergehende Momente, denn sie ist 1) die Idee an und für sich, d. i. die reine logische Idee im abstrakten Elemente des Denkens, 2) die Idee in ihrem Anders-

sein oder in der Aeußerlichkeit, d. i. die Natur, 3) die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrende Idee, d. i. der Geist. Hieraus ergibt sich, daß das organische Ganze der Philosophie, die da ist die sich selbst im angemessenen Denken vollkommen erfassende und wissende Idee, besteht aus den drei Haupttheilen: a) Logik, b) Naturphilosophie, c) Geistesphilosophie.

1) Die Logik. Bekanntlich versteht man unter Logik im gewöhnlichen Sinne die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, also die Wissenschaft der Denkformen. Im Sinne Hegels aber enthält die Logik „alles Sein und allen Inhalt der Wahrheit in sich, indem sie den Gedanken in seinem reinen Elemente betrachtet, und nach und nach vor unsern Augen alle Gegensätze des Gedankens enthüllt, welche Gegensätze sich zuletzt, den Kreis ihrer Entwicklungen schließend, in die höchste Idee zusammenfassen.“ Es machen sich an jedem Wahren nach dem logischen Gesetz drei Seiten oder Momente geltend. Das erste Moment ist das des verständigen Denkens, welches bei der festen Bestimmtheit des Unterschiedenen stehen bleibt, und das in beschränkter Abstraktion Aufgefaßte für das an sich Vorhandene hält. Das zweite Moment ist das dialektische, das eigene Sich-Aufheben einer jeden unterschiedenen Bestimmung und ihr Uebergehen in die entgegengesetzte. Das dritte ist das spekulative oder positiv vernünftige, in welchem die Einheit der in einander übergehenden Bestimmungen aufgefaßt wird, also das Positive, was bei ihrer gegenseitigen Negation und Auflösung sich ergibt. In diesen drei Momenten entwickeln sich alle besonderen Begriffsbestimmungen, welche insgesammt der höchsten allumfassenden Idee und Wirklichkeit des an und für sich seienden und sich für sich selbst offenbarenden Abso-

luten als die schlechthin erforderlichen Sphären und Stufen seines Seins und seiner Offenbarung angehören *).

Das, womit Hegel seine logischen Expositionen beginnt, ist das Sein: der Gedanke des reinen Seins und in unentschiedener Einheit Beides ist. Dann betrachtet er die beiden abstraktesten Begriffe Sein überhaupt und Nichts überhaupt. Diese beiden abstrakten Begriffe sind zwar für den Gesichtspunkt des Verstandes bloß unmittelbar einander entgegengesetzt und durchaus von einander getrennt, aber in ihrer gegenseitigen Absonderung unwahr, denn es gibt kein reines Sein und kein reines Nichts, sondern nur ein sich bestimmendes Sein und ein sich bestimmendes Nichts, was vermittelt der dialektischen Betrachtung zu dem positiv vernünftigen Resultate führt: Die Wahrheit des Seins und des Nichts ist die Einheit Beider, nämlich das Werden oder das Entstehen und das Vergehen, und das beschränkte endliche, in dem Anderswerden beständig befindliche Dasein. Das Endliche hebt als solches sich unaufhörlich selbst auf, hat als Endliches keine Wahrheit, sondern seine Wahrheit ist dieser Verlauf, daß ohne Anfang und Ende das eine Beschränkte das Andere regiert und in das Andere übergeht. Bei dem Uebergehen des Anderen in das Andere bleibt das sich bestimmende und entwickelnde Sein ewig sich selbst gleich, und dieses Sichselbstgleichbleiben des Seins im Anderswerden, des Unwandelbaren im Wandelbaren, des Unendlichen im Endlichen, des Positiven in der Negation der Negation ist die wahrhafte Unendlichkeit, welche den Grundbegriff der ganzen Persönlichkeit ausmacht.

*) Es liegt hier des jüngern Reinholds Darstellung des Hegelschen System im Auszug durchgehends, meist wörtlich, zu Grunde. Wir ersparen uns dadurch das fortwährende, langwierige Citiren aus Hegels Schriften.

Das Nothwendige ist das schlechthin durch sich selbst bestehende und durch sich selbst bestimmte Allumfassende. Es kommt ihm die unbedingte Macht und Unabhängigkeit oder Freiheit zu, und die Freiheit ist die Wahrheit der Nothwendigkeit. Jedes Einzelne ist nothwendig, indem es durch die Bedingungen gesetzt wird, die in dem andern enthalten sind. Die Eigenthümlichkeit der allgemeinen Substanz besteht aber darin, daß sie in der Vielheit der einander wechselseitig bedingenden, einander gegenseitig als nothwendig setzenden Dinge hervortritt, während sie selbst Nichts außer sich hat und durch nichts Anderes gesetzt und bestimmt wird. So ist denn die allgemeine Substanz das schlechthin Selbständige, welches in der Nothwendigkeit, die aus ihm selbst hervorgeht, seine absolute Macht und Freiheit offenbart. Die Substanz ist nun aber das, was sie ist, lediglich durch ihre Selbstvermittlung, indem sie in ihrem Gegentheile, in der Vielheit der einander setzenden und vorauszehenden Dinge sich ewig verwirklicht. Folglich ergibt es sich, daß die Wahrheit der Substanz der absolute Begriff, der schlechthin allgemeine Charakter des unpersönlichen Denkens ist. Die Wahrheit des absoluten Begriffs ist die Einheit der Subjektivität und Objektivität, sie ist die Idee, das Wahre an und für sich. Die Idee ist wesentlich eine fortschreitende Bewegung, ein Prozeß.

2) Naturphilosophie. Die Natur ist die Form des Andersseins der Idee. Weil die Natur unter dem Banne der Nothwendigkeit seufzt, so zeigt sie in dem ihr eigenthümlichen Dasein keine Freiheit. An sich, ihrem Begriffe, ihrer Bedeutung nach ist die Natur ein lebendiges Ganzes. Die unterste Stufe des Naturdaseins ist das Sein der Materie überhaupt in den einzelnen Massen oder Körpern unter den Formen des Raumes und der Zeit mit den

Bestimmungen der Repulsion, der Attraktion, der Schwere und der Bewegung. Die zweite Stufe ist das Sein der qualifizirten Materie, d. h. derjenigen, die in den physischen Qualitäten als eine näher determinirte zum Vorschein kommt *). Die dritte Stufe ist der Organismus oder das Leben überhaupt. Die drei Abstufungen des Lebens sind: 1) der geologische Organismus, 2) die vegetabilische und 3) die animalische Natur. Die Subjektivität des Thieres, in welchem das Leben vollständig zur Darstellung gelangt, ist an sich der Begriff, aber nicht für sich selbst, indem sie nur als unmittelbare Einzelheit existirt. Das Lebendige bildet sich zu einer zweckmäßigen Aeußerlichkeit und Objektivität an ihm selbst, zu einer gemäß dem innern Unterscheide des Begriffes sowol nach außen, als nach innen sich gestaltenden und gliedernden, und sich in sich bewegenden und erhaltenden organischen Leiblichkeit. Dieß ist der Prozeß der individuellen Gestaltung. Ferner tritt es — in dem besondern Lebensprozesse — gegen seine vorausgesetzte Außenwelt gerichtet mit derselben in Konflikt, und zeigt den Trieb, seine Trennung von ihr aufzuheben, und durch Ueberwindung, Aneignung und Verwandlung derselben in seine eigene Individualität, seine an sich seiende Identität mit ihr und mit seiner allgemeinen Substanz wieder hervorzustellen. Hierzu kommt endlich noch der Gattungsprozeß, worin das lebendige Individuum seine Vereinzelnung aufhebt und sich als das Allgemeine wiederherstellt. In der Gattung, als in der an und für sich seienden Allgemeinheit der Lebendigen, erscheint die höchste Darstellung der Idee

*) Auf dieser Stufe zeigt sich das Eigenthümliche der physisch bestimmten Himmelskörper, der vier physischen Elemente und des meteorologischen Prozesses, in welchen das physikalische Leben der Erde besteht, ferner das Eigenthümliche der spezifischen Schwere und Dichtigkeit, der Kohäsion, des Klanges, der Wärme, des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses.

unter der Form des äußerlichen Seins. Die Idee kommt, nachdem sie diesen Punkt erreicht hat, zu sich selbst, gelangt zu ihrem Fürsichsein und realisiert sich zum Geiste, indem der Begriff sich als den Begriff erfasst und zum Selbstbewußtsein und zur selbstbewußten Freiheit sich erhebt.

3) Geistesphilosophie. Gegenstand derselben ist der aus der Natur zurückkehrende, seiner selbst bewußte Gedanke. Wenn die Natur der Nothwendigkeit unterworfen ist, so kommt dagegen dem Geiste Freiheit zu. Es lassen sich im Leben und Sein des Geistes folgende drei Hauptstufen nachweisen. Erstlich nämlich tritt er als subjektiver Geist im Erkennen und Wollen der Einzelnen hervor, zweitens als objektiver Geist in rechtlichen, bürgerlichen und sittlichen Institutionen, drittens erreicht er in der Einheit seiner subjektiven und objektiven Seite, als absoluter Geist, seine vollkommene Wahrheit.

In seiner Unmittelbarkeit ist der subjektive Geist zunächst Seele oder Naturgeist. Die Seele existirt als Identität des innern und äußern Menschen wirklich und hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und zu fühlen gibt, und durch welche sie den menschlichen pathognomischen und physiognomischen Ausdruck besitzt. Von der Stufe der Seele erhebt sich der Geist zu der höheren des Bewußtseins und wird Subjekt für sich, denkendes Subjekt oder Ich, welches sich selbst als Subjekt von dem erkannten Objekt unterscheidet und Beides auf einander bezieht. Indem jeder Denkende die Andern, wie sich selbst, als denkende Subjekte anerkennt und von Andern sich anerkannt weiß, entsteht das allgemeine Selbstbewußtsein, in welchem die einfache Identität der Subjektivität des Begriffes und seiner Objektivität sich ausspricht. Diese Identität ist

die Vernunft, als solche die absolute Substanz und die sich wissende Wahrheit. Denn auf der Stufe der Vernunft weiß sich das Ich als das unendlich Allgemeine, und diese sich wissende Wahrheit ist der vernünftige Geist an sich. Der subjektive Geist erscheint nun theils theoretisch, indem er das Objektive erkennend in sein Bewußtsein aufnimmt und es zu seinem Inhalt, zum Inhalt seines Wissens macht, theils praktisch, indem er wollend nach seinen Zwecken zum Handeln sich bestimmend diese subjektiven Zwecke in der vorgefundenen objektiven Welt realisirt. Die einfache Subjektivität des Willens erhebt sich in dem Menschen zunächst durch Ueberlegung über den mannigfaltigen Inhalt der häufig mit einander in Widerspruch stehenden Triebe und Neigungen, und gibt sich so als reflektirender Willen kund. Indem der Wille auf dem Standpunkte sich befindet, zwischen Neigungen wählen zu können, macht er sich als Willkür geltend, seinen wahren Charakter beurkundet er aber noch nicht in der Willkürlichkeit, sondern erst dadurch, daß er durch seine Thätigkeit nichts Anderes, als seine Freiheit realisiren und offenbaren will. In dieser Wahrheit seines Wesens ist er nicht mehr der bloß subjektive Wille der einzelnen Individuen, sondern der objektive und allgemeine Wille, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, die Freiheit, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Gegenstand und Zweck hat, und eben deshalb durch ihr Dasein ihrem Begriff ganz entspricht.

Der objektive Geist weiß sich als frei und bezieht sich in jedem Individuum auf äußere Objekte und auf andere, wollende Subjekte. Sein Begriff, die Freiheit, ist in dem endlichen Stoffe der Außenwelt verwirklicht und dieser Stoff eine durch die Freiheit bestimmte Welt geworden. In einer solchen Welt wird der Freiheit die Form einer Nothwendigkeit zu

Theil, die auf dem allgemeinen Anerkanntsein beruht. Vermöge des Anerkanntseins hat der vernünftige Wille als positives Gesetz und als Gebrauch sein Bestehen. Diese Verwirklichung ist als Dasein des freien Willens überhaupt: das Recht, als Inbegriff der vernünftigen und festen Willensbestimmungen in Bezug auf den subjektiven Willen: die Pflicht, als Gewohnheit und Sinnesart im subjektiven Willen: die Sitte. Eine höhere Stufe als die des Rechtes ist die der Moralität. Auf dieser Stufe erscheint das Gute dem Subjekt als gebietende Pflicht. Die Einheit des Rechtes und der Moralität endlich, d. h. die Einheit des subjektiven und objektiven Geistes ist die Sittlichkeit. Das allgemeine Wesen derselben, die sittliche Substanz, gelangt als Geist eines Volkes zur Wirklichkeit. Jedem einzelnen Volksgeiste gehört eine eigenthümliche geographische und klimatische Bestimmtheit an, er existirt in der Zeit und muß eine von seinem speziellen Prinzip abhängige Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit durchlaufen. Er hat daher eine Geschichte, und geht als beschränkter Geist mit seiner untergeordneten Selbstständigkeit in die allgemeine Weltgeschichte über, welche das Weltgericht ist. Diese Bewegung ist die Befreiung der sittlichen Substanz von den Besonderheiten, unter denen dieselbe in den einzelnen Völkern sich verwirklicht, und ist die That, wodurch sich der Geist zum Bewußtsein seines an und für sich seienden Wesens bringt und zum Weltgeiste wird. Wenn endlich noch die Neuerlichkeiten des Weltgeistes und die Gegensätze der Endlichkeit, welche er enthält, in dem objektiven Wissen der lebendigen Sittlichkeit abgestreift und aufgehoben werden, so erhebt sich das Wissen in sich selbst zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit.

Der absolute Geist ist die ihrer selbst im Wissen der Menschen sich bewusste absolute Idee. In der Verwirklichung der Sittlichkeit wird die Menschheit der freien Allgemeinheit des allumfassenden Denkens sich bewusst, und auf diese Weise erhebt sich der Geist zum vollständigen Wissen dessen, was er an sich ist. Die unterste Stufe und unmittelbare Gestalt dieses Wissens ist die der Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideales, welches in äußerer Gestaltung erscheint. Dieß ist die Sphäre der Schönheit, in welcher die Kunst ihre Wirksamkeit hat. Auf der zweiten Stufe, auf welcher die Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Willens aufgehoben ist, offenbart sich der Geist als der absolute (d. i. als Gott) für die Vorstellung der endlichen Geister. Dieß ist die Sphäre der Religion, welche, durch verschiedene nothwendige Momente hindurchgehend, um durch ihr Dasein immer vollständiger ihrem Begriffe zu entsprechen, endlich die Stufe der vollendeten, absoluten Religion als Christenthum erreicht. Im Christenthum entwickelt sich die sich selbst offenbar werdende Idee in drei Momenten. Erstlich nämlich ist sie die Idee an und für sich in ihrer Ewigkeit: Gott an sich vor Erschaffung der Welt. Zweitens ist sie die Idee in ihrem Anderssein: die Erschaffung der Welt. Hier nun spaltet sich das Anderssein der Idee in zwei Seiten: in die physische Natur und in den endlichen Geist. Wenn nun auf diese Weise in dem Anderssein Gottes die Idee von sich selbst abgefallen ist, so besteht Gottes Wesen darin, daß er das von ihm Abgefallene mit sich verfühne und zu seiner Wahrheit zurückbringe. Hierauf beruht das dritte Moment: der Weg der Versöhnung, wodurch der Geist dasjenige, was von ihm abgefallen, wieder mit sich vereinigt, und so der heilige Geist, der

Geist in seiner Gemeinde, ist. In dem abstrakten Elemente des Denkens ist Gott zunächst der absolute Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Thätigkeit. Zum Wissen gehört ein Anderes, welches gewußt wird, und indem das Wissen dieß Andere weiß, so ist das Andere dem Wissen angeeignet. Hierin liegt das Moment, daß Gott als Vater sich ewig erzeugt als den Sohn, sich im absoluten Urtheile von sich unterscheidend. Was aber dergestalt sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur dasjenige, von dem es unterschieden worden. Gott bleibt daher in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen, er hebt sich als die Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, ewig auf, und ist vermitteltst dieser sich aufhebenden Vermittlung konkrete Einzelheit und Subjektivität, d. i. der heilige Geist. Diese abstrakte Idee ist in die christliche Religion eingeführt als das Dogma von der Dreieinigkeit. Der heilige Geist ist die ewige Liebe, insofern er das Unterscheiden einerseits des unendlichen Geistes, der nur in den endlichen Geistern sich erkennt, und andererseits der endlichen Geister ist, welche ihre eigene Wahrheit als den unendlichen Geist erkennen, insofern er also das Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, das Setzen und das Aufheben desselben ist. Indem der Mensch den unendlichen Geist als die Wahrheit seines endlichen Seins weiß, weiß er hiermit sein unvergängliches Leben in Gott. Zwar der Mensch als einzelnes Lebendiges muß sterben, aber der Geist überhaupt ist ewig *).

*) Die Schriften Hegels, aus denen obige Sätze entnommen, sind folgende: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, die Wissenschaft der Logik, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Vorlesungen über die Aesthetik, Phänomenologie des Geistes, Grundlinien der Phil. d. Rechts.

Dies ist der Umriss vom System Hegels, „des Königs des — Glauben, Fühlen und Wollen unterjochenden — Wissens.“ Es übertrifft ohne Frage alle bisher erschienenen philosophischen Systeme durch innere Tiefe und systematische äußere Vollendung. Es führt sein pantheistisches Prinzip mit eiserner Konsequenz durch und vollendet es zu einem grandiosen, in allen seinen Theilen sorgfältig und solid ausgearbeiteten Gebäude. Es muß sich aber auch gefallen lassen, daß ihm die Mängel, die dem strengen Pantheismus nothwendig ankleben, vorgeworfen werden, daß ihm vorgeworfen wird, es führe zu dem trostlosen Resultat, demzufolge „das Allbewußtsein des Urwesens, das Walten einer allweisen und allgütigen Vorsehung über Natur und Menschheit, und die Bestimmung der individuellen Persönlichkeit der Menschen zur endlosen Fortdauer“ *) geläugnet werden muß. Besonders auf die letzten dieser Folgerungen fußend, haben die Orthodoxen aller Farben Hegeln befehdet und befehlen ihn noch, weil die Konsequenzen seines Prinzips und Systems dem Christenthum schroff gegenüber sich stellen und gefährlich seien. Auch von anderer Seite her ist ein lauter Ruf der Anklage laut geworden, indem nämlich die platt Liberalen Hegeln, an seinem Sage: „Alles, was wirklich

*) Was die Unsterblichkeit anbetrifft, so ist es überflüssig, weitläufiger auf eine Widerlegung des Irrthums einzugehen, als wenn aus dem hegel'schen System eine Begründung derselben nicht abgeleitet werden könnte, seitdem Göschel auf eine so tief sinnige Weise dargethan hat, daß in der hegel'schen Philosophie der Begriff der persönlichen Fortdauer des Individuums aus dem Begriff der Persönlichkeit und aus dem Verhältniß des einzelnen Geistes zu Gott als der absoluten Persönlichkeit abgeleitet werden müsse. Daß Hegel sich selbst nicht ausdrücklich darüber ausgesprochen hat, und, wo er dieses Thema berührt, dunkel erscheint, ist wirklich der schlechteste Grund, den man für die der geschäftigen Klatscherei so willkommene Behauptung hat auffinden können, daß das hegel'sche System sich hier mit dem Christenthum in totalem Widerspruch befinde. R. Rosenkranz, Krit. Erläut. des heg. Systems, S. 277.

ist, ist vernünftig; und Alles, was vernünftig ist, ist wirklich," sich festklammernd, als den „Knechtschaftsphilosophen“ verschrieen, sein System eine Doktrin der Sklaverei genannt haben. Allerdings hat Hegel die Prophezeiung ausgesprochen, daß die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums dereinst zerfallen und verschwinden werden, aber zugleich hat er prophezeit, daß im Christenthum und durch das Christenthum der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, das absolute Evangelium der Versöhnung der Welt mit Gott werde verkündet werden. Was die Anklage von politischer Seite her betrifft, so geben wir nur zu bedenken, daß gerade die entschiedensten Oppositionsmänner der Gegenwart aus der Schule Hegels hervorgegangen sind oder sich an seinem System herangebildet haben.

