



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

Biogr.

506

20

Biogr. Sing
506^{te}

Hegel



<36631974880016

<36631974880016

S

Bayer. Staatsbibliothek

Aus

Hegels Leben.



Von

Karl Rosenkranz.

(Aus Brugs's Taschenbuch.)

Leipzig,

Verlag von Otto-Wigand.

1843.

H. V.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

**Bayerische
Staatsbibliothek
München**

II.

Aus Hegels Leben.

Von

Karl Rosenkranz.

-
1. Hegel und Hölberlin.
 2. Theologische und historische Studien Hegels.
-

Vorbemerkung des Verfassers.

Hegels Leben ist ein Gegenstand von so unendlicher Wichtigkeit, daß ich, so viel an mir ist, nicht gern etwas versäumen möchte, ihn in der Vollendung, die seiner würdig ist, darzustellen. Die folgenden Mittheilungen, zu denen der Herausgeber dieses Taschenbuchs mir freundlich Raum gegönnt, sollen nur theils als eine Mahnung an alle diejenigen dienen, welche mir noch etwa Briefe, Aufsätze, Kunden über Hegel (unfrankirt durch die Post) könnten zukommen lassen, wie die Herren Professoren Gable r, A begg und H in r ich s bereits die Güte zu thun gehabt haben, viele Andere aber, z. B. Paulus in Heidelberg, die Erben Windischmanns, Cousin u. s. w. auch thun könnten; theils wünschte ich dadurch zu erfahren, in wie weit meine Behandlung angemessen erscheint, namentlich, ob das, was ich aus dem Nachlaß Hegels mittheile, auch bei Anderen dasselbe Interesse findet, was ich allerdings daran genommen habe. Wenn man die Vorstellung haben konnte, daß mit der Herausgabe der Hegelschen Vorlesungen der Nachlaß erschöpft sei, so ist dies ein großer Irrthum. Allerdings ist Vieles nur Studie und Hegel selbst würde nie daran gedacht haben, es zu veröffentlichen. Auch habe ich ja bei der Mittheilung der Hegelschen Propädeutik hinlänglich erfahren, daß Viele, die sich an die Speculation nur in Pausch und Bogen halten und um das Streben nach sorgfältiger Begriffsbestimmung im Einzelnen unbekümmert sind, in derselben nur eine überflüssige Wiederholung dessen erblickten, was sie schon in anderen vollendeteren Formen besaßen, daß sie die Abweichungen, Umgestaltungen, welche in der Propädeutik vorliegen, nur für etwas Lästiges nahmen, mit dem sich zu befassen nicht der Mühe lohne, während ich der Meinung bin, daß nur durch sie der Fortgang Hegels von der Phänomenologie von 1807 zur Logik von 1812 klar werden kann. Bei den reichen Schätzen des Hegelschen Nachlasses ist nun zwar der Vorwurf unnützer Wiederholung nicht zu besorgen; sie bringen ganz ungeahnte Arbeiten, die eben so wichtig für die systematische Philosophie als die kirchliche und politische Gegenwart sind; allein man könnte doch sagen, daß sie dem Resultat nach schon in den gedruckten Schriften enthalten seien. Ich versichere übrigens, daß das, was ich hier mittheile, nicht etwa ängstlich zusammengebracht, sondern aus einer Fülle von Papieren entnommen ist, daß ich aber das, was mir das Werthvollste, Prägnanteste schien, ausgehoben habe. Und hierüber möchte ich gern ein Wort des Publicums vernehmen.

Königsberg am letzten December 1841.

Karl Rosenkranz.



Hegel und Hölderlin.

Hegel erlebte in Tübingen, was K. Immermann in den Düsseldorfser Maskengesprächen Anfänge genannt hat, ein Zusammentreffen von Talenten, die aber noch nicht recht wissen, wo es mit ihnen hinaus will. Es entsteht eine geistige Gährung, ein instinctives Treiben nach einem dunkel vorschwebenden Ziel, das um jeden Preis erreicht werden soll. Immermann ist der Meinung, daß gerade in Deutschland, wo keine absoluten Centralpunkte die Bildungstendenzen absorbiren, so etwas nicht selten sei und daß bei uns fast jede auch kleinere Stadt von Zeit zu Zeit eine solche Periode erlebe. Von den Universitätsstädten läßt sich dies gewiß behaupten. In höherem Styl als in Tübingen, hat Hegel noch einmal in Jena ein solch' dumpfes Weben des Geistes durchgemacht. Im Stift waren es vorzüglich zwei Genien, welche ihm bedeutungsvoller näher traten: Friedrich Hölderlin und F. W. J. Schelling. Jener war das incarnirte Hellenenthum, dieser der Thyrsuschwinger eines wissenschaftlichen Enthusiasmus.

So sehr Hegel von der damals herrschenden Aufklärung ergriffen war, so wenig war er doch ihr unbedingter Verehrer. Die Weite seines Geistes barg viele Welten in sich, deren Kampf

mit einander still und nachhaltig in ihm eine neue Anschauung aller Dinge bereitete. Die Innigkeit, mit welcher er bereits in Stuttgart das griechische Leben, insbesondere die Poesie eines Sophokles, in sich aufgenommen hatte, war schon die reale Reaktion gegen das Frostige, Anschauungslose, Dürstige, worauf die Aufklärung als Aufklärerei immer sichtbarer hinauszu-
laufen anfang. In Hölberlin fand er die Liebe zu dem griechischen Wesen bis zum Extrem concentrirt. Wilh. Waiblinger (Werke Bd. III, 220 ff. Hamburg 1839; in dem Aufsatz: F. Hölberlin, Leben, Dichtung und Wahnsinn; zuerst in den „Zeitgenossen“ abgedruckt) hat uns eine Schilderung von dem unglückseligen Zustande gegeben, in welchem dieser große Dichter sich noch gegenwärtig als Wahnsinniger in Tübingen befindet. Um denselben begreiflicher zu machen, ist er auch auf die frühere Lebensgeschichte Hölberlins eingegangen, jedoch theils unvollständig, theils unrichtig. Daß aber Hölberlin sich durch die Einseitigkeit, mit welcher er in das Griechenthum sich verlor, mit Deutschland und der Gegenwart unheilbar entzweite; daß eben das Element, aus welchem er den höchsten Zauber hervorlockte, für ihn zugleich das todbringende ward, ist richtig gefaßt. Hölberlin war, gleichaltrig mit Hegel, 1770 zu Reislingen in Schwaben geboren und sollte in Tübingen Theologie studiren. Dies war ein großer Irrthum. Sein Geist drängte in ganz andere Regionen hinaus. Schon im Stift soll er den „Hyperion oder der Eremit in Griechenland“ (zweite Auflage, Tübingen 1822) zu schreiben angefangen haben. Der literarischen Rubrik nach würde man dies Produkt einen Roman in Briefen nennen. Allein von eigentlich Romanhaftem ist so gut wie nichts darin enthalten. Es sind odenhafte, dithyrambische

Ergüsse eines, für die Natur und die Schönheit liebenden, naturvertrauten Griechen glühenden Gemüths; es sind die hinreißenden Confessionen eines von der leidenschaftlichsten Liebe zerrütteten Herzens. Mit Heinsse's Ardinghello hat der Hyperion gemeinsam, einer bestehenden Cultur eine vergangene, von ihm höher gestellte Bildung und die sich in ihrem Aether und Licht, ihren Sternen und Wolken, Bergen und Wassern, Pflanzen und Thieren immer gleichbleibende Natur entgegen zu setzen und auf solche Weise die Gegenwart der schöndesten Barbarei anzuklagen. Aber es fehlt bei Hölderlin die plastische Anschaulichkeit. Die Maßlosigkeit der Sehnsucht löst die Ansätze der Gestaltung in Distanzische Weichheit und Unbestimmtheit auf. Daß der Hyperion im Stift begonnen wurde, wie Walblinger versichert, ist sehr wahrscheinlich; jedoch hat er wohl erst später, in Frankfurt, seine ganze Ausführung erhalten. Daß Hegel viel verwandte Töne in Hölderlin's Dichten und Trachten fand, läßt sich aus Allem, was uns über seine frühe Begeisterung für die classischen Studien bekannt ist, schließen. Allein selbst bestimmtere Anregungen, selbst einzelne Ausdrücke, die Vorliebe für manche Wendungen, hängen vielleicht mit dem Umgange Hölderlin's bei ihm zusammen. So findet sich z. B. folgender dichterischer Versuch Hegels, in welchem der Eremit auftaucht.

Der Jüngling.

„Sirene, ich gab mein ganzes Herz dir hin. Du sogst es in dich und stiepest mich von dir und lachst nun meines Diebstahls und meiner Armuth. Was ist noch mein, als das Gefühl, daß ich elend bin! Doch kann ich noch wollen, nicht mehr zu wissen, daß ich bin.“

Der Resignirte.

„Mit tausend Armen kassiest du mich. Doch deine Nektarquellen sind Gift gewesen. Wo fließt mir rein des Lebens Strom?“

Der alte Einsiedler.

„Zwanzig Frühlinge sah ich vom Felsen über dem See entsprossen. Zwanzigmal entstandet ihr Rosen um das Grabmal meiner Geliebten, die der wilde See hier am Ufer zerschellte. So blühte sie, wie diese Rosen! Ich pflege eurer. Auf jedes Blatt, das sich entwickelt, fließt meine Thräne, daß so sie war, daß so sie war und nicht mehr ist!“

Von einzelnen Ausdrücken hebt sich namentlich der Gebrauch des Wortes *Aether* hervor, das für Hegels Anschauung stets ein Aeußerstes von Einheit, von selig erfüllter Ruhe, von Erhabenheit war. Hölderlin dichtete sogar eine hexametrische Ode an den *Aether* (Gedichte 1826, S. 155):

„Treu und freundlich, wie du, erzog der Götter und Menschen Keiner, o Vater *Aether*! mich auf; noch ehe die Mutter In die Arme mich nahm und ihre Brüste mich tränkten, Kassiest du zärtlich mich an, und gossst himmlischen Trank mir, Mir den heiligen Odem zuerst in den keimenden Busen.“ u. s. w.

In Betreff einzelner Wendungen finden wir bei Hegel wie bei Hölderlin eine an das Pikante anstreifende Großheit, in welcher mit dem Bilde der Phantasie der reine Gedanke sich zu einem eigenthümlich mystischen Effect vereinigt. Man erinnere sich einer Menge solcher Stellen in der Vorrede vorzüglich der *Phänomenologie*. Aus dem *Hyperion* wird es, mit Bezug

auf das Symbolum 'Εν και Πάν, das Hölderlin in Hegels Stammbuch schrieb und das noch jetzt in seiner Stube zu Tübingen auf einem großen Bogen Papier an der Wand prangt, an einer Stelle hinreichend sein, diesen modern majestätischen Ton, welchen auch Schelling einigemal versuchte, anzudeuten; z. B. Th. I, S. 10:

„Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen.

Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergeffenheit wiederzukehren in's All der Natur, das der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Vergeshöhe, der Ort der ewigen Ruhe, wo der Mittag seine Schwüle und der Donner seine Stimme verliert und das kochende Meer der Woge des Kornfelds gleicht.

Eines zu sein mit Allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Scepter weg und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Munde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseligt, verschönert die Welt.

Auf dieser Höhe steh' ich oft, mein Bellarmin! Aber ein Moment des Besinnens wirft mich herab. Ich denke nach und finde mich, wie ich zuvor war, allein, mit allen Schmerzen der Sterblichkeit, und meines Herzens Asyl, die ewig einige Welt, ist hin; die Natur verschließt die Arme, und ich stehe, wie ein Fremdling, vor ihr und verstehe sie nicht.

Ach! wär' ich nie in eure Schulen gegangen. Die Wissen-

schaft, der ich in den Schacht hinunter folgte, von der ich, jugendlich thöricht, die Bestätigung meiner reinen Freude erwartete, die hat mir Alles verdorben.“

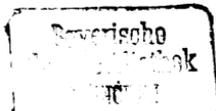
Der Unterschied Hegels von Hölderlin war eben, daß jener durch unablässiges Studium den Gegensatz zwischen der ekstatischen Seligkeit des contemplativen Moments und zwischen der prosaischen Nüchternheit des gewöhnlichen Lebens überwand. Er lernte, wie er sich im Alter ausdrückte, die Rose am Kreuz der Gegenwart erkennen. Er überzeugte sich, daß Vernunft in der Welt und die Abstraction von ihr eine Krankheit sei. In der Welt dennoch über sie hinaus zu sein, ward sein Sinn. Er entbehrte des dämonischen Wesens in sich nicht, suchte es aber zur Klarheit des an und für sich selenden Begriffs zu befreien und zu läutern. Allein es ist dieser Neuplatonismus, dieser Pantheismus, dieser Cultus einer intellectuellen Anschauung des Alls und seiner selbst als des Alls ein nothwendiger Durchgangspunkt für Hegel gewesen. Der extremen Schärfe der Verständigkeit trat in ihm eine extreme Tiefe der Poesie gegenüber. Was für die Auffassung seiner Bildung so oft nur als ein Schellingsches Element angesehen worden, hatte er schon im Verkehr mit Hölderlin in der größten Ursprünglichkeit und Ueberschwänglichkeit durchgemacht. Für diese Behauptung ist noch ein höchst merkwürdiges Document vorhanden. Um dasselbe ganz zu verstehen, ist jedoch die Bekanntschaft mit Hölderlins Gedichten vorauszusetzen. Es geht durch sie ein Zug nach Isolirung, welcher nicht aus Menschenhaß oder Eitelkeit entspringt, sondern aus der leidenschaftlichen Sehnsucht nach reiner Menschheit. Er vermochte deshalb mit der Gegenwart sich nicht zu versöhnen, weil in

derselben eine solche fleckenlose Reinheit nicht zu finden ist. Er entzweite sich mit den Deutschen bis zur Zerrüttung. Im Hyperion II, 112 sagt er noch an einer der mildesten Stellen: „Es ist ein hartes Wort und dennoch sag' ich's, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrissner wäre, wie die Deutschen. Handwerker stehst du, aber keine Menschen; Denker, aber keine Menschen; Priester, aber keine Menschen; Herren und Knechte, Junge und gesezte Leute, aber keine Menschen — ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt unter einander liegen, indessen das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?“ An die Stelle eines jeden bestimmten Volkes der Gegenwart schoben sich ihm die alten Hellenen als dasjenige Volk unter, welches seinem Ideal in lebendiger Wirklichkeit entsprochen haben würde. Er rief einem Freunde zu:

„Ach! es hätt' in jenen bessern Tagen
Nicht umsonst so brüderlich und groß
Für ein Volk dein liebend Herz geschlagen,
Dem so gern des Dankes Zähre floß! —
Harre nur! sie kommt gewiß die Stunde,
Die das Göttliche vom Staube trennt!
Stirb! du suchst auf diesem Erdenrunde,
Ebler Geist, umsonst dein Element.“

Und am Schluß dieser Hymne redet er sich selbst an:

„Mich verlangt in's bess're Land hinüber,
Nach Alcäus und Anakreon,
Und ich schließ im engen Hause lieber
Bei den Heiligen in Marathon;
Ach! es sei die letzte meiner Thränen,
Die dem heil'gen Griechenlande rann,
Laßt, o Parzen, laßt die Scheere tönen,
Denn mein Herz gehört den Toten an!“



Die Qual, welche Hölderlin unter den Menschen erdulden mußte, aus deren Vorstellungskreis er sich so gänzlich heraus in einen nur der künstlichen Erinnerung angehörigen hinüber gelebt hatte, machte ihn für das Aussprechen seiner Entfremdung von ihnen höchst ersunderlich. Die Schilderungen der Natur, der „allbulbenden“, welche mitten in aller Geschichte, in allem menschlichen Wechsel sich getreu bleibt, sind bei ihm bezaubernd. Aber immer ist es die Flucht aus dem Gewühl der Menschen, welche ihn zu ihr führt. Waldesgrund, Meeresufer, Bergeshöhen in ihrer erhabenen Einsamkeit, ziehen ihn an. In einem Gedicht, „Emilie an ihrem Brauttag“, macht Corfska, eine Insel, welche sich, bis auf den Kampf von Paoli, gegen die übrige europäische Geschichte gleichsam verschlossen hatte, den Hintergrund aus. Am bestimmtesten aber treten alle diese Elemente in dem „Tod des Empedokles“, dem Fragment eines Trauerspiels, hervor. Diese großartige Composition, von welcher kein Compendium deutscher Literaturgeschichte Kunde gibt, ist ein Seltenstück zu der Goethe'schen Pandora und dem Shelley'schen Prometheus. Der Monolog des Philosophen, als er am Rand des Aetnastraters aus dem Schlummer erwacht, drückt die Süßigkeit der Empfindung, durch die Einsamkeit von den Menschen befreit und durch die Natur geschichtslos geworden zu sein, auf das Schönste aus. Es würde, da es hier nur die Beleuchtung einer Entwicklungsphase Hegels gilt, zu weit führen, sollte der Zusammenhang dargelegt werden, welchen diese Poesie mit dem Wesen des Schwäbischen Volksstammes hat. Mit der tiefsten Innigkeit christlichen Glaubens hat derselbe seit den Zeiten der Reformation den Geist des Alterthums in sich vermählt. Hegel selbst hebt in seiner Kirchengeschichtli-

hen Dissertation das Studium eigens hervor, welches die Schwäbischen Theologen im sechzehnten Jahrhundert dem Homer gewidmet haben. Und so erblicken wir am Ende des vorigen Jahrhunderts in Schillers Göttern Griechenlands, in seinem Siegesfest, seinen Künstlern, seinem Eleusischen Fest (1799), seiner Klage der Ceres u. s. f. dies nämliche Element. Wir erblicken es aber auch in den jetzigen Dichtungen Pfizers. Längst bevor Schelling in seiner Schrift: Religion und Philosophie, 1804, die Mysterien der Alten feierte, hatte Hegel das Wesen einer solchen esoterischen Weisheit und eines durch seine Vereinsamung gesteigerten Genusses ihrer Erkenntniß durchlebt, und man wird, wenn man das Folgende gelesen hat, wohl nicht mehr zweifeln, daß er es war, der 1802 zu dem Aufsatz: Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, den prachtvollen Schluß von der Wanderung der Seele nach Eleusis schrieb. — Nach beendigten Studien in Tübingen ging Hölberlin nach Sachsen und hörte sogar eine Zeitlang Fichte'n in Jena. Hegel ging nach der Schweiz und stand mit ihm in Briefwechsel. In Frankfurt a. M. trafen sie 1797 wieder zusammen. Voll von der glühendsten Sehnsucht nach dem Freunde dichtete Hegel im August 1796:

Eleusis.

An Hölberlin.

Um mich, in mir wohnt Ruhe. Der geschäft'gen Menschen
 Nie müde Sorge schläft. Sie geben Freiheit
 Und Muße mir. Dank dir, du meine
 Befreierin, o Nacht! — Mit weißem Nebelflor
 Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen
 Der fernen Hügel. Freunblich blinkt der helle Streif
 Des See's herüber.
 Des Tags langweil'gen Lärmen fernt Erinnerung,

Als lägen Jahre zwischen ihm und jetzt.
 Dein Bild, Geliebter, tritt vor mich,
 Und der entflohenen Tage Lust. Doch bald weicht sie
 Des Wiedersehens süßern Hoffnungen.
 Schon malt sich mit der langersehnten, feurigen
 Umarmung Scene; dann der Fragen, des geheimern,
 Des wechselseitigen Ausspähens Scene,
 Was hier an Haltung, Ausdruck, Sinnesart dem Freund
 Sich seit der Zeit geändert; — der Gewißheit Sonne,
 Des alten Bundes Treue, fester, reifer noch zu finden,
 Des Bundes, den kein Eid besiegelte:
 Der freien Wahrheit nur zu leben,
 Frieden mit der Sägung,
 Die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie ein-
 zugehn!

Nun unterhandelt mit der trägern Wirklichkeit der Sinn,
 Der über Berge, Flüsse, leicht mich zu dir trug.
 Doch ihren Zwist verkündet bald ein Seufzer und mit ihm
 Entflieht der süßen Phantasteen Traum.

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
 Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
 Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
 Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
 Der Sinn verliert sich in dem Anschau'n.
 Was mein ich nannte, schwindet.
 Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
 Ich bin in ihm, bin Alles, bin nur es.
 Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
 Ihm graut vor dem Unendlichen und staunend faßt
 Er dieses Anschau'n's Tiefe nicht.

Dem Sinne nähert Phantastie das Ewige,
 Vermählt es mit Gestalt. — Willkommen, ihr,
 Erhabne Geister, hohe Schatten,
 Von deren Sitze die Vollenbung strahlt.
 Der Glanz, der Ernst, der euch umfließt,
 Er schrecket nicht. Ich fühl', es ist auch meine Heimath.

Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligthums,
 O Ceres, die du in Eleusis thronest!
 Begeisterung trunken fühl' ich jetzt
 Die Schauer deiner Nähe,

Verstände deine Offenbarungen.
 Ich deutete der Silber hohen Sinn, vernähme
 Die Hymnen bei der Götter Mahle,
 Die hohen Sprüche ihres Rathes.

Doch deine Hallen sind verstummt, o Göttin!
 Gestohlen ist der Götter Kreis in den Olymp
 Zurück von den entheiligten Altären,
 Gestohlen von der entweihten Menschheit Grab
 Der Unschuld Genius, der her sie zauberte.
 Die Weisheit deiner Priester schweigt. Kein Ton der heil'gen Weihe
 Hat sich zu uns gerettet und vergebens sucht
 Des Forschers Neugier mehr, als Liebe
 Zur Weisheit. Sie besitzen die Sucher und verachten dich.
 Um sie zu meistern, graben sie nach Worten,
 In die dein hoher Sinn geprägt war!
 Vergebens! Etwas Staub und Asche nur erfassen sie,
 Worein dein Leben ihnen ewig nimmer wiederkehrt.
 Doch unter Moder und Entseelten auch gefielen sich
 Die ewigtobten, die genügsamen! — Umsonst, es blieb
 Kein Zeichen deiner Feste, keines Bildes Spur.
 Dem Sohn der Weihe war der hohen Lehren Fülle,
 Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
 Als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte.
 Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
 Die außer Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit
 Versunken, sich vergißt und wieder zum Bewußtsein nun
 Erwacht. Wer gar davon zu Andern sprechen wollte,
 Sprach' er mit Engelzungen, fühlt der Worte Armuth.
 Ihm grant, das Heilige so klein gedacht,
 Durch sie so klein gemacht zu haben, daß die Reb' ihm Sünde
 deucht,

Und daß er lebend sich den Mund verschließt.
 Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
 Gesetz den ärmern Geistern, das nicht kund zu thun,
 Was sie in heil'ger Nacht geseh'n, gehört, gefühlt:
 Daß nicht den Bessern selbst auch ihres Unzugs Lärm
 In seiner Andacht stört', ihr hohler Wörtertram
 Ihn auf das Heil'ge selbst erzürnen machte, dieses nicht
 So in den Roth getreten würde, daß man dem
 Gedächtniß gar es anvertraute, daß es nicht

Zum Spielzeug und zur Waare des Sophisten,
Die er obolenweis verkaufte,
Zu des berebten Heuchlers Mantel, oder gar
Zur Ruthe schon des frohen Knaben, und so leer
Am Ende würde, daß es nur im Wiberhall
Von fremden Zungen seines Lebens Wurzel hätte.
Es trugen geizig deine Söhne, Göttin,
Nicht deine Ehr' auf Gass' und Markt, verwahrten sie
Im innern Heiligthum der Brust.
Drum lebtest du auf ihrem Munde nicht.
Ihr Leben ehrte dich. In ihren Thaten lebst du noch.
Auch diese Nacht, vernahm ich, heil'ge Gottheit, dich.
Dich offenbart auch mir oft deiner Kinder Leben,
Dich ahn' ich oft als Seele ihrer Thaten!
Du bist der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch Alles untergeht, nicht wannt.

In Frankfurt a. Main sahen sich die Freunde wieder und lebten, wie aus Briefen Sinclairs an Hegel hervorgeht, herrliche Tage mit einander, welche von Bildungsreizen reichlichst geschwängert waren. Allein außer dieser Thatsache in ihrer kahlen Allgemeinheit ist, bis jetzt wenigstens, nichts Näheres über die weitere Gestaltung ihres Verhältnisses zu sagen. Hölderlin, Hauslehrer, wie Hegel, ward von der bodenlosesten Leidenschaft für die Gattin seines Principals ergriffen. In seinen Gedichten nennt er sie bekanntlich Diotime nach der Schönen in Platons Symposion. Sein Principal entfernte ihn aus der Stadt nach Homburg. Hölderlin verfiel in eine Raserei, welche Bettina in den Briefen an die Gûnderode (Th. I, S. 414 ff.) vortrefflich beschrieben hat. Er redete wie ein Somnambuler in höchster Aufgeregtheit, vorzüglich über das Wesen der Poesie, der Sprache, des Metrums, der Dichtungsarten, bis der strömende hymnenartige Ausdruck abbrach und seine Aufregung in

die größte Ermattung umschlug. Sinclair, der im benachbarten Homburg wohnte, brachte Bettina Nachricht von ihm, theilte ihr auch von Hölderlins Uebersetzung des Sophokleischen Oedipus mit und scheint sich seiner vorzüglich angenommen zu haben. Hegels wird nirgends erwähnt. Hölderlin genas zwar halb und halb von dieser Katastrophe, aber mit gebrochenem Herzen, und die kurze Ode von ihm: An die Deutschen (Geschichte S. 56), findet auf ihn selbst, den nun wirklich in Geisteschwäche und Willenlosigkeit Versunkenen, eine wehmüthige Anwendung:

Spottet ja nicht des Kind's, wenn es mit Peltsch' und Sporn
Auf dem Rosse von Holz, muthig und groß sich dünkt.
Denn, ihr Deutschen, auch ihr seid
Thatenarm und gedankenvoll.

Oder kommt, wie der Strahl aus dem Gewölke kommt,
Aus Gedanken die That? Leben die Bücher bald?
O ihr Lieben, so nehmt mich,
Daß ich büße die Lästerung!

Theologische Studien Hegels in der Schweiz.

Hegel pflegte von Schelling zu sagen, daß derselbe seine Studien vor den Augen des Publikums gemacht habe. Er selbst verbarg die seinigen und strebte dahin, nur mehr oder weniger künstlerisch ausgearbeitete Werke, reifere Resultate seines

einsamen Nachdenkens der Oeffentlichkeit zu übergeben. Die eigenthümliche Schönheit der Schelling'schen Darstellung beruht daher mehr auf dem Reiz der momentanen Erregtheit, der improvisatorhaften Ergriffenheit, mit allen Vorzügen und allen Mängeln derselben. Das planvolle Ausarbeiten eines Entwurfs, das consequente Durchbilden einer Idee, die dramatische Verwicklung und Lösung eines Themas, macht umgekehrt die eigenste Schönheit Hegelscher Schriften aus. Die Specification des Ausdrucks für das Einzelne geht bei ihm vom Begriff des Ganzen aus, hat eine objective plastische Sicherheit und ist nicht bloß ein Ton, der von einer periodischen Stimmung getragen wird. Eben deswegen war aber Hegels Arbeiten selbst ein schwerfälligeres. Weil es stets künstlerisch verfährt, ringt es nach einer Harmonie des Besondern mit dem Allgemeinen. Es überwacht vom Standpunkt der ganzen Aufgabe die individuelle Gestaltung. Der kühne Wurf, der wagende Sprung, die graziose Nachlässigkeit des Schelling'schen, oft so hinreißenden Abandons waren ihm fremd. Er begleitete jeden seiner Schritte mit kritischer Sorglichkeit. — Aus der Periode des Hauslehrerlebens in der Schweiz sind eine Menge Papiere übrig, welche den Kampf Hegels mit der damaligen Theologie zum Inhalt haben. Auf den ersten Anblick scheinen sie nichts als ein Gewühl heterogener Gedanken zu sein. Eine chaotische Verworrenheit scheint sich darin auszubreiten. Der Styl ist abwechselnd flüchtig, leicht und dann wieder zerlegt, zerfahren, verbissen. Zuweilen, besonders in den exegetischen Partien, ist er bis zur Trivialität verständlich, dann wieder, wo es dogmatische Begriffe gilt, kraus, dunkel, ja barock. Es würde völlig gegen den Sinn Hegels gehandelt heißen, von diesen theologischen, skizzen-

haft gebliebenen Versuchen weitläufigere Mittheilungen zu machen. Allein eben so wenig können wir sie ganz ignoriren, denn aus diesem Chaos hat sich bei ihm selbständig seine Welt hervorgebildet, und es gewährt ein erhaben lüsterne Gefühl, in die Abgründe eines solchen zu sich selbst im Innersten erwachenden Geistes vertrautere Blicke zu werfen.

Der Gedanke, aus welchem sein ganzes System emporkeimte, war der der Liebe. Die Anschauung aber, an welcher er sich als Charakter orientirte, war die des Gottmenschen. Schon in der Tübinger Periode sprach er die Analogie der Liebe mit der Vernunft aus und stellte sie, obwohl sie nur ein empirisches Princip sei, unendlich hoch. Die Bewegung der Liebe, aus sich in ein Anderes als in sich selbst überzugehen, in dem Andern bei sich zu sein und zu sich nur zurückzukehren, um sich seiner von Neuem zu entäußern, wurde ihm der Weg zu seiner dialektischen Methode. Also die Liebe und die Hegelsche Dialektik sollen ihrem Wesen nach als identische Begriffe genommen werden? Wie abentheuerlich träumt hier der Biograph! wird Mancher denken. Wie gesucht ist diese Synthese! Der Biograph berichtet zunächst nur eine Thatsache, die man ihm stehen lassen muß. Sonst aber hat Hegel in der Vorrede zur Phänomenologie und in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie auch späterhin ausdrücklich gesagt, daß das Wesen der dialektischen Methode auch als das Spiel der göttlichen Liebe vorgestellt werden könne. — Was aber den andern Punkt betrifft, so war es der Begriff Christi als des Gottmenschen, durch welchen Hegel aus der Vernüchterung des abstracten Menschenthums seiner Zeit sich zu einer festen, nicht wieder erschütterten Ueberzeugung von der Göttlichkeit des menschlichen Geistes erhob.

Die Idee der Liebe war auch hier seine Leiterin. Was wir in Gott lieben, kann nichts uns Fremdes sein, was Gott in uns liebt, eben so wenig ein ihm Fremdes. Aber nicht nur so in's Allgemeine hin ward ein Ideal etwa für ihn im Praktischen aus dem Gedanken der Gottmenschheit hervorgekehrt, sondern er ließ sich auch auf das Geringste in Christi Leben ein. Er schrieb im Sommer 1795 ein vollständiges Leben Jesu.

In dieser Vertiefung überwand er nun zwar alle individuelle Gedrücktheit, alle Egoität der vereinzelt Persönlichkeit, allein aus dem Begriff des ursprünglichen Christenthums entspann sich für ihn ein neuer Kampf mit dem Begriff seiner Realisirung. Die Liebe soll ihrem Wesen nach universell sein, findet sich aber durch die Gemeinden particularisirt, wird zu einer Liebe, welche die Christen gegen Christen als die *Agioi*, als die Getauften u. s. f. unter einander hegen; zu einer Liebe, welche in der Richtung auf Gott und Christus die unendliche Mannigfaltigkeit des weltlichen Lebens bei Seite liegen läßt. Die christliche Liebe ist in der Begeisterung für die Nachfolge des armen Lebens Jesu in Gefahr, gegen den Reichthum des Geistes in Staat, Kunst und Wissenschaft nicht nur indifferent, sondern selbst ausschließend zu werden. An solcher zum Monachismus strebenden Isolirung stieß sich Hegel. Er wollte die Welt nicht aufgeben. Die Mächte derselben sollten nicht als außerhalb des Reiches der Liebe ihr Unwesen treibende verächtlich wegwerfen werden. So fand er sich von der Kirche auf den Staat hinübergewiesen und suchte nach einer Versöhnung beider mit einander. Viele Theologen und Philosophen subordiniren

beide Begriffe, des Staats und der Kirche, als einander coordinirte, dem Begriff des Reiches Gottes. Dies umfaßt aber die ganze Menschheit, die ganze Weltgeschichte und so wird mit einer solchen allumfassenden Abkürzung für den besondern Fall die Frage doch nicht gelöst, wie Staat und Kirche zu einander sich verhalten sollen, wenn derselbe Mensch sowohl Bürger des politischen als des kirchlichen Staates ist. Hegel kam zu diesen Betrachtungen vom republikanischen Standpunkt her, welcher mit dem ursprünglichen Zustande der Verfassung der christlichen Kirche die größte Harmonie hatte. Dennoch behandelte er Staat und Kirche als für sich selbstständige Individuen, welche ihre Einheit mit einander nur durch die Form des Vertrages bewirken. Der Hauptbegriff, um welchen sich diese Untersuchung bei ihm drehte, war der der positiven Religion als derjenigen Form, in welcher sich die Idee der Religion in der Erscheinung empirisch darstellt. Das Höchste im Menschen wird darnach in seiner concreten Bestimmtheit durch die Auctorität der Kirche geregelt; es wird von ihr genau vorgeschrieben, wie man fühlen müsse, um für fromm gelten zu dürfen. Der Einzelne muß nicht nur von sich die Gewißheit haben, mit Gott in sich versöhnt zu sein, er muß auch für Andere, daß es so sei, in statutarisch festgesetzten Begehungen und Aeußerungswelsen darstellen und dadurch in ihnen, wenn sie ihn controlliren, dieselbe Gewißheit erregen können. Aber eine solche Beauffichtigung des Einzelnen in seinem religiösen Leben wollte Hegel nicht dulden, weil sie ihm die Religion selbst zu vernichten schien. Die Controle sollte nur dem Staat anheimfallen und nicht auf das Gewissen, auf das Innere des Menschen, sondern lediglich auf seine Thaten, als das

entäußerte Innere, sich beziehen. Sie sollte nicht die Empfindungen und Mienen eines Andern richten, nicht nach Vermuthungen und subjectiven Voraussetzungen, sondern nur nach dem objectiven Gesetz beurtheilen wollen. Weil Hegel also die Religion in der freien Innerlichkeit concentrirte und sie der polizeilichen Inspection einer geistlichen Behörde entzogen wissen wollte, mußte er sich das Problem stellen, die Einrichtungen einer positiven Religion in Lehre, Moral, Ceremoniel mit dem Begriff der unsichtbaren Kirche zu vergleichen.

Mit diesen Andeutungen eröffnen wir die Mittheilungen aus den Jahren 1794, 95 und 96. Wir können sie in vier Abtheilungen zerlegen:

- I. Rhapsodeen aus dem Studium der Kirchengeschichte, der Dogmatik und der Exegese.
- II. Das Leben Jesu.
- III. Kritik des Begriffs der positiven Religion.
- IV. Der Begriff der ursprünglichen christlichen Gemeinde.

Welche theologische Studien Hegel zu Bern im Spectellen gemacht habe, läßt sich nicht wohl angeben. Er erwähnt selten einen Namen. Das von Paulus edirte, schon oben genannte theologische Journal, Mosheims Schriften, hin und wieder, aber höchst selten, der Name Kants und Fichte's, Spinoza's Tractatus theologico-politicus, Forsters und Anderer Reisebeschreibungen nebst der Allgemeinen Jenaer Literaturzeitung sind fast das Einzige, was sich anführen läßt. — Die Hellenischen Philosophen hatten nicht nöthig, sich um eine von Synoden, Consistorien und Regierungen sanctionirte Theologie zu bekümmern. Im Mittelalter verschlang die Theologie die Philosophie. Als sich diese emanzipirte, behielt sie dennoch das

Verhältniß zur Theologie, sich über den Begriff des Absoluten, den sie aufstellte, mit dem in der Kirche als Norm geltenden zu rechtfertigen. Cartesius unterwarf sich noch unbedingt dem Urtheil der Kirche. Spinoza gab in seinem Tractatus theologico-politicus die schärfste rationalistische Kritik der äußerlichen Stützen der positiven Religionen, des Begriffs von Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, und vindicirte die Philosophie dem Staate. Leibnitz suchte die Concordanz der Vernunft mit dem Glauben zu zeigen, den Zweifel an der Vernünftigkeit der Dogmen zu widerlegen und das Mysterium der Trinität selbst per nova logica reperta zu erläutern. Alle Skeptiker, alle Empiriker, Charron, Bayle, Locke, Hume u. A., beschäftigten sich mit der Kritik des Christenthums. An die Stelle der natürlichen Religion setzte Kant die Vernunftreligion. Fichte gab die Anweisung zum seligen Leben und schloß sich darin bereits der Johannesevangelium an. Schelling skizzirte sogar 1803 eine historische Construction des Christenthums. Wird man sich noch wundern, daß auch Hegel mit der umfassendsten theologischen Gelehrsamkeit und dem tiefsten Ernst sich dem ganzen Streite nach auf die positive Religion einließ? Es ist die Nothwendigkeit des Geistes, zwischen seiner Religion und seiner Philosophie keinen Dualismus zu dulden, welche alle neuere Philosophen zu solchen Untersuchungen trieb. Den hierarchisch gesinnten Theologen ist das Salz der Speculation allerdings oft unbequem gewesen; sie haben die Religionsphilosophie, die speculative Theologie oft als einen unerlaubten Eingriff in ihre Domain betrachtet und sie als eine verderbliche Anmaßung verkegert. Aber die göttliche Vernunft ist natürlich stärker als

solch herrschsüchtiger Dünkel, und die Philosophie hat, trotz aller Polemik klerikalischen Hochmuths, immer von Neuem das Selbstbewußtsein in seinem Glauben mit dem Wissen desselben zu versöhnen gesucht. In der Reihe der für diesen Zweck gemachten Anstrengungen stehen Hegels hier näher zu beschreibende Arbeiten dem Gehalt nach unter den ersten und behaupten, so sehr der Kern derselben bereits allgemeineres Eigenthum unserer Zeit geworden, doch nach fast einem halben Jahrhundert noch jetzt eine eigenthümliche Frische und Neuheit.

I.

Rhapsodien aus dem Studium der Kirchengeschichte, Dogmatik und Exegese.