Eine Erscheinung wie Hegel mußte in einem Lande, wie Deutschland ist nothwendigerweise den weitgreifendsten, Einfluß auf alle Gebiete des geistigen Lebens erlangen. Schon bei seinen Lebzeiten hatte er eine zahlreiche Schule sich geschaffen, aus deren Mitgliedern sich besonders die obengenannten Herausgeber seiner Schriften als engeren Freundeskreis um den Meister sammelten. Auch Göschel wurde von Hegel ausgezeichnet. Um mit vereinigten Kräften Deutschland für das System zu gewinnen, wurden die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ gestiftet, durch welche die hegel'sche Philosophie anfing, „eine Macht zu werden“, während sie durch den französischen Philosophen Cousin zu einer europäischen Angelegenheit zu werden begann.

Mit Hegels Tod aber traten ernstliche Zwiespalte in die Schule, die in immer größere Entfremdungen ausarteten. Der jüngere Fichte und Weiße, denen sich auch Seng-

ler, Ph. Fischer, Branß, Gruppe und Andere mehr oder weniger angeschlossen, behaupteten zwar, den hegel'schen Standpunkt festzuhalten und weiter zu bilden, wurden aber von der Schule als Pseudo-Hegelianer ausgestoßen, und unterhalten seither eine bald mehr, bald minder heftige Polemik gegen das Hegelthum. Auch in der eigentlichen Schule erzeugte sich bald Uneinigkeit, was aber nach einem Worte Hegels kein Unglück ist, denn, sagt er, eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Parteien zerfällt und die Einseitigkeit aufhebt, in der sie vorher auftrat. Die Schule erging sich nun zeither in einer Reihe von Streitfragen. So stritten zuerst Richter, Göschel und Konradi über die Unsterblichkeitslehre, wogegen Marheinecke in mehr begründender Weise „die Unsterblichkeit der Seele als die Lehre von der ewigen Seligkeit, und diese als das Leben in Gott und seiner Gemeinde, dieses Leben im Wahren und Guten aber wieder als das Reich Gottes, als das Reich der Seligen“ auffaßt. Ueber die Frage der Persönlichkeit Gottes verbreiteten sich Schaller und Gäbler. Zur Naturphilosophie lieferten Beiträge Henning und K. H. Schulz, das Gebiet Psychologie bearbeiteten Daub*), Rosenkranz, Wirth. In Bezug auf praktische Philosophie hat im Gebiete der Jurisprudenz vornehmlich Gans, im Gebiete der Moralphilosophie Michelet und Henning, im Gebiete der Philosophie des Staats und der Geschichte Kapp, Guzkow, Buhl gearbeitet. Die Wissenschaft der Aesthetik wurde in hegel'schem Sinne gefördert, denn Weiße's „System der Aesthetik“ ist wohl nicht hieher zu rechnen, durch Rosenkranz, Gottho, Rößcher,

*) Daub, leider mitten in seiner Thätigkeit 1836 gestorben, war ursprünglich Schellingianer gewesen.

Th. Vischer, Mundt. Die Geschichte der Philosophie betreffend, so haben hier Feuerbach, Erdmann, Michelet, Biese und Mehrere Bedeutendes geleistet. Auf dem Felde der Theologie sind vornehmlich Marheinecke, Daub, Rosenkranz, Strauß (von ihm nachher), Watke, Erdmann, Feuerbach, Bruno Bauer hervorzuheben, und in Gebieten, die mehr oder weniger mit der Theologie zusammenhängen, haben sich Daumer und Stuhr berühmte Namen gemacht. Endlich sind durch die hegel'sche Schule hindurchgegangen der kerntüchtige Arnold Ruge und die Männer der „deutschen Jahrbücher“, die so vielthätig und vielseitig in das Leben der Jetztzeit eingreifen.

Zahllos sind natürlich die Gegner des Hegelthums, wie jeder großen Erscheinung. Zunächst hat der alte Eschenmayer vom pietistischen Standpunkt aus gegen die hegel'sche Religionsphilosophie polemisirt. Bedeutender ist die Polemik gegen Hegel vom katholischen Standpunkt aus, welche geführt wird von Pabst und besonders von Günther, einem Manne, „der eine Fülle von Tiefinn, verbunden mit Phantasie und poetischem Humor darauf verwandte, den festgewurzelten Katholizismus mit den neuen Frühlingsen der sich fortbewegenden Idee zu vermitteln.“ Große Sensation, hämische Schadenfreude einerseits, gerechte und laute Mißbilligung andererseits, hat die Anklage der hegel'schen Schule auf Atheismus durch Leo erregt, welcher dann die nachlässige Anklage auf Revolution durch Schubart gefolgt ist.

Wie sich das Hegelthum ferner gestalten, ob es seine Gegner und seine eigenen Mängel überwinden werde, steht zu erwarten.

Behntes Kapitel.

Uebersicht des kirchlichen Lebens seit der Restauration. Judeneman-
zipation. Aufhebung der Sklaverei.

Mit den Bourbonen waren die Gespenster des Mittelalters wieder in Frankreich eingezogen und begannen alsbald ihren unheimlichen Spuck zu treiben *). Eine gewaltige und gewaltsame Reaktion gegen Freiheit und Vernunft begann in allen Landen. Am 7. August 1814 stellte eine päpstliche Bulle den Jesuitenorden auf dem ganzen Erdkreise wieder her. In Neapel, Belgien, Irland, Sardinien wurden sie sogleich zugelassen, in die übrigen katholischen Länder wußten sie bald offen einzudringen, oder heimlich einzuschleichen. In Oestreich gab man ihnen den Namen Liguorianer, als ob der Wolf nicht mehr Wolf wäre, wenn man ihn Lamm heißt. In der Schweiz fanden sie einen festen Mittelpunkt in Freiburg, wo sie eine große Erziehungsanstalt gründeten, die noch blüht, und wohin die verstockten Anhänger des Alten aus allen Landen ihre Söhne senden, um sich das jesuitische Gift einimpfen zu lassen. Von der Schweiz aus gehen jetzt vornehmlich die Machinationen des Ordens, und bereits ist mehreren Kantonen des letztern Freistaats die Ehre geworden, sich unter dem Despotismus der Schüler Loyolas zu krümmen, welche ihren Hohn mit dem Schweizervolke so weit treiben, daß sie in ihren Missionspredigten nicht nur

*) Besonders in den entsetzlichen Mißhandlungen, welche der katholische Pöbel in Südfrankreich bald nach Rückkehr der Bourbonen gegen die Reformirten begann. Drei Monate lang wurde gegen sie Raub, Mord und Brand ungestraft verübt.

dem gesunden Menschenverstande in wahrhaft komischer Weise widersprechen, sondern auch durch unerhörte Zotenreisereien das sittliche Gefühl ärgerlichster Weise mißhandeln*). Mit den Jesuiten stimmen die schweizerischen Pietisten brüderlich überein, wenn es Unterdrückung der Vernunft und Volksfreiheit gilt. Dieser, wenn auch nicht öffentlich anerkannte Bund zwischen katholischen Pfaffen und reformirten Glaubensrittern zeigte sich deutlich in der berüchtigten Straußengeschichte im Kanton Zürich 1839 und in dem aargauer Klosterhandel 1841. Noch ist beizufügen, daß die Frommen beider Konfessionen in der Schweiz gemeinschaftlich das Eigenthümliche haben, stets zum Bürgerkrieg bereit zu sein. Das Ausland mag in diesem, durch Wort und Thaten erwiesenen, Faktum das Wesen des schweizerischen Jesuitismus und Pietismus beurtheilen.

Was Frankreich betrifft, so schritt unter Ludwig XVIII. und Karl X. die hierarchische Reaktion, verbunden mit der politischen, natürlich rüstig vorwärts. Ein Edelmann bewies, daß dem Papste Unfehlbarkeit so nothwendig zukomme, als dem Könige die Souveränität, die Jesuiten bemächtigten sich der Schulen, das Konkordat von 1801 ward aufgehoben. Die Julirevolution von 1830 brachte zwar der Hierarchie empfindliche Schläge bei, aber diese befestigten sich wieder durch kluges Anschmiegen an das Bürgerkönigthum und Louis Philipp ist zu schlau, um auf die Beihülfe der Klerisei verzichten zu wollen. Indessen mußten sich doch die Jesuiten flüchten, die Prälatengehälter wurden herabgesetzt und der Katholizismus verlor das Privilegium der Staatsreligion.

*) Wer sich über den Jesuitismus recht gründlich und ausführlich belehren will, dem empfehlen wir das treffliche Buch: „Die Moral und Politik der Jesuiten von Ellendorf.“

Gegenwärtig sind auch die französischen Geistlichen wieder sehr rührig, die „gute alte Zeit“ zurückführen zu helfen. Eine bedeutende Rolle im kirchlichen Leben der Gegenwart spielte La Mennais. Er vertheidigte anfänglich die unbedingte Nothwendigkeit einer unfehlbaren Kirche und schwärmte für die Rechte des Papstthums über den Staat. Später aber, obgleich kirchliche Frömmigkeit stets als das Höchste festhaltend, schrieb er, ergriffen von dem Geiste der Zeit, seine „Worte eines Gläubigen“, deren Grundidee die demokratische Seite des Evangeliums bildet. In prophetischem Tone und apokalyptischen Bildern weissagt er hier eine ungeheure Umwälzung in Kirche und Staat, den Sturz des Königthums und die allgemeine Gleichheit der Kinder Gottes. Seine Worte fanden außerordentlichen Anklang und immer mehr wandte er sich der Sache des Volkes zu und redete und handelte, vielfach von der Regierung verfolgt, als dessen Tribun *). In neuester Zeit hat er auch ein philosophisches System aufzustellen versucht. Eine große Bewegung wurde

*) Wir können uns nicht enthalten, einige Stellen aus La Mennais Brochüre „die moderne Sklaverei“ hier anzuführen, wo er eben als Sprecher des Volkes über dessen Verhältniß zur Gerechtigkeitspflege spricht: „Die bürgerliche Ordnung“, sagt er, „zeigt in ihren Verhältnissen hinsichtlich der Handhabung der Gerechtigkeit immer noch eine empörende, oft bis zur Unterdrückung gesteigerte, Ungleichheit. Welche Strenge herrscht nicht für Personen aus dem Volke! Welche Milde und Nachsicht dagegen für der Reichen! Bei der mindesten Spur eines Verbrechens entreißt man den armen Proletarier der seine Familie ernährenden Arbeit. Für ihn gibt's keine Kaution; denn wer würde sie ihm leisten? Folglich wird er ins Gefängniß geworfen; unbekümmert, ob er Weib und Kinder und eine alte schwache Mutter habe. Hier in einem Kerker, mitten unter den verdorbensten und verworfensten Subjekten der Gesellschaft, zählt er mit Schmerzen die Tage, welche er, getrennt von den Seinigen, zubringen muß. In diesem Zustande des Glends denkt er nur an ihre Thränen, an ihre Leiden, an ihre sorgenvolle Angst. Mitten in der Nacht, in fieberhaft em Halbawachen, sieht er, wie seine Kinder die Arme nach ihrem eingeferkerten Vater ausstrecken und ihn um Brod bitten, weil sie hungern müssen. Und wenn er endlich nach einer langen, langen Zeit für unschuldig erkannt wird, dann heißt es kurz: „Gehe, du bist wieder frei!“ Das ist aber auch Alles. Jetzt verläßt der Gefangene, der unschuldig gequälte,

in Frankreich seit 1830 durch die Saint-Simonisten veranlaßt. Ihr Gründer, der Graf Saint-Simon, neben Lafayette Kämpfer für Nordamerikas Freiheit, faßte den Entschluß, die Menschheit durch eine neue gesellschaftliche

mit einer zerstörten Gesundheit seinen Kerker und geht einer verlorenen Zukunft entgegen. Was kümmert dieses aber die Gesetzgeber und die Gesetzwollstrecker? — Bricht irgendwo ein Aufstand aus, oder sehen sich die Gewalthaber zur Sicherung ihrer hinfalligen Existenz etwa genöthiget, durch irgend eine angeordnete Konspiration das Land in Schrecken zu versetzen, wehe dann der armen Volksklasse! wehe den Proletariern! Unter dem niedrigsten Vorwande, oder auch ohne Vorwand, aus bloßer Vorbeugungsmaßregel, werden da die Leute aus ihren Werkstätten gerissen und an luft- und sonneberaubten Aufenthaltorten haufenweise zusammengesperrt, wo ihre Kräfte, aus Mangel an hinreichender und gesunder Nahrung, schnell abnehmen und durch die zahllosen Verationen und tausenderlei physischen und moralischen Martern, welche wohlbedächtigt und zu gleicher Zeit an ihnen ausgeübt, um ihre kräftigen Körper zu schwächen und ihre starken Seelen darnieder zu beugen, werden alle Fibern angegriffen und der Mensch immer mehr und mehr gereizt. Und wenn sich an den Meisten von ihnen in Folge der Zeit keine Schuld herausstellt, da muß man ihnen wohl die Thüren der Kerker, wo ihre Gesundheit mit jedem Tage abnimmt und ihr Verstand nicht selten leidet, wieder öffnen. Das wußte man aber zum Voraus; also wird man in solchen Fällen ohne Zweifel die Instruktion und das Urtheil beschleunigen, und je feierlicher das Tribunal zu Gerichte sitzt, desto eifriger wird man da auch bemüht sein, die verübte Ungerechtigkeit der unverschuldeten Einsperrung wieder gut zu machen. Dieß sollte man wenigstens glauben; es ist aber nicht so; denn, während auf dem feuchten Stroh der Regierungsgefängnisse, oder in den aus alberner und grausamer Philanthropie, unter dem Namen Bußzellen, neu decorirten Gemächern unglückliche Menschen ihrem Schmerze nachhängen und lange, lange Stunden der Erwartung verträumen müssen, reisen ihre edeln Richter auf sechs und sieben Monate, ruhen auf dem Lande aus und spazieren in den grünen Parken ihrer Lustschlösser, unter den schattigen Gebüsch ihrer lachenden Villen, in aristokratischer Muße vornehm und stolz einher. Glaubst ihr aber, wenn der Gefangene einer der Ihrigen wäre, oder vermittelt seines Namens und Reichthums, sowie seiner Verbindungen, zu den sogenannten höhern und hohen Klassen gehörte, daß man es wagen würde, seine Qualen so zu verlängern? O nein! In einem solchen Falle würde man sich schon an die Vorschriften des Gesetzes erinnern, oder in Ermanglung des Gesetzes die Humanität in Anspruch nehmen. Mit dem armen Proletarier aber, dessen Menschheit man sogar bezweifeln möchte, werden nicht so viele Umstände gemacht; denn für euch, ihr hohen und mächtigen Herren, für euch, ihr stolzen Verächter der ärmern Volksklasse, ist der Proletarier kein Mensch, sondern nur ein Sklave! Wie groß nun auch sein Unglück sei, so kann er doch Interessen zu vertheidigen oder Ungerechtigkeiten zu bekämpfen haben,

Ordnung zu beglücken, und starb in Armuth 1825. Die Haupttendenz seiner Schriften war, die Industrie zur höchsten gesellschaftlichen Berechtigung zu erheben und dadurch den arbeitenden Klassen den Mitgenuß der Erdengüter zu verschaffen. Das nannte er eine Religion. Seine Jünger, Blinde Rodrigues und Bazar, verbreiteten die Lehre ihres Meisters, und sie gewann eine große Zahl von Anhängern und mußte sie in einem Lande, wie Frankreich gewinnen, wo der Boden der Gesellschaft durchgehends unterhöhlt ist, und wo die Noth und das Elend der arbeitenden Klassen jedes Versprechen der Möglichkeit einer bessern Zukunft mit Begierde ergreift. Saint-Simons Lehren wurden dann weiter entwickelt. Die Industrie ward als religiöser Gesellschaftszweck hingestellt, das Erbrecht für unvernünftig erklärt; alle Erdengüter sollten ein Gemeingut bilden und an diesen sollte Jeder nach seiner Fähigkeit und seinen Arbeiten Theil haben. Sodann ward der Katholizismus als eine abgelebte Weltordnung, der Protestantismus für eine bloße Verneinung erklärt, die Rechte des Fleisches gegenüber dem einseitigen Spiritualismus, wie

und so in Fälle kommen, wo er genöthiget wird, den Schutz der Tribunale in Anspruch zu nehmen; und das Gesetz, welches in dieser Beziehung für alle gleich ist, gestattet ihm dieses von Rechtswegen. Allein es ist ihm der Zutritt zum Richterstuhle durch andere gesetzliche Bestimmungen fast gänzlich verschlossen; denn, heißt es, seine Interessen können nur geringfügige sein, weil es sich um die Angelegenheiten eines armen Proletariers handelt; es betrifft vielleicht nur einige Franken: von diesen wenigen Franken aber kann des Armen Brod und sogar sein Leben abhängen. Ferner ist die Gerechtigkeit nicht umsonst gerecht; denn die Gerichtskosten sind so hoch gestellt, daß dem Armen der Zugang zur Gerechtigkeit oft unmöglich wird; und wenn er im glücklichsten Falle auch seinen Prozeß gewänne, würde er immer noch mehr verlieren, als er durch den günstigen Urtheilspruch der Richter gewinnen ann. Das ist die Ursache, warum der Arme meistens die Unbilligkeiten und Ungerechtigkeiten, deren Opfer er wird, mit Stillschweigen übergehen und von den Menschen an Gott appelliren muß."

ihn das Christenthum lehre, vertheidigt. So lange nun die Saint-Simonisten sich darauf beschränkten, die Gebrechen der Gesellschaft schonungslos zu enthüllen, die Rechte des Verdienstes gegenüber dem Zufall der Geburt und die Gerechtigkeit der Ansprüche der arbeitenden Klassen an die Güter der Welt zu predigen, ging Alles gut und sehr viele edle Geister schlossen sich ihnen an. Als aber das Haupt der Saint-Simonisten, Enfantin, anfing, gegen die Ehe zu opponiren, vom „freien Weib“ zu faszeln und die Frauen zum Gemeinbesitz zu verlangen, nahm die Sache 1831 ein Ende. Die Regierung, jede Gelegenheit gern ergreifend, ihre Macht zu stärken und zu zeigen, schloß 1832 den Versammlungssaal der Saint-Simonisten und zog sie wegen unmoralischer Grundsätze vor Gericht. Sie zerstoben. Sollte aber in Frankreich dereinst wieder eine Revolution ausbrechen, so dürfte in ihr vielleicht der Saint-Simonismus noch eine bedeutende Rolle spielen. Man hat ihn vielfach zum Gegenstand des Gespöttes gemacht; natürlich, dem Bevorrechteten und Reichen ist es schon Unfsinn, wenn dem Armen auch nur eine Hoffnung auf die Güter der Erde eröffnet wird. Es ist eine weit bequemere Sache, ein orthodoxer Christ zu sein, als auch nur den hundertsten Theil überflüssigen Reichthums mit den Dürftigen zu theilen*). Wie sich die kirchlichen Zustände in Frankreich in der Zukunft gestalten werden, ist nicht leicht abzusehen. Soviel ist gewiß, daß der Katholizismus nicht mehr gar fest in den Gemüthern des Volkes wurzelt. Der erbärmliche Zustand des Volksschulwesens, welches zwar Guizot einigermassen zu heben trachtete, muß

*) Ueber den Saint-Simonismus, sowie über die sozialistischen und kommunistischen Sekten Frankreichs überhaupt, erschien neulich ein gediegenes und höchst interessantes Buch unter dem Titel: Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs von L. Stein.

einen Theil des Volkes noch lange Zeit in dumpfem Aberglauben halten, während es den andern dem Indifferentismus preisgibt.