Aus einer Menge von Papieren, deren völliger Zusammenhang sich nicht mehr herstellen läßt, wird es schwer, das, was am meisten charakteristisch sein könnte, auszufinden; denn eine längere Beschäftigung mit diesen Reliquien verstärkt in immer steigendem Grade das Interesse für sie und scheint immer deutlicher die Spuren der künftigen Größe des Verfassers in ihrer ersten naiven Ursprünglichkeit aufzudecken. Manches ist eine ziemlich abgeschlossene Darstellung, z. B. eine ausführliche Charakteristik von Abraham und Moses. Manches auch nur ein Aggregat einzelner zufälliger Gedankenspäne. Reflexionen über die Mythologie der Griechen, über den Zustand des Christenthums im Römischen Kaiserreich u. a. wechseln mit ganz praktischen Bemerkungen; z. B.: „Daß Prediger sich nicht mit dem Ackerbau beschäftigen sollen, ist eine Meinung vornehmer Pro-

fefforen, die so etwas unter ihrer Würde hielten und aus allen Pfarrern Universitätsgelehrte machen wollten, — nicht viel entfernt von dem Verbot, sich nicht zu verheirathen.“

Für die Geschichte, vom theologischen Gesichtspunkt aus, ist es vorzüglich die Jüdische gewesen, welche Hegel in dieser Periode durchgearbeitet hat. Zum Theil ist er dabei ganz in das kleinste Detail gegangen. Er malte sich z. B. das Leben Abrahams recht farbensatt aus: „Abraham war ein reicher Hirt, ein unabhängiger Fürst. Der Boden, auf dem er stand, eine unermessliche Ebene; der Himmel über ihm ein unermessliches Gewölb. Er baute den Boden nicht. Sein Vieh weidete ihn ab. Er war nicht genöthigt, sich mit ihm zu beschäftigen, der Erde zu schmeicheln, daß sie ihm Früchte brächte; sich an einzelne Stücke zu gewöhnen und sie lieb zu gewinnen, sie als Theile seiner kleinen Welt aufzunehmen, sich in freundliche Beziehung mit ihr zu setzen. Die Brunnen, bei denen er und sein Vieh Wasser fanden, die Wälder, deren Schatten ihn erfrischte, verließ er bald wieder u. s. w.“

Die Geschichte der Juden.

Die Grundanschauung aber der ganzen Jüdischen Geschichte, welche sich damals bei ihm gestaltete, ist am entschiedensten in folgender Zusammenfassung enthalten: „Die Geschichte der Juden lehrt, daß dies Volk sich nicht unabhängig von fremden Nationen gebildet, daß die Form seines Staats sich nicht freiwillig entwickelt hat ohne gewaltsames Herausreißen aus einem schon angenommenen Charakter. Der Uebergang vom Hirtenleben zum Staat geschah nicht allmählig und von selbst, sondern durch fremden Einfluß. Dieser Zustand war mit dem

Gefühl eines Mangels begleitet, das aber nicht allgemein, nicht auf alle Seiten desselben ausgedehnt war. Es konnte kein vollständiges oder helles Ideal aufkommen, um jenem Zustand entgegengesetzt zu werden. Nur in der Seele eines Mannes, der in der Schule der Priester und am Hof eine größere Mannigfaltigkeit von Kenntnissen und Genüssen durchliefen und dann, damit entzweit, in der Einsamkeit sie nicht mehr zu vermiffen gelernt und zu einer Einheit des Wesens gelangt war, konnte der Plan zur Befreiung seines Volkes hervorgehen. In diesem konnte er zunächst nur das Gefühl seines Druckes und ein ziemlich kraftloses Andenken an einen andern Zustand ihrer Väter benutzen, um es zum Wunsch der Unabhängigkeit zu führen. Zum Glauben an die Möglichkeit der Ausführung begeisterte sie der Glaube an seine göttliche Sendung. Bei der Ausführung selbst verhielten sie sich fast ganz leidend. Sie erkämpften sich einen Boden und ihr Trieb nach Unabhängigkeit war eigentlich Trieb nach Abhängigkeit von etwas Eigenem. Diese Veränderungen, die andere Nationen oft nur in Jahrtausenden durchlaufen, mußten beim Jüdischen Volke so schnell sein. Jeder seiner Zustände war zu gewaltsam, als daß er lange hätte anhalten können. Der Zustand der Unabhängigkeit, an allgemeine Feindschaft geknüpft, ist zu sehr der entgegengesetzte der Natur. Der Zustand der Unabhängigkeit anderer Völker ist ein Zustand des Glücks und schönerer Menschlichkeit. Der der Unabhängigkeit der Juden sollte der Zustand einer völligen Passivität einer völligen Häßlichkeit sein. — Weil ihre Unabhängigkeit ihnen nur Essen und Trinken, eine dürftige Existenz sicherte, so war mit diesem Wenigen auch Alles verloren. Es blieb ihnen außer ihrem thierischen Dasein nichts, dessen Genuß

sie manche Noth ertragen, Vieles hätte aufopfern gelehrt. In dem Druck kam das kümmerliche Dasein unmittelbar in Gefahr, zu dessen Rettung sie losschlügen. Sie glaubten an ihren Gott, weil sie, mit der Natur völlig entzweit, in ihm die Vereinigung derselben durch Herrschaft fanden. — Als die Juden die königliche Gewalt, die Moses für verträglich mit der Theokratie, Samuel aber damit für unverträglich hielt, bei sich einführten, erhielten Einzelne eine politische Wichtigkeit, die sie zwar mit den Priestern theilen oder gegen sie vertheidigen mußten. Doch wenn sonst in freien Staaten die Einführung der Monarchie alle Bürger zu Privatpersonen hinabwirft, so erhob sie dagegen in diesem Staat, in welchem Jeder ein politisches Nichts war, wenigstens Einzelne zu einem mehr oder weniger eingeschränkten Etwas. — Nach dem Verschwinden des ephemerischen, aber sehr drückenden Glanzes der Salomonischen Regierung zerrissen die neuen Mächte, welche die Einführung des Königthums noch in die Geißel ihres Schicksals eingestochten: unbändige Herrschaftsucht und unmächtige Herrschaft, das Jüdische Volk vollends, und kehrten gegen seine eigenen Eingeweide eben die rasende Lieb- und Gottlosigkeit, die es vorher gegen andere Nationen gewendet hatte. Sie leiteten sein Schicksal durch seine eigenen Hände auf es selbst. Fremde Nationen lernte es wenigstens fürchten. Es wurde aus einem in der Idee herrschenden ein in der Wirklichkeit beherrschtes Volk und erhielt das Gefühl äußerer Abhängigkeit. Eine Zeitlang bewahrte es sich in fortdauernden Demüthigungen noch eine traurige Art von Staat, bis es am Ende — wie für die Politik der listigen Schwäche der Unglückstag nie ausbleibt — vollends zu Boden getreten wurde, ohne die Kraft des Wiederaufstehens zu behal-

ten. — Den alten Genius hatten von Zeit zu Zeit Begeisterte festzuhalten, den ersterbenden wieder zu beleben gesucht. Doch den entflohenen Genius kann die Begeisterung nicht zurück beschwören, das Schicksal eines Volkes nicht unter ihren Zauber bannen: wohl einen neuen Geist aus der Tiefe des Lebens hervorrufen, wenn sie rein und lebendig ist. Aber die Jüdischen Propheten zündeten ihre Flamme an der Fackel eines erschöpften Dämons an. Sie suchten ihm seine alte Kraft und mit der Zerstörung der mannigfaltigen Interessen der Zeit ihm seine alte schauernderhabene Einheit wiederherzustellen. Sie konnten also nur kalte, und bei ihrer Einnischung in die Politik, nur eingeschränkte, wirkungslose Fanatiker werden, nur eine Erinnerung vergangener Zeiten geben, die gegenwärtigen dadurch noch mehr verwirren, aber nicht andere Zeiten herbeiführen. Die Beimischung der Leidenschaften vermochte nie wieder in einfrörmige Passivität überzugehen, aber aus passiven Gemüthern mußte sie um so gräßlicher wüthen.“

„Dieser schauerhaften Wirklichkeit zu entfliehen, suchten die Menschen in Ideen Trost. Der gemeine Jude, der wohl sich, aber nicht sein Object aufgeben wollte, in der Hoffnung eines kommenden Messias; die Pharisäer in dem Treiben des Dienstes und Thun des gegenwärtigen Objectiven; die Sadducäer in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Existenz, eines wandelbaren Daseins; die Essener in einem ewigen, in einer Verbrüderung, die alles scheidende Eigenthum und was damit zusammenhängt, ausschloß und zu einem lebendigen Einem ohne Mannigfaltigkeit machte. Die Hoffnung der Römer, der Fanatismus werde unter ihrer gemäßigten Herrschaft sich mildern, schlug fehl. Er erglühte noch einmal und begrub sich unter seiner Zerstörung.“

„Das große Trauerspiel des Jüdischen Volks ist kein griechisches. Es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksal des nothwendigen Fehltritts eines schönen Wesens. Es kann nur Abscheu erwecken. Um so durchgängiger die Abhängigkeit der Juden von ihrem Gesez war, um so größer mußte ihr Eigensinn sein, worin sie noch einen Willen haben konnten, und dies Einzige war ihr Dienst selbst, wenn er eine Entgegensetzung fand. Mit so leichtem Sinn sie sich verführen ließen, ihrem Glauben untreu zu werden, wenn sie nicht in Noth und ihr dürftiger Genuß befriedigt war, wenn das Fremde ihnen nicht als Feindliches nahete, so hartnäckig kämpften sie für ihren Dienst, wenn er angegriffen wurde. Sie stritten für ihn als Verzweifelte. Sie waren selbst fähig, im Kampfe für ihn seine Gebote, z. B. die Feier des Sabbath's, zu übertreten, welche sie auf Befehl von Andern mit Bewußtsein zu verletzen durch keine Gewalt vermocht werden konnten. Und so wie das Leben in ihnen mißhandelt, wie in ihnen nichts Unbeherrschtes, nichts Heiliges gelassen war, so wurde ihr Handeln zur unheiligsten Raserei, zum wüthendsten Fanatismus. — Das Schicksal des Jüdischen Volks ist das Schicksal Macbeth's, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing, in ihrem Dienst alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Objecte, er war Knecht) verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte.“ —

Die dogmatischen Reflexionen Hegels haben zu ihrem Gegenstande theils den Begriff des positiven Glaubens überhaupt, theils den Begriff der Versöhnung. Die Gruppe der Begriffe: Schuld und Strafe, Gesez und Schicksal, Sünde und

Sündenvergebung, hat ihn nach allen Seiten hin beschäftigt. Wenn wir uns erinnern, wie er in seinen Thesen zur Candidatenpromotion Melancthon's Verdienst um die Dogmatik hervorhebt, so dürfte wohl schon damals in Tübingen der tiefe Zusammenhang zwischen dem Begriff des alttestamentischen Gesetzes und des neutestamentischen Evangeliums der Liebe ihn zu ernstlicheren Studien angereizt haben. Wenigstens finden sich, dem Object nach hieher gehörig, manche Anlagen zu Arbeiten, welche, der Papierforte, Schreibweise und ganzen Einrichtung nach zu urtheilen, in die Tübinger Periode fallen können, z. B. eine Stellenammlung aus dem Homer über den Begriff des Verhängnisses. Es gewährt ein wunderbares Schauspiel, zu sehen, wie in diesen Arbeiten der philosophische Genius Hegels sich ihm selbst unbewußt entpuppt; wie der junge Mann, sich als theologischen Magister betrachtend, die Theologie noch immer als das wesentlichste Element seiner Studien behandelt und doch schon in sich von ihm abgefallen ist; wie aus dem theologischen Studium bei ihm ganz allmählig die Blume der Philosophie nach allen Richtungen hin sich entfaltet; wie selbst in seiner Terminologie sich aus dieser Entstehungsweise gar manche Eigenheiten erklären. Man betrachte z. B. folgende Auseinandersetzung des Begriffs des positiven Glaubens, in deren Diction ein Einfluß der Fichte'schen Grundlage der Wissenschaftslehre (Leipzig 1794) mit Platonischen Wendungen in der Hegel'schen Originalität seltsam verschmilzt:

„Glauben ist die Art, wie das, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist. Die Vereinigung ist die Thätigkeit. Diese Thätigkeit, reflectirt als Object, ist das Geglaubte. Um zu vereinigen, mußten die

Glieder der Antinomie als widerstreitende, ihr Verhältniß zu einander als Antinomie gefühlt oder erkannt werden. Aber das Widerstreitende kann als solches nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist. Die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht, an welchem die Entgegengesetzten als solche, als Unbefriedigte erscheinen. Wenn nun gezeigt wird, daß die entgegengesetzten Beschränkten als solche nicht bestehen könnten, daß sie sich aufheben müßten, daß sie also, um möglich zu sein, eine Vereinigung voraussetzen (schon um zeigen zu können, daß sie Entgegengesetzte seien, wird die Vereinigung vorausgesetzt), so wird damit bewiesen, daß sie vereinigt werden müssen, daß die Vereinigung sein soll. Aber die Vereinigung selbst ist dadurch nicht bewiesen u. s. w.“

Die Reflexionen über die Begriffe Gesetz, Schuld, Strafe, Schicksal, Versöhnung sind höchst tief sinnig und athmen in der Darstellung schon ganz die still erschütternde Kraft, welche Hegel später in der Phänomenologie gerade für solche Bestimmungen in so ausgezeichnete, einziger Weise entwickelte. Der Leser wolle nur nicht eine förmliche Abhandlung in den folgenden Fragmenten erwarten. Um so mehr wird ihn die Tiefe und Schönheit des in ihnen sich darlegenden Gemüthes fesseln.

Das Schicksal und seine Versöhnung.

„Das Gesetz ist später als das Leben und steht tiefer als dieses. Als Allgemeines ist es dem Menschen und seinen Neigungen als dem Besondern entgegengesetzt. Das Schicksal ist nur der Feind und der Mensch steht ihm eben so gut als kämpfende Macht gegenüber, da hingegen das Gesetz als Gesetz

unnahbar ist. Das Leben kann daher wieder zu sich selbst zurückkehren und das Nachwerk eines Verbrechens, das Gesetz und die Strafe aufheben. Nur durch ein Herausgehen aus dem einigen Leben, durch Töbten des Lebens, wird ein Fremdes geschaffen. Das Vernichten des Lebens ist nicht ein Nichtsein desselben, sondern seine Trennung, und die Vernichtung besteht darin, daß es zum Feinde umgeschaffen worden. Es ist unsterblich, und getödtet erscheint es als erschreckendes Gespenst, das alle seine Gumeniden losläßt. Die Täuschung des Verbrechens, das fremdes Leben zu zerstören und sich damit erweitert glaubt, löst sich dahin auf, daß der abgeschiedene Geist des verletzten Lebens gegen es auftritt, wie Banquo, der als Freund zu Macbeth kam, in seinem Morde nicht vertilgt war, sondern im Augenblick darauf doch seinen Stuhl einnahm, nicht als Genosse des Mahls, sondern als für Macbeth böser Geist. Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu thun zu haben, aber er hat nur sein eigenes zerstört. Denn Leben ist von Leben nicht verschieden, weil das Leben in der Einigen Gottheit ist. In seinem Uebermuth hat er zwar zerstört, aber nur die Freundlichkeit des Lebens: er hat es in einen Feind verkehrt. — Dies Gesetz ist die Vereinigung im Begriffe, die Gleichheit des anscheinend verletzten und des eigenen verwirkten Lebens. — Mit dem Schicksal scheint eine Veröhnung noch schwerer denkbar zu sein, als mit dem strafenden Gesetz, da, um das Schicksal zu veröhnern, die Vernichtung aufgehoben werden zu müssen scheint. Aber das Schicksal hat vor dem strafenden Gesetz in Ansehung der Veröhnbarkeit das voraus, daß es innerhalb des Gebietes des Lebens sich befindet; ein Verbrechen aber unter Gesetz und Strafe im Gebiet unüberwindlicher entgegengesetzter

Wirklichkeiten. Eine Wirklichkeit kann nur vergessen werden, d. h. in einer andern Schwäche sich als Vorgestelltes verlieren, wodurch ihr Sein doch als bleibend gesetzt würde.“

„Von da an, wo der Verbrecher die Zerstörung seines eigenen Lebens fühlt (Strafe leidet), oder sich im bösen Gewissen als zerstört erkennt, hebt die Wirkung seines Schicksals an. Dies Gefühl des zerstörten Lebens muß eine Sehnsucht nach dem Verlorenen werden. Das Mangelnde wird erkannt als sein Theil, als das, was in ihm sein sollte und nicht in ihm ist. Diese Lücke ist nicht ein Nichtsein, sondern das Leben als nichtseidend erkannt und gefühlt. Dies Schicksal als möglich empfunden ist die Furcht vor ihm und ist ein ganz anderes Gefühl als die Furcht vor der Strafe. Jenes ist die Furcht vor der Trennung, eine Scheue vor sich selbst, die Furcht aber vor der Strafe ist die Furcht vor einem Fremden. Denn wenn auch das Gesetz als eigenes Gesetz erkannt wird, so ist in der Furcht vor der Strafe die Strafe ein Fremdes. Zur Unwürdigkeit kommt in ihr die Wirklichkeit eines Unglücks, daß der Begriff des Menschen verloren ist. Die Strafe setzt also einen fremden Herrn dieser Wirklichkeit voraus und die Furcht vor der Strafe ist Furcht vor ihm. Die Furcht hingegen vor dem Schicksal als der Macht des verfeindeten Lebens ist nicht Furcht vor einem Fremden. — Auch bessert die Strafe nicht, weil sie nur ein Leiden ist, ein Gefühl der Ohnmacht gegen einen Herrn, mit dem der Verbrecher nichts gemein hat und nichts gemein haben will. Sie kann nur Eigensinn bewirken, Hartnäckigkeit im Widerstand gegen einen Feind, von welchem unterdrückt zu werden Schande wäre, weil der Mensch sich darin selbst aufgäbe. Im Schicksal aber erkennt

der Mensch sein eigenes Leben, und sein Flehen zu demselben ist nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst. Das Schicksal bewirkt eine Sehnsucht nach dem verlorenen Leben. Diese Sehnsucht kann — wenn von Bessern und Gebessertwerden gesprochen werden soll — schon eine Besserung heißen, weil sie das Verlorene als Leben, als ihr einst Freundliches erkennt. In diesem Erkenntniß ist schon selbst ein Genuß des Lebens und die Sehnsucht kann so gewissenhaft sein, d. h. im Widerspruch des Bewußtseins ihrer Schuld und des wieder angeschauten Lebens sich von der Rückkehr zu diesem noch zurückhalten, so das Bewußtsein und das Gefühl des Schmerzens verlängern und jeden Augenblick es aufreizen, um sich nicht leichtsinnig, sondern aus tiefer Seele mit dem Leben zu vereinigen, es wieder als Freund zu begrüßen. In Dyzern, in Büßungen, haben Verbrecher sich selbst Schmerzen gemacht, als Wallfahrer im härenen Hemde und haarfuß bei jedem Tritt auf den heißen Sand das Bewußtsein des Bösen, den Schmerz verlängert und vervielfältigt und einestheils ihren Verlust, ihre Lücke ganz durchgeföhlt, andertheils zugleich dies Leben, obwohl als feindliches, ganz darin angeschaut und sich so die Wiederaufnahme ganz möglich gemacht, denn die Entgegensezung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung, und so weit es im Schmerz entgegengesetzt war, ist es fähig, wieder aufgenommen zu werden. Weil auch das Feindliche als Leben geföhlt wird, liegt darin die Möglichkeit der Versöhnung des Schicksals. Diese Versöhnung ist also weder die Zerstörung der Unterdrückung eines Fremden, noch ein Widerspruch zwischen dem Bewußtsein seiner selbst und der gehofften Vorstellung von sich in einem

Andern; oder ein Widerspruch zwischen dem Verdienen dem Gesetze nach und der Erfüllung desselben, dem Menschen als Begriff und dem Menschen als wirklichem. Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wieder findet, ist die Liebe und in ihr versöhnt sich das Schicksal. Die Gerechtigkeit ist befriedigt, denn der Verbrecher hat das gleiche Leben, das er verletzt hat, in sich gefühlt. Die Stacheln des Gewissens sind stumpf geworden, denn aus der That ist ihr böser Geist gewichen. Es ist nichts Feindseliges mehr im Menschen und die That bleibt höchstens als ein seelenloses Gerippe im Weinhaufe der Wirklichkeiten, im Gedächtniß, liegen.“

„Aber das Schicksal hat ein ausgedehnteres Gebiet, als die Strafe. Auch von der Schuld ohne Verbrechen wird es aufgereizt und ist darum unendlich strenger, als die Strafe. Seine Strenge scheint oft in die schreiendste Ungerechtigkeit überzugehen, wenn es der erhabensten Schuld, der Schuld der Unschuld gegenüber, um so fürchterlicher auftritt. Weil nämlich die Gesetze nur gedachte Vereinigungen von Entgegensetzungen sind, so erschöpfen diese Begriffe bei weitem die Vielseitigkeit des Lebens nicht. Die Strafe übt nur so weit ihre Herrschaft aus, als das Leben zum Bewußtsein gekommen, wo eine Trennung im Begriff vereinigt worden ist; aber über die Beziehungen des Lebens, die nicht aufgelöst, über die Seiten desselben, die lebendig vereinigt geblieben sind, über die Grenzen der Tugenden hinaus, übt sie keine Gewalt. Das Schicksal hingegen ist unbestechlich und unbegrenzt, wie das Leben. Es kennt keine gegebenen Verhältnisse, keine Verschiedenheiten der Standpunkte, der Lage, keinen Bezirk der Tugend. Wo Leben verletzt ist, sei es auch noch so rechtlich, so mit Selbstzufriedenheit geschehen,

da tritt das Schicksal auf, und man kann darum sagen: nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld. Aber die Ehre einer reinen Seele ist um so größer, mit je mehr Bewußtsein sie Leben verlegt hat, um das Höchste zu erhalten: um so viel schwärzer das Verbrechen ist, mit je mehr Bewußtsein eine unreine Seele Leben verlegt. Ein Schicksal scheint nur durch fremde Schuld entstanden. Diese ist nur die Veranlassung. Wodurch es aber entsteht, ist die Art der Aufnahme und die Reaction gegen die fremde That.“

„Dadurch, daß der Mensch handelt, daß er sich in Gefahr begibt, hat er sich dem Schicksal unterworfen, denn er tritt auf den Kampfplatz der Macht gegen Macht und wagt sich gegen ein Anderes. Die Tapferkeit aber ist größer, als schmerzendes Dulden, weil jene, wenn sie auch unterliegt, diese Möglichkeit vorher erkannte, also mit Bewußtsein die Schuld übernahm, die schmerzende Passivität hingegen nur an ihrem Mangel hängt und ihm nicht eine Fülle von Kraft entgegensezt. Das Leiden der Tapferkeit aber ist auch gerechtes Schicksal, weil der Tapfere sich in's Gebiet des Rechts und der Macht einließ; und darum ist schon der Kampf für Rechte ein unnatürlicher Zustand, so gut als das passive Leiden, in welchem der Widerspruch zwischen dem Begriff vom Recht und seiner Wirklichkeit ist; denn auch im Kampf für Rechte liegt ein Widerspruch. Das Recht, das ein Gedachtes, also ein Allgemeines ist, ist in dem Angreifenden kein anderes Gedachtes. Also gäbe es hier zwei Allgemeine, die sich aufhoben und doch sind. Eben so sind die Kämpfenden als wirkliche entgegensezt: zweierlei Lebende, Leben im Kampf mit Leben, welches sich wiederum widerspricht. — Das Wahre beider Entgegensezten, der Tapferkeit und der

Passivität, vereinigt sich so in der Schönheit der Seele, daß von jener das Leben bleibt, die Entgegensetzung aber wegfällt, von dieser der Verlust des Rechts bleibt, der Schmerz aber verschwindet. Und so geht eine Aufhebung des Rechts ohne Leiden hervor, eine freie Erhebung über den Verlust des Rechts und über den Kampf. — Je lebendiger die Beziehungen sind, aus denen, weil sie besetzt sind, eine edle Natur sich zurückziehen muß, da sie, ohne sich selbst zu verunreinigen, nicht darin bleiben könnte, desto größer ist ihr Unglück. Dies Unglück aber ist weder ungerecht noch gerecht. Es wird nur dadurch ihr Schicksal, daß sie mit eigenem Willen, mit Freiheit jene Beziehungen verschmäht. Alle Schmerzen, die ihr daraus entstehen, sind alsdann gerecht, und sind jetzt ihr unglückliches Schicksal, das sie selbst mit Bewußtsein gemacht hat, und ihre Ehre ist es, gerecht zu leiden, denn sie ist über diese Rechte so sehr erhaben, daß sie dieselben zu Feinden haben wollte. Und weil dies Schicksal in ihr selbst liegt, so kann sie es ertragen, ihm gegenüberstehen, denn ihre Schmerzen sind nicht eine reine Passivität, die Uebermacht eines Fremden, sondern ihr eigenes Produkt. Das Unglück kann so groß werden, daß sie ihr Schicksal im Verzichtthun auf Leben so weit treibt, daß es sich ganz in's Leere zurückziehen muß.“

„Indem sich aber so der Mensch das vollständigste Schicksal selbst gegenübersezt, so hat er sich zugleich über alles Schicksal erhoben. Das Leben ist ihm untreu geworden, aber er nicht dem Leben. Er hat es geflohen, aber nicht verlezt, und er mag sich nach ihm als einem abwesenden Freunde sehnen, aber es kann ihn nicht als ein Feind verfolgen. Er ist auf keiner Seite verwundbar. Wie die schamhafte Pflanze zieht er

sich bei jeder Berührung in sich, und ehe er das Leben sich zum Feinde machte, ehe er ein Schicksal gegen sich aufreizte, entflieht er dem Leben. So verlangte Jesus von seinen Freunden, Vater, Mutter und Alles zu verlassen, um nicht in einen Bund mit der entwürdigten Welt, und so in die Möglichkeit eines Schicksals zu kommen. Ferner: wer dir einen Rock nimmt, dem gib auch den Mantel; wenn ein Glied dich ärgert, so hauer es ab. Die höchste Freiheit ist das negative Attribut der Schönheit der Seele, d. h. die Möglichkeit, auf Alles Verzicht zu thun, um sich zu erhalten. Wer aber sein Leben retten will, der wird es verlieren! So ist mit der höchsten Schuldblosigkeit die höchste Schuld, mit der Erhabenheit über alles Schicksal das höchste unglücklichste Schicksal vereinbar. — Ein Gemüth, das so über die Rechtsverhältnisse erhaben, von keinem Objectiven befangen ist, hat dem Beleidiger nichts zu verzeihen. Es ist für die Versöhnung offen, denn es ist ihm möglich, sogleich jede lebendige Beziehung wieder aufzunehmen, in die Verhältnisse der Freundschaft, der Liebe wieder einzutreten, da es in sich kein Leben verletzt hat. Von seiner eigenen Seite steht ihm in sich keine feindselige Empfindung im Wege: kein Bewußtsein, keine Forderung an den Andern, das verletzte Recht wiederherzustellen; kein Stolz, der von dem Andern das Bekenntniß verlangte, in einer niedrigeren Sphäre, dem rechtlichen Gebiete, unter ihm gewesen zu sein. — Außer dem persönlichen Haß, der aus der Beleidigung entspringt, die dem Individuum widerfahren ist und welcher das daraus gegen den Andern erwachsene Recht in Erfüllung zu bringen strebt, außer diesem Haß gibt es allerdings noch einen Born der Rechtfertigung, eine hassende Strenge der Pflichtgemäßheit, welche

nicht über eine Verletzung ihres Individuums, sondern ihrer Begriffe, der Pflichtgebote, zu zürnen hat. Dieser rechtschaffene Haß, indem er Pflichten und Rechte für Andere erkennt und setzt und im Urtheilen über sie als denselben unterworfen darstellt, setzt eben diese Rechte und Pflichten für sich, und, indem er in seinem gerechten Zorn über die Verlezer derselben ihnen ein Schicksal macht und ihnen nicht verzeiht, hat er damit auch sich selbst die Möglichkeit, Verzeihung für Fehler zu erhalten, mit einem Schicksal, das ihn darüber träfe, ausgesöhnt zu werden, benommen, denn er hat Bestimmtheiten befestigt, die ihm, über seine Wirklichkeiten, über seine Fehler sich emporzuschwingen, nicht erlauben.“

„Vergebung der Sünden ist daher nicht Aufhebung der Strafen, denn jede Strafe ist etwas Positives, Objectives, das nicht vernichtet werden kann; nicht Aufhebung des bösen Gewissens, denn keine That kann zur Nichtthat werden: sondern durch Liebe veröhntes Schicksal. Daher die Regel Jesu: wenn Ihr die Fehler vergebt, so sind euch die eurigen vom Vater auch vergeben. Andern verzeihen kann nur die Aufhebung der Feindschaft, die zurückgekehrte Liebe, und diese ist ganz. Ihre Verzeihung ist nicht ein Fragment, nicht eine vereinzelte Handlung. „Richtet nicht, daß Ihr nicht gerichtet werdet.“ Jesu zuversichtliche Aussprüche: „Dir sind deine Sünden vergeben!“, wo er Glauben und Liebe fand, wie bei der Marie Magdalene. — Die Rückkehr zur Moralität hebt die Sünden und ihre Strafen, das Schicksal, nicht auf. Die Handlung bleibt. Im Gegentheil wird sie nur um so peinigender. Je größer die Moralität, um so tiefer wird das Unmoralische der Handlung gefühlt.“

Ich hoffe, daß man mir für die Ausgrabung dieser Reliquien aus dem bisher verschüttet gewesenen Schacht der stillen geräuschlosen Jugendbildung Hegels nur Dank wissen wird. Wir sind mit solcher Höhe der Seele, mit solcher Darstellungswelse, welche das edelste Mark der Sophokleischen Diction mit dem der Neutestamentischen vereint, nicht zu reichlich ausgestattet, als daß man solchen Ergüssen mit einer bloßen Verzeichnung ihres Daseins vorübergehen könnte und sie nicht dem Leser selbst zum Genuß darbieten sollte. Man beachte wohl, wie Hegel hier immer mit theologischen Aufgaben sich zu thun macht, wie das Schicksal Christi, als der Schulbloseste doch auf das Bitterste zu leiden, wie die Vergebung der Sünde durch den Glauben an die Liebe, als die leitenden Begriffe im Hintergrunde stehen. Aus diesem theologischen Fundament sproßten bei ihm nach allen Seiten hin besondere Begriffsentwicklungen hervor. Es wird nothwendig sein, über den Begriff der Liebe selbst noch eine nähere Charakteristik mitzutheilen, da er das Centrum ist, von welchem Alles bei Hegel in dieser Epoche aus-, in welchem Alles zurückgeht. Diese Mittheilungen haben einen um so höheren Werth, je weniger sie mit der Absicht einer Veröffentlichung gemacht sind und je weniger irgend eine Systematik ihren Gang bestimmt. Sie geben uns die Hegelsche Eigenheit in ihrem ursprünglichen reinen Wesen. Ein so großer Genius, als der Hegels, mußte auch alle Bildungsstufen seiner Zeit auf eine lebendige Weise in sich durcharbeiten. Sie mußten sich in seinem Werden als Momente absetzen. So begegnet uns bei ihm, der Reihe nach, der wohlweise Ton der Aufklärung, die moralische Selbstgenügsamkeit des Kantianismus, die melancholische Erhabenheit Hölderlins und eine Schattirung von

Fichte's Ausdruck; so nimmt er späterhin den Schellingianismus in sich auf, so wird er von jedem Element der Romantik berührt. Aber nicht nur, daß er Alles, was er sich aneignete, mit der Kraft seiner Eigenthümlichkeit durchdrang und es in sich, während er es assimilirte, zugleich zu einem ganz Anderen machte, als es seinem unmittelbaren Dasein nach an ihn kam, so war ihm auch beständig das Produciren in seiner ihm ausschließlich angehörenden Weise nothwendig. Diese rücksichtsloseste, freieste, originalste Form flüchtete sich aber bei ihm nicht selten, indeß er mit der Tagesbildung in Kampf verwickelt war, in die aphoristische, confessionsartige, jedoch seine Individualität als particuläre niemals berührende, Reflexion. Es ist bemerkenswerth, daß er, so viel aus den zurückgelassenen Papieren ersichtlich, außer den letzten auf dem Gymnasium verlebten Jahren nie ein auf seine individuellen Erlebnisse gerichtetes Tagebuch geführt hat. Nur von dem Verlauf seiner Reisen gab er späterhin seiner Familie eine auch auf das Einzelne seiner Zustände sich beziehende Nachricht. Sonst verhielt er sich völlig objectiv. Indem es uns doch nun daran gelegen sein muß, die Verwandlungen, welche Hegel durchlief, bevor er öffentlich mit dem Spruch über Fichte und Schelling hervortrat, von ihrer Unbekanntheit zu befreien und den geheimnißvollen Schleier zu lüften, der sie uns verdeckte, können wir die Gunst solcher erhaltenen Reste unbefangener Productionen in der That nicht hoch genug anschlagen. Leider wird uns doch noch genug unentzifferbar sein, da die verschiedenen Standpunkte, welche Hegel allerdings durcharbeitete, der äußern Erscheinung nach, ohne Festigkeit, ohne Gewaltthätigkeit in ihm sich einander folgten. Die intensive Macht, mit welcher sie in

ihm wüßten, ist um desto größer gewesen. Eine schnell abbrechende und sich von einem Extrem rasch in ein anderes stürzende Entwicklungsform erleichtert das Geschäft für einen Biographen außerordentlich, weil die Lebensepochen eines Individuums durch solche Gegensätze grell markirt werden. Der Wechsel der Ansichten kann alsdann von bestimmten Wendepunkten aus verfolgt werden und man kann bei hinterlassenen Papieren, da, wo äußerliche chronologische Bestimmungen fehlen, viel leichter und sicherer entscheiden, was der einen und was der andern Periode angehört. Bei Hegel ist die Grundform seiner Entwicklung die Allmähligkeit, mit welcher das System, das er in sich trug, langsam und immer erst durch eine Entfremdung von ihm selbst hervorzusch. Die ungeheure Productivität Hegels, so sehr sie in ihm gährte, war für sich blöde; eine candidatenhafte Scheu hielt sie in sich zurück; eine Zagheit vor der öffentlichen Preisgebung haftete ihr an. Sie schloß sich daher zunächst kritisch an etwas Gegebenes an. Während sie aber dasselbe erfaßte, trat auch der eigene Genius hervor. Die Entäußerung an das Fremde war der Dienst, mittelst welchem er sich von der Gebundenheit durch seine unmittelbare Tiefe frei machte. Aus solcher kritischen Hingebung kehrte er dann um so selbstgewisser zu sich zurück.

Was eine Eigenthümlichkeit der Germanen überhaupt ist, sich erst ihrer selbst zu entfremden, bevor sie ihre eigene Bildung als solche hervorbringen, das gilt von Hegel im höchsten Grade. Anfänglich der Veranlassung nach außer sich, ein Gelehrter, ein Kritiker, bringt er erst nach langem Ringen, nach den mannigfachen Versuchen, diejenige Welt hervor, welche schon von vorn herein in ihm lag.

Die Abhängigkeit von Andern war nur der Schein, welchen die Form seiner Bildung mit sich führte. So ist es denn leicht gewesen, Hegel den Ruhm der Originalität nach oberflächlicher Ansicht abzuspochen. Hat doch auch Pustkuchen-Glanzow von Goethe bewiesen, daß derselbe immer nur das schon Vorhandene zur letzten Höhe der Form gebracht, nie aber selbst etwas erfunden habe. Und so soll denn auch Hegel ohne selbständige speculative Kraft, mit einem dürrn Verstande, die Poesie des Schellingschen Systems eigentlich nur zu einer platten Prosa umgezimmert haben. So wahr es nun ist, daß Hegel das Schellingsche System auf das Tiefste in sich aufgenommen hat und ihm unendlich viel verdankt, so wahr ist es doch auch, daß er nicht minder Fichte's, nicht minder Kants, nicht minder Platons, nicht minder Spinoza's, nicht minder des Aristoteles System sich zum lebendigsten Eigenthum gemacht hat. Und eben so wahr ist es, daß er, in der ausgebreitetsten Bemühung um philosophische Bildung, immerdar auch selbständig blieb. Für die Einsicht in diese naturwüchsigte, ihm so oft streitig gemachte Originalität dürfte eben das geheime Archiv, welches wir hier aufschließen, von höchstem Belang sein. Während Hegel von 1801—3 mit der Schellingschen Bildung zwillinghaft verwuchs, während er 1807 sich ausführlich mit ihr auseinandersetzte und erst die Logik 1812 auch nicht einmal mehr als Kritik zum Schellingianismus sich verhielt, einzelne eingestreute Bemerkungen abgerechnet, haben wir in diesen Papieren Darstellungen vor uns, welche von der Rücksicht, mit Schellingschen Ansichten verwechselt zu werden, frei sind und das Naive, Ahnungsvolle der ersten Erkenntnißfreuden mit unbeschreiblichem Zauber

enthalten. Um so wichtiger sind diese Papiere, als auch ihr Inhalt den höchsten Gegenstand aller Speculation, die Religion, betrifft und wir durch sie in den Stand gesetzt werden, uns Schritt vor Schritt Hegels Gang darin klar zu machen. Die Mysterien des Christenthums mit ihren Antinomien von Gott und Mensch, Gesetz und Liebe, Sinnlichem und Geistlichem, haben ihn auf das Lebhafteste zu beschäftigen, sein ganzes Leben hindurch nie aufgehört. Wir sagten aber, daß er in der Schweizer Periode von der Grundanschauung, die ihn gefaßt hatte, der Idee der Liebe nach ihrer Erscheinung in Christi Leben, auch in das Besondere gegangen wäre und wollen auch hiervon ein Beispiel geben.

Die Liebe und die Schaam.