Spanien war durch seinen elenden Ferdinand VII., für den es Blut und Gut geopfert, wieder in die Hände der Inquisition und des Jesuitismus gegeben worden. Die Pfaffen reihten sich um den Thron, und als die spanischen Freiheitsfreunde, nach kurzem Siege, 1823 mit Hülfe einer französischen Glaubensarmee überwunden worden waren, unterlagen sie einer fanatischen Verfolgung. Als mit dem Jahre 1833, durch Beitritt der Königin Isabella und ihrer Mutter, der Königin Regentin, zur liberalen Partei, diese den Sieg errang, erging die gerechte Rache des seit Jahrhunderten so schändlich mißhandelten Volkes über die Geistlichkeit. Die Volksjustiz zerstörte schon 1834 und 1835 eine Menge Klöster und verbrannte mehrere Mönche. Ein Gesetz vom 25. Juli 1835 hob 900 Ordenshäuser auf. Im folgenden Jahre wurden vollends die übrigen aufgehoben. Auch gegenwärtig setzt die spanische Regierung ihren Kampf gegen die Hierarchie fort, und scheint sich völlig vom Einfluß des römischen Stuhls emanzipiren zu wollen. Der Papst versprach neulich allen Katholiken Ablass, welche für die Wiederherstellung der Kirchenherrschaft in Spanien beten wollten. — Auch in Portugal erlag nach Dom Pedro's Sieg über den viehischen Despoten Dom Miguel die Pfaffheit, welche ihm bei all' seinen Gräueltthaten treulich zur Seite gestanden war. 1834 wurden alle Mönchsorden für aufgehoben, alles Klostergut für Staatsgut erklärt. Auch der Zehnten wurde abgeschafft; schon früher hatte die Regierung alle geistlichen Patronatsrechte für sich in Anspruch genommen. — Ueber Italien kann Nichts berichtet werden, als daß es fortwährend unter dem Joche geistlichen und weltlichen Despotismus träumt

und klagt. — In Nord- und Südamerika dauern, wie die politischen, so auch die religiösen und sektirischen Reibungen und Kämpfe fort. — Bemerkenswerth ist, daß in Belgien der Katholizismus 1830 sich auf's engste mit den Revolutionsmännern verband, um Belgien von dem protestantischen Holland losreißen zu helfen. Nach dieser Losreißung trat die Unduldsamkeit und der Bigottismus der Prälaten wieder schroff hervor; als ein Gegengift dagegen gründeten die Liberalen aus eigenen Mitteln zu Brüssel eine freie Universität. — Ein bedeutendes Ereigniß für die äußere Geschichte des Katholizismus ist die Emanzipation der Katholiken in Irland. England hat sich durch die unglaublich brutale Behandlung des unglücklichen Irlands eine Sündenschuld auf den Nacken geladen, deren blutige Zinsen vielleicht schon in der nächsten Zukunft eingefordert werden dürften. Die Irländer, ein Volk von beinahe acht Millionen, wohnten durch lange, verzweiflungsvolle Zeiträume herab in ihrem eigenen Vaterlande, wie es ein Kirchenhistoriker trefflich ausdrückt, bei einer ausländischen Hierarchie und Aristokratie zur Miethe und mußten jeden Winter zu verhungern fürchten, denn so hatte sich das Verhältniß der Irländer dadurch gestaltet, daß englische Aristokraten und Pfaffen durchgehends allen Grund und Boden besaßen. Kann man sich ein wahnsinnigeres Verhältniß denken, als daß englische, also protestantische, Geistliche durch die katholischen Irländer erhalten werden müssen? Und nicht genug, daß diese alles Eigenthums beraubt wurden, der Uebermuth ihrer Unterdrücker begnügte sich nicht damit, im Gute der Unterdrücker zu schwelgen, sondern behandelte sie als eine verworfene, unter den Menschenrechten stehende Kaste. Mehrmals wurden die Irländer zur Rebellion getrieben, und erlagen dann den Bajonetten der englischen Miethlinge. Nach 1834 ließ ein Pfarrer den

einzigem Sohn einer armen Wittve tödten, weil sie Sr. Hochwürden den Zehnten nicht entrichten konnte. Das ist die christliche Liebe der englischen Hochkirche, die von ihrem ungeheuren Einkommen auch nicht das Geringste zur Verbesserung des völlig darniederliegenden Volksunterrichtes hergeben will, ja jedem Versuch einer Verbesserung desselben hartnäckig entgegenarbeitet. Die Irländer fanden indessen einen gewaltigen Streiter für ihre verhöhten Rechte in ihrem großen Agitator Daniel O'Connell, der, enge verbunden mit dem Klerus seines Volkes, für dieses seit 1803 unermüdlich kämpft und mit seiner flammenden Beredtsamkeit die englische Aristokratie oft in ihren Grundfesten erzittern machte. Die immer drohender werdende Gewißheit einer verzweiflungsgrimmigen Schilderhebung Irlands gegen seine Quäler überzeugte endlich England, daß es wenigstens theilweise die Beschwerden des „grünen Eilands“ erleichtern müsse, und Wellington setzte, was dem großen Canning nicht gelungen war, 1829 die Emanzipation der irischen Katholiken im Parlamente durch. Dieser zufolge kann jetzt jeder Katholik in's Parlament gewählt werden und hat, mit einigen wenigen Ausnahmen, zu allen Aemtern Zutritt. Hiemit war jedoch dem Elend Irlands noch lange kein Ende gemacht, und jetzt noch dauert der Kampf, dessen Leiter immer noch O'Connell, zwischen den schändlichbedrückten Katholiken Irlands und der englischen Aristokratie und Hochkirche fort. Noch 1836 durfte Lord Lindhurst im Oberhause erklären, er wolle Nichts wissen von Gerechtigkeit gegen die Irländer, diesen Fremdlingen in Glauben, Blut und Sitte. Freilich wird sich England zuletzt genöthigt sehen, Irland seine so gewaltsam entzogenen Rechte zurückzugeben; ob aber dieß auf friedlichem Wege geschehen werde, ist sehr zu bezweifeln.

Wir müssen jetzt einen raschen Blick auf die inneren

Gestaltungen werfen, welche der Katholizismus in neuerer Zeit erfahren. Hier begegnet unsern Augen sogleich der große Zwiespalt zwischen den liberalen Katholiken und den Ultramontanen (Römlingen). Diese Letztern, mit starrer Zähigkeit am Hergebrachten festhaltend, verfechten die Unfehlbarkeit des Papstes, als das Bedürfniß einer Alles umfassenden Auktorität in der Kirche, halten den Grundsatz der Unverbesserlichkeit der katholischen Kirche fest, und kämpfen demgemäß konsequenterweise gegen alle Anforderungen der Zeit, gegen allen Fortschritt. Konsequenz, Festigkeit und Muth zeichnet sie in hohem Grade aus. Sie wissen, was sie wollen, und streben dieses mit der größten Energie an. Sie wollen die Menschheit in ihre mittelalterliche Kindheit zurückführen und mit ihr die Glorie des Papstthums und der Hierarchie. Darum ihr Haß gegen die französische Revolution, die große Mutter der neuen Zeit, gegen freie Universitätsbildung, gegen Pressfreiheit, gegen Philosophie. Geleitet von bedeutenden Geistern, verschmähen die Ultramontanen keine Waffe, kein Mittel, und man mag nun sagen, was man will, sie haben, besonders in den Ländern deutscher Zunge, schon sehr viel Boden gewonnen, indem sie besonders das Schreckgespenst der Revolution zu einem sehr erfolgreichen Motiv zu machen verstanden. Die Partei der liberalen Katholiken dagegen will den Fortschritt, als dessen, freilich noch einem Traume sehr ähnlicher, Hauptzweck die Befreiung des deutschen Katholizismus von allem römischen Einfluß, und die Errichtung einer katholischen deutschen Nationalkirche erscheint. Um diesem Hauptzweck sich anzunähern, fordern sie die Freiebung der h. Schrift, die Abhaltung des Gottesdienstes in der Landessprache, die Hebung des Volksunterrichtes und Nationalsynoden. Diesem schließen sich auch

die Bestrebungen für Aufhebung des Zölibats an, welche bisher freilich, wo sie, wie in Süddeutschland, offen hervortraten, von den Bischöfen und Regierungen schroff zurückgewiesen wurden. Die badische Kammer indessen empfahl 1831 der Regierung, für Freigebung der Priesterehe passende Maßregeln zu ergreifen. — Aus den Kämpfen der ultramontanen und der liberalen Katholiken sind auch die kölnen und posener Wirren hervorgegangen, die in der jüngsten Vergangenheit die allgemeine Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen, obgleich zunächst die hermesische Lehre und die Frage der gemischten Ehen zu Reibungen zwischen dem päpstlichen Stuhle und der preussischen Regierung Veranlassung gaben. Georg Hermes, als Professor der kathol. Theologie 1831 zu Bonn gestorben, hatte es unternommen, die Dogmen des Katholizismus auf Vernunftgründe zurückzuführen. Der Auctoritätsglauben, behauptete er, vermöge den Menschen durchaus nicht über die Zweifel zu erheben, sondern nur durch Beweisgründe der Vernunft können die Artikel des Glaubens zu unbedingter Anerkennung gebracht werden. Dies stand mit dem hergebrachten Katholizismus in zu schroffem Widerspruch, um in Rom übersehen zu werden. Pabst Gregor XVI. verdamnte 1835 die hermesische Lehre, weil sie völlig von den Vorschriften der Tradition und der Kirchenväter abweiche. Diese Verdamnung konnte indessen nicht verhindern, daß die hermesische Ansicht auf vielen katholischen Lehrstühlen Eingang fand, indem die Regierung nicht anstand, Hermestianern Lehrämter anzuvertrauen. Im Jahre 1837 reisten mehrere derselben nach Rom, um den Konflikt gütlich beizulegen, allein Kardinal Lambruschini, der gegenwärtig die Geschäfte der Kurie vornehmlich leitet, erklärte im Namen des Pabstes die Unwiderruflichkeit des gefällten Urtheils. Hiezu kam nun noch der Streit über die gemischten Ehen.

Die Ultramontanen hatten nämlich schon lange her mit Verdruß bemerkt, daß in den katholischen Ländern Deutschlands durch Heirathen zwischen Katholiken und Protestanten ein Geist religiöser Duldung sich zu entwickeln begann, der den hierarchischen Tendenzen höchst gefährlich werden mußte. Es erhob sich daher ein gewaltiges Geschrei über die Gefahr der katholischen Kirche, welche durch die gemischten Ehen schon so viel ihrer Kinder eingebüßt habe. Indessen wurde der Ausbruch des Streites noch verzögert durch den preussischen Minister Altenstein, welcher für die Rheinprovinzen hinsichtlich der Ehesache vom Pabste ein begütigendes Breve zu erhalten wußte, das durch bereitwillige Beihülfe des aufgeklärten kölnen Erzbischofs Spiegel seine Wirkung nicht verfehlte. Als aber Spiegel gestorben und der Freiherr von Droste-Bischoering den erzbischöflichen Stuhl von Köln bestiegen hatte, nahm die Sache eine andere Wendung. Dieser Prälat nämlich, in starrer Festhaltung am ultramontanen Prinzip, kehrte sich ganz und gar nicht an die mit seinem Vorgänger von der preussischen Regierung getroffene Uebereinkunft in Kirchensachen und waltete in seinem Sprengel mit einer Eigenmächtigkeit und Unduldsamkeit, als ob eine preussische Regierung gar nicht existire. Er verbot seinem Klerus die Einsegnung gemischter Ehen, setzte Lehrer ab, suspendirte Vorlesungen und tyrannisirte die Geistlichen, welche er für Hermestaner hielt, auf unerträgliche Weise. Die preussische Regierung, nachdem sie vergeblich versucht hatte, den Erzbischof in die gebührenden Schranken zurückzuweisen und die streitigen Punkte vor dem päpstlichen Stuhle entscheiden zu lassen, ließ den Prälaten sofort im November 1837 als Staatsgefangenen nach Minden abführen. Wie sehr übrigens dieser von der Gerechtigkeit seiner Sache überzeugt ist, hat er durch den edeln Gleichmuth und die konse-

quente Festhaltung seiner Ansichten auch während seiner Gefangenschaft bewiesen. Als er aus seinem erzbischöflichen Palaste zu Köln abgeführt wurde, versah er sich nur noch mit seiner geliebten Tabakspfeife. Er ist ein sehr sittenstrenger Mann, dessen scharfmarkirte Züge den unbeugbaren Muth seines Herzens ankündigen. Auch der posener Erzbischof Dunin erhob sich nun gegen die Regierung, verbot die Einsegnung gemischter Ehen, ließ alle Ermahnungen des preussischen Kabinetts unbeachtet und wurde darum ebenfalls von seinem Amte entfernt und nach Berlin gebracht. Diese Vorgänge erregten eine große Bewegung. Das preussische Kabinet zerfiel mit der päpstlichen Kurie, ganz Deutschland nahm für und wider Partei, doch blieb die Sache dem eigentlichen Volke größtentheils fremd, was die Anschürung des Fanatismus verhinderte, obgleich in diesem Sinne von gewisser Seite her gearbeitet wurde. Aber die schreibende und lesende Welt bekam viel zu thun; es regnete auf beiden Seiten von Denkschriften, geharnischten Angriffsbrochüren und grimmigen Entgegnungen. Der alte Görres *), in seiner Jugend eine der schönsten Hoffnungen Deutschlands, jetzt die Hauptstütze des Ultramontanismus, schrieb in dieser Streitsache seinen „Athanasius“, und hat sich seither in den, unter seiner und Philips Leitung stehenden „historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“ als der getreueste und geistvollste Bannerträger Roms erwiesen. Die extravaganten Hoffnungen, welche die Ultramontanen an die kölner Wirren knüpften, scheinen uns in folgenden Zeilen Gutzkow's zwar humoristisch, aber wahr geschildert: Ein großer Kreuzzug war von München aus angesagt, mindestens

*) Joseph Görres ist am 25. August 1776 zu Koblenz geboren und lebt seit 1827 als Professor der Phil. zu München.

eine prachtvolle Frohnleichnamsprozession; Görres als Gottfried von Bouillon an der Spitze, um ihn her die vier Verfasser des im Athanasius mitgetheilten Gutachtens als Baldachinträger, voran vier Stabstrompeter, dazwischen päpstliche Nuntien, Ritter vom goldenen Sporn, Ritter des St. Georgordens, Weltpriester, Bischöfe mit dem Schwert umgürtet, Hellebardierer, seraphische Doktoren, Hartschiere, kurz eine prächtige Szene, auf welche man sich bei allen Postämtern mit 6 fl. für das ganze Jahr 1838 hindurch bei Zeiten abonniren sollte. Der strasburger Münster, der kölnner Dom, die Kathedrale von Regensburg, alle berühmten Denkmäler der alten Zeit sollten daran als Mitarbeiter auftreten, die 11,000 Jungfrauen in Köln sollten aus dem Grabe auferstehen und Abonnenten sammeln. Das katholische Deutschland hatte man schon an allen vier Zipfeln gefaßt und wollte es von dem protestantischen abreißen. Es sollte eine neue Landkarte von Deutschland gemacht werden, eine Spezialkarte, wo nur die katholischen Gegenden als festes Land, die protestantischen aber als Sümpfe, Sandwüsten und todte Meere bezeichnet werden sollten. Man wollte drei Jahrhunderte auf dem Kost verbrennen, Luthern aus der Geschichte wie einen Schreibfehler der Klio ausradiren; man wollte mit der Asche des Scheiterhaufens, auf welchem Huf verbrannt wurde, eine Demarkationslinie austreuen, um des eigentlichen ächten Germaniens natürliche Gränzen zu ziehen. Siehe aber, würde Görres in seiner Art sagen, das Werk wurde eitel Thorheit und Flickwerk. Statt eines Kreuzzuges oder wenigstens eines Frohnleichnamszuges huschen bloß im Dämmerchein einige namenlose Kutten an den Häusern entlang, schwirren nur einige Fledermäuse in gräßlicher Mißgestalt um unser Haupt. Die Könige sind nicht gekommen, und das einmal angerichtete Essen muß nun von

den Köchen selber und den Lakaien aufgeessen werden. Das große Feuerwerk ist abgesetzt und die Raketenmeister gehen traurig mit dünnen Stumpflichtern zwischen den prächtigen Feuerrädern und bengalischen Glorien einher, die sie dem Publikum versprochen hatten. Droht ein Regenguß oder merken die Feuerwerker, daß ihnen ein Schalk die Schwärmer, statt mit Pulver, mit Sand gefüllt hat? *) Wir fürchten übrigens, Guklow habe hier zu voreilig Viktoria geblasen, denn seither hat die Streitsache wieder ein bedenklicheres Ansehen gewonnen. Der alte, streng protestantische König von Preußen ist mit seinen Ministern nicht mehr, der neue Regent und sein Kabinet haben dem päpstlichen Stuhle, wenn nicht geradezu nachgegeben, doch äußerst wichtige Zugeständnisse gemacht. Dunin sitzt wieder auf seinem erzbischöflichen Stuhle, und die kölnische Erzdiözese wird beinahe ganz im Geiste Droste-Bischerings verwaltet. Zwar ist es noch nicht gelungen, das katholische Volk Deutschlands zu fanatisiren, aber die neulichen Vorgänge in den Kammern Württembergs und Badens, obwohl ohne unmittelbare schlimme Folgen, lassen auf eine weitverzweigte Verschwörung, auf eine nie ruhende Thätigkeit des Ultramontanismus schließen. Was die liberalen Katholiken von diesem zu erwarten haben, kann die Art zeigen, mit welcher der edle Wessenberg von Rom behandelt wurde. Er wurde auf die schändlichste Weise von der bischöflichen Verwaltung gedrängt, weil seine Gesinnung frei und deutsch war. Daß im Kampfe gegen Rom der Einzelne nicht leicht etwas vermöge, zeigt uns dieser lebenswürdige Charakter, sowie der schnelle Verfall der, von Rom unabhängigen, französisch-katholischen Kirche des Abbé Chatel die Eitelkeit aller derartigen vereinzelt Bestre-

*) R. Guklow, verm. Schriften, Bd. 1, S. 39.

bungen deutlich vor Augen führt. Frühere Bewegungen im Innern des Katholizismus, wie der liebenswürdige Mystizismus des frommen Jesuiten Sailer (starb 1833) oder die Wunderkuren des Fürsten von Hohenlohe oder die poetisch-katholische Gefühlschwelgerei des berühmten Franzosen Chateaubriand, sind unter dem Kampflärm der Gegenwart verhallt.

Zwischen Katholizismus und Protestantismus dauert seit der Reformation der wissenschaftliche Krieg fort, welcher, wenn er wissenschaftlich bleibt, nur Gutes bewirken kann und wird. Frankreich und noch mehr Deutschland sind vornehmlich der Boden, auf welchem dieser Krieg geführt wird. Noch immer ist es der Hauptvorwurf, den der Protestantismus dem Katholizismus macht, daß dieser eine abgelebte Form, eine Periode der Unmündigkeit sei; der Katholizismus aber hat eine gefährliche Waffe gefunden in der Entdeckung, daß die Reformation in nothwendiger Konsequenz mit der Revolution ende. Spotteten die Protestanten über die Unfehlbarkeit des Papstes, so höhnten die Katholiken über die Verknöcherung des Lutherthums. Indessen hat der Streit, geführt von großen Gelehrten, wie Tschirner, Möhler, Baur, Nitzsch, Marheineke u. A. ein würdigeres Ansehen bekommen, und es unterliegt keinem Zweifel, daß sich in Deutschland Katholiken und Protestanten in stets bessere Harmonie setzen würden, wenn dieß von beiden Seiten pfäffische Intoleranz und Aufhegerei gestattete. Von einem Glaubenshaß, wie er zwischen Katholiken und Protestanten, z. B. noch in der Schweiz stattfindet, ist, mit wenigen Ausnahmen, in Deutschland nicht mehr die Rede.

Was die innere Entwicklung des Protestantismus betrifft, so bildet er sich noch immer an dem alten Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus fort.

Dem Rationalismus ist die Vernunft, als natürliche Offenbarung Gottes, das höchste Gesetz, dem Supranaturalismus dagegen die heilige Ueberlieferung, als übernatürliche Offenbarung. Als Vorkämpfer des Rationalismus stchen groß da Paulus, Wegscheider, Röhr und Bretschneider, als Verfechter des Supranaturalismus haben sich berühmt und berüchtigt gemacht Olshausen, Tholuck, Hengstenberg u. A. Das Sektenwesen ist der Krebschaden des Protestantismus, der von Jahr zu Jahr mehr um sich frisst. Wir können hier nicht auf die Herzsählung und Schilderung all' der Pietisten, Mucker, Separatisten, Methodisten, Dissenters, Baptisten, Harmoniten, Läsaren, Neuisraeliten u. s. f. u. s. f. eingehen, werden aber unten in einem eigenen Kapitel das Wesen und den Fluch des Sektenwesens darzustellen suchen *). Eine erfreulichere Erscheinung ist die Union, welche, von Preußen ausgehend, die Lutheraner und Reformirten in Deutschland jetzt so ziemlich in eine Kirche vereinigt hat. Die Ehre, den Anstoß hiezu gegeben zu haben, gebührt dem verstorbenen König von Preußen, Friedrich Wilhelm III., der im Jubeljahre der Reformation 1817 einen frommen Aufruf zu freier Vereinigung erließ. Das gegenseitige Rechtsverhältniß der katholischen und protestantischen Kirche wird immer mehr nach den Grundsätzen einer vernünftigen Toleranz geregelt.