„Wenn der Kosmopolit das Menschengeschlecht in seinem Ganzen begreift, so kommt von der Herrschaft über die Objecte und von der Günst des regierenden Wesens um so weniger auf Einen. Jeder Einzelne verliert um so mehr an seinem Werth, an den Ansprüchen seiner Selbständigkeit, denn sein Werth war der Antheil an der Herrschaft. Ohne den Stolz, der Mittelpunkt der Dinge zu sein, ist ihm der Zweck des collectiven Ganzen das Höchste und er verachtet sich, als einen so kleinen Theil, wie alle Einzelne. Weil dieser Liebe, um des Todten willen nur mit Stoff umgeben, der Stoff an sich gleichgültig ist und ihr Wesen darin besteht, daß der Mensch in seiner innersten Natur ein Entgegengesetztes, Selbständiges ist, daß ihm Alles Außenwelt ist, welche mithin so ewig, als er selbst, so wechseln zwar seine Gegenstände, aber sie fehlen ihm

nie. So gewiß er ist, so gewiß sind sie und seine Gottheit. Daher seine Veruhigung bei Verlust und sein gewisser Trost, daß der Verlust ersetzt werde, weil er ihm ersetzt werden kann. Die Materie ist auf diese Art für den Menschen absolut. Aber freilich wenn er selbst nimmer wäre, so wäre auch nichts mehr für ihn. Und warum müßte auch er sein? Daß er sein möchte, ist sehr begreiflich, denn außer seiner Sammlung von Beschränktheiten in seinem Bewußtsein liegt nicht die in sich vollendete ewige Vereinigung, nur das dürre Nichtsein. Der Mensch ist so nur als Entgegengesetztes. Das Entgegengesetzte ist sich gegenseitig Bedingung und Bedingtes. Keins ist unbedingt. Keins trägt die Wurzel seines Wesens in sich. Jedes ist nur relativ nothwendig. Das Eine ist für das Andere und also auch für sich nur durch eine fremde Macht. Das Andere ist ihm nur durch ihre Gunst und Gnade zugetheilt. Einem fremden unabhängigen Sein muß der Mensch sich und seine Unsterblichkeit, um welche er mit Bittern und Jagen bettelt, zu danken haben.“

„Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe, findet deshalb nur unter Lebendigen Statt, die an Macht sich gleich, also durchaus für einander Lebendige, von keiner Seite gegen einander Todte sind. Sie schließt alle Entgegensezungen aus. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, vielmehr als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige. In der Liebe ist das Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten. In ihr findet sich das Leben selbst, eine Verdopplung seiner selbst und Einigkeit desselben. Das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen.“

„Weil die Liebe ein Gefühl des Lebendigen ist, so können Liebende sich nur in so fern unterscheiden, als sie sterblich sind, als sie die Möglichkeit der Trennung denken, nicht in so fern wirklich etwas getrennt, als das Mögliche mit einem Sein verbunden, ein Wirkliches wäre. Am Liebenden ist keine Materie. Sie sind Ein lebendiges Ganze und ihr eignes Lebensprincip heißt nur: sie können sterben. Die Pflanze hat Salz- und Erthelle, welche eigne Geseze ihrer Wirkungsart in sich tragen. Die Pflanze kann nur verwesen. Die Liebe strebt aber auch diese Unterscheidung, diese Möglichkeit als bloße Möglichkeit aufzuheben und selbst das Sterbliche zu vereinigen, es unsterblich zu machen. In der Liebe hat das Sterbliche den Charakter der Trennbarkeit abgelegt und ist ein Keim der Unsterblichkeit, ein Keim des ewig aus sich Entwickelnden und Zeugenden geworden. Das Vereinigte trennt sich nicht wieder; die Gottheit hat gewirkt, erschaffen.“

„Das Trennbare, so lange es vor der vollständigen Vereinigung noch ein Eigenes ist, macht den Liebenden Verlegenheit. Es ist eine Art von Widerstreit zwischen der völligen Hingebung, der einzig möglichen Vernichtung, der Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung und der noch vorhandenen Selbstständigkeit. Jene fühlt sich durch diese gehindert. Die Liebe ist unwillig über das noch Getrennte, über ein Eigenthum. Dieses Bünnen der Liebe über Individualität ist die Schaam. Sie ist nicht ein Zucken des Sterblichen, nicht eine Aeußerung der Freiheit, sich zu erhalten, zu bestehen. Bei einem Angriff ohne Liebe wird ein liebevolles Gemüth durch diese Feindseligkeit selbst beleidigt. Seine Schaam wird zum Zorn, der jetzt nur das Eigenthum, das Recht vertheidigt. Wäre die Schaam nicht eine

Wirkung der Liebe, die nur darüber, daß etwas Feindseliges ist, die Gestalt des Unwillens hat, sondern ihrer Natur nach selbst etwas Feindliches, das ein angreifbares Eigenthum behaupten wollte, so müßte man von den Tyrannen sagen: sie haben am meisten Schaam; — so wie von Mädchen, die ohne Geld ihre Reize nicht preisgeben; — oder von den eitlen, die durch sie fesseln wollen. Beide lieben nicht. Ihre Vertheidigung des Sterblichen ist das Gegentheil des Unwillens über dasselbe. Sie legen ihm in sich einen Werth bei, sie sind schaamlos. Ein reines Gemüth schämt sich der Liebe nicht, es schämt sich aber, daß diese noch nicht vollkommen ist. Sie wirft es sich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches ist, welches der Vollendung hinderlich. Die Schaam tritt nur ein durch die Erinnerung an den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität. Sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigne, sondern vor demselben, die, so wie die Liebe das Trennbare vermindert, mit ihm verschwindet. Denn die Liebe ist stärker, als die Furcht. Sie fürchtet die Furcht nicht, aber, von ihr begleitet, hebt sie Trennungen auf mit der Besorgniß, eine wiederstehende, gar eine feste Entgegensetzung zu finden. Sie ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben. Schüchtern, ihre Gaben möchten verschmäh't werden; schüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengesetztes nicht weichen, versucht sie, ob die Hoffnung sie nicht getäuscht, ob sie sich durchaus findet. Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher, als das Andere; eben so dasjenige, das gibt, wird dadurch nicht ärmer. Indem es dem Andern gibt, hat es um eben so viel seine eigenen Schätze vermehrt. Julie in Romeo:

Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich!“

Die exegetischen Arbeiten Hegels bilden den stärksten Gegensatz zu der trockenen Methode, welche auf dem Tübinger Seminar herrschte. Hier war das Eindringen in das sprachliche und etwa noch archäologische Element bei der Exegese die Hauptsache gewesen. Das Zeitalter suchte sich von der durch die symbolischen Bücher bis dahin beherrschten Auslegung frei zu machen und den ursprünglichen Sinn des Textes durch grammatische, lexikalische und sittengeschichtliche Vermittlung aufzufinden. Allein dies nothwendige Geschäft wurde noch sehr dürftig betrieben und wir sehen daher bei Hegel die Bemühung um den Inhalt hervortreten. Was sich Exegetisches unter seinen Papieren vorfindet, nimmt stets eine dogmatische Richtung. Merkwürdig ist dabei, daß er auf den epistolischen Theil des Neuen Testaments gar nicht, nur auf den historischen sein Augenmerk gerichtet zu haben scheint. Ich werde zwei höchst anziehende Beispiele von der Art und Weise hervorheben, wie er, um sich den geschichtlichen Christus ganz verständlich zu machen, Exegetisches und Speculatives mit einander verschmolz.

Der Gottes- und Menschen-Sohn.

„Man kann den Zustand der Jüdischen Bildung nicht einen Zustand der Kindheit und ihre Sprache nicht eine unentwickelte kindliche Sprache nennen. Es sind noch einige tiefe kindliche Laute in ihr aufbehalten oder vielmehr wieder hergestellt worden, aber die übrige schwere, gezwungene Art sich auszudrücken ist vielmehr eine Folge der höchsten Mißbildung des Volks, mit welcher ein reines Wesen zu kämpfen hat und von welcher es leidet, wenn es sich in ihren Formen darstellen soll, die es doch nicht entbehren kann, da es selbst zu diesem Volke gehört.“

„Der Anfang des Evangeliums des Johannes enthält eine Reihe theistischer Sätze, die in eigentlicherer Sprache über Gott und Göttliches sich ausdrücken. Es ist die einfachste Reflexions-
 sprache, zu sagen: Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben u. s. f. Aber diese Sätze haben nur den täuschenden Schein von Urtheilen: denn die Prädicate sind nicht Begriffe, Allgemeines, wie der Ausdruck einer Reflexion im Urtheilen nothwendig enthält, sondern die Prädicate sind selbst wieder seiendes Lebendiges. Auch diese einfache Reflexion ist nicht geschikt, das Geistige mit Geist auszudrücken. Nirgend mehr, als in Mittheilung des Göttlichen, ist es für den Empfangenden nothwendig, mit eignem tiefem Geist zu fassen; nirgend ist es weniger möglich, zu lernen, passiv in sich aufzunehmen, weil unmittelbar jedes über Göttliches in Form der Reflexion Ausgebrücktes widerfönnig ist, und passive geistlose Aufnahme desselben nicht nur den tieferen Geist leer läßt, sondern auch den Verstand, der es aufnimmt und dem es Widerspruch ist, darum zerrüttet. Diese immer objective Sprache findet daher allein im Geiste des Lesers Sinn und Gewicht, und einen so verschiedenen, als verschieden die Beziehungen des Lebens und die Entgegensetzung des Lebendigen und des Todten zum Bewußtsein gekommen ist. — Von den zwei Extremen, den Eingang des Johannes aufzufassen, ist die objectivste Art, den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum, die subjectivste Art, ihn als Vernunft zu nehmen; dort als ein Besonderes, hier als die Allgemeinheit; dort die eigenste, ausschließendste Wirklichkeit, hier das bloße Gedachtsein. Gott und Logos werden unterschieden: denn die Reflexion supponirt das, dem sie die Form des Reflectirten gibt,

zugleich als nicht reflectirt. Das Seiende muß in zweierlei Rück-
sicht betrachtet werden, einmal als das Einige, in dem keine
Theilung, keine Entgegensetzung ist, und zugleich mit der Mög-
lichkeit der Trennung, der unendlichen Theilung des Ei-
nigen. Gott und Logos sind nur in so fern unterschieden, als
jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist
bei Gott; sie sind Eins. Die Mannigfaltigkeit, Unendlichkeit
des Wirklichen ist die unendliche Theilung als wirklich: Alles
ist durch den Logos und in so fern die Welt nicht eine Eman-
nation der Gottheit. Allein als Wirkliches ist es Emanation:
Theil der unendlichen Theilung. Zugleich aber im Theile (*ἐν
αὐτῷ* fast besser auf das nächste *οὐδέ ἐν ὁ γέγονεν*) oder in
dem unendlich theilenden (*ἐν αὐτῷ* auf *λόγος* bezogen) Leben.
Jeder Theil, außer dem das Ganze ist, ist zugleich ein Ganzes,
ein Leben, und dies Leben wiederum auch als ein reflectirtes,
als Subject und Prädicat, auch in Rücksicht der Theilung, ist
Leben, *ζωή*, und aufgefaßtes Leben, *φῶς* (Wahrheit). Diese
Endlichen haben Entgegensetzungen. Für das Licht gibt es Fin-
sterniß. Der Täufer Johannes war nicht das Licht. Er zeugte
nur von ihm; er fühlte das Einige, aber es kam nicht rein,
nur in bestimmte Verhältnisse beschränkt, zu seinem Bewußtsein.
Er glaubte daran, aber sein Bewußtsein war nicht gleich dem
Leben. Nur ein Bewußtsein, das dem Leben gleich
ist (und die beide nur darin verschieden sind, daß dieses das Seiende,
jenes eben dies Seiende als reflectirtes ist), ist *φῶς*. — Un-
geachtet Johannes nicht selbst das *φῶς* war, so war es doch in
jedem Menschen, der in die Welt tritt (*κόσμος* das Ganze der
menschlichen Verhältnisse, des menschlichen Lebens, beschränkter
als *πάντα* B. 3 und *ὁ γέγονεν*). Nicht nur wie der Mensch

in der Welt, ist er φωτιζόμενος. Das γῶς ist auch in der Welt. Alle ihre Bestimmungen sind das Werk des ἀνθρώπου φωτός, des sich entwickelnden Menschen, ohne daß die Welt ihn erkannte. Die Menschenwelt ist sein Eigenstes (τὰ ἴδια), das ihm Verwandteste, aber die Menschen nehmen ihn nicht auf, sie behandeln ihn als fremd. Die aber in ihm sich erkennen, erhalten dadurch Macht, die nicht eine neue Kraft ist, sondern nur den Grad, die Gleichheit oder Ungleichheit des Lebens ausdrückt. Sie werden nicht ein Anderes, aber sie erkennen Gott und sich als Gottes Kinder, als schwächer, denn er, aber von gleicher Natur, in so fern sie sich jener Beziehung (ὄνομα) des ἀνθρώπου φωτιζόμενου φωτι ἀληθινῶ bewußt werden, ihr Wesen in nichts Fremdem, sondern in Gott findend.“

„Bisher war nur von der Wahrheit selbst und dem Menschen im Allgemeinen gesprochen; B. 14 erscheint der Logos auch in der Modification als Individuum (ἄνθρωπος ἐρχόμενος εἰς κόσμον, anders ist nichts da, worauf das αὐτόν des zehnten Verses u. s. f. gehen könnte). Nicht bloß vom γῶς, B. 7, auch vom Individuum zeugte Johannes, B. 15. — Die Idee von Gott mag noch so sublimirt werden, so bleibt immer das Süßliche Princip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreiſung des Lebens, ein todter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die wahrhaft nur als lebendiger Zusammenhang genommen und bei welcher von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann. — Der am häufigsten vorkommende und bezeichnendste Ausdruck des Verhältnisses Jesu zu Gott ist, daß er sich Sohn Gottes nennt, und sich als solchen sich als dem Sohn des Men-

sehen entgegengesetzt. — Die Bezeichnung dieses Verhältnisses ist einer der wenigen Naturlaute, die in der damaligen Judensprache übrig geblieben waren und der daher unter ihre glücklichen Ausdrücke gehört. Das Verhältniß eines Sohnes zum Vater ist nicht eine Einheit, ein Begriff, wie etwa Einheit, Uebereinstimmung der Gesinnung, Gleichheit der Grundsätze u. dergl., eine Einheit, die nur ein Gedachtes und vom Lebendigen abstrahirt ist, sondern Lebendige Beziehung Lebendiger, gleiches Leben, nur Modificationen desselben Lebens, nicht eine Mehrheit absoluter Substantialitäten; also Gottes Sohn dasselbe Wesen, das der Vater ist, aber für jeden Act der Reflexion, jedoch nur auch für einen solchen, ein besonderes. Auch im Ausdruck: ein Sohn des Stammes Korasch z. B., wie die Araber ein Individuum desselben bezeichnen, liegt es, daß dieser Einzelne nicht bloß ein Theil des Ganzen, das Ganze also nicht außer ihm, sondern er selbst eben das Ganze ist, das der ganze Stamm ist. Es ist dies auch aus der Folge klar, die es bei einem solchen natürlichen ungetheilten Volke auf seine Art Krieg zu führen hat, indem jeder Einzelne auf's Grausamste niedergemacht wird; im jetzigen Europa hingegen, wo jeder Einzelne nicht das Ganze des Staats in sich trägt, sondern das Band nur ein Gedachtes, das gleiche Recht für Alle ist, wird darum nicht gegen den Einzelnen, sondern gegen das außer ihm liegende Ganze Krieg geführt; wie bei jedem ächt freien Volke ist bei den Arabern Jeder ein Theil, aber zugleich das Ganze. Nur von Objecten, von Todten gilt es, daß das Ganze ein Anderes ist, als der Theil, im Lebendigen hingegen der Theil dasselbe Eins, als das Ganze. Wenn die besondern Objecte als Substanzen doch zugleich jedes mit seiner

Eigenschaft als Individuum in Zahlen zusammengefaßt werden, so ist ihr Gemeinsames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Wesen, ein Seiendes: aber die Lebendigen sind Wesen als abgeforderte und ihre Einheit ist eben so wohl ein Wesen. Was im Reich des Todten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Aeste hat, macht mit ihnen zusammen Einen Baum, aber jeder Sohn des Baumes, auch andere Kinder, Blätter und Blüthen, ist selbst ein Baum. Die Fasern, die dem Aste Saft zuführen, sind von der gleichen Natur der Wurzeln. Ein Baum, umgekehrt in die Erde gesteckt, wird aus den in die Luft gestreckten Wurzeln Blätter treiben und die Zweige werden sich in die Erde einwurzeln. Und es ist eben so wahr, daß hier nur Ein Baum ist, als daß drei Bäume sind.“

„Diese Wesenheit des Vaters und des Sohnes in der Göttlichkeit fanden auch die Juden in dem Verhältniß, das sich Jesus zu Gott gab. Sie fanden, Johannes V, 18, er mache sich selbst Gott gleich, indem er Gott seinen Vater nenne. Dem Jüdischen Princip der Herrschaft Gottes konnte Jesus zwar die Bedürfnisse des Menschen entgegen stellen, z. B. das Bedürfniß, den Hunger zu befriedigen, der Feier des Sabbath's, aber auch dies nur im Allgemeinen. Eine tiefere Entwicklung dieses Gegensatzes, etwa ein Primat der praktischen Vernunft, war nicht in der Bildung jener Zeiten. In seiner Entgegensetzung stand er vor den Augen nur als Individuum. Den Gedanken dieser Individualität zu entfernen, beruft sich Jesus, besonders bei Johannes, immer auf seine Einigkeit mit Gott, der dem Sohne Leben in sich selbst zu haben gegeben, wie der Vater selbst Leben in sich habe; daß er und der Vater Eins

sei; er sei Brod, vom Himmel herabgestiegen u. s. w.: harte Ausdrücke, *σκληροὶ λόγοι*, welche dadurch nicht milder werden, daß man sie für bildliche erklärt und ihnen, statt sie mit Geist als Leben zu nehmen, Einheiten der Begriffe unterschiebt. Freilich, sobald man Bildlichem die Verstandesbegriffe entgegensezt, und die letzteren zum Herrschenden annimmt, so muß alles Bild nur als Spiel, als Beiwesen der Einbildungskraft ohne Wahrheit, beseitigt werden und statt des Lebens des Bildes bleibt nur Objectives.“