Die neuere Zeit scheint auch die schreiende Ungerechtigkeit, welche die Christenheit seit Jahrhunderten gegen die Juden geübt, gut machen zu wollen. Die Partei für Emanzipation

*) Als auf ein bedeutendes Werk über das Sektenwesen unsrer Zeit ist hinzuweisen auf den „Pietismus in Württemberg von Dr. Märklin. Auch die Brochüre „Ueber Protestantismus und seine Gefahren von Dr. Ludw. Snell“ ist sehr beachtenswerth.

der Juden ist bereits eine sehr mächtige geworden. Die Parole der Gegenwart: bürgerliche und religiöse Freiheit für alle Welt! fordert auch die völlige bürgerliche Gleichstellung der Juden mit den Christen. Diese Gleichstellung wurde in Frankreich schon 1806 durch Napoleon zu Stande gebracht, auch in Holland und Belgien behielten seine diesfälligen Bestimmungen Gültigkeit. In Nordamerika haben natürlich bei Errichtung der Republik die Juden gleiche Rechte mit den Christen erhalten. In England aber verhinderte das Oberhaus die völlige Zulassung der Juden zum Staatsbürgerrechte; indem die orthodoxen Bischofsperücken den Grundsatz geltend zu machen mußten, die völlige Emanzipation der Juden würde dem Beschluß der Vorsehung vorgehen, welchem Beschluß zufolge die Juden ein heimatloses Volk bleiben sollten für alle Zeit. In Deutschland hatte der erlauchte Kaiser Joseph II. die Lage der Juden zu verbessern angefangen. Seither haben sie in allen deutschen Staaten eine bald mehr bald minder umfangreiche Freiheit gewonnen. Die württembergische und badische Kammer zeichneten sich rühmlich in der Judensache aus. Die Juden selbst nehmen an den geistigen Kämpfen der Gegenwart rühmlichen Antheil und viele bedeutende Köpfe sind aus ihrer Mitte hervorgegangen, seit Lessing den edeln Moses Mendelsohn als seinen Freund verehrte. Was ihre Theologie betrifft, so macht sich in ihr ein bedeutender Fortschritt zum Rationalismus bemerkbar, ein Zurückgehen von den talmudischen Satzungen zur reinern biblischen Lehre. Männer, wie Gabriel Rießer u. A. verbürgen zeitgemäßes Fortschreiten jüdischer Bildung, die freilich mitunter auch äußerst barocke Erscheinungen zu Tage fördert, wie den Propheten Albrecht aus Sachsen-Altenburg, der Vermögen und Geisteskräfte seiner Idee, ein nahe bevorstehendes Messiasreich zu verkündigen, opferte und opfert.

In neuester Zeit hat er sich in langem Barte und hohepriesterlichem Gewande in der Schweiz umhergetrieben. Nach seiner Ansicht ist die ganze alte und biblische Geschichte nur Allegorie, und Deutschland das wahre Palästina, der St. Gotthard der Sinai, in der Lausitz muß das neue Jerusalem gegründet werden u. dgl. m. Hoffen wir, daß die noch bestehenden Vorurtheile gegen die Juden in Bälde einer umfassenden Emanzipation Platz machen werden, trotz der Meinung einer gewissen, liberal scheinenden Partei, nach welcher den Juden, da sie doch immer Fremdlinge seien, bloß Gastfreundschaft, nicht aber das Staatsbürgerrecht gebühre, weil ihr Zulassen zu diesem die christliche Grundlage des gegenwärtigen Staatenbaues erschüttern würde.

Eine der schönsten Wirkungen des Christenthums ist seine Verdammung der Sklaverei, welche seinem Wesen geradezu widerstreitet, und es gebührt der Kirche der Ruhm, stets nach Kräften für die Vernichtung dieser Abscheulichkeit gewirkt zu haben. Auf dem wiener Kongresse machte der päpstliche Gesandte dem meerbeherrschenden England geradezu strafende Vorwürfe, daß es zur Befreiung der Sklaven in den Barbarenstaaten Nordafrika's Nichts thue. Dem Sklavenwesen daselbst wurde dann durch die Engländer und Niederländer 1816, mehr noch durch die französische Okkupation Algiers 1830 ein Ende gemacht. Indessen hatten schon früher in England wegen Aufhebung der Sklaverei heftige Bewegungen stattgefunden, seit vom Jahre 1727 durch die Quäcker der Sklaverei in Amerika entgegengearbeitet und 1751 der Sklavenhandel in ihrer Mitte abgeschafft worden war. Bald gewann auch in England die Idee, den armen Neger, die aus ihrer afrikanischen Heimat als Sklaven nach den amerikanischen Kolonien geschleppt wurden, ihre Menschenrechte zurückzugeben, eifrige Freunde, an deren

Spitze der edle William Wilberforce glänzt. Seiner glühenden Begeisterung, unermüdblichen Thätigkeit und siegreichen Beredtsamkeit ist es vornehmlich zu danken, daß das Parlament am 6. Febr. 1807 die Abschaffung der Sklaverei (Abolition Act of Slavery) beschloß. Allein erst in neuerer Zeit wurde diesem Beschlusse kräftige Folge gegeben, obgleich schon im pariser Frieden die Mächte zu gemeinsamer Unterdrückung des Sklavenhandels sich vereinigt hatten. 1830 schloß England mit den Mächten des Kontinents neue Verträge zur Unterdrückung des afrikanischen Sklavenhandels, erkaufte von seinen Kolonisten um 20 Millionen Pfund Sterling die Freiheit ihrer Sklaven, sorgte seither für allmälige Einführung derselben in das bürgerliche Leben, erklärte 1834 alle Sklaven seiner Kolonien frei und sendet seine Kriegsschiffe in alle Meere aus, um Sklavenschiffe zu kapern und Sklavenhändler zu bestrafen. Die Nordamerikaner folgten mit Enthusiasmus diesem Beispiele, allein die südlichen Staaten der Union wollen dem Sklavenwesen materieller Interessen wegen nicht entsagen und ihre Repräsentanten haben im Kongresse denen schon mit Pistolen gedroht, welche die Sklavenfrage noch einmal zur Sprache bringen würden.

Erstes Kapitel.

Die modernen Puritaner. Verlauf, Wesen und Fluch aller Frömmerei, dargestellt durch die Geschichte Margaretha's von Wildensbuch, ein langes aber lehrreiches Kapitel.

Wir lasen neulich in einem Buche: „Die öde Werkeltagsgesinnung der modernen Puritaner verbreitet sich schon

über ganz Europa, wie eine graue Dämmerung, die einer starren Winterszeit vorausgeht.“ In diesen ernstesten Worten ist eine traurige Wahrheit ausgesprochen, die sich gewiß schon Manchem fühlbar gemacht hat. Ja, es ist nicht zu leugnen, die Pietisterei tritt mit ihrer vagen Schwindelei, mit ihrer geistlosen Verhimmelung, ihrem überschwänglichen Augenverdrehen und ihrer lieblosen Splitterrichterei immer offener und triumphirender hervor, und wenn nicht in Bälde eine große religiöse und soziale Reformation diesem Unwesen ein Ende macht, so werden wir es noch erleben, daß Europa in dem Meere pietistischen Unflaths ertrinkt, welches sich über alle Lande auszugießen beginnt, oder an jener pietistischen Liebe, von welcher die modernen Puritaner immerfort faseln, sich eine moralische Schwindsucht holt. Die modernen Puritaner? Was sind dieß für Leute? Was wollen sie? Woher der Name? Puritaner nannte man jene großartige Partei, die unter der Herrschaft der verderbten, bigotten und lüderlichen Stuarts die protestantische Sache in England und Schottland aufrecht erhielt. Jene Puritaner stehen hell und leuchtend in der Geschichte; sie wußten für ihre Religion zu sterben, sie wußten nicht minder der Welt zu zeigen, daß selbst der Hals eines Königs (Karl I.) nicht immer sicher sei vor der Rache eines in seinen theuersten Rechten verhöhnten Volkes. Mit dem Schwert in der einen, mit der Bibel in der andern Hand schlugen sie ihre Glaubensschlachten und ihre Liebe waren ebenso nachhaltig, wie ihre Gesinnung. Es waren kraftvolle Männer, demüthig gegen Gott, stolz gegen den Despotismus, von unbeugsamem Freimuth, strenger Wahrheitsliebe, geprüfter Rechtschaffenheit. Und wenn auch ihre religiösen Ansichten oftmal in Schwärmerei ausarteten, wenn sie, fortgerissen von ihrem flammenden Eifer, nicht selten grausam und rücksichtslos verfahren, so war eine solche

Handlungsweise allzusehr mit dem Geiste ihrer Zeit verwachsen', um deshalb ein Verdammungsurtheil über sie zu sprechen. — Wer aber sind unsere modernen Puritaner? Das sind diejenigen Frommen, aus deren Mitte die ehebrecherische Margaretha von Wildensbuch, der schändliche Pietistenbischof Martin, der viehische Wollüstling Ebel mit seinen Muckern hervorgegangen. Das sind Leute, außen gleißend von Demuth, Heiligkeit und Reinheit, im Innern voller Verleumdung, Bosheit und Unflath: übertünchte Gräber. Sich hüllend in das Lammfell christlicher Liebe, hegen sie in ihrem Herzen die giftigsten Nattern des Stolzes, der Unduldsamkeit, der unversöhnlichsten Rachsucht. Zu feige, um offen mit ihren Ansichten hervorzutreten, schleichen sie im Dunkeln, verwunden dich in die Ferse, umstricken dich mit dem Neze ihrer süßlichen Salbaderei, ihrer gotteslästerlichen Anwendung der heiligen Worte der Schrift. Sie gleichen der feilen Dirne, die Salomon beschreibt. Sie puzen sich auf mit Bibelstellen, mit flimmernden Traktätchenphrasen, mit dem Schleier der Entfagung, mit dem Mantel der Demuth. Aber prüffst du sie näher, reißest du ihnen die ehrbare Larve ab, so wirst du alsbald ihre eckelhafte Blöße erkennen und dich mit Abscheu von ihnen wenden, wie der rechtliche Mann von der elenden Dirne sich wendet, wenn er, trotz ihrer süßsamen Außenseite, ihr wahres Wesen erkannt hat. Das sind die modernen Puritaner, die wohl zu unterscheiden sind von jenen wirklich frommen Menschen, die sich, in ungeheuchelter Sehnsucht nach dem Himmlischen, abwenden von den trügerischen Erscheinungen der Welt, und deren es, wie zu allen Zeiten, so auch in der unserigen, eine nicht unbeträchtliche Anzahl geben mag. Und diese modernen Puritaner, die wir so eben zu schildern versucht haben, sind es, die einen so unberechenbaren Einfluß auf das religiöse,

politische und gesellschaftliche Leben der Gegenwart ausüben. Ihr Wirken in politischer Beziehung liegt jedem denkenden Menschen zu deutlich in unzähligen Beispielen und Beweisen der traurigsten Art vor Augen, um hier noch einer Erörterung zu bedürfen. Ihr religiöses Denken und Handeln wird unter eine ausführliche Beleuchtung finden. Deshalb hier nur in gedrängten Worten von ihrer verderblichen Wirksamkeit in geselliger Beziehung.

Längst schon hat man die Falschheit jener Auffassung vom Christenthum erkannt, nach welcher das Wesen dieser erhabenen Religion darin bestände, sich aller Lebensfreudigkeit zu entschlagen und in blöder Trauer ein bejammernswerthes Leben hinzuschleppen. Man hat sich überzeugt, daß auch lebensheitre Leute zugleich rechtschaffene, ächt christlich gesinnte sein können. Das Christenthum verlangt die Beherrschung der natürlichen Triebe des Menschen, nicht aber ihre Ertdröng, und nie und nimmer verbietet es, daß wir uns der Schöpfung erfreuen. Meint ihr, wir dürfen uns all' der Pracht der Erde nicht erfreuen? Wähnt ihr, der Frühlingssgesang der Mädchen und das Jauchzen der Jünglinge gehiret nicht ebensogut zur Harmonie der Schöpfung, wie das schmetternde Lied der Lerche? Laßt euch nicht Sand in die Augen streuen durch die modernen Puritaner, welche da einherschleichen mit gekreuzten Armen und niedergeschlagenen, aber listern blinzelnden Augen, wenn sie jede Aeußerung der Freude als ein Werk des Teufels verschreien, wenn sie den Tanz der Jugend eine Belustigung Belials schelten, wenn sie jedes Lied verdammen, welches nicht im herrnhutischen Gesangbuch steht *). Erfüllt redlich eure Pflichten, seid

*) Wir müssen doch eine der neuesten pietistischen Poëmen aus dem Wupperthale hiesersehen. Sie lautet:

Christen im Geiste und in der Wahrheit und wahrlich, daß Himmelreich ist euch näher, als jenen Munklern im Dunkeln, die weder singen, noch tanzen, aber erwiesenermaßen ihre lichtscheuen Konventikel nur allzuoft zum Schauplatz der Affenschande machen.

Aber leider haben diese Menschen auf das gesellige Leben der Gegenwart bereits erschreckenden Einfluß gewonnen. Wo sind die meisten jener Volksfeste hingekommen, die in frühern Zeiten besonders der arbeitenden Klasse hie und da erlaubten, das Leben von seiner heitern Seite kennen zu lernen? Jene schönen Feste, die so wohlthuende Gelegenheiten darboten, Feindschaften auszuföhnen, Freundschaften zu schließen, Familienbände zu knüpfen? Hauptsächlich die modernen Puritaner haben ihren allmäligen Verfall bewirkt, denn sie sind die Todfeinde aller Poesie des Lebens, die Repräsentanten der erbärmlichsten Lebensprosa, und arbeiten offenbar darauf hin, jede Aeußerung geselliger Freude zu unterdrücken, um an die Stelle desselben ein ewiges Werkeltagsleben zu setzen. Was beabsichtigen sie dabei? Nichts Anderes, als zu herrschen. Denn Herrschsucht ist eine Hauptleidenschaft dieser Menschen, und diese Leidenschaft ist auch der Prüfstein eines wahrhaft Frommen und eines modernen Puritaners. Geselliges Vergnügen ist unleugbar ein Mittel, den Gemeingeist rege zu erhalten, neue Ideen in Umlauf zu setzen, Zeitereignisse und Erscheinungen in Wissenschaft und Kunst zu gegenseitiger

Ich bin ein rechtes Nabenaas,
 Ein rechter Sündentrüffel,
 Der seine Sünden in sich traß,
 Als wie der Rost die Zwiebel.
 Herr Jesus nimm' mich Hund beim Ohr,
 Wirf mir die Gnadenknochen vor,
 Und wirf mich Sündenlümmelein
 In deinen Freudenhimmel.

Belehrung durchzusprechen, den Menschen über den beschränkender Kreis seiner alltäglichen Beschäftigungen zu erheben. Das Alles aber muß den modernen Puritanern für ihren endlichen, zuversichtlich gehofften, Triumph gefährlich erscheinen. Darum nehmen sie die Religion zum Vorwand, Freudigkeit und Frohsinn zu unterdrücken, und gelingt es ihnen, dann werden wir dahinleben in dumpfer Schwärmerie, in blödem Brüten, in geisttödtendem Einerlei. Ein verdrißlicher Regenhimmel wird sich auf unsere Häupter lagern, die Heuchelei und mit ihr heimliche Laster werden allgewaltig sein auf Erden, die Scheinheiligkeit wird allen Rechtsinn unterdrücken und die Frömmler werden uns zum Schmel ihrer Füße machen. Und das wird das neue Jerusalem sein, von welchem sie immer fabuliren. Männer, die ihr die Freiheit, die Tugend, die Menschenwürde liebet und achtet, seid auf eurer Hut gegen die modernen Puritaner, deren Reich schon sehr mächtig geworden!

Wir ziehen es vor, das Wesen und die Folgen der Pietisterei, statt durch trockenes Räsonnement, geradezu durch die schrecklichste und frappanteste Pietistengeschichte zu beleuchten. Anfangs wollten wir eine Darstellung der königsberger Muckerei geben, aber es widerte uns an, unsere Feder mit der Bestialität der Pfarrer Ebel und Diestel und Konsorten zu beschmutzen *). Wir wählen daher zu Belehrung

*) Eine altentworfene Erzählung des ungläublichen Schandlebens der königsberger Mucker gibt Malten's Weltkunde, Jahrgang 1837. Mit diesen Muckern scheint in neuester Zeit ein Pietistenverein in der westlichen Schweiz gewetteifert zu haben, denn es kam uns ein Traktätchen von dem Führer dieses Vereins in die Hände, in welchem die schmutzigste Wollust als wahrhaft biblisch und gottgefällig, ja als einzig wahrer Gottesdienst, dargestellt wurde. Der schändliche Dyrus wurde von der züricher Regierung konfisziert. Wir entsetzten uns ob diesem Dokumente einer mehr als viehischen Verworfenheit.

und Beherzigung die Geschichte der gekreuzigten Margaretha Peter von Wildensbuch, möglichst gedrängt skizzirt.

In Wildensbuch, einem kleinen Bauerndorfe im nördlichen Theile des Kantons Zürich, rechtsab von der StraÙe von Winterthur nach Schaffhausen, lebte vor dreißig Jahren ein wohlhabender Bauer, Johannes Peter geheißten. Die Gesinnungen und Handlungen dieses Mannes zeigen uns einen Charakter, wie man ihn früher sehr häufig, und leider auch jetzt noch nicht selten bei den untern Volksklassen des K. Zürich findet. Johannes war fleißig und geschickt in seinen Berufsgeschäften; er verstand es, Alles zu seinem Vortheile zu benutzen. Ueber Christenthum und Bibel sprach er stets mit großer Ehrerbietung und mit höchstem Vertrauen: dabei scheute er aber weder Lug noch Trug, wenn er dadurch einen zeitlichen Gewinn erlangen konnte. Gegen seine Mitmenschen war er roh und hart; er mißhandelte einen siebenzigjährigen Greis und beging ein gewaltthätiges Verbrechen an einem Juden. Er glaubte an Teufel, Gespenster und Heren, und seine angebliche Frömmigkeit hatte ihn nicht verhindert, nach der Auffindung von Zaubermitteln zu streben, um sich dadurch Nutzen zu verschaffen oder Schaden abzuwenden. Johannes Peter war Vater von sechs Kindern, einem Sohne und fünf Töchtern. Unter diesen zeichnete sich die jüngste Tochter, Margaretha, geboren 1794, von Kindheit an durch besondere Anlagen aus. Die Kunst zu lesen sei ihr als plötzliche Gabe zugefallen, und im sechsten Jahre habe sie schon den Leuten aus dem Testamente vorgelesen. Schon im Kindesalter übte sie einen großen Einfluß auf die ganze Familie; ihre Reden und Schrifterklärungen erregten Erstaunen, auf ihren Geschäften schien ein besonderer Segen zu ruhen. Ihre Gesichtsbildung war voller Intelligenz, dabei einnehmend und anmuthig, ihr ganzes Wesen lebhaft und

anregend, und in ihrem Benehmen unterschied sie sich sehr vortheilhaft von andern jungen Töchtern ihres Standes. Als sie 1811 zur Konfirmation vorbereitet wurde, war sie weit aus die geschickteste Schülerin, und erhielt von dem Geistlichen zum Andenken den Spruch: „was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz aufgestiegen, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben.“ Ihr Vater, der unterdessen mit religiösen Schwärmern in Verbindung gekommen war, sprach mit Zuversicht aus, daß Gott seine Tochter zu etwas Außerordentlichem bestimmt habe.

Die aufblühende Jungfrau entwickelte immer mehr geistige Kraft und gemüthliche Gewalt. Vornehmlich zeigte die einfache Bauerntochter eine Gabe der Sprache, die Alle in Erstaunen setzte, welche mit ihr in Berührung traten. Nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich wußte sich Margaretha gewandt, schnell und gewissermaßen in biblischer Sprache auszudrücken. Schon hatte sich der Ruf der auserwählten Jungfrau in der Umgegend verbreitet, und die Pietisten in Schaffhausen, zum Theil vornehme und reiche Leute, zogen dieselbe an sich, bewunderten sie als eine Prophetin und verehrten sie als eine „Heilige“ *). Eine Menge pietistischer Schriften wurden ihr zugesandt, deren Inhalt sie mit durstiger Seele einog. Im Jahre 1816 weilte sie bei ihrem Oheim in Rudolingen. Sie half demselben bei seinen landwirthschaftlichen Arbeiten, besonders in den Rebgeländen, und zeichnete sich durch Fleiß, Geschicklichkeit und gutes Betragen aus. Ihre Thätigkeit, das Gedeihen der Weinstöcke unter ihren Händen, ihr stilles, an Schwermuth gränzendes Wesen

*) Die Thatfachen dieser Erzählung sind der altenmäßigen Geschichte Margaretha's von Leutpriester Meier, Zürich 1824, entnommen.

verschafften ihr auch in Rudolfsingen besonderes Zutrauen. Nicht selten sah man sie in freien Stunden in tiefe Beschaulichkeit versunken, Thränen flossen über ihre Wangen, und in solchem Zustande äußerte sie: „Gott schließt mir durch christliche Freunde immer mehr das Herz auf, so daß ich mit jedem Tag mein Sündenelend tiefer fühle.“

Die steigende Verehrung, welche Margaretha nach ihrer Heimkehr genoß, belebte den Glauben an eine höhere Bestimmung in ihr selbst. Ihre lebhafteste Phantasie frischte die Träume ihrer Kindheit wieder auf, und ließ ihr diese als Wirklichkeit vorkommen. So erzählte sie, daß ihr im zarten Kindesalter schon ein Engel erschienen sei und ihr heilsame Kräuter im Walde gezeigt habe. Was sie durch rege Einbildungskraft in ihrem Innern schuf, trat bald als Erscheinung im Traum hervor, und wie wir schlafend im Traum Gestalten und Handlungen erblicken, so träumte nun Margaretha im Wachen — sie hatte Visionen. So stellte sich ihr z. B. Christus auf dem Wege von Schaffhausen nach Wildensbuch dar, in der Rechten ein zweischneidiges Schwert haltend und sprechend, daß er bald erscheinen werde, die Welt zu richten; doch solle sie vorher in den Himmel aufgenommen werden. Einmal habe ihr beim Abendmahl Christus selbst Brod und Wein gereicht. 1817 war der Ruf der Seherin bereits so hoch gestiegen, daß sie in diesem Jahre die Auszeichnung genoß, in Lotstätten drei Stunden lang ganz allein von der famösen Frau von Krüdener unterrichtet und hierauf zu ihrer höheren Bestimmung eingesegnet zu werden. Indessen machte die Frau von Krüdener auf Margaretha keinen bedeutenden Eindruck, und diese äußerte nachher, Frau von Krüdener habe durchaus keine höhere Sendung als sie selbst. So hatte also dieses Landmädchen der genannten Frau mehr geistige Kraft entgegenzusetzen, als der mächtige Russenkaiser Alexan-

der, der bekanntlich bei ihr „Trost suchte für seine verlorenen Ideale“, wie man diese Thorheit zu nennen beliebte.

Wildensbuch wurde jetzt gleichsam ein Gnadenort, eine Stadt, „die auf dem Berge glänzt“. Dahin pilgerten arme gläubige Seelen zu Fuß und vornehme lenkten ihre Wagen dahin. Margaretha's Bildniß zierte die Wohnungen der Frommen, und aus der Nähe und Ferne kamen ihr unzählige Briefe zu; Viele baten sie, als eine Auserwählte, um ihre Fürbitte bei Gott. Reformirte und katholische Geistliche ehrten sie als eine Braut des Himmels, bis von Konstanz her kam einer der Lehtern, um das Antlitz der Seherin zu schauen und ihre göttlichen Worte zu hören. Ihr Seelenfreund war aber ein reformirter junger Geistlicher, Ganz von Embrach, damals Prediger im Aargau. Dieser, früher ein Schneidergeselle, hatte Nadel und Scheere weggeworfen, und war in wenigen Jahren durch die Thüre des Predigtstuhls gedrungen. In Worten und Gebärden ein Auserwählter Christi, in Gesinnungen und Handlungen ein heuchlerischer, boshafter, undankbarer, selbstsüchtiger Mensch, wohlgeeignet, einfache Landleute verrückt zu machen. Er war entzückt über Margaretha, mit der er 1819 bekannt wurde. Er schreibt darüber an einen seiner pietistischen Jünger: „O was habe ich auf meiner jezigen Reise erfahren! Ich muß nur staunen und abermals staunen. Auch ist die Margarethe von dem stillen Gott der Ewigkeit verschlungen worden und wohnet im Lande des Nichts, wo Gott Alles in Allem ist.“ Im Sommer 1819 weilte Ganz mehrere Tage und Nächte in Wildensbuch bei seiner von Gott verschlungenen Freundin. Die Seelen der beiden Auserwählten flossen ganz in einander. Margaretha nahm den geistlichen Freund ganz in den Grund des Herzens auf. Im Mai 1821 trieb sie die Inbrunst und Sehnsucht bis nach

Basel hinab, um bei ihrem Bruder in Christo zu weilen. Nach der Heimkehr verbreitete sich jedoch das Gerücht, daß die Seelenvereinigung ganz leiblich geworden sei, und ein Arzt, der sich in diesem Zeitpunkte von den Pietisten trennte, wollte leibliche Veränderungen an der Seherin beobachtet haben. Unterdessen hatte sie immer höhere Vorstellungen von ihrer Bestimmung erhalten und ihre Visionen führten sie in den Kreis der Geister und der göttlichen Personen. Es erschien ihr ein verstorbener Nachbar, der einen Gränzstein verrückt hatte, und verlangte, daß sie ihm zur ewigen Ruhe verhelfe, indem sie den Gränzstein an den rechten Ort ver-
 setze. Ein andermal wurde sie in den Himmel entrückt und vor den Thron Gottes gestellt. Sie erblickte David und Elias und die zwölf Apostel auf den Stühlen Israels. Gott forderte sie dann auf, Christus nochmals in ihr leiden zu lassen. Da sie den Sohn Gottes nicht erblickte, so fragte sie nach demselben und erhielt zur Antwort: „Dieser sei jetzt in ihrem Leibe, und werde mit ihr leiden und sterben und sie werde mit ihm in den Himmel aufgenommen werden.“ Auch in die Hölle wurde sie eingeführt; sie sah viel tausend arme Seelen in den dunkeln Klüften. Besonders wurde sie auf die Seele des Verräthers Judas hingewiesen, mit der Offenbarung, daß sie ihn erlösen würde. Allmählig trat sie ganz aus ihrer frühern Stellung heraus, und pilgerte als eine Verkündigerin der Heilslehre im Lande hin und her. Sie hielt Vorträge über das himmlische Reich, über die Wiederkunft des Herrn, trieb Teufel aus und heilte Kranke, d. h. sie stellte sich vor, dieses zu thun, und die Leute glaubten es. Im November 1820 kam sie auf einer Missionswanderung auch nach Zürich und blieb dort bis gegen die Mitte Januars. Sie fand viele und hohe Gönner in dieser Stadt, und scheint in ihren

Belehrungs- und Bekehrungsversuchen sehr glücklich gewesen zu sein. Ihr Bekehrungseifer fand indessen auch feindlichen Widerstand; als sie noch einige Zeit umhergewandert, wurde sie von der Polizei aufgegriffen und in ihre Heimath zurückgeführt.

Einige Monate darauf verbreitete sich das Gerücht, Margaretha und ihre Schwester seien verschwunden und Niemand wisse, wohin? Vergeblich war die Nachfrage bei dem Vater und den Hausgenossen, Niemand wollte den Aufenthaltsort der beiden Schwestern kennen. Pilgrime kamen aus der Nähe und Ferne und mit Trauer verließen sie die verdödete Stätte der Seherin. Dunkle, wundersame Ahnungen füllten die Herzen der Gläubigen. Schon suchten sie die Heilige über dem glänzenden Sternhimmel, und richteten die sehnsüchtigen Blicke aufwärts, ob nicht ein Zeichen ihre Verherrlichung offenbare.

Margaretha weilte indessen mit ihrer Schwester Elisabeth noch hienieden und zwar in der Wohnung eines gläubigen Schusters zu N. *). Dieser Schuster war ihr Seelenbräutigam geworden. Durch den Prediger Ganz war sie in seine Wohnung gekommen, und er hatte sie wiederum in der ihrigen aufgesucht. Wie innig diese Verbindung war, bezeugt folgender Brief der Margaretha vom 21. Mai 1821 an den Schuster: „Ach, warum bist du mir denn so unbeschreiblich lieb? Warum liebt dich die Liebe in mir so sehr? O du mein Herz, du Kind der Liebe, du bist ja aus Gott geboren, der die Liebe ist! Darum kannst du mir nicht entwendet werden von der Liebe, du mein Kind. Ach, ich muß mit dir spre-

*) Da wir hören, daß dieser Mann von den Irrwegen heuchlerischer Frömmheit auf den Pfad wirklicher Rechtlichkeit zurückgekehrt sei, so verschweigen wir seinen Namen und Wohnort.

hen; oder was soll ich thun mit dir? Du mein Herz und mein Schatz!" Dieser unendlichen Sehnsucht war Margaretha gefolgt in Begleitung ihrer Schwester. Hier hingen beide ihren dunkeln Gefühlen nach, verborgen in dem Hause des Schusters, oft stundenlang vor sich hinstarrend, in gänzlicher Unthätigkeit. Die Ehefrau des Schusters war ob den hohen Worten der Seherin anfänglich ganz erschrocken und folgte mit blinder Unterwürfigkeit ihren Befehlen. Der Schuster ergab sich dem beschaulichen Leben immer mehr und versäumte seine Arbeit. Sein gutes Weib sah mit Schmerz, daß ihr vorher ruhiges und geordnetes Hauswesen zerrüttet werde, und allmählig wagte sie es, ihren Kummer in Klagen laut werden zu lassen. Bei diesem Anlasse brach der Stolz der Seherin in hellen Flammen hervor. „Ich bin nicht in dieses Haus gekommen“, rief sie der Schusterin zu, „um Frieden zu bringen, sondern Krieg zu führen. Der menschliche Geist muß mit seinem Urgeiste verschmelzen; Christus kämpft unaufhörlich in mir mit dem Satan.“ Wie viel das arme Weib des Schusters unter diesen Verhältnissen gelitten, läßt sich leicht begreifen, und der Ausdruck ihres Schmerzes: „Die Margaretha hat mich wiederholt gekreuzigt!“ ist nur zu sehr gerechtfertigt. Aber die schwerste Probe sollte sie erst noch bestehen.

Von der Mitte des Jahres 1821 bis zum 10. Januar 1823 hatte der Aufenthalt der Schwestern in der Wohnung des Schusters gedauert. An diesem Tage klagte Margaretha über heftige Krämpfe. Auch die Schusterin kam in die Kammer, um der Kranken zu helfen. Wer beschreibt aber den Schrecken der Frau, als sie ein neugeborenes Kindlein zu den Füßen der wimmernden Margaretha findet? Wie ein Schwert durchzuckte es ihre Brust: Das also ist die Frucht jener geistigen Verbindung zwischen meinem Ehemann und

der Heiligen? Schmerz und Groll wollten hervorbrechen über die Sünderin, die bleich und zitternd vor ihr lag, über den ungetreuen Gatten, der sie so sehr betrübt hatte. Margaretha klagte Gott an, daß er dieses Leiden über sie verhängt habe, welches Verhängniß gewiß ein sehr sonderbares war, da der Schuster nachmals vor Gericht bekannte und beschwor, Margaretha habe eines Morgens ganz aus freien Stücken ihn im Bette aufgesucht und verführt. Stumm starrte er jetzt vor sich hin, Elisabeth, Margaretha's Schwester, saß unbeweglich auf dem Boden. Das arme Kindlein aber weinte und streckte die Händlein empor und die Frau des Schusters — ging hin, hob den Bastard ihres Mannes in ihre Arme und drückte das hülflose Wesen weinend an ihr liebevolles Herz. Das ist eine That, wie sie nur aus dem unverdorbenen Gemüth eines edeln Weibes hervorblühen kann, eine That, größer als manches schwärmerische Martyrthum. Und nicht nur das schuldlose Kindlein nahm sie an ihre Mutterbrust, sie wollte auch diejenigen vor Schmach und Schande bewahren, durch welche sie so lange Zeit her so viel Betrübniß erfahren. Darum entsprach sie sogleich den Bitten der schlauen Pietistin und gab sich für die Mutter des Kindes aus. Margaretha aber fuhr, so bald es anging, bei Nacht und Nebel, in ein Bett gehüllt, heim nach Wildensbuch.

In der Sonntagsfrühe am 12. Januar kamen Margaretha und ihre Schwester im väterlichen Hause an, ohne von Jemanden bemerkt zu werden. Freudig wurden sie aufgenommen; Margaretha aber gab die strenge Weisung, daß keiner der Hausbewohner ihre Rückkunft im Dorfe bekannt machen solle. Die beiden Schwestern saßen in einer Oberkammer, sich jeder Arbeit entschlagend und ganz der innern Betrachtung sich hingebend. An den Schuster schrieb die

„Heilige“ nach ihrer Heimkehr einen Brief, worin es heißt: „Nun muß ich euch auch sagen, ihr Geliebten, als mich nun mein Vater (Gott) so vollkommen überzeugt hatte, bald darauf überfielen mich geistliche Geburtswehen für das liebe Schäfchen von Gott, dauerten lange Zeit, bis ich sah, daß es ganz aus Gott geboren war. Nun gedenke ich nicht mehr an die Angst, um der Freude willen, daß ein Mensch ins Reich Gottes geboren ist.“ — Mit besonderer Verehrung dienten der Seherin die Magd und eine Spinnerin im väterlichen Hause. Die Magd litt am fallenden Weh, und Margaretha erklärte die krampfhaften, gichterischen Zufälle für die Wirkung des Teufels, von welchem die Magd „übel geplagt werde“. Sie habe sich aber, fügte sie bei, für die Seele der Magd verbürgt, und begann nun den Kampf gegen den Teufel und seine Legionen. Sie stellte sich, während die Kranke in Krämpfen lag, neben dieselbe, zerschlug sich Brust und Kopf, verdrehte die Augen, hieb mit geballten Fäusten durch die Luft, stieß zuerst heulende Töne aus und rief endlich grimmig: „Wie, du ins höllische Feuer Verfluchter, du Seelenmörder, willst du mir ein Schäflein entreißen, für das ich mich verbürgt habe?“ Immer rasender wurde der Kampf gegen den Satan; sie zerraupte sich das Haar, tobte und schäumte; plötzlich aber wurde sie ruhig und heiter und sprach, den stieren Blick aufwärts gerichtet: „Ich sehe vor Gottes Thron den Teufel stehen, der ein Buch in der Hand hält, in welchem die Sünden aller Menschen verzeichnet sind. Der Teufel begehrt die Seele der Magd, allein in diesem Augenblick wird das Sündenregister von den Engeln zerrissen.“ Die Kranke erholte sich, und Alle priesen nun die Kämpferin, welche die Gewalt der Hölle überwunden. Die Prophetin erzählte auch von andern Erscheinungen. „Einmal, sagte sie, gingen an der Wohnung

zwei Männer vorbei, die man für gewöhnliche Reisende hielt; ich aber, indem ich im Geist auf die Straße versetzt wurde, bemerkte bald, daß die Wanderer zwei längst verstorbene Männer seien. Bald kam ihnen ein buckliger Teufel nach, der versuchte, den Männern ein Netz umzuwerfen, was ihm jedoch nicht gelang. Vor meiner Wohnung verschwand der Teufel, und die Männer erschienen vor mir und baten mich dringend, sie durch meine Fürbitte bei Gott aus den Klauen des Satans zu erlösen. Ich kämpfte nun die ganze Nacht im Gebete für sie, und am Morgen erhielt ich die Offenbarung, daß die armen Seelen erlöst seien.“ Ein andermal prophezeite sie: „Der alte Napoleon wird wiederkommen, um die Menschheit zu züchtigen; ihm wird dann der junge Napoleon folgen, welcher der eigentliche Antichrist ist. Ich muß kämpfen, damit derselbe nicht Meister wird; der letzte, offene Kampf wird bald losbrechen.“ Ueberhaupt sprach sie oft in geheimnißvoller Weise von bevorstehenden großen Ereignissen. In ihrer Seele erstarke der Gedanke immer mehr, daß durch sie eine neue Erlösung der Menschheit geschehen sollte. Christus in ihr dränge sie zum Blutopfer, der Satan aber suche sie von dem hohen Werke abzulenken; in Visionen erschienen ihr Auferstehung, Himmelfahrt und die Stelle zur Rechten Gottes. So rüstete sie sich zum letzten Kampfe gegen das „geistige Heer“ Satans. Ihre Auserwählten sollten Zeuge sein ihres Sieges und ihrer Verherrlichung. Durch einen dringenden Brief berief sie den Schuster, der am 8. März in Wildensbuch anlangte. Am 11. vereinigte sich mit den Hausgenossen noch ein Schwager und Better, und es waren nun zehn Personen versammelt: Margaretha, Elisabeth, der Vater, der Bruder, der Schwager, der Better, der Schuster, der Knecht, die Magd und die Spinnerin. Margaretha saß auf dem Bette, die Augen

starr auf den Boden geheftet, zuweilen tief aufseufzend und in die laute Klage ausbrechend: „O wie schwer wird mir der Kampf mit dem Satan; er will die Seelen, die ich durch Christum retten muß, nicht losgeben, und doch sind unter denselben solche, die er schon dreihundert Jahre in seiner Gewalt hat.“ Das Haus war verschlossen. Eine ernste, düstere Stimmung drückte die Bewohner und sie suchten sich durch Gebete aus dem Psalterspiel zu stärken. Unter solchen Umständen brach der Morgen des 13. März an.

Gegen die zehnte Stunde Vormittags rief Margaretha alle Anwesende in die Wohnstube, und sie hielten gemeinschaftlich eine Mahlzeit. Dann rief Margaretha: „ich habe den letzten Kampf mit dem Teufel beschlossen, ihr Alle müßet mir in diesem Kampfe beistehen!“ sprang auf, wie eine Rasende, und schlug mit den Fäusten grimmig gegen die Wand. Jetzt befahl sie, Schlägel, Hämmer, Beile, Keile und Holzklöße herbeizuschaffen, und mit führte die, mit diesem Werkzeug bewaffnete Gesellschaft in die Oberkammer. Hier hielt sie, auf dem Bette stehend, folgende Anrede: „Geliebte, Gott der Herr hat mir geoffenbart, was in Zukunft geschehen wird. Der Sohn Napoleons wird in der Gestalt des Sohnes Gottes auftreten und die Welt gewinnen; allein er ist der Antichrist. In die Elisabeth ist ein Fürst der Hölle gefahren, und sie ist darum gegen mich, wie ein Kriegsmann, aufgetreten. Ich aber habe gegen den Feind gekämpft, und ihn überwunden. Dieß ist die Erklärung dessen, was im 9. Kapitel der Offenbarung geschrieben steht, und der Fürst, der in Elisabeth sich erhoben, ist das Thier aus dem Abgrund, welches auf hebräisch Abaddon, auf griechisch aber Apollyon heißt. Auf nun, Geliebte, und kämpfet männlich gegen den Höllenfürsten, der unter uns herrschen will. Haut zu, er ist ein Schelm, ein Seelen-

mörder — wehret euch bis aufs Blut — schlägt zu im Namen Gottes! Lasset euer Leben für Christus — schlaget zu, bis ihr Blut schwitzt!“ Unter diesen Worten hatten die Versammelten ihre Waffen erhoben und hieben und schlugen mit aller Kraft auf die Bretter und Balken des Fußbodens und auf die Holzklöße. Wenn die Arme der Kämpfer ermüden wollten, rief ihnen die Seherin heulend zu: „Sehet ihr dort den Seelenmörder?“ und deutete auf eine Stelle, wohin sich dann die Waffen mit furchtbarem Gepolter richteten. Margaretha's Züge waren in höchster Spannung, ihre Haare standen aufwärts, ihre Augen funkelten, ihr ganzer Leib bebte. Plötzlich rief sie mit hohler Stimme: „ich sehe den Geist meiner Mutter! Ich sehe Jesum Christum in der Klarheit!“ Elisabeth stimmte häufig mit gellendem Schrei in den Kampfruf ein; die Seherin zerschlug sich Brust und Antlitz und gebärdete sich wie eine Rasende. Bis gegen 4 Uhr Abends dauerte der wahnsinnige Kampf. Um diese Zeit vernahm man ein starkes Krachen und dann schwere, dumpfe Schläge und Fälle: der Fußboden war nämlich durchgehauen und Bretter und Schutt stürzten hinab ins untere Stockwerk. Dieß unterbrach den Kampf für einige Zeit, und durch die Deffnung der beschädigten Wand bemerkten die Kämpfer, daß eine Menge Menschen um das Haus her sich versammelt hatte. Da rief die Schwärmerin: „Das ist des Teufels Heer; fürchtet euch nicht, ihr werdet es doch überwinden!“ Darauf begann der Wahnsinn mit erneuerter Wuth. Um 5 Uhr kam ein Landjäger und forderte Einlaß, indem er fragte, was das ungeheure Gepolter bedeute. Der Vater ging ans Fenster und rief dem Landjäger zu: Ihr habt Euch nicht um das zu bekümmern, was in meinem eigenen Hause vorgeht! Der Landjäger eilte, dem Oberamtmanne des Bezirks