„Jesus nennt sich aber nicht nur Sohn Gottes, sondern auch Sohn des Menschen. Wenn Sohn Gottes eine Modification des Göttlichen ausdrückt, so wäre Sohn des Menschen eben so eine Modification des Menschen. Aber der Mensch ist nicht Eine Natur, Ein Wesen, wie die Gottheit. Der Menschensohn heißt hier ein dem Begriff Mensch Subsumirtes. Jesus ist Mensch, ist ein eigentliches Urtheil; das Prädicat ist nicht ein Wesen, sondern ein Allgemeines. Der Gottessohn ist auch Menschensohn. Das Göttliche in einer besondern Gestalt, erscheint als Mensch. Der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimniß, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist. Die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegensezt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit, findet sie nicht statt. Diese Bedeutung des Menschensohnes tritt da am hellsten hervor, wo der Menschensohn dem Gottessohn entgegensezt ist, wie Joh. V, 26, 27.: „Wie der Vater Leben in sich selbst hat, so gab er auch dem Sohne, Leben in sich selbst zu haben; und er

gab ihm auch die Macht, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist.“ Dann B. 22: „Der Vater richtet Niemand, sondern hat das Richten dem Sohn übergeben.“ Dagegen heißt es Joh. III, 17 (Matth. XVIII, 11): „Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt geschickt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt gerettet werde.“ Richten ist nicht ein Act des Göttlichen; denn das Gesetz, das im Richter ist, ist das den zu Richtenden entgegengesetzte Allgemeine, und das Richten ist ein Urtheilen, ein Gleich- oder Ungleichsetzen, das Anerkennen einer gedachten Einheit oder unvereinbaren Entgegensetzung; der Gottessohn richtet, sondert, trennt nicht, hält nicht Entgegengesetztes in seiner Entgegensetzung, sondern die Welt soll durch das Göttliche gerettet werden. Auch Retten ist ein Ausdruck, der nicht gut vom Geist gebraucht wird, denn er bezeichnet die absolute Unmacht desjenigen, der in Gefahr schwebt, gegen die Gefahr. Die Rettung ist in so fern die Handlung eines Fremden zu einem Fremden und die Wirkung des Göttlichen kann nur in so fern als Rettung genommen werden, als der Gerettete nur seinem vorhergehenden Zustande, nicht seinem Wesen fremd wird. Der Vater richtet nicht; auch nicht der Sohn, in so fern er Eins ist mit dem Vater. Aber zugleich hat er auch Macht erhalten, Gericht zu machen, weil er Menschensohn ist; denn die Modification ist als solche ein Beschränktes, der Entgegensetzung und der Trennung in Allgemeines und Besonderes fähig. Aber wieder könnte der Mensch nicht richten, wenn er nicht ein Göttliches wäre, denn dadurch allein ist in ihm der Maßstab des Richtens, die Trennung möglich. In dem Göttlichen ist seine Macht, zu binden und zu lösen, gegründet. Das Richten kann wieder von zweierlei Art sein: das Ungöttliche entweder nur in

der Vorstellung oder in der Wirklichkeit zu beherrschen. Jesus sagt Joh. III, 18, 19: „Wer an den Sohn Gottes glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht an ihn glaubt, ist schon gerichtet“, weil er diese Beziehung des Menschen zu Gott, seine Göttlichkeit, nicht erkannt hat; und: „Ihr Gericht ist ihre größere Liebe zur Finsterniß, als zur Wahrheit.“ In ihrem Unglauben besteht also das Gericht selbst. Der göttliche Mensch naht sich dem Bösen nicht als eine es beherrschende, unterdrückende Gewalt, denn der göttliche Menschensohn hat zwar Macht erhalten, aber nicht Gewalt (Unterschied von *δύναμις* und *ἐξουσία*). Er behandelt, bekämpft die Welt nicht in der Wirklichkeit. Er bringt ihr ihr Gericht nicht als Bewußtsein einer Strafe bei. Was mit ihm nicht leben, nicht genießen kann, was sich abgefordert hat und getrennt steht, dessen selbstgesteckte Grenzen erkennt er als solche Beschränkungen, wenn sie schon vielleicht der höchste Stolz der Welt sind und von ihr nicht als Beschränkungen gefühlt werden und ihr Leiden vielleicht nicht die Form des Leidens, wenigstens nicht die Form der rückwirkenden Beleidigung eines Gesetzes hat. Ihr Unglauben aber, ihr eigenes Gericht, ist es, was sie in eine tiefere Sphäre setzt, wenn sie sich in ihrem Unbewußtsein des Göttlichen, in ihrer Erniedrigung, auch gefällt.“

„Das Verhältniß Jesu zu Gott als eines Sohnes zum Vater setzt als Erkenntniß zweierlei Naturen, eine menschliche und eine göttliche. Diejenigen, welche die absolute Verschiedenheit beider Substantialitäten setzen und zugleich doch fordern, sie in der innigsten Beziehung als Eins zu denken, heben nicht in der Rücksicht den Verstand auf, daß sie etwas ankündigten, was außerhalb seines Gebietes wäre, sondern er ist

es, dem sie zumuthen, absolut verschiedene Substanzen und zugleich absolute Einheit derselben aufzufassen. Sie zerstören sie also, indem sie ihn setzen. Diejenigen, welche die gegebene Verschiedenheit der Substantialität annehmen, aber ihre Einheit leugnen, sind consequenter. Zu jenem sind sie berechtigt, denn es wird gefordert, Gott und Mensch zu denken; und damit sind sie es auch zu diesem, denn die Trennung zwischen Gott und Mensch aufzuheben, wäre gegen das erste ihnen Zugemuthete. Sie retten auf diese Art wohl den Verstand, aber wenn sie bei dieser absoluten Verschiedenheit der Wesen stehen bleiben, so erheben sie den Verstand, die absolute Trennung, das Ebdten, zum Höchsten des Geistes. — Auf diese Art nahmen die Juden Jesum auf.“

Das Abendmahl.

„Der Abschied, den Jesus von seinen Freunden nahm, war die Feier eines Mahls der Liebe. Liebe ist noch nicht Religion, dieses Mahl also eigentlich auch keine eigentlich religiöse Handlung, denn nur eine durch Einbildungskraft objectivirte Vereinigung in Liebe kann Gegenstand einer religiösen Verehrung sein. Bei einem Mahl der Liebe aber lebt und äußert sich die Liebe selbst und alle Handlungen dabei sind nur Ausdrücke der Liebe. Die Liebe selbst ist nur als Empfindung vorhanden, nicht zugleich als Bild. Das Gefühl und die Vorstellung desselben sind nicht durch Phantasie vereinigt. Aber bei dem Mahl der Liebe kommt doch auch Objectives vor, an welches die Empfindung geknüpft, aber nicht in Ein Bild vereinnigt ist, und darum schwebt dies Essen zwischen einem Zusammenessen der Freundschaft und einem religiösen Act und dieses Schweben macht es schwer, seinen Geist deutlich zu bezeichnen. „Jesus brach das Brod:

Nehmet hin, dies ist mein Leib, der für Euch gegeben. Thut's zu meinem Gedächtniß! Desselbigen gleichen nahm er den Kelch: Trinket alle daraus, es ist mein Blut des neuen Testaments, für Euch und für Viele zur Vergebung der Sünden vergossen. Thut dies zu meinem Gedächtniß!"

„Wenn ein Araber eine Tasse Kaffee mit einem Fremden getrunken hat, so hat er damit einen Freundschaftsbund mit ihm gemacht. Diese gemeinschaftliche Handlung hat sie verknüpft und durch diese Verknüpfung ist der Araber zu aller Treue und Hülfe gegen ihn verbunden. Das gemeinschaftliche Essen und Trinken ist hier nicht das, was man ein Zeichen nennt. Zeichen und Bezeichnetes ist nicht selbst geistig, nicht selbst Leben. Sie sind einander fremd und ihre Verbindung ist außer ihnen in einem Dritten, eine gedachte. Mit Jemand essen und trinken ist ein Act der Vereinigung und eine gefühlte Vereinigung selbst, nicht ein conventionelles Zeichen. Es wird gegen die Empfindung natürlicher Menschen sein, die Feinde sind, ein Glas Wein mit einander zu trinken, denn das Gefühl der Gemeinschaft in dieser Handlung würde ihrer sonstigen Stimmung gegen einander widersprechen. — Das gemeinschaftliche Nachtessen Jesu und seiner Jünger ist an sich schon ein Act der Freundschaft. Noch verknüpfender ist das feierliche Essen vom gleichen Brode, das Trinken aus dem gleichen Kelche. Auch dies ist nicht ein bloßes Zeichen der Freundschaft, sondern ein Act, eine Empfindung der Freundschaft selbst. Aber das Weitere, die Erklärung Jesu: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, nähert die Handlung einer religiösen, aber macht sie nicht dazu. Diese Erklärung und die damit verbundene Handlung der Austheilung der Speise und des Tranks macht die Empfindung zum Theil objectiv. Die

Gemeinschaft mit Jesu, ihre Freundschaft untereinander, und die Vereinigung derselben in ihrem Mittelpunkte, ihrem Lehrer, wird nicht bloß gefühlt, sondern, indem Jesus das an alle auszutheilende Brod und den Wein seinen für sie gegebenen Leib und Blut nennt, so ist die Vereinigung nicht mehr bloß empfunden, sondern sie ist sichtbar geworden. Sie wird nicht nur in einem Bilde, einer allegorischen Figur vorgestellt, sondern an ein Wirkliches angeknüpft, in einem Wirklichen, einem Brode, gegeben und genossen. Einerseits wird also die Empfindung objectiv, andererseits aber ist Brod und Wein und die Handlung des Austheilens zugleich nicht bloß objectiv. Es ist mehr in ihr, als gesehen wird: sie ist eine mystische Handlung. Der Zuschauer, der ihre Freundschaft nicht gekannt und die Worte Jesu nicht verstanden hätte, hätte nichts gesehen, als das Austheilen von etwas Brod und Wein und das Genießen derselben; so wie wenn scheidende Freunde einen Ring brechen und jeder ein Stück behält, der Zuschauer nichts sieht, als das Zerbrechen eines brauchbaren Ringes und das Theilen in unbrauchbare, werthlose Stücke; das Mystische der Stücke hat er nicht gefaßt. So ist, objectiv betrachtet, das Brod bloßes Brod, der Wein bloßer Wein, aber beide sind auch noch mehr. Dieses Mehr hängt nicht mit den Objecten als eine Erklärung durch ein bloßes Gleichwie zusammen: mit einem Gleichniß, der Parabel, in welcher das Verschiedene, Vergleichene als getrennt aufgestellt wird: „Gleichwie die vereinzelt Stücke, die Ihr eßt, von Einem Brode sind, der Wein, den Ihr trinkt, aus dem gleichen Kelche ist, so seid Ihr zwar Besondere, aber in der Liebe, im Geist Eins“; sondern das Ding und die Empfindung sollen sich verbinden. Oder wenn man

sagte: „Gleichwie Ihr alle Theil nehmt an diesem Brod und Wein, so nehmt Ihr auch alle an meiner Aufopferung Theil“, oder welche Gleichwie's man darin finden mag, so wäre der Zusammenhang des Objectiven und des Subjectiven, des Brods und der Personen, nicht der Zusammenhang des Vergleichenen, während in der symbolischen Handlung die objectiv gemachte Liebe, dies zur Sache gewordene Subjective, zu seiner Natur wieder zurückkehrt und im Essen und Trinken wieder subjectiv wird. Diese Rückkehr kann etwa in dieser Rücksicht mit dem im geschriebenen Worte zum Dinge gewordenen Gedanken verglichen werden, der aus einem Todten, einem Objecte, im Lesen seine Subjectivität wieder erhält. Die Vergleichung wäre treffender, wenn das geschriebene Wort, aufgesehen, durch das Verstehen als Ding verschwände, so wie im Genuß des Brods und Weins von diesen mystischen Objecten nicht bloß die Empfindung erweckt, der Geist lebendig wird, sondern sie selbst als Objecte verschwinden. Und so scheint die Handlung reiner, ihrem Zwecke gemäßer, indem sie nur Geist, nur Empfindung gibt und dem Verstand das Seinige raubt, die Materie, das Seelenlose, zernichtet. Wenn Liebende vor dem Altar der Göttin der Liebe opfern und das betende Ausströmen ihres Gefühls sie zur höchsten Flamme begeistert, so ist die Göttin selbst in ihre Herzen eingekehrt — aber das Bild von Stein bleibt immer vor ihnen stehen; da hingegen im Mahl der Liebe das Körperliche vergeht und nur lebendige Empfindung vorhanden ist. Die Heterogenen sind auf's Innigste verknüpft. In dem Ausdruck, Joh. VI, 56: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm“, oder Joh. X, 7: „Ich bin die Thüre“ und ähnlichen harten Zu-

sammenstellungen muß in der Vorstellung das Verbundene nothwendig in verschiedene Vergleichene getrennt und die Verbindung als eine Vergleichung angesehen werden. Hier aber werden, wie die mystischen Stücke des Rings, Wein und Brod mystische Objecte. Indem Jesus sie seinen Leib und Blut nennt und eine Empfindung, ein Genuß sie unmittelbar begleitet, ist nicht nur der Wein Blut, auch das Blut ist Geist. „Der gemeinschaftliche Becher, das gemeinschaftliche Trinken, ist der Geist eines neuen Bundes, der Viele durchbringt, in welchem Viele Leben zur Erhebung über ihre Sünden trinken und von diesem Gewächse des Weinstocks werde ich nicht mehr trinken bis auf jenen Tag der Vollendung, wenn ich es, ein neues Leben, in dem Reich meines Vaters mit euch trinken werde.“ Der Zusammenhang des ausgegossenen Blutes ist nicht, daß es als ein ihnen Objectives zu ihrem Besten, zu einem Nutzen für sie vergossen wäre, sondern (wie im Ausdruck: wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt) ein gleiches Gefühl ist in Allen. Sie sind Alle Trinkende und vom gleichen Geist der Liebe sind Alle durchdrungen. Wäre ein aus einer Hingebung des Leibes und Vergießung des Blutes entstandener Vortheil, eine Wohlthat dasjenige, worin sie gleich gesetzt wären, so wären sie in dieser Rücksicht nur im gleichen Begriff vereinigt. Indem sie aber das Brod essen, den Wein trinken, sein Leib und Blut in sie übergeht, so ist Jesus in Allen und sein Wesen hat sie göttlich als Liebe durchdrungen. So ist das Brod und der Wein nicht bloß für den Verstand ein Object; die Handlung des Essens und Trinkens nicht bloß eine durch Vernichtung derselben mit sich geschene Vereinigung; noch die Empfindung ein bloßer Geschmack der Speise und des Tranks:

der Geist Jesu, in dem seine Jünger Eins sind, ist für das äußere Gefühl, als Object gegenwärtig, ein Wirkliches, geworden.“

„Aber gerade diese Art einer objectiven Vereinigung, daß die Liebe an etwas Sichtbares, an etwas geheftet wird, das zernichtet werden soll, ist es, was die Handlung nicht zu einer religiösen werden ließ. Das Brod soll gegessen, der Wein getrunken werden. Sie können darum nichts Göttliches sein. Was sie auf der einen Seite voraus haben, daß die Empfindung, die an sie geheftet ist, wieder von ihrer Objectivität zu ihrer Natur gleichsam zurückkehrt, das mystische Object wieder zu einem bloß subjectiven wird, das verlieren sie eben dadurch, daß die Liebe durch sie nicht objectiv genug wird. In der Parabel ist die Forderung nicht, daß die verschiedenen Zusammengesetzten in Eins zusammengefaßt würden. Hier aber, in der symbolischen Handlung, soll das Essen und Trinken — und das Gefühl des Einssein in Jesu Geist zusammenfließen. Aber das Ding und die Empfindung, der Geist und die Wirklichkeit vermischen sich nicht. Die Phantasie kann sie nie in Einem Schönen zusammenfassen. Das angeschaute und genossene Brod und Wein können nie die Empfindung der Liebe erwecken und diese Empfindung kann sich nie weder in ihnen als angeschauten Objecten finden, so wie sie auch dem Gefühl ihres wirklichen Aufnehmens in sich, ihres subjectiv Werdens, des Essens und Trinkens, widerspricht. Etwas Göttliches kann, indem es göttlich ist, nicht in der Gestalt eines zu Essenden und zu Trinkenden vorhanden sein. Es ist immer zweierlei vorhanden, der Glauben und das Ding, die Andacht und das Sehen. Dem Glauben

ist der Geist gegenwärtig, dem Sehen oder Schmecken das Brod und der Wein. Es gibt keine Vereinigung für sie. Der Verstand widerspricht der Empfindung, die Empfindung dem Verstande. Für die Einbildungskraft, in welcher beide sind und aufgehoben sind, ist nichts zu thun. Sie hat hier kein Bild zu geben, worin sich Anschauung und Gefühl vereinigte. — In einem Apoll, einer Venus, muß man wohl den Marmor, den zerbrechlichen Stein vergessen, und sieht in ihrer Gestalt nur die Unsterblichen und in ihrem Anschauen ist man zugleich von dem Gefühl ewiger Jugendkraft und der Liebe durchdrungen. Aber reißt die Venus, reißt den Apoll zu Staub und spricht: dies ist Apoll, dies Venus; so ist wohl der Staub vor mir und das Bild der Götter in mir, aber der Staub und das Göttliche treten nimmer in Eins zusammen. Das Verdienst des Staubes bestand in seiner Form. Diese ist verschwunden, er ist jetzt die Hauptsache. Das Verdienst des Brodes bestand in seinem mystischen Sinn, aber zugleich in seiner Eigenschaft, daß es Brod, eßbar ist. Auch in der Verehrung soll es als Brod vorhanden sein. Vor dem zu Staub geliebten Apoll bleibt die Andacht, aber sie kann sich nicht an den Staub wenden. Der Staub kann an die Andacht erinnern, aber nicht sie auf sich ziehen. Es entsteht ein Bedauern, die Empfindung dieser Scheidung, dieses Widerspruchs, wie die Traurigkeit bei der Unvereinbarkeit des Reichthums mit der Vorstellung lebendiger Kräfte. — Nach dem Nachtmahl der Jünger entstand ein Kummer wegen des bevorstehenden Verlustes ihres Meisters, aber nach einer ächt religiösen Handlung ist die ganze Seele befriedigt. Nach dem Genuß des Abendmahls unter den jetzigen Christen entsteht ein andächtiges Staunen ohne Heiterkeit, oder mit einer weß-

müthigen Heiterkeit, denn die getheilte Spannung der Empfindung und der Verstand waren einseitig, die Andacht unvollständig. Es war etwas Göttliches versprochen und es ist im Munde zerronnen.“

II.

Hegels Leben Jesu.

Frühjahr 1795.

In dem katholischen Mittelalter wurde das Leben Christi durch die Vermittlung der Sculptur, Malerei und der dramatischen Kunst bei den Passionsstücken im eigentlichsten Sinne des Wortes angefaßt. Der Protestantismus behielt zwar dies plastische Element, verringerte aber seine Ausdehnung und verwandelte die dramatische Objectivität, da sie als wirklich theatralische mit der Heiligkeit des Gegenstandes sich nicht vertragen kann, so oft auch Dichter den Versuch dazu machen, in die musikalisch dramatische der Oratorien von Bach, Händel u. A. Die Vorstellung der Geschichte Christi wurde aber anfänglich, durch die Wichtigkeit der Unterscheidungslehren von der katholischen Kirche und den separatistischen Secten, zurückgebrängt. Die Dogmen als solche hatten den Vorrang und die Bibel war mehr das Mittel, den Beweis ihrer Wahrheit zu behaupten. Erst nach dem dreißigjährigen Kriege, erst nach dem Ausbau der protestantischen Dogmatik durch einen scharfsinnigen Verstand, ging man allmählig immer mehr auf die Bibel ohne apologetische und polemische Beziehung zurück. Man vertiefte sich in die Erscheinung Christi um ihrer

selbst willen, nicht um eine Kritik daran zu knüpfen. Ein mächtiger Zug des Herzens unterhielt eine innige Geselligkeit, einen wirklichen Umgang mit ihm. In der Herrnhutischen Gemeinde organisirte sich derselbe förmlich systematisch. Versetzt man sich lebhaft in diese Zeit zurück, so begreift man, welche hohe Bedeutung Klopstocks *Wesslaß* (zuerst Halle 1760—73) für sie haben mußte. Aber dem aus der Phantasie geschaffenen gläubigen Bilde des Erlösers, welchem sich die Andacht mit sehnsüchtiger Inbrunst zuwandte, stellte sich auch der Verstand gegenüber und fing an, die Geschichte Christi nach ihrer Wahrscheinlichkeit zu untersuchen. Die *Wolfenbüttler Fragmente* erschienen zuerst, Braunschweig 1778.

Seit dieser Zeit folgten sich viele Schriften, welche sich zur Aufgabe machten, den Zweck oder Plan und Charakter Jesu zu entwickeln. Man kann die Literatur derselben in Gase's Leben Jesu nachlesen. Ich kann hier nur dasjenige erwähnen, was mir zur Erläuterung Hegels nothwendig scheint. Von den Bearbeitungen des Lebens Jesu, welche zu der Zeit, als Hegel in Tübingen und in der Schweiz Theologie studirte, vom größten Einfluß waren und zwischen dem Ultrarationalismus eines Bahrdt und dem wunderfüchtigen Supernaturalismus einiger Ungenannten eine schöne Mitte hielten, die ich am meisten mit der Stellung vergleichen möchte, welche für unsere jetzige Periode Neanders Leben Jesu einnimmt, ist hier die in mehreren Modificationen von dem Schweizer J. S. Heß seit 1768 veröffentlichte hervorzuheben. Da Hegel in der Schweiz lebte und Niemand einer Einwirkung seiner localen Sphäre sich ganz entziehen kann, so dürfte auch noch erinnert werden, daß Lavater von 1783—86 eine hexametrische Nachdichtung des Klopstockschen

Messias herausgab. Solche Schriften regten auch sehr lebhaft Parallelen zwischen Christus und Sokrates auf und 1784 erschien z. B. ganz im Sinne der Wolfenbüttelschen Fragmente eine eigene Schrift: Vom Zwecke des Sokrates und seiner Schüler.

Erinnern wir uns nun auch, daß Hegel in seinem Gymnasialtagebuch uns erzählt, wie er in den Privatstunden bei seinem geliebten Präceptor Köppler Vida's, des Erzbischofs, Christias (Opera Vidæ, Lugduni 1592; die Christias wurde 1811 von Müller, Hamburg gr. 8. unter dem Titel: Jesus Christus, ein lateinisches Heldengedicht, in's Deutsche übersezt) gelesen und Vieles davon auswendig gewußt habe, so sehen wir Elemente genug vor uns, welche seinen eigenen Schritt, ein Leben Jesu zu schreiben, motiviren können. Die Hauptsache bleibt natürlich die Gewalt, welche die Sache selbst über ihn übte. Wenn man den literarischen Nachlaß aus dieser Periode überblickt, so taucht Christus überall als ihr absoluter Mittelpunkt hervor. In Tübingen scheint Hegel nach einigen Aeußerungen kaum Anstand genommen zu haben, Sokrates und Christus nicht nur zu parallelisiren, zu coordiniren, sondern in manchem Betracht Sokrates sogar den Vorzug zu geben. So rühmt er an diesem, daß er zu keinen mystischen Ceremonien Veranlassung gegeben, daß er seine Schüler durch keine Verbindlichkeiten gegen seine Person bedingt, ihr Schicksal nicht an das seinige geknüpft habe u. s. f. In der Schweiz verlieren sich solche Vergleichen. Er macht Anstalten, sich das Leben Jesu Schritt vor Schritt zur genauesten Vorstellung zu bringen. Er fertigt Schemata zu einer Vereinigung der in verschiedenen Evangelien theils zerstreuten, theils abweichend erzählten Thatfachen. Er reflectirt über das Wunder, gesteht es

dem Glauben zu als eine Form des Erkennens, verwirft es aber von Seiten des Verstandes. Er beschäftigt sich eifrig mit dem Zustande des Jüdischen Volks und des Römischen Reichs zur Zeit des Lebens Christi und der Stiftung der Kirche. Endlich vom 9. Mai 1795 bis 24. Juli desselben Jahres, also gerade während der Zeit, in welcher Schellings Schrift vom Ich als dem Unbedingten in der Wissenschaft, gedruckt wurde, arbeitet er ein noch vollständig vorhandenes aus 19 geschriebenen Bogen bestehendes Leben Jesu aus und faßt darin die vereinzelt vorbereiteten organisch zusammen. — Der Standpunkt Hegels bei dieser merkwürdigen Arbeit war allerdings die Auffassung Christi als eines reinen, hohen, göttlichen Menschen, dessen Kampf dem Siege der Tugend über das Laster, dem Triumph der Wahrheit über die Lüge, der Freiheit und Liebe über die Knechtschaft und Feindschaft gilt. Alle Wunder hat Hegel ganz einfach weggelassen. Er beginnt, nachdem er von Johannes dem Täufer berichtet hat, die Geschichte Christi selbst ganz schlicht mit den Worten: „Der Ort, wo er geboren wurde, war ein Dorf Bethlehem in Judäa. Seine Eltern waren Joseph und Maria, die sonst in Nazareth in Galiläa ansässig waren, aber nach Bethlehem, dem Stammort der Familie Josephs, reisen mußten, um sich dort in die Liste u. s. w.“ Eben so schlicht endigt er mit der Schilderung des Begräbnisses Christi und mit der Selbstentleerung des Judas.

Das Eigenthümliche der Hegelschen Evangelienharmonie liegt nun aber darin, daß sie, obschon das Wunderbare darin fehlt, oder vielleicht auch, weil es, ohne kritisch hinausgezankt zu sein, eben gar nicht da ist und dem argwöhnischen Verstande gar keinen Anstoß erregt, einen sehr erhabenen Eindruck macht.

Hegel hat Christus sich in der vollen menschlichen Wirklichkeit vorstellen wollen. Er hat daher alle äußeren Umstände scharf beachtet; er hat in dem Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern alle psychologischen Momente sorgsam berücksichtigt und in dem Ausdruck hat er sich bei den didaktischen Partieen, welche natürlich bei Verwerfung der thaumatischen überwiegen, ganz der Sprache seiner Zeit bedient, ohne doch in die Trivialität des Bährdt'schen Volkstons zu verfallen. Vielmehr athmet die Sprache eine naive Höhe, so trocken sie freilich zuerst bei den Wörtern: Tugend, Charakter, Liebe zur Pflicht u. s. w. klingt. In dem Streben, den Inhalt der Worte Christi ganz in die Form eines ihm adäquaten Selbstbewußtseins aufzulösen, hat Hegel mehrmals kühne Paraphrasen gebraucht. Eine nähere Vorstellung seines Verfahrens vermag nur die Arbeit selbst zu schaffen.

Hegel hat also wirklich ein Leben Jesu, eine zusammenhängende, im Ton des Ausdrucks mit unserer Bildung harmonisirende Geschichte Christi hervorgebracht. Allein er hat sich bei dieser historisch = pragmatischen Arbeit noch nicht beruhigt. Im Gegentheil scheint er, nach einzelnen Fragmenten zu urtheilen, eine noch ausführlichere Darstellung derselben beabsichtigt zu haben. Es finden sich über die Bergpredigt, über diese und jene Parabel Excurse, welche darauf hindeuten. Auch Einleitungen zum Leben Jesu scheint er mehrfach entworfen zu haben, z. B. „Jesus trat nicht lange vor der letzten Krise auf, welche die Gährung der mannigfachen Elemente des Jüdischen Schicksals herbeizog. In dieser Zeit der Entwicklung dieses Stoffs, bis er zu einem Ganzen gesammelt wird und bis reine Entgegensetzung, offener Krieg entsteht, gingen dem letzten Acte mehre

partielle Ausbrüche vorher. Menschen von gemeinerer Seele, aber starken Leidenschaften, faßten das Schicksal des Jüdischen Volkes nur unvollständig auf und waren also nicht ruhig genug, weder Leidend sich von seinen Wellen ohne Bewußtsein forttragen zu lassen, noch eine weitere Entwicklung abzuwarten, um sich, wie nöthig gewesen wäre, eine größere Macht beizugesellen. Sie griffen dem Ganzen vor und fielen ohne Ehre und ohne Wirkung. — Jesus bekämpfte nicht nur einen Theil des Jüdischen Schicksals, weil er nicht von einem andern Theil desselben befangen war, sondern stellte sich dem Ganzen entgegen, war also selbst darüber erhaben und suchte sein Volk darüber zu erheben. Aber solche Feindschaften, als er aufzuheben suchte, können nur durch Tapferkeit überwältigt, nicht durch Liebe versöhnt werden. Auch sein erhabener Versuch, das Ganze des Schicksals zu überwinden, mußte darum in seinem Volke fehl schlagen und er selbst ein Opfer desselben werden. Weil Jesus sich auf keine Seite des Schicksals geschlagen hatte, so mußte zwar nicht unter seinem Volke, denn dies besaß noch zu viel, wohl aber in der übrigen Welt, seine Religion einen so großen Eingang bei Menschen finden, die keinen Antheil mehr an dem Schicksal, gar nichts mehr zu vertheidigen oder zu behaupten hatten.“

Dasjenige Element also, was in der Geschichte Christi das größte Kreuz ihrer Bearbeiter zu sein pflegt, das thaumatische, machte Segel gar keine Verlegenheit. Die Gereiztheit, mit welcher die kränkliche Orthodorie unserer Tage denjenigen verfolgt, der dem Beispiel Christi in seiner fast an Nichtachtung streifenden Gleichgültigkeit gegen die Wunder, dem absoluten Wunder des Geistes, der Wiebergeburt des natürlichen Menschen

durch den Tod der Egotät gegenüber, sich anschließt, war der damaligen Zeit fremd. Man hatte nicht zu fürchten, für einen Unchristen gehalten zu werden, wenn man zwar an die Göttlichkeit Christi, an einen heiligen Sinn des von ihm erzählten Wunderbaren, aber nicht an die factische Wahrheit der Wunder selbst glaubte. Hegel hat es sich übrigens mit dem Fortlassen der Wunder aus dem Leben Jesu nicht blos als mit einem genialen Griff bequem machen wollen, sondern er hat sich auch vielfach Rechenschaft über das Verhältniß der Speculation zu dem Wunderbegriff abgelegt und es sei erlaubt, eine Hauptstelle aus den damals von ihm niedergeschriebenen Aeußerungen hierüber beizubringen:

„Der Streit über die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder wird vor verschiedenen Gerichtshöfen geführt und wird nicht so bald aus der Verwirrung gesetzt werden können, als bis man die streitenden Parteien hierüber verständigt hat. Ueber die Wahrheit für die Phantasie sind Alle einig und nur der Phantasie derjenigen sind die Wunder unzugänglich, bei denen sich der Verstand immer darein mischt. Wenigstens die Urtheilskraft findet sich immer darein gezogen, um die Zweckmäßigkeit zu dem vorgegebenen Zweck zu beurtheilen. Von Seiten der ästhetischen Urtheilskraft, der Freiheit der Einbildungskraft ist Herder der erste, vielleicht der einzige, der das alte Testament in diesem Sinne behandelt hat, eine Bearbeitung, deren das neue Testament nicht fähig ist. Die Bestreiter der Wunder ziehen die Sache gewöhnlich vor den Richterstuhl des Verstandes. Ihre Waffen sind die Erfahrung und die Gesetze der Natur. Die Vertheidiger der Wunder verfechten ihre Sache mit den Waffen einer Vernunft, nicht der selbststän-

digen, die unabhängig aus ihrem Wesen allein sich Zwecke setzt, sondern einer Vernunft, der von außen Zwecke gesetzt sind und die dann denselben gemäß reflectirt, bald untergeordnete Zwecke erfindet, bald höhere aus denselben erschließt. Der Widerspruch zwischen beiden Parteien: ob man bei Gründung der höchsten Wissenschaft für den Menschen von einer Historie ausgehen müsse? — reducirt sich auf die Frage: Kann der höchste Zweck der Vernunft ihr nur von ihr selbst gegeben werden, widerspricht es nicht dem Innersten ihres Wesens, wenn er ihr von Außen oder durch fremde Auctorität gesetzt wird — oder ist die Vernunft dessen unfähig? — Bei diesem Punkt allein sollten die Bestreiter der Wunder die Vertheidiger derselben festhalten. Sich auf historische und exegetische Erörterungen einzulassen, auf ihr Feld sich zu begeben, heißt sein Recht nicht kennen oder es nicht behaupten und die Vertheidiger derselben haben gewonnen Spiel. Denn wenn man auch von jedem einzelnen Wunder zeigen könnte, daß es sich natürlich erklären lasse (wobei jedoch alle bisherigen dergleichen Erklärungen bei den meisten im höchsten Grade gezwungen ausfallen und im Ganzen nie für Jedermann befriedigend ausfallen können, bis der Grundsatz allgemein geworden, durch keine Geschichte, keine Auctorität könne der Vernunft ihr höchster Zweck gesetzt werden), so hat man dem Vertheidiger schon zu viel eingeräumt. Wenn nur Ein Wunder sich nicht erklären ließe, so hätte die Vernunft ihr Recht verloren. Dies ist der höchste Standpunkt, auf den wir uns stellen müssen. Auf die Führung des Streits vor dem Richterstuhl des Verstandes sich einzulassen, beweist schon, daß wir dort nicht recht fest stehen, daß uns die Erzählung von Wunderbegebenheiten flugig gemacht hat, daß wir es nicht von dort

aus allein wagen, sie von der Hand zu weisen, sondern daß die Thatfachen, die man uns als Wunder ausgibt, fähig sein könnten, jene Selbstständigkeit der Vernunft umzustößen. — Steigt man mit dem Wunderverteidiger auf das Feld des Verstandes herunter, so wird ein Langes und Breites über die Möglichkeit und Unmöglichkeit gestritten. Auch dieser Punkt wird gemeinlich unentschieden gelassen und wenn es zum Einzelnen kommt, fordert der Wunderbestreiter entweder, daß die Wahrnehmungen zu Erfahrungen erhoben, d. h. aus Naturgesetzen erklärt werden, oder, wenn er hieran verzweifelt, so leugnet er die Wahrnehmung selbst — und beide Theile verstehen einander nicht mehr. Der Verteidiger der Wunder kann nicht begreifen, welches Interesse der Bestreiter haben kann, die Wunder wegzuerklären oder zu leugnen, denn dadurch, daß sich der Bestreiter hierauf eingelassen, hat er seine Unentschiedenheit verrathen, ob seine Vernunft für sich stehen könne oder nicht. Die Ungeschicklichkeit, die er bei seiner Aengstlichkeit zeigt und zeigen muß, Alles erklären zu wollen, macht ihn theils verhaßt, weil man ihm dabei nur böse Absichten zutraut, theils verräth er, daß er sich auch noch vor dem geringsten Rest eines Wunders zu fürchten hätte, und sich oft mehr zu betäuben, als durch klare Einsicht ganz unbefangene Ruhe und Sicherheit zu erwerben suche. Stellt sich der Bestreiter aber aus polemischer Absicht, den Andern zu befehren, auf einen niedrigeren Standpunkt, so unternimmt er, einen Mohren weiß zu waschen und stürzt ihn in Zweifel und in einen Zustand ohne Haltung.“

III.

Kritik des Begriffs der positiven Religion.

Beendet im April 1796.

Wenn wir an das Thema zurückdenken, welches Hegel auf dem Tübinger Seminar so lebhaft beschäftigte, so war dies der Gedanke, wie eine Volksreligion möglich, wie Phantasie und Verstand gleich sehr befriedigt, wie die Privatreligion mit der öffentlichen ausgeglichen, wie die Religion als Kirche mit dem Staat vereint werden könne. Dies Thema zieht sich noch durch die ganze Schweizer Periode hin. Auch hat es ihn sein Lebenslang zu beschäftigen nicht aufgehört, allein den eigentlichen Strauß mit ihm kämpfte er doch in dieser Zeit, in welcher er noch an der Universitätstheologie so viel zu verdauen hatte. Wie schon oben gezeigt worden, gestaltete sich ihm das Problem zu einer Untersuchung über den Begriff der positiven Religion mit specieller Beziehung auf das Christenthum. Diese Arbeit schloß sich, nachdem auch ihr viele einzelne aphoristische Prolegomenen vorangegangen waren, zu einer eigenen Abhandlung ab, welche wahrscheinlich der Beendigung des Lebens Jesu unmittelbar folgte und zumeist im Winter 1795/96 geschrieben ward; denn gegen Ende des beinahe 30 Bogen starken Manuscriptes findet sich bei einem Absatz an den Rand geschrieben: den 29. April 1796, während etwa nach dem ersten Drittel auf gleiche Weise einmal der 20. November 1795 bemerkt ist. Je inniger und tiefer die Liebe Hegels zum geschichtlichen Christus war, um so tiefer war er gegen die Dogmatik seiner Zeit und gegen die vielen Widersprüche im Zustand der Kirche und der Geistlichen mit dem Dogma der Liebe

erbittert. In Beziehung auf Christus erinnert er einmal selbst an Platons Ausspruch, daß, wenn die Tugend einmal persönlich erschiene, Jedermann sie lieben müsse. Aber gegen das Gefangennehmen der Vernunft unter den Glauben, gegen die Prätension der Theologen, von ihren Lehrgebäuden mit der Prüfung des Gedankens sich zurückzuhalten, gegen hierarchische Anmaßung jeder Art, gegen die Habsucht und Ehrsucht, wodurch Geistliche so oft ihren Wandel beslecken, kehrt er sich mit erschütternder Heftigkeit. In Ansehung der populären Kraft der Diction ist dies Werk das vollendetste, was Hegel geschrieben hat.

Um eine etwas nähere Vorstellung von seinem Inhalt zu geben, will ich die von Hegel selbst gemachten Ueberschriften der einzelnen Capitel mittheilen: Was heißt: positive Religion? — Die christliche Religion als positive. — Jesus spricht viel von seinem Individuum. — Jesus spricht von sich als dem Messias. — Wunder als Princip der Verbindlichkeit für das Moralgesetz. — Von den Jüngern Christi. — Ausschickung derselben in's Land. — Auferstehung Christi und Befehl nach derselben an seine Jünger. — Was anwendbar in einer kleinen Gesellschaft, ist ungerecht in einem Staat: Gemeinschaft der Güter; absolute Gleichheit der Einzelnen. — Abendmahl. — Ausbreitungssucht. — Das zum Staat werden einer moralischen und religiösen Gesellschaft. — Streit der Kirche mit dem Staat. — Vertrag der Kirche mit dem Staat (Repräsentation, Lehre). — Welche Form die Moral in einer Kirche gewinnen muß. — Nothwendigkeit der Entstehung von Secten. — Vergleich des Christenthums mit dem Heidenthum.