Anzeige zu machen. Um 7 Uhr waren die Streiter so ermattet, daß einige zu Boden sanken. Jetzt rief Margaretha mit triumphirender Stimme, „Christus hat überwunden!“ worauf die Waffen niedergelegt wurden. Dem Befehl der Seherin gemäß folgten ihr die Sieger in die untere Stube. Ein Kerzenlicht erhellte nur spärlich den Raum. Hier knieten sie nieder, priesen Gott und dankten ihm für seinen Beistand. Dann richtete sich Margaretha auf und schlug mit flacher Hand die Schwester Elisabeth auf Haupt und Brust so heftig, daß die Geschlagene ächzte und wimmerte. „Das ist der Zorn Gottes!“ rief ihr die Schlagende zu. Die Spinnerin trat herbei, fiel vor Margaretha nieder und rief: „Schlag’ zu auf mich, schlag’ zu!“ „Schlag’ dich selbst, schlaget euch Alle selbst mit Fäusten auf Haupt und Brust!“ befahl Margaretha. Alle gehorchten, warfen sich auf den Boden, ließen das Gemach von dumpfen Schlägen widerhallen. Vater Peter schien jedoch in der Selbstzüchtigung etwas nachlässiger, weswegen die Heilige auf ihn zusprang, und strafend rief: „Vater, du schlägst dich nicht genug!“ und dabei fing sie an, mit grausamen Faustschlägen auf den am Boden liegenden Greis loszuhauen, ohne sich um sein Wehzen zu bekümmern, indem sie ihm zurief: „Es ist nur dein alter Adam in dir, der nicht weichen will!“ Die Spinnerin schrie mit fürchterlicher Stimme wiederholt: „Herr, erbarme dich! Fort, du Seelenmörder!“ Elisabeth aber stieß schauerliche Töne aus, die alle vor dem Hause Stehenden mit Entsetzen erfüllten. Endlich kam der Oberamtman an und verlangte Einlaß. Der Vater wollte öffnen, aber Margaretha rief: „Wie, willst du dem Teufel aufmachen?“ und stellte sich mit Einigen vor die Thüre, aber Gewalt sprengte diese, ein Säbelhieb bligte auf des Vatters Haupt, Blut floss auf den Boden. „Laß bluten“,

rief der Verwundete dem Schwager zu, „ich leide gem um Christi willen!“ Jetzt war die Polizei Meister der Stube und hereingebrachte Lichter zeigten die Szene in ihrer ganzen Schrecklichkeit. Da lagen Männer und Weiber auf dem Boden, während die Magd und die Spinnerin noch unsinnig fortschlugen. Als man den Vater festnahm, schrie Margaretha wie besessen: „Wehr' dich, Vater, laß dein Leben für Christus!“ Nun ergriffen einige Landjäger die Weibsteute und schleppten sie in die Küche. Margaretha rief: „Es ist nun geschehen, was einst in Gethsemane; die Pharisäer sind mit Soldaten gekommen, mit Stangen und Schwertern bewaffnet.“ Der Oberamtmann begann nun die Verhöre, jedoch ohne Erfolg. Die Antworten waren meistens Bibelstellen, und zeugten laut dafür, daß sich die Befragten für Auserwählte des Herrn hielten. Margaretha sprach mit feierlichem Ernst: „Die Welt wird mein Werk nicht hindern!“ Der Oberamtmann befahl, daß der Schwager, der Better, der Schuster und die Spinnerin sich sogleich in ihre Heimat begeben sollten. Den Vater machte er für weiteres Gelärm im Hause verantwortlich, mit Margaretha und Elisabeth nahm er sorgfältige Verhöre vor.

So weit das Lustspiel, denn so kann man die wahnwitzige Posse, wie sie sich bisher entwickelte, wohl nennen; das entsetzliche Trauerspiel, welches sie beschloß, sollte bald beginnen.

Freitags den 14. März kam Margaretha tiefsinnig und niedergeschlagen vom oberamtlichen Verhör in's Vaterhaus zurück und begab sich in die Oberkammer, die durch Hinzulegen von Brettern wieder einigermaßen bewohnbar gemacht worden war. In der Abendzeit kam sie in die Stube herab und zwar in höchster Gemüthsaufrregung. Elisabeth und die Spinnerin waren ebenfalls vom Geiste getrieben, und Letztere

bat sogar die Seherin, sie in den Keller hinabzuführen und dort den bösen Geist aus ihr herauszuschlagen. Um 9 Uhr Abends rief Margaretha die sämmtlichen Hausbewohner in die Oberkammer und erklärte: „Der böse Feind hat auf's Neue seine Macht gesammelt; jetzt erst gilt es den letzten und schwersten Kampf. Stehet mir bei, sonst ist Alles verloren!“ Sie vereinigten sich nun im Gebete bis gegen Tagesanbruch. Margaretha stand auf dem Bette und hieb mit dem Arme links und rechts ein, wie mit einem Schwerte. Als der Tag anbrach, rief sie: „Das Lamm hat überwunden, Christus hat überwunden! Gehet nun an euere Arbeit.“ Allein um 8 Uhr Morgens am 15. März erklärte sie feierlich: „Geliebte, Gott hat mir diese Nacht große Dinge geoffenbaret. Wenn der Satan völlig überwunden werden soll, so muß Blut fließen.“ Nun befahl sie, eiligst den Schwager und den Better und die Schwestern herbeizuholen, und obgleich die Berufenen über eine Stunde entfernt wohnten, langten sie doch schon gegen 10 Uhr im Hause an. Die Versammlung bestand jetzt aus zwölf Personen: der Vater, der Bruder, der Schwager, der Better, der Knecht, die Magd, die Spinnerin und die fünf Schwestern, unter welchen Margaretha und Elisabeth. Von ihrem Plaze auf dem Bette in der Oberkammer, wo sie neben Elisabeth saß, redete nun Margaretha zu den Versammelten: „Die wichtige Stunde ist gekommen, in der Blut fließen muß, damit die vielen tausend Seelen errettet werden, für die ich mich verbürgt habe. Ich will gerne sterben, wenn ich nur den Satan zwingen, diese Seelen loszugeben. So beginnt nun, auserwählte Streiter, den Kampf, und treibet mit Faustschlägen die bösen Geister aus Brust und Haupt!“

Während der dumpf hallenden Faustschläge trat plötzlich die Seherin gegen den Bruder und rief in schrecklicher Er-

bosung: „Siehst du, der böse Feind will deine Seele!“ Sprachs und ergriff einen eisernen Keil und versetzte mit diesem dem Bruder mehrere Streiche auf die Brust. „D schaut,“ rief sie, „wie der Teufel seine Hörner aus dem Kopfe des Bruders her austreibt!“ Alle blickten hin und Einige glaubten die Hörner zu sehen. Margaretha aber schlug den Bruder fortwährend auf Kopf und Brust, daß das Blut hervorströmte. Der arme Jüngling erbleichte und als er umsinken wollte, führte ihn die Magd hinaus. Der Vater folgte ihm. Nun ergriff Margaretha einen Hammer und schlug und verwundete zunächst die Elisabeth und dann die Spinnerin und den Schwager. Alle baten um Streiche und den Meisten wurden solche zu Theil. Die Seherin aber rief: „Noch ist nicht genug Blut geflossen; ich muß mein Leben lassen für Christus. Wollet auch ihr sterben für die Erlösung armer Seelen?“ Und mit Einem Munde riefen Alle ein freudiges „Ja, wir wollen es!“ Mir ist geoffenbaret,“ fuhr Margaretha fort, „daß die Spinnerin das Leben nicht lassen soll, wohl aber meine Schwester Elisabeth. Bist du bereit, Elisabeth?“ „Ich habe mich,“ erwiderte diese, „für die Seele des Bruders und des Vaters verbürgt; ich bin bereit!“ und sogleich ergriff sie einen hölzernen Schlägel und versetzte sich mehrere starke Schläge an den Kopf. Dann legte sie sich über das Bett hin und rief: „So gebet mir jetzt den Todesstreich!“ Die Seherin trat zu ihr, einen eisernen Hammer in der Hand. Sie schwang denselben und traf mit kräftigem Streiche das Haupt der Schwester. „Du,“ rief sie hierauf der Spinnerin zu, „vollende das Werk!“ „O Gott,“ entgegnete diese, „ich vermag es nicht!“ „Folge meinem Worte,“ rief Margaretha dagegen, „der Vater im Himmel will es so. Ich werde am dritten Tage auferstehn und auch die Schwester erwecken!“

Da ergriff die Spinnerin, von Furcht und Wahnsinn getrieben, den schweren eisernen Keil, um Elisabeths Hirnschale zu zerschmettern, aber ihrem zitternden Arme fehlte die Kraft. „Ich lasse mein Leben für Christus!“ sprach Elisabeth ohne einen Laut des Schmerzens. Als die Spinnerin wankte, traten der Knecht und eine Schwester hinzu. Diese stieß mit einem Stemmeisen gegen das Haupt der Schwester, jener schlug mit einem Brettstück auf sie los. „Ich lasse mein Leben für Christus!“ stöhnte die Gemartete nochmals. Da schwang die Spinnerin endlich kräftig den eisernen Keil und krachend brachen die Schädelknochen des Opfers; Gehirn und Blut spritzten umher und Elisabeth hatte verröchelt.

Margaretha saß jetzt neben dem Leichnam auf dem blutgetränkten Bette, während auch von ihrer Stirne Blut rieselte, denn sie hatte, während die letzten Streiche auf Elisabeth fielen, einen Keil ergriffen und sich selbst am Kopfe verwundet. Nun rief sie der Spinnerin zu: „Richte deine Streiche gegen mein Haupt, denn jetzt erst ist der große Augenblick gekommen. Christus in mir hat gegen seinen Vater für so viele tausend Seelen Bürgschaft geleistet. Ich muß sterben, ich muß mich zum Opfer bringen!“ Die Spinnerin wandte sich mit Grauen weg, aber die Seherin mahnte sie und sprach: „Wie, du willst Nichts für Christus thun? Schlag' zu, Gott stärke deinen Arm!“ Nun erfaßt die Spinnerin folgsam wieder den Keil und führt tödtliche Streiche auf Margaretha's Haupt. Das Blut floß reichlich. Margaretha ließ sich ein Becken reichen, fing das Blut auf und sprach triumphirend: „Dies wird vergossen zur Rettung vieler Seelen.“ Dann verlangte sie ein Scheermesser. Schnell brachte eine der Schwestern ein solches herbei, reichte es dem Schwager und dieser der Spinnerin. „Mache einen Kreischnitt um meinen Hals und einen

Kreuzschnitt auf meine Stirne!" befahl Margaretha und die Spinnerin zog sicher mit dem blanken Messer den Schnitt um den Hals und zeichnete das blutige Kreuz auf die Stirne. „Gott stärke deinen Arm“, rief Margaretha wieder, „jetzt werden die Seelen erlöst, der Satan wird überwunden. Jetzt naht die Stunde, Gottes Werk zu vollbringen. Darum so gebet mir die Marter Christi: den Kreuzestod!“

Abermals zuckte ein Funken menschlichen Gefühls durch die Spinnerin. „Um Gotteswillen“, rief sie mit Schauder, „muß ich es thun?“ „Ja“, erwiderte Margaretha, „du mußt es thun; hätte mich die Obrigkeit getödtet, so müßtest du es nicht thun. Nun aber ist meine Stunde gekommen, und diese kann nicht versäumt werden. Wohlan, holet die Marterwerkzeuge!“ Eine Schwester brachte hierauf die Nägel, die Holzklöße wurden ausgewählt und der Schwager brachte zuerst einen derselben unter die Füße Margaretha's, welche ausrief: „Hefet die Füße mit Nägeln an das Marterholz! Freundin, Gott stärke deinen Arm! Ich werde die Schwester auferwecken und in drei Tagen selbst auferstehen!“

Nun setzte die Spinnerin den ersten Nagel auf den einen Fuß und trieb ihn mit gewaltigem Hammerschlag hindurch in das Holz. Nicht das leiseste Zucken erfolgte und so gelang es rasch, die Füße und eine Hand festzunageln. Das rieselnde Blut erschreckte aber nochmals die Spinnerin. Berzweifelnd fragte sie: „Muß ich denn Alles allein thun?“ Da ergriff auch die Schwester einen Nagel und heftete das rechte Handgelenk an die Bettlade, wozu ihr die Spinnerin den Hammer über das Bett hinüber reichte. Die Nägel reichten nicht aus; eiligst holte der Knecht noch einige herbei. „Mir ist unendlich wohl!“ sprach die „Heilige“; „schlaget mir Nägel in die Brust!“ Die Spinnerin setzte ihr die Nägel auf die Brust und trieb je einen mit einem

Schlage hinein.“ „Freuet euch!“ rief die Gekreuzigte, „Gott im Himmel freut sich auch mit euch!“ „Ach“, äußerte jetzt der Vetter, „es wird doch jetzt genug sein?“ „Thut was ich befehle“, stöhnte Margaretha, „einen Nagel in die Brust! Spaltet mein Haupt!“ Die Spinnerin ergriff ein Messer, um es ihr in den Kopf zu stecken; aber die Klinge krümmte sich an der Hirnschale und der knirschende Ton, den das Messer am Knochen hervorbrachte, fuhr der Schlächterin eiskalt durch die Glieder. „Muß ich denn Alles thun?“ jammerte sie; „will mir auch jetzt Niemand helfen?“ Da trat der Vetter hinzu und da die Sterbende abermals forderte, daß man ihr den Schädel einschlage, so schlug er mit einem Stemmeisen kräftig auf die Hirnschale. Nachdem dieß von ihm und der Spinnerin wiederholt geschehen, gelang es ihnen, den Kopf der Gekreuzigten zu zerschmettern. Sie röchelte und sank todt zusammen.

Um die zwölfte Stunde Mittags war das Opfer vollbracht. Düsteres Schweigen folgte. Die Augen der Schlächter ruhten auf den blutigen und entstellten Leichen, menschliches Gefühl stieg in ihren Herzen auf und Ströme von Thränen ergossen sich über ihre Wangen. Doch stärkte sie der Trost, daß eine heilige Pflicht erfüllt und viele tausend Seelen erlöst worden. Zudem war ihnen die verheißene Auferstehung außer allem Zweifel, und sie gingen nun hinab in die Stube und berichteten dem Vater und dem Bruder, wie endlich der durch Margaretha geoffenbarte Wille des himmlischen Vaters erfüllt worden sei. Ueber eine Weile stiegen sie Alle wiederum hinauf in die Oberkammer und betrachteten mit neuem Staunen die Opfer. Der Vater war anfangs betroffen, beruhigte sich indes bald durch den Gedanken, der Wille seiner Tochter sei des Herrn Wort und also sei auf dieses hin geschehen, wie es verlangt worden.

Da sich die Auserwählten erinnerten, wie die Seherin prophezeit hatte, der Schuster werde mit ihr verherrlicht werden, so wurde eilends der Knecht nach der Heimat des Schusters abgesandt, denselben zu holen. Der Bote traf am Sonntag dort ein und verkündigte, daß in Wildensbuch Wunder geschehen. Unverzüglich machte sich der Schuster auf den Weg. Als er angekommen, wurde er in die Kammer geführt, fuhr aber mit einem Schrei des Entsetzens zurück. Doch auch ihn richtete die Verheißung der Todten wieder auf. Am Abend versammelten sich Alle zu inbrünstigem Gebete. Sie flehten zu Gott, daß ihre große Hoffnung erfüllt werde. Um 10 Uhr der vorhergehenden Nacht waren der Knecht und die Spinnerin hinausgegangen und hatten der Gekreuzigten die Nägel aus den Wunden gezogen und das Marterholz hinweggenommen, um die Auferstehung zu erleichtern. Dann legten sie die Leichname auf dem Bett zurecht und bedeckten sie mit einem Leintuche.

Der Schuster schien, nachdem er die Nacht vom Sonntag auf den Montag im Gebete verhart, jetzt von Zweifeln über die Auferstehung ergriffen und begab sich vor Anbruch des Tages hinweg. Die Uebrigen sahen jeden Augenblick dem Wunder entgegen und während der dritten Nacht schlich manchmal Eines hinauf, um göttliche Erscheinungen zu sehen; aber starr und kalt lagen die Leichen. Endlich brach der Morgen des vierten Tages an und mit ihm schwanden die Hoffnungen der Gläubigen. Der Vater begab sich jetzt zum Pfarramte und zeigte an, zwei seiner Töchter seien im Herrn entschlafen, Elisabeth Samstags um 11 Uhr, Margaretha um 12 Uhr. Das Pfarramt vermuthete sogleich eine schreckliche That, und der schnell herbeigerufene Oberamtmann nebst ärztlichen Beamten erfahen bald den ganzen Vorgang. Ruhig verantworteten sich die Schlächter mit den

Worten: Wir haben nur den Willen Gottes erfüllt und werden mit Freuden Alles leiden, was über uns verhängt ist. Mit freudiger Ergebung ließen sie sich verhaften. Ein besonderer Befehl verordnete, daß die Leichen sogleich nach Zürich gebracht und auf dem Friedhof des Spitals begraben werden sollten. Aber rasch verbreitete sich die Kunde dieser Thaten durch das Land. Am folgenden Sonntag strömten Pietisten von allen Seiten nach Wildensbuch. Einer derselben schabte das Blut von der Bettstatt, brach blutige Mauerstücke aus der Wand und wickelte sie als kostbare Reliquien sorgfältig ein. Dem verwundeten Bruder der Gemordeten, an dessen Genesung die Aerzte anfangs zweifelten, sprachen die Gläubigen zu: Tröste dich und freue dich, denn es ist ein großes, dem Herrn wohlgefälliges Werk geschehen! Einer rief in Ekstase: O könnte ich auch sterben, wie diese Heiligen! Ein anderer bedauerte nur, daß das Opfer nicht am Charfreitag vollbracht worden sei.

Donnerstags den 11. Dezember 1823 erklang die Armenfünderglocke in Zürich, und gegen das Rathhaus bewegte sich unter dumpfem Gemurmel die Volksmenge, ein Zug von Geistlichen, Beamten und Häschern, in der Mitte die elf Gefangenen, die Auserwählten Margaretha's. Gebengt und erfüllt von Trübsal wankten sie einher. Vor den Stufen des Rathhauses angekommen, knieten sie auf denselben nieder, ihr Urtheil zu vernehmen. Dieses lautete weise: Nicht Blut um Blut, wohl aber, je nach dem Grade der Theilnahme an dem schrecklichen Morde, längere oder kürzere Scheidung der im Irrwahn Befangenen von denen, die der höchsten Gottesgabe, der Vernunft, gerechte Anerkennung gewähren! In Wildensbuch hörte man dann ein lautes Krachen und bald schlug eine große Flamme in die Lüfte, denn die Diener

der Gerechtigkeit waren gekommen, um das Haus der „Heiligen“ zu zerstören und die leblosen Zeugen der gräuelvollen That dem Feuer zu übergeben.

Dies ist die Geschichte der Seherin von Wilbenschuch, aktenmäßig verbürgt, wie sie sich im Jahre 1823 im Kanton Zürich zugetragen. Sie ist unsers Bedünkens mehr, als alle Pietistengeschichten, geeignet, als eine furchtbare Warnungstafel vor aller Frömmerei und Schwärmerei in der Kulturgeschichte zu stehen.

Zwölftes Kapitel.

Dr. David Friedrich Strauß.

Dieser Mann hat in der Gegenwart so entschieden die allgemeine Aufmerksamkeit erregt, daß eine kurze Besprechung desselben hier nicht fehlen darf. Wir müssen aber von vorneherein erklären, daß es uns um die Verbreitung straußischer Prinzipien schon darum nicht zu thun sein kann, weil Strauß selbst immer den heftigsten Widerwillen gegen Popularisierungsversuche seiner Ansichten ausgesprochen hat.

Strauß wurde am 27. Januar 1808 zu Ludwigsburg in Württemberg geboren. Er besuchte die deutsche und lateinische Schule seiner Vaterstadt und trat dann 1821 in das niedere Seminar zu Blaubeuren, um seine philologischen Studien zu vollenden. Vier Jahre später kam er in das theologische Stift zu Tübingen und lag dort fünf Jahre hin-

durch theologischen Studien ob. Im Jahre 1830 vikarisirte er bei einem Landgeistlichen, und nachdem er den Sommer 1831 als Professoratsverweser zu Maulbronn zugebracht hatte, ging er im Herbst dieses Jahres nach Berlin, um sich in Theologie und Philosophie zu vervollkommen. Hier hörte er vornehmlich Schleiermacher. Im Mai 1832 wurde er in seinem Vaterlande als Repetent am theologischen Stifte zu Tübingen angestellt und hielt als solcher zugleich philosophische Vorlesungen im hegel'schen Sinne an der Universität, und zwar mit großem Beifall. Indessen war sein Name nur in diesem engern Kreise bekannt, bis er plötzlich durch die Erscheinung seines Werkes: „das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ eine europäische Berühmtheit wurde. Es wirkten mehrere Umstände zusammen, um diesem Werke ein so ungeheures Aufsehen zu verschaffen, das im Grunde keine neuen Zweifel, sondern nur eine scharfe Darlegung und Begründung alter enthält. Es waren besonders die Orthodoren und Pietisten, welche durch ihr fanatisches Wuthgeheul den Namen Strauß mit außerordentlicher Schnelligkeit in alle Ecken Europa's trugen. Unmittelbar nach dem Erscheinen des ersten Bandes vom „Leben Jesu“ 1835 wurde Strauß vom württembergischen Studienrathe amtlich befragt: „ob er seine Stelle an einer Bildungsanstalt künftiger Prediger mit den in seiner Schrift ausgesprochenen Ansichten und Behauptungen vereinbar halte?“ Der Studienrath fand die hierauf von Strauß ertheilte Antwort ungenügend, enthob ihn darum seiner Repetentenstelle und stellte ihn am Lyzeum zu Ludwigsburg an, welches Amt aber Strauß im Herbst 1836 freiwillig niederlegte, um in Stuttgart als Schriftsteller zu privatistiren. Daß das „Leben Jesu“ in der gelehrten Welt außerordentliche Sensation machte, ist natürlich, denn es ist ein gelehrtes Werk und nur für Gelehrte geschrieben.

Strauß dachte gewiß nicht daran, daß sein Buch bei allen Klassen der Gebildeten Eingang finden und sogar in gewöhnlichen Leihbibliotheken anzutreffen sein würde. Eine Menge gelehrter Kämpfer traten in Beziehung auf das „Leben Jesu“ verdammend, bekämpfend, beleuchtend auf, so Steudel, Hengstenberg, Klaißer, Balthinger, Hofmann, Kern, Ullmann, Müller, Paulus, Ostander, Bretschneider, De Wette, Schweizer, Tholuk, Gelpke, Harleß, Kottmeier, Sack, Grulich, Theile, Eschenmayer, Heller u. A. Andere stellten dem Werke des kühnen Repetenten selbstständige Bücher gegenüber, so Neander sein „Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und in seiner geschichtlichen Entwicklung“, so Kuhn sein „Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet.“ In Berlin hatte man die Frage erwogen, ob man nicht Strauß's Werk konfisziren sollte? Neander, um ein Gutachten hierüber angegangen, gab ein solches dahin ab, daß zwar die Ansichten des Dr. Strauß dem historischen Christenthum der Kirche widersprächen, daß aber Strauß ohne Frivolität, mit wissenschaftlichem Ernste geschrieben habe, also sein Werk bloß vor das Tribunal der Wissenschaft gezogen werden dürfe. Neander mußte freilich dieses Gutachtens wegen einen Strom hengstenbergischer Schmähungen über sich ergießen lassen, die Konfiskation des Werkes aber unterblieb. Strauß hatte unterdessen gegen seine Angreifer eine Reihe wissenschaftlich gehaltener Streitschriften erscheinen lassen, in welchen besonders Steudel, Menzel, Hengstenberg und Eschenmayer übel wegkamen, setzte aber dann den Federkampf nicht fort, da derselbe durch fortwährend nothwendig werdende neue Auflagen seines „Lebens Jesu“ sich als überflüssig erwies. Noch mehr, als bisher, wurde Strauß ein Gegenstand der Deffentlichkeit durch seine Berufung nach Zürich und die, seiner Berufung folgende, dortige

Revolution. Wir werden später die Sache berühren. Was die Persönlichkeit des großen Gelehrten betrifft, so wird sie allgemein als anziehend und liebenswürdig geschildert, wenn sich gleich ein züricher Staatsmann im Jahre 1839 durch sein Kokettiren mit dem „schönen Fremdling“ sehr lächerlich gemacht hat. Den sittlichen Charakter des Doktors haben selbst die Pietisten unangetastet lassen müssen und das ist gewiß das beste Zeugniß für seine Lauterkeit. Wie muß es diese Edeln schmerzen, daß sie zugeben müssen, Strauß, den sie als „Antichrist“ u. dgl. verwünschen, sei ein sittlicher, biederer Mann!

Strauß bezeichnet seinen Standpunkt in Beziehung auf die Kritik der evangelischen Geschichte als den mythischen. Dieser, äußert er in der Vorrede der ersten Auflage seines Werkes, kommt in dem „Leben Jesu“ nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Theile derselben angewandt und er soll jetzt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt werden. Das heißt keineswegs, daß die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Gregese von der doppelten Voraussetzung ausging, daß in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wengleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muß auch die andere Voraussetzung fallen gelassen und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. Den innern Kern

des christlichen Glaubens, fährt er fort, weiß ich von meinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewisheit davon kann unserer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen veriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Faktum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten mußte *).

Mit einer Gelehrsamkeit, die, wenn man sein Alter bedenkt, wirklich bestaunenswerth ist, geht nun Strauß an seine Aufgabe, die durchaus nicht eine eigentliche Biographie Jesu ist, sondern bloß eine kritische Untersuchung der neutestamentlichen Geschichte desselben. Unter dem scharfen Messer des kritischen Operateurs wird nun, mit wenigen Ausnahmen, alles Historische, was das N. Testament von Jesu erzählt, zur Mythe, worunter Strauß eine Dichtung verstanden wissen will, „durch welche ein in einem Zeitalter herrschender Begriff eine historische Einkleidung bekomme, nicht in der Absicht, um zu täuschen, sondern weil man glaube, der Begriff müsse eine solche historische Gestaltung gehabt haben.“ Er geht sodann auf die jüdischen Vorstellungen vom Messias ein und weist nach, daß sich das Bild des erwarteten Retters im Bewußtsein der jüdischen Nation so deutlich zum Voraus abgepiegelt habe, daß bereits einzelne Vorstellungen von seinem Ursprung, seinen Thaten und Geschieden gäng. und gebe gewesen seien. Daher sei es gekommen, daß sich die Christen die Geschichte ihres Messias aus

*) Strauß, Leben Jesu, Vorrede zur ersten Aufl. v. S. VIII bis X.

dem jüdischen Messiasbegriffe herauskonstruirt hätten, und weil man Jesus von Nazareth wirklich für den erwarteten Messias gehalten, sei ihm Alles angedichtet worden, was in der Vorstellung der Juden dem Messias zugekommen sei. Indem nun Strauß mit erschreckender Schärfe nachzuweisen sucht, daß in den meisten neutestamentlichen Erzählungen von Jesus eine buchstäblich geschichtliche Wahrheit nicht enthalten sein könne, und zeigt, daß das Wunderbare in der Geschichte Jesu nicht auf natürlichem Wege erklärt werden könne, leitet er dieses Wunderbare davon ab, daß man eben dieses von dem Messias erwartet, diese Erwartung zur Ueberzeugung, endlich zu Thatsachen gestempelt habe. Hieraus müsse sich konsequenterweise der Schluß ergeben, daß statt des Christus, wie ihn die Kirche geglaubt und noch glaubt, nur der Rabbi Jesus aus Nazareth übrig bleibt, der gleich vielen Andern von Johannes getauft worden sei, und, in der festen Ueberzeugung, er sei der verheißene Messias, seine weise Lehre verkündigt habe, wodurch er sich den Haß der jüdischen Geistlichkeit zugezogen habe, die ihn ans Kreuz brachte. Hat nun Strauß auf diesem Wege einer zersetzenden Kritik den historischen Christus als unwahr hingestellt, so sucht er statt desselben am Schlusse seines Buches den, wie er mit der hegel'schen Schule glaubt, logisch nothwendigen Begriff des Gottmenschen zu geben und endet mit den Worten: Mit Beiseitstellung der Begriffe von Unschuldlichkeit und schlechthiniger Vollkommenheit als unvollziehbarer, fassen wir Christus als denjenigen, in dessen Selbstbewußtsein die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst und mit einer Energie aufgetreten ist, welche in dem ganzen Umfange seines Gemüthes und Lebens alle Hemmungen dieser Einheit bis zum verschwindenden Minimum zurückdrängte; der insofern einzig und unerreicht in der Weltgeschichte steht; ohne daß

jedoch das von ihm zuerst errungene und ausgesprochene religiöse Bewußtsein sich im Einzelnen der Läuterung und Weiterbildung durch die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geistes entziehen dürfte *). Diese Ansicht von Christus hat dann Strauß in seiner Abhandlung „Vergängliches und Bleibendes im Christenthum“ (Freihafen 1838) noch weiter entwickelt und daraus die Grundzüge der, von jüdischen Schlacken gereinigten, Christuslehre zu konstruiren gesucht.

Der trausischen Ansicht von Christus und den neutestamentlichen Erzählungen über denselben sind nun vornehmlich folgende gewichtige Einwürfe entgegengestellt worden. Erstlich ist die Annahme unrichtig, als ob die neutestamentliche Geschichte aus einem, in allen speziellen Zügen ausgebildeten und allgemein unter den Christen des 2. Jahrhunderts herrschenden, Gesamtbild vom Messias entstanden sei; denn es waren zwar bei den Juden Vorstellungen vom Messias im Umlauf, die auch auf die Christen übergingen, allein diese Vorstellungen vereinigten sich nicht zu einem Gesamtbild, sondern wichen sehr von einander ab. Der populären jüdischen Idee zufolge sollte nämlich der Messias ein Nachkomme Davids sei, den Vorstellungen der Schriftgelehrten zufolge sollte er als Himmelsgeist zur Erde herabsteigen; erstere Ansicht finden wir bei Matthäus und Lukas, letztere bei Johannes und Paulus. Hieraus erhellt, daß die Juden durchaus kein so übereinstimmendes Gesamtbild vom Messias hatten, wie es Strauß hypostasirt. Zweitens, wenn man auch zugeben wollte, daß in der christlichen Gemeinde ein völlig bestimmtes Messiasbild existirt hätte, welches das Original des neutestamentlichen Messias wäre, so folgt doch nothwendig, daß nur der für den Messias gelten konnte,

*) Strauß, Leben Jesu, Bd. 2, S. 778.

an dem sich die wesentlichen Züge dieses Messiasbildes fanden. Da aber nach Strauß dem Heiland alle Züge dieses Bildes erst angedichtet worden wären, so muß man fragen: wie hätte sich Christus je als Messias geltend machen können, besonders da er als Verbrecher hingerichtet wurde, an welches Loos die Vorstellungen der Juden von dem Messias doch nicht im Entferntesten dachten? Drittens, wäre Jesus wirklich bloß der Rabbi von Nazareth gewesen, wie Strauß will, der nur, wie viele Andere, gelehrt und nichts Außerordentliches in seinem Wesen und seinen Handlungen gezeigt hätte, wie könnten wir uns seine außerordentliche Wirkung auf seine Zeitgenossen erklären? Viertens, Strauß beachtet zu wenig, daß zur Mythenbildung immer ein bedeutender Zeitraum erforderlich ist, ein bedeutenderer, als hier vorhanden ist, und daß es historische Schriften von Augenzeugen des Lebens Jesu gab, ehe unsere Evangelien niedergeschrieben wurden, daß Papias, ein unmittelbarer Schüler der Apostel, bereits ein geschriebenes Evangelium besaß. Hieran mag es genug sein.

Straußens Berufung auf den Lehrstuhl der Dogmatik und Kirchengeschichte nach Zürich und die damit verknüpften Vorgänge, bedürfen hier keiner Erzählung, denn diese Geschichte ist bereits bis zum Ekkel in Deutschland und der Schweiz durchgesprochen worden. Jedenfalls war diese Berufung eine handgreifliche Unbedachtsamkeit der liberalen Regierung, die ja wissen mußte, welchen Gegnern sie gegenüberstand. Wenn der edelherzige Philologe Drelli am 26. Jan. 1839 im Erziehungsrathe äußerte: „Unter den Jetztlebenden hat sich Dr. Strauß um die Theologie des Christianismus im höchsten Grade verdient gemacht, indem er wissenschaftlicher als ein Anderer das mythische Element desselben von den, in seinen Wesen liegenden, ethischen und religiösen Ideen ge-

schieden, und dadurch bewirkt hat, daß diese ewigen Ideen nunmehr unverhüllter und klarer hervortreten, folglich auch allgemeinere Anerkennung von Seite der gebildeten Menschheit finden können", — so ist dieß recht schön gesagt, aber Drelli bedachte nicht, daß Strauß selber ausdrücklich darauf hinweist, die Zeit einer allgemeinen Geltung seiner Prinzipien sei noch nicht gekommen *). Lassen wir aber diese betrübte Geschichte. Wir müßten, wollten wir sie verfolgen, in die Schlupfwinkel des Fanatismus, der Lüge und Verleumdung niedersteigen, aus welchen hervor ein Volk zum Brudermord verführt wurde, und dieß sagt uns nicht zu.

Strauß hat sich unterdessen sehr thätig gezeigt und eben auch durch seine unausgesetzte wissenschaftliche Thätigkeit bewiesen, daß es ihm mit seinen Bestrebungen heiliger Ernst sei. Nachdem er in seinen „zwei friedlichen Blättern“ die schönen Abhandlungen über das Christenthum und Justinus Kerner, den berühmten Geisterkundigen, gegeben, machte er das Werk des Engländers Hennel „Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums“ bekannt, und lieferte sodann eine Reihe zerstreuter Aufsätze über Theologie, Anthropologie und Aesthetik in seinen zwei Bänden „Charakteristiken und Kritiken.“ Unlängst erschien seine Dogmatik unter dem Titel „die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft“, ein Werk, wie ein Beurtheiler in den hallischen Jahrbüchern sagt, das sogleich durch seinen Titel zu erkennen gibt, daß es nicht in die Reihen derjenigen Dogmatiken eintritt, die den Inhalt des christlichen Glaubens auf irgend eine neue Weise zu erläutern oder zu begründen, oder auch von der Lehrart ihrer Verfasser öffentlich Rechenschaft abzulegen be-

*) Strauß, Leben Jesu, Vorrede zur ersten Aufl. S. 6.

stimmt sind. Es setzt sich vielmehr den höhern Zweck, einer wissenschaftlichen Scheidung der Elemente des Christlichen Glaubens und einer Entscheidung über die Lebensfrage des Christenthums.

Mag man nun auch noch so sehr gegen Strauß lästern und predigen, so viel ist gewiß, daß die Nachwelt sein Verdienst, vielen Schutt von den Schwellen des Tempels des reinen Christenthums weggeschafft zu haben, anerkennen und würdigen wird *). Auch kann es nicht fehlen, daß die Erörterungen und Kämpfe, welche durch Strauß und seine Gegner in der Theologie herbeigeführt wurden und werden, nur gute Resultate haben können. Eine Vermittlung zwischen diesen Extremen, welche auf der einen Seite durch Straußens's Freunde, Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer, auf der andern durch Hengstenberg und die Seinigen auf die äußerste Spitze getrieben werden, müssen und dürfen wir erwarten. Es wäre ja etwas Entsetzliches, wenn wir entweder auf dem Armuthsfelsen dürrer Skepsis verhungern oder aber in den orthodoxen Flammen mittelalterlichen Fanatismus verbrennen müßten. Hoffen wir also, daß die gegenwärtige Krisis bald vorübergehen und etwas „Dauerndem“ Platz machen werde; daß aber etwas Dauerndes außer dem wahren, wirklichen und reinen Christenthume geschaffen werden könne, das sagen nur Narren oder Nebelgesinnte.

*) Wer etwas recht Tüchtiges über Strauß zu lesen wünscht, der lese die Abhandlung „David Friedrich Strauß“ von dem geistreichen Theod. Fischer in den hall. Jahrbüchern, Jahrg. 1838. Wer etwas recht Bitteres und Orthodoxes gegen ihn vernehmen will, der greife zu der jüngst erschienenen Broschüre „die moderne Wissenschaft des Dr. Strauß v. K. A. Kahn's Eine geniale Persiflage giebt Karl Immermann über Strauß aus in seinem „Münchhausen“ Bb. 1, S. 205 ff.

Dreizehntes Kapitel.

Schlußbetrachtungen.

So hätten wir nun den Kreis der religiösen und philosophischen Ideen durchwandert*), und es bliebe uns nur noch übrig, allgemeineren Zuständen der Gegenwart eine kurze Betrachtung zu widmen, was um so zweckmäßiger sein dürfte, da die Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemen und Fragen nicht mehr das Eigenthum einer abgesonderten Gelehrtenkaste ist, sondern mit den übrigen Interessen der Gesellschaft in mannigfachster Wechselwirkung steht und so das öffentliche und wissenschaftliche Leben sich gegenseitig bedingt und fördert.

Die französische Revolution von 1789 und ihre Folgen hatten die mittelalterlichen Formen, in denen sich das Leben der europäischen Staaten noch immer hinschleppte, zertrümmert und Napoleons Faust die Völker gelehrt, daß es an der Zeit sei, ihr Leben mit neuen Elementen zu versehen, sich von dem Sauergeist einer neuen Zeitrichtung durchdringen zu lassen, wenn sie mehr als ein Schattenleben führen wollten. Dieß erkannte vornehmlich Deutschland, dem die Zertrümmerung seiner morschen Reichsverfassung die Unhaltbarkeit aller in dieser Verfassung begründeten Zustände deutlich

*) Man wird nicht erwarten, daß wir die religiösen Vorstellungen der Neger Afrika's und der zahllosen Stämme von Amerika's Ureinwohnern auch noch in den Kreis unserer Darstellung ziehen. Theils sind diese Vorstellungen noch zu wenig bekannt, theils zu unwichtig. Die nordamerikanischen Indianer betreffend, ist zu bemerken, daß sie eigentlich keine Götter sind, indem sie an ein höchstes, unsichtbares, alleiniges Wesen glauben, welches sie unter dem Namen des „großen Geistes“ verehren. Auch der Glaube an Unsterblichkeit, wenn auch in materieller Weise, ist unter ihnen einheimisch.

nachgewiesen hatte. Die Jahre 1812 bis 1815 legten den Grundstein einer erneuerten Nationalität Deutschlands, indem sich seine Völker gegen die Fremdherrschaft erhoben und die Selbstständigkeit des Vaterlandes herstellten. An dieser Erhebung hatten die Männer der Wissenschaft und Kunst den rühmlichsten Antheil genommen, und besonders waren es die deutschen Dichter, deren zornsprühende Sturmlieder ihr Volk zur Erhebung aufriefen. So Moriz Arndt, die beiden Follen, Max von Schenkendorf, Theodor Körner, Friedrich Rückert, der größten Lyriker einer, F. A. von Stägemann. Freilich folgte auf diese schöne Periode nationaler Begeisterung eine recht traurige, konfiszirte Zeit, denn viele Gewalthaber hatten nichts Eiligeres zu thun, als den ungeheuren Riß, welchen die Revolution in alle Verhältnisse gemacht, so gut es ging, mit Jesuitenkutteln und Tapeten aus den Zeiten Ludwigs XIV. zu verdecken. Es trat eine dumpfe Stille in der Weltgeschichte ein, die nur durch die Befreiung der südamerikanischen Staaten vom spanischen Joche und den Freiheitskrieg der Griechen unterbrochen wurde. Zu letzterm sahen übrigens viele Gewalthaber sehr scheel, denn der türkische Sultan war ja ein legitimes Haupt und die Griechen Rebellen. Wer die betrübtte Geschichte jener Tage in ihrer ganzen Engherzigkeit und Philisterhaftigkeit kennen lernen will, der lese die Geschichte des Kongresses von Verona. Die Jämmerlichkeit der Restaurationsperiode spiegelt sich auch in ihrer Literatur, wenigstens in Deutschland, wieder, in dieser faden, goldberänderten Almanachsliteratur, in welche kaum einzelne Nachtigallentriller, wie aus den Herzen Wilhelm Müllers, Wilhelm Waiblingers und Wilhelm Hauffs, hineinjubelten. Man wollte nur Mittelmäßiges, etwas so recht spießbürgerlich Gemüthliches; selbst die prächtigen Gesänge Ludwig

Uhlands drangen erst mit und nach dem Jahre 1830 durch. Ein drückender Nebel lag auf allen Gemüthern; das „Vorwärts!“ welches noch vor Kurzem die Lösung der Diplomaten gewesen war, hatte sich geradezu in ein „Rückwärts!“ verwandelt, und nur wenige Fürsten hatten den Muth, jene erstere Parole beizubehalten. Das den Völkern in den Befreiungskriegen so heilig versprochene konstitutionelle Leben blieb meistens eine Puppenkomödie am Drathe der Gewalthaber, trotzdem daß Württemberg, Baden, Hessen und Sachsen gezeigt haben, wie segensreich das konstitutionelle Leben wirkt, wenn es nicht ein bloßer Schatten, sondern Wirklichkeit ist.

So kam das Jahr 1830 heran, als einer jener Gottesblitze, welche von Zeit zu Zeit herniedersfahren, um die verdampfte Welt zu reinen, die Menschheit zu elektrisiren. Nicht etwa, als ob die Julirevolution deshalb etwas Großes wäre, weil die Franzosen den Karl X. zum Lande hinausgejagt und den Louis Philipp auf den Thron gesetzt haben, sondern deshalb, weil mit diesem Ereigniß die liberalen Ideen, welche sich schon lange und in der Stille ausgebildet hatten, wie durch einen Zauber Schlag sich im Leben geltend machten. Es war ein großes, segensreiches Jahr, ein Riesenschritt vorwärts zur Vernichtung des Alten, zur Erbauung des Neuen. Alle Verhältnisse durchdrang ein frischer Lebenshauch und tausend Stimmen wurden wach, der Gegenwart ihre Rechte zu fordern und eine bessere Zukunft zu verkündigen. Daß sich aber die Prinzipien einer freisinnigen Denkungsart, die sich seit 1830 in allen zivilisirten Ländern bethätigt, nicht schon in erfreulicheren und bedeutenderen Resultaten verkörpert, ist weder die Schuld unserer Zeit, noch der Kämpfer derselben. Denn erstlich ist die Gegenwart durchgehends nur als eine

Durchgangsperiode zu betrachten und ihre Stimmführer nur als Baumeister einer bessern Zukunft, und zweitens hat die Ungunst der Umstände, die Macht der Reaktion, die augenblicklichen Wirkungen der Julirevolution größtentheils aufzuheben gewußt. Kaum hatte in Paris der Geist der Zeit unter Kanonendonner eine neue Offenbarung der Völkerrechte verkündigt, als schon die Meute der Reaktionärs ihr perfides Winseln erhob, um die erwachenden Völker wieder in Schlummer zu lullen. Das Zwittergeschöpf des juste milieu schob sich, wie ein Zeitgenosse sagt, zwischen die Julitage und ihre Folgen als ein Hemmschuh, eignete sich jene zu und machte sich zum Herren von diesen. Mit dem Frieden es halten und mit dem Kriege es nicht verderben, wurde Grundsatz. Die industriellen und rein materiellen Interessen brachen sich zur Herrschaft Bahn. Der gallische Hahn, der so laut gekräht, zog bald die Flügel ein und wurde das behäbige Hausthier des Louis Philipp. Das heldenmüthige Polen, in dessen Sache sich das Franzosenthum in seiner ganzen großpralerischen Windigkeit zeigte, verblutete an den Bajonetten der russischen Sklaven, Italien schüttelte seine Fesseln, zog sie aber durch dieses Schütteln nur noch enger zusammen, die liberalen Bewegungen der Schweiz blieben meist auf halbem Wege stehen, weil ihre Führer nicht Muth genug besaßen, den Arndtischen Spruch zu beherzigen: die Freiheit und das Himmelreich gewinnen keine Halben! und Deutschland? Deutschland berieth sich zu Hambach, ob es auch kompetent sei, eine Revolution anzufangen. Dabei blieb es aber nicht. Die Braunschweiger verjagten ihren Karl, weil sie meinten, der Name Wilhelm klinge besser; die Sachsen brannten die katholische Kirche zu Dresden nieder und Dr. Kauschenplatt erstürmte mit einigen Studenten die Konstablerwache zu Frankfurt, um Deutschland à la

Don Quirote zu revolutioniren. Dann kamen die Bundestagsbeschlüsse von 1833 und das Revolutionsfieber hatte ein Ende, nachdem durch alle seine Stadien die deutliche Lehre aufgestellt worden war, Deutschlands Heil könne nicht auf dem Wege einer plötzlichen Revolution, sondern einzig und allein auf dem Wege langsamen, aber sichern Fortschrittes erzwengt werden. Dieß haben die Völker Deutschlands jetzt erkannt, zugleich aber auch die Nothwendigkeit eines immer engeren Anschlusses der einzelnen Stämme an einander, wenn je die deutsche Nation ihre vormalige bedeutende Stellung in der Weltgeschichte wieder einnehmen wolle. Die Einheit Deutschlands ist schon jetzt mehr, als ein schöner Traum, und wird sich immer mehr und mehr zur schönen Wirklichkeit gestalten. Und an diese Einheit knüpfen sich dann die größten Erwartungen, denen zufolge Deutschland der Träger einer bessern Zukunft für alle Völker sein wird, zu welcher Stellung es Lage, Charakter und Kultur vornehmlich berechtigen.

Die politischen Stürme und die sozialen Ideen, welche das Jahr 1830 ins Leben gerufen, mußten auch auf die deutsche Literatur den größten Einfluß üben, wie besonders diese sozialen Ideen in der Literatur Frankreichs schon vor 1830 einen außerordentlichen Umschwung herbeigeführt hatten. Unsere junge Literatur kann aber auch ihren revolutionären Ursprung nicht verleugnen; sie ist protestantisch-polemisch, sie ebbt und flutet noch ungestüm und hat die nöthige Ruhe noch nicht gewonnen, um künstlerisch zu sein, was aber auch, wie es schon schlagend nachgewiesen worden, nicht das Bedürfniß unserer Zeit ist, denn diese verlangt nicht ruhigen Kunstgenuß, sie ist voller Kampf, und wir brauchen daher kampffreudige Dichter, streitlustige Autoren. Als ächter Sohn und Kämpfer der Zeit schrieb der große Baruch Börne von Paris aus seine Liebesbriefe an die deutsche

Freiheit, als Sohn und Kämpfer seiner Zeit schuf Heinrich Heine seine von Witz und Poesie überquellenden, dämonischen Werke, als Söhne und Kämpfer ihrer Zeit dichten und schaffen unermüdet die Mitglieder des vielbesprochenen „jungen Deutschlands“, Karl Gutzkow, Rudolf Wienberg, Theodor Mundt, Gustav Kühne, Heinrich Laube. Als ein Schiller unserer Tage schrieb Christian Grabbe seine titanenhaften Dramen, als einer der charaktervollsten Dichter geißelte Karl Immermann die Thorheiten seiner Zeitgenossen und mit vollendeter Meisterschaft macht uns der geniale Sieltsfeld mit fremden Zonen und Völkern bekannt. Es kann Niemanden, der sich mit dem Kulturzustande der deutschen Stämme auch nur oberflächlich beschäftigt, entgehen, daß sich die Stellung der Poesie und der Poeten in neuerer Zeit wesentlich verändert hat. Dem Dichter, der wirklich ein solcher ist, wird der erhabene Standpunkt, welcher ihm in der Gesellschaft gebührt, jetzt nur noch von Individuen abgesprochen, deren grober Geistesorganismus es nie wird begreifen lernen, daß sich die Bildung eines Volks in höchster Potenz in seiner Poesie krystallisirt. Wenn man sonst von einem jungen Manne sagte: er ist ein Dichter, so hieß dieß soviel, als: er ist ein Taugenichts, der nichts Besseres, als Verse, zu machen weiß. Poet und Trunkenbold waren so ziemlich synonyme Ausdrücke. Die Gesellschaftehrte ihm halb vornehm, halb mitleidig den Rücken, jeder lumpige Sekretär glaubte sich thurmhoch über ihn erhaben, und selbst die heirathslustigsten Mädchen wichen scheu vor einem Jünglinge zurück, wenn ihnen die Mutter oder Ruhme zuflüsterte: er ist ja ein Poet! Bei so bewandten Umständen braucht nicht erst gesagt zu werden, daß die Gesellschaft gegen den Dichter einen Grad von Indifferenz an den Tag legte, der wahrhaft empörend

ist. Jetzt hat sich dieses bedeutend geändert. Er braucht sich nicht mehr scheu in Tabagien und Bierkneipen zu verbergen, sondern ist ein überall willkommenes Mitglied der Gesellschaft geworden. Man verehrt den Gottesfunken in ihm und duldet es sogar nachsichtig, wenn er sich nicht immer in die kleinlichen Gesetze und Regeln des Alltagslebens fügen mag. Aber weit wichtiger, folgenreicher und erfreulicher noch ist die Veränderung, welche mit der deutschen Poesie und ihren Vertretern ihrem innern Wesen nach vorgegangen ist. Die Poesie war nämlich früher mehr oder minder bloß eine allerliebste Spielsache, ein Zeitvertreib, den man in müßigen Stunden vornahm, sonst aber nicht sonderlich beachtete. Jetzt ist sie der Träger der höchsten Zeitinteressen geworden. Die deutschen Dichter haben sich in ehrenvollster Stellung erhoben als Vorkämpfer der Gegenwart, als Verkündiger und Deuter einer bessern Zukunft. „Ein Herold, der im rothen Wappenrock zum Feind hinüberreitet, aufzusagen den Frieden und der Schlacht Beginn zu künden, ist der Poet in unsern stürmischen Tagen.“ Die heiligsten Interessen der Menschheit sind es, die in den Gesängen des Jungen Dichtergeschlechts grollen und klingen. Verstummt sind jene faden Silbenstechereien, Räthseleien, Tändeleien, welche man einst Gedichte nannte. Zerstoben sind jene überschwänglichen, seraphischen Nebelgestalten, die weder Mark noch Farbe hatten und die man einst für Geschöpfe der lebenswürdigsten Poesie hielt. Und es ist gut, daß sie zerstoben sind, denn wir brauchen jetzt kräftigere Beschwörer und Beschwörungsformeln, um all' das eckle Nachtgeschmeiß, welches uns mit seinen schwarzen Flügeln so gern die machtvoll heraufstrebende Morgenröthe der Zukunft verbergen möchte, zur Hölle hinabzubannen, aus welcher es stammt. Dem Himmel sei Dank, wir haben solche Zau-

berer und Zauberformeln in unsern Dichtern der Gegenwart und ihren herzdurchsonnenden Liedern erhalten. Wir nennen nur Ludwig Uhland, Adalbert von Chamisso, August von Platen, Anastasius Grün, Nikolaus Lenau, Julius Moser, Karl Beck, Ferdinand Freiligrath, Ed. Duller, Friedrich von Sallet, Heinrich Stieglitz, R. E. Prutz, Hofmann von Fallersleben, Franz Dingelstedt, Georg Herwegh. Sie alle haben aus dem Becher der Zeitideen getrunken, sie alle die Lust und das Weh ihrer Zeit in sich gesogen und wiedergegeben treu und wahr, und dennoch von der reinsten Glorie der Schönheit umstrahlt. Wenn man die Gesänge dieser für Freiheit, Wahrheit und Vaterland begeisterten Männer liest, so muß das Herz schneller und freudiger pulslen. Wahrlich, die Bestrebungen der genannten Dichter und noch vieler Anderer sind so schön und groß, daß ihre Wirkungen schon jetzt hervorzutreten beginnen und immer mächtiger hervortreten werden. Wir müssen aber auch anerkennen, daß die deutsche Nation ihren jugendfrischen Sängern mit warmer Liebe entgegengekommen ist und ihre Werke mit innigem Danke empfängt. Und daß dieser Dank und diese Liebe von Herzen kommt, läßt sich aus der kalten Aufnahme ersehen, mit welcher die feudalistischen Expektorationen einiger Invaliden des deutschen Parnasses jetzt aufgenommen werden, und Nichts ist in der That trüblicher und ergötzlicher zugleich, als wenn man diese Leute zuweilen wieder ihre mittelalterlichen Reiterkünste ausführen sieht, denen kaum noch Junker und Pfaffen mit einiger Theilnahme zusehen.

Die Philosophie der neuern Zeit hätte natürlich keine so großen Resultate zu geben vermocht, wäre sie nicht von dem Fortschritt der übrigen Wissenschaften treulich unterstützt worden. So besonders von der Naturforschung, der sich jetzt

die bedeutendsten Köpfe widmen und in welcher ein Cuvier, ein Oken, ein Alex. v. Humboldt u. A. ganz neue Lehren aufgeschlossen haben. Die Erforschung des Alterthums, die Zutagesförderung des Reichthums unseres unerschöpflichen Sprachschazes schritt, seit August Wolf die Philologie reformirt, rüstig vorwärts unter Männern wie Herrmann, Thiersch, Ast, Passow, Stallbaum, Dtfried Müller, Tafel, Drelli, Böckh, J. und W. Grimm, Graff, Lachmann u. A. Die Weisheit und Poesie des alten Orients wird uns durch Franz Bopp, Bohlen, Ewald, Rosenmüller, Gesenius und ihre Gefährten näher gerückt. Der Geschichte wichtiges Feld liefert die gesunden, geistnährendsten Früchte unter Pflégern wie Niebuhr, Heeren, Schlosser, Luden, Raumer, Ranke, Gervinus, Dahlmann, Fallmerayer, Rottted, Haug, Hammer, Pfister u. A. Für den Volksunterricht ist Vieles geschehen und wird noch mehr geschehen, und auch hier sind schon schöne Ergebnisse erreicht worden. Möge man es nur dahin bringen, daß sich das Volk selber für seine Bildung interessirt, was vornehmlich durch gute Volksbücher erzielt werden kann, in welchem Fache der schriftstellerischen Thätigkeit Jeremias Gotthelf nicht ungenannt bleiben darf. Und wie die Poeten, so beurkunden, mit wenigen Ausnahmen, auch die Gelehrten eine innige Sympathie mit den Interessen der Völker, eine Würde des Charakters, der uns den rechten Gebrauch der Wissenschaft verbürgt. Wir brauchen, um einen schlagenden Beweis hievon zu geben, nur auf das ehrenfeste Benehmen der sieben göttinger Professoren hinzuweisen, die ihren Eid höher hielten, als ihre sorgenfreie Existenz.

Handel und Verkehr haben durch Dampfschiffe und Eisenbahnen einen Umschwung genommen, dessen Folgen sich jetzt noch nicht berechnen lassen, und wie hiedurch die Nationen

in materieller Beziehung einander genähert werden, so in geistiger durch die Uebersetzungskunst, welche man daher mit vollem Rechte die Eisenbahnen der Kultur genannt hat. Allerdings bleibt noch viele materielle Noth zu überwinden übrig, ehe die geistigen Schätze zu allgemeinerem Besitze werden können. Die Chartisten in England und die Kommunisten in Frankreich stehen drohend im Hintergrunde und „der Kommunismus ist ein Held, der zwar jetzt noch in verborgenen Dachkammern hinhungert, aber nur auf sein Stichwort harret, um auf die Bühne der Weltgeschichte zu treten.“ Sollte indessen die Noth der arbeitenden Klassen, wie sie sich besonders in England und Frankreich zeigt, nicht durch freiwillige Aufopferung eines Theils der übermäßigen Besitzthümer vornehmer Nichtsthuer gemildert werden, nun so haben sich es diese selbst zuzuschreiben, wenn sie zuletzt einem Kriege der Armen gegen die Reichen erliegen, der nicht ausbleiben kann, wenn der drohenden Revolution nicht durch eine baldige soziale Reformation vorgebeugt wird.

Die Wissenschaft muß auch hier die Vermittlung übernehmen, wie denn auch Deutschlands werdende Einheit, die sich bereits durch die Theilnahme an den Denkmälern großer Männer, am kölnner Dombau, an den sieben Göttingern, an Hamburgs neulichem Unglück so schön bewährt hat, ihr außerordentlich Vieles verdankt. Es ist eine große Sache darum, sagte Schelling in seiner Antrittsrede zu Berlin, daß die Philosophie aufgehört hat, bloß eine Sache der Schule zu sein, daß sie eine Sache der Nation geworden ist. Es ist in der That so, und der Einfluß der deutschen Wissenschaft macht sich nicht nur in Deutschland, sondern bereits in ganz Europa geltend *), und wird der Grund-

*) Um die Einführung deutscher Wissenschaft in Frankreich hat sich besonders Viktor Cousin, um die Verbreitung deutscher Literatur in England Thomas Carlyle verdient gemacht.

pfeiler der großen Umgestaltung werden, deren nahenden Donnerschritt die Finsterlinge so gerne mit ihrem fanatischen Geheul überschreien möchten. Denn diese Wissenschaft wird nicht bloß negativ und zerstörend wirken, wie die gottesläugnerische und oberflächliche der französischen Modephilosophen vor der Revolution, nein, sie wird positiv und aufbauend wirken, die Menschheit durchgeistigen und auf den Trümmern einer abgelebten Gesellschaft eine neue, bessere, ein Reich der Wahrheit und des Friedens gründen. Die bethörten Vertheidiger des Alten, deren verstockter Sinn ein für allemal die Anforderungen unserer Zeit nicht begreifen kann und will, machen es den Koryphäen der neuern Wissenschaft immer zum Vorwurf, daß bislang durch diese im Leben keine handgreiflichen Resultate erzweckt worden seien. Nun ja derartige Resultate, wie z. B. die Pietisterei in Wildensbuch und in dem Schandleben der königsberger Mucker, oder, verbunden mit aristokratischer Herrschsucht, die man „Konservatismus“ zu taufen beliebte, in dem glorreichen züricher 6. September lieferte, solche handgreifliche Resultate hat die neuere Wissenschaft im Leben noch nicht erzweckt. Aber sie legt die Saat einer freien Zukunft in Millionen Herzen nieder, eine Saat, die schön und groß aufgehen und reifen wird, trotz allen künstlich erregten Winterstürmen der Vorrechtler, denn, wie Geibel singt, dräut auch der Winter noch so sehr mit truzigen Gebärden, und streut er Eis und Schnee umher, es muß doch Frühling werden! Freilich, der Kampf ist ein schrecklicher. Die Hauptwaffe der Reaktionäre ist der Weibwedel, den sie in Gift tauchen, um damit die Kinder und Kämpfer des Jahrhunderts zu bespritzen. Mit Recht hat man es ausgesprochen, daß das Märtyrerkthum unserer Tage ein furchtbareres sei, als das des Mittelalters. Damals wurden die Helden der Freiheit und Wahrheit von den schwarzen

Familiaren ein für allemal vor ein blutdürstiges Tribunal geladen und zur Ehre des Glaubens ein für allemal verbrannt. Der jubelnde Scheiterhaufen empfing sie und ihre Namen hat die Weltgeschichte als die edelsten in ihr ewiges Lied verwoben. Heutzutage aber dauert das Märtyrertum der Freiheitskämpfer und Wahrheitshelden ihr ganzes Leben hindurch, und sie können nicht sterben, als lobsingende Zeugen der Vernunft und Menschenwürde, unter Gottes freiem Himmel, im Angesichte alles Volkes, sondern fallen im Dunkel, hinterrücks getroffen von dem Dolch der Finsterlinge, oder hinziehend an dem Gifte der Verleumdung, und dem Andenken von Hunderten, die ihr Leben auf dem opferdürstigen Altar der Menschheit dargebracht, hallt nicht einmal ein leiser Klang nach im Gedächtnisse der Nachwelt.

Doch nicht mit dieser trüben Betrachtung soll dieses Buch geschlossen werden, nicht mit der entmuthigenden Andeutung, wie mächtig das Reich der Finsterniß noch ist. Gönnen wir der Reaktion, die sich jetzt allenthalben so breit macht, ihren momentanen Triumph; auch unser Tag wird kommen. Laßt uns auf unsere gute Sache vertrauen; laßt uns ausharren im Streite und mit den erhebenden Worten Lessings schließen: Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur laß uns dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln! Laß uns an dir nicht verzweifeln, selbst wo deine Schritte uns scheinen wollen zurückzugehen!