Von der Darstellungsweise selbst werde ich wenigstens

eine kleine Probe geben müssen, z. B.: „Die Maxime der Gütergemeinschaft würde, wenn mit aller Strenge darauf wäre gehalten worden, der Ausbreitung des Christenthums wenig Vorschub gethan haben, und sie wurde daher frühzeitig, weislich oder nothgedrungen, in so fern aufgegeben, als sie jetzt von dem, der in die Gesellschaft aufgenommen werden wollte, nicht mehr als eine Bedingung seiner Aufnahme gefordert wurde, aber desto mehr wurden freiwillige Beiträge zur Casse der Gesellschaft, als ein Mittel, sich im Himmel einzukaufen, eingeschärft; wodurch die Geißlichkeit in der Folge noch gewann, indem sie den Laien diese Freigebigkeit gegen sich empfahl, aber sich wohl hütete, ihr eigenes erworbenes Eigenthum zu verschleudern, und so, um sich selbst, als die Armen und Hülfbedürftigen, zu bereichern, die andere Hälfte der Menschheit zu Bettlern machte. In der katholischen Kirche hat sich diese Bereicherung der Klöster, Geistlichen und Kirchen erhalten, wovon den Armen wenig und dies Wenige auf eine Art zu Theil wird, daß die Bettelei sich dadurch erhält und durch eine unnatürliche Verkehrung der Dinge der herumziehende Tagelohn, der auf der Straße übernachtet, besser daran ist, als der fleißige Arbeitsmann. In der protestantischen Kirche wird der etwaige Beitrag an Butter und Eiern dem Seelenhirten freiwillig als einem Freunde, wenn er sich die Zuneigung seiner Heerde erwirbt, nicht als ein Mittel, den Himmel zu erkaufen, gereicht; und in Ansehung der Almosen vor den Thüren des Mildthätigen wird auch ein armer Betteljude nicht weggesagt.“

„In Betreff der Gleichheit unter den ersten Christen, da der Sclav der Bruder seines Herrn wurde, da Demuth, sich über Niemand zu erheben, die Menschen nicht nach Ehren und

Würden, nicht nach Talenten und andern glänzenden Eigenschaften, sondern nach der Stärke ihres Glaubens zu schätzen, das Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit, das erste Gesetz eines Christen wurde, diese Theorie ist allerdings in ihrem ganzen Umfang beibehalten worden, aber klüglich wird hinzugefügt, daß es so in den Augen des Himmels sei und es wird daher in diesem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen. Der Einfältige, der diese Grundsätze der Demuth, der Verabscheuung alles Stolzes und aller Eitelkeit mit rührender Beredsamkeit von seinem Bischof oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mit ansieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemelne mit anhörten, der Einfältige, der jetzt nach der Predigt seinen Prälaten sammt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demüthige Brüder und Freunde zu finden hoffte, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald lesen können, daß dies nicht so dem Wort nach zu nehmen, daß davon erst im Himmel die eigentliche Anwendung werde zu finden sein. Wenn vornehme christliche Prälaten noch heutiges Tags einer Anzahl Armen jährlich die Füße waschen, so ist das nicht viel mehr als eine Komödie, nach welcher Alles beim Alten belassen wird und die auch dadurch an Bedeutung verloren hat, daß das Fußwaschen nach unsern Sitten nicht mehr, wie den Juden, eine tägliche Handlung und Höflichkeit gegen Gäste war, die gewöhnlich nur die Slaven oder Bedienten verrichteten. Dahingegen das jährliche Pflügen des chinesischen Kaisers, so sehr es zu einer Komödie herabgesunken ist, doch noch dadurch eine unmittelbare Bedeutung für jeden Zuschauer hat, daß, den Acker zu pflügen, immer noch eine Hauptbeschäftigung des größten Theils seiner Unterthanen ist.“

„Die nothwendige Folge davon, Empfindungen gebieten zu wollen, war und mußte sein: Selbstbetrug, daß man die vorgeschriebene Empfindung zu haben, sein Gefühl mit dem, was man beschrieben fand, übereinzustimmen glaubte, wobei aber eine solche hervorgekünstelte Empfindung der wahren, natürlichen, weder an Kraft noch an Werth gleichkommen konnte. Dieser Selbstbetrug kann sein falsche Beruhigung, welche auf diese in dem geistlichen Treibhaus gewirkten Empfindungen einen hohen Werth setzt und sich viel damit meint und daher, wo jetzt Kraft nöthig wäre, schwach ist. Bemerkt ein solcher Mensch dies selbst, so kann er in Hülflosigkeit, Angst, Mißtrauen gegen sich verfallen, ein Seelenzustand, der oft bis zum Wahnsinn getrieben wird. Oft auch geräth derjenige in Verzweiflung, der mit allem guten Willen und aller möglichen Anstrengung doch seine Empfindungen noch nicht auf die Höhe getrieben zu haben glaubt, die von ihm erfordert wird. Da er sich im Felde der Empfindungen befindet und nie zu einem festen Maßstab seiner Vollkommenheit gelangen kann, außer etwa durch Täuschungen der Einbildungskraft, so wird er sich in einer Aengstlichkeit befinden, der Kraft und Entschlossenheit fehlt und welche nur im Vertrauen auf die unbegrenzte Gnade der Gottheit einige Beruhigung findet. Nur eine kleine Erhöhung der Spannung der Einbildungskraft und auch dieser Zustand verwandelt sich in Wahnsinn und Verrücktheit. — Die gewöhnlichste Wirkung ist eine Art des oben angeführten Selbstbetrugs, da man bei allem Reichthum geistlicher Empfindungen im Ganzen denselben Charakter behält und der gewöhnliche Mensch neben dem geistlichen haust, allenfalls von diesem durch Floskeln und äußere Gebärden aus-

staffirt wird, im Handel und Wandel der gewöhnliche, Sonntags aber, oder unter seinen Brüdern, oder vor seinem Gebetbuch, ganz ein anderer ist. Es ist oft zu hart, einen solchen Charakter der eigentlichen Heuchelei zu beschuldigen u. s. w.“

Es möge an diesen Beispielen genug sein, um den Ton zu veranschaulichen, in welchem Hegel diese Abhandlung abfasste. Wegen der Schwierigkeit, sich in dem Gegenstande seiner Kritik nicht zu irren, hat er selbst einleitend bemerkt: „Wenn man von der christlichen Religion schreibt, ist man jederzeit der Gefahr ausgesetzt, des Fehlers beschuldigt zu werden, daß man sich eine unrichtige Vorstellung von dem Zweck und Wesen derselben mache, und bei dem, was man an der Vorstellung, die man sich davon macht, auszusetzen findet, ist man gleich mit der Gegenantwort bereit, dies treffe die christliche Religion nicht, sondern nur gewisse Vorstellungen von derselben. Bittet man sich aus, man möchte einem doch den Lehrbegriff zeigen, worin man zuverlässig das lautere System der christlichen Religion antreffe, so werden die Herren alle aus Einem Munde antworten:

Ist Ihnen denn mein Compendium nicht bekannt?

Aber, meine Herren, Ihre selbstgeschriebenen Compendien, oder die Sie als Ihr Glaubenssystem zu Grunde legen, sind selbst so verschieden, daß man Sie ersuchen muß, sich vorher zu vereinbaren, ehe Sie etwas als nicht zur christlichen Religion gehörig ausgeben.“

IV.

Begriff der ursprünglichen christlichen Gemeinde.

Die negative Schärfe, welche in der Kritik Hegels sich äußerte, hatte ihren Grund in der affirmirten Kraft, welche in ihm wohnte. Der durchdringende Blick, mit welchem sein Verstand Widersprüche aller Art auffand, hatte seine Bedingung an der Einheit, in deren Tiefe er jene Dissonanzen zur Harmonie aufzulösen suchte. Schon oben sind mehre Aufsätze: das Schicksal und seine Versöhnung, die Liebe und die Scham, der Gottessohn und der Menschensohn, mitgetheilt worden, in denen sich eine höchst intensive speculative Kraft kund gibt. Wird es uns überraschen, wenn dem kritischen Geist in Hegel ein im guten Sinne des Wortes mystischer gegenüber stand? Wollen wir uns nicht, nachdem wir ihn schon in der an Hölderlin gerichteten in den Sommer 1796 fallenden Dichtung: *Gleußis*, als eine des höchsten Platonistrenden Schwunges fähige Seele kennen gelernt haben, die damalige Oekonomie seiner Produktion so denken, daß ein gewisser Wechsel der mehr negativ kritischen und positiv schaffenden Stimmung in ihm waltete? In dieser mystischen ahnungsvollen Weise erhob er sich allmählig über den Standpunkt der bloßen Moralität in der Religion. Des Ausdrucks mystisch bediente er sich damals selbst. Er nennt die Einheit Gottes und der Welt mystisch. Es finden sich (wie Alles aus dieser Periode ohne ausdrücklichen Titel) ohne vorher festbestimmte Disposition dennoch zusammengehörige Bogen, etwa 12 an der Zahl, in denen die Stiftung der Gemeinde in der Art untersucht wird, daß die Laufformel nach ihrer Entstehung und Fortpflanzung Gegen-

stand einer genauen Analyse ist. Das Wort: Glauben will Hegel hier nur in dem Sinne gebrauchen, daß es Glauben an Göttliches bedeuten soll. Nur wer das Göttliche in sich habe, könne an Göttliches glauben. Nur der Geist könne den Geist erkennen. „In dem, woran er glaubt, findet er seine eigne Natur wieder, wenn er auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre. In jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben. Er wird von einem Licht nicht erleuchtet, wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigener Feuerstoff geräth in Brand und ist eine eigene Flamme.“ Hegel erläutert dies weiterhin durch Christi eigene Worte. „Als Jesus seine Jünger fragte: wer sagen die Menschen, daß der Menschen Sohn sei? erzählten seine Freunde die Meinungen der Juden, welche auch, indem sie ihn verklärten, doch nicht aus der Wirklichkeit herausgehen konnten, sondern in ihm das Individuum sahen. Als aber Petrus seinen Glauben an den Menschensohn, daß er in ihm den Gottessohn erkenne, ausgesprochen hatte, so preist ihn Jesus selig, denn der Vater im Himmel habe ihm dies geoffenbart. Einer Offenbarung bedurfte es nicht zu einer bloßen Erkenntniß von göttlicher Natur. Ein großer Theil der Christenheit lernt diese Erkenntniß. Den Kindern werden Schlüsse aus den Wundern u. s. f. gegeben, daß Jesus Gott sei. Man kann dies Lernen, dies Empfangen des Glaubens keine göttliche Offenbarung nennen. Befehl und Brügge thun's hier. „Mein Vater im Himmel hat es dir geoffenbart“, d. h. das Göttliche, das in dir ist, hat mich als Göttliches erkannt; du hast mein Wesen verstanden; es hat in dem deinigen wiedergetönt.“

Da es zu weit führen würde, den ganzen im Orange des Erkennens oft nur roh hingeworfenen Aufsatz mitzuthemen, so soll wenigstens dasjenige hervorgehoben werden, was seinen Inhalt und zugleich seine Form bestimmter zu charakterisiren vermag. Da wir nun oben eine Schilderung des Abendmahls gehabt haben und an die Taufe für die Kirche die Grundformel ihres Bekenntnisses geknüpft ist, so mag zunächst eine Darstellung folgen, welche uns zeigt, wie Hegel sich in diesen Begriff auf eine ganz eigenthümliche Weise einbohrt: „Die Gewohnheit des Johannes (von Jesus ist keine solche Handlung bekannt), die zu seinem Geist Erzogenen im Wasser unterzutauschen, ist eine bedeutende symbolische. Es gibt kein Gefühl, das dem Verlangen nach dem Unendlichen, dem Sehnen, in das Unendliche überzufließen, so homogen wäre, als das Verlangen, sich in einer Wasserfülle zu begraben. Der Hineinstürzende hat ein Fremdes vor sich, das ihn sogleich ganz umfließt, an jedem Punkte seines Körpers sich zu fühlen gibt. Er ist der Welt genommen, sie ihm. Er ist nur gefühltes Wasser, das ihn berührt, wo er ist, und er ist nur, wo er es fühlt. Es ist in der Wasserfülle keine Lücke, keine Beschränkung, keine Mannigfaltigkeit oder Bestimmung. Das Gefühl derselben ist das unzerstreueste, einfachste. Der Untergetauchte steigt wieder in die Luft empor, trennt sich vom Wasserkörper, ist von ihm schon geschieden, aber er trieft noch allenthalben von ihm. So wie es ihn verläßt, nimmt die Welt um ihn wieder Bestimmtheit an und er tritt gestärkt in die Mannigfaltigkeit des Bewußtseins zurück. Im Hinaussehen in die unschattirte Bläue und die einfache gestaltenlose Fläche eines morgenländischen Horizontes wird die umgebende Luft nicht gefühlt. Im Untergetauchten ist nur

Ein Gefühl: die Vergessenheit der Welt, eine Einsamkeit, die Alles von sich geworfen, Allem sich entwunden hat. Als ein solches Entnehmen alles Bisherigen, als eine begeisterte Weihe in eine neue Welt, in welcher vor dem neuen Geiste das, was wirklich ist, unentschieden zwischen Wirklichkeit und Traum schwebt, erscheint die Taufe Jesu bei Markus I, 9 ff.“ — Ähnliche Entwicklungen wendet Hegel auf die Auferstehung Christi an, indem er sich zugleich auf die Unsterblichkeit einläßt. Der Hauptpunkt hierbei ist ihm die Nothwendigkeit, daß das Element, in welchem die Einzelnen mit aller individuellen Ungleichheit sich begegnen, nicht ein Symbol, eine Allegorie, ein personificirtes Wesen sein könne, sondern, um geliebt zu werden, eine wirkliche Persönlichkeit sein müsse. Daher sei den ersten Christen die Auferstehung Jesu so wichtig gewesen. Es sei die Vereinigung der Christen nicht nur eine Versammlung von solchen, die ähnliche Vorstellungen hätten, von dasselbe Glaubenden, vielmehr sei sie *Gemeinde*, eine Vereinigung in Liebe und voll Leben. Allein die Gemeinschaft als nur auf die Liebe gerichtet, sei erst noch unvollkommen, weil sie eine Verarmung der Bildung, ein Ausschließen vieler schönen Verhältnisse politischer Sittlichkeit, eine Gleichgültigkeit gegen viele frohe Bande und hohe Interessen mit sich führe. So kam Hegel auch hier auf das Verhältniß der Kirche zum Staat, machte sich aber mehr nur erst den Dualismus zwischen beiden in seinen innersten Principien klar, als daß er ihn damals bereits überwunden hätte. Auch hat ihm, obwohl er später den Staat als diejenige Form des objectiven Geistes anerkannte, welcher die Kirche, in so fern sie ebenfalls durch ihre Praxis eine objective Gestalt annimmt, sich einordnen muß, eine Schwankung hierin

beständig angehaftet, welche an sich darin begründet liegt, daß die Religion allerdings über den Staat hinausgeht, was ja auch die Hierarchen sehr wohl wissen, indem sie die politische Gestalt der Religion als Kirche mit der Religion selbst zu identificiren streben. Eine Kritik Hegel's in dieser Beziehung hat Nothe in den: Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1837, Einleitung §. 17, S. 126 ff. gegeben. Damals faßte er die Stellung der Gemeinde zur Welt so: „Außer dem gemeinschaftlichen Genießen, Beten, Essen, Freuen, Glauben und Hoffen, außer der einzigen Thätigkeit für die Verbreitung des Glaubens, die Vergrößerung der Gemeinschaftlichkeit der Andacht, liegt noch ein ungeheures Feld von Objectivität, die ein Schicksal von dem vielseitigsten Umfange und gewaltiger Macht aufstellt und mannigfaltige Thätigkeit anspricht. In der Aufgabe der Liebe verschmäht die Gemeinde jede Vereinigung, die nicht die innigste, jeden Geist, der nicht der höchste wäre. Der Unnatur und Schaalheit der prächtigen Idee einer allgemeinen Menschenliebe nicht zu gedenken, da sie nicht das Streben der Gemeinde ist, muß diese bei der Liebe selbst stehen bleiben. Außer der Beziehung des gemeinschaftlichen Glaubens und der Darstellung dieser Gemeinschaft in darauf sich beziehenden religiösen Handlungen, ist jede andere Verbindung zu einem Objectiven, zum Zweck einer Entwicklung einer andern Seite des Lebens, zu einer gemeinsamen Thätigkeit, jeder zu etwas Andern, als der Ausbreitung des Glaubens zusammenwirkende und sich in andern Modificationen und partiellen Gestalten des Lebens, in Spielen, sich darstellende und seiner sich freuende Geist der Gemeinde fremd. Sie würde sich in ihm nicht erkennen. Sie hätte von der Liebe, ihrem einzigen Geist, gelassen, wäre ihrem Gotte un-

treu geworden. Auch würde sie nicht nur die Liebe verlassen haben, sondern sie auch zerstören, denn die Mitglieder setzen sich in Gefahr, mit ihren Individualitäten gegen einander zu stoßen, indem sie sich durch Bildung in das Gebiet ihrer verschiedenen Charaktere, in die Macht ihrer verschiedenen Schicksale begäben, und über einem Interesse für etwas Geringses, über einer verschiedenen Bestimmtheit in etwas Kleinem, die Liebe sich in Haß verkehren und eine Abtrünnigkeit von Gott erfolgen würde. Diese Gefahr wird nur durch eine unthätige, unentwickelte Liebe abgewandt, daß sie, das höchste Leben, unlebendig bleibt. So verwickelt die widernatürliche Ausdehnung des Umfangs der Liebe in einen Widerspruch, in ein falsches Bestreben, das der Vater des fürchterlichsten Leidenden oder thätigen Fanatismus werden mußte. Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, ihre Flucht vor allen Formen, wenn auch schon ihr Geist in ihnen wehte, diese Entfernung von allem Schicksal ist gerade ihr größtes Schicksal und hier ist der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhängt, und zwar auf die erhabenste Art, aber von ihm litt.“

Das Ganze schließt Hegel mit der Resignation auf die Möglichkeit einer Aufhebung des Dualismus: „zwischen diesen (zuvor beschriebenen) Extremen der Freundschaft, des Hasses oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwischen diesen Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens, befinden, hat die christliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen; aber es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Thun, nie in Eins zusammenschmelzen können.“

Historische Studien.

Wir haben bisher die theologischen Studien Hegel's während seines Schweizerischen Hofmeisterthums geschildert. Sie sind aber natürlich nicht die einzigen gewesen, die ihn beschäftigten und es ist erfreulich, wenigstens noch in eines derselben, in das historische, einen näheren Einblick thun zu können. Schon auf dem Gymnasium gab sich Hegel eifrig mit der Geschichte ab. Was pragmatische Geschichte eigentlich sei, suchte er sich zu beantworten; das Schröckh'sche Compendium gestel ihm, weil es das Unwesentliche, Geistlose zu beseitigen bemüht war und auf Schlachten, Namenregister u. s. f. nicht den Hauptaccent legte; Philosophie der Geschichte noch nicht studirt zu haben, bemerkt er sich ausdrücklich; aus Meiners Culturgeschichte macht er sich einen Auszug; er versucht, die Leidenschaften zu analysiren, welche in der Weltgeschichte vorzüglich thätig gewesen sind u. dgl. m. In den späteren Arbeiten ward er wieder auf die Geschichte geführt. Er schrieb, mit genauer Berücksichtigung der Quellen, zu Tübingen in seiner Candidatendissertation die Reformationsgeschichte der Württembergischen Kirche. Die Reflexion über die Geschichte des Christenthums überhaupt leitete ihn stets zum Universalismus der Betrachtung hinüber. Wenn er sich auch in das Leben Abraham's, Moses's, Jesu, bis in die geringsten Einzelheiten vergrub, so waren dies eben welthistorische Individuen. Die Entwicklung, wie die Schicksallosigkeit Christi zugleich sein einziges Schicksal herbeiführte, weihete ihn in das Mystorium aller Geschichte ein und die oben über diesen Punct gemachten Mittheilungen gehören zu dem Tiefsten, was darüber gesagt worden. Ich werde mich,

solche Anerkennung auszusprechen, nicht durch den Gedanken hindern lassen, daß eine übelwollende Kritik den Ausdruck meiner Begeisterung für Hegel seit einiger Zeit als Marktschreierei verächtlich zu machen bestrebt ist. Hegel ist in seinem geschichtlichen Studium unendlich bewunderungswürdig, und man wird noch lange von ihm auf diesem Gebiet zu lernen haben. Namentlich ist es ein anziehendes Schauspiel, seinen Kampf mit der Geschichte des Jüdischen Volks zu beobachten. Seine Ansicht derselben ist sehr ungleich gewesen; sie hat ihn im heftigsten Abstoßen dennoch stets an sich gefesselt und als ein finsternes Räthsel ihn Lebenslang gequält. Er hat sie daher auch überall ganz verschieden behandelt: bald, wie in der Phänomenologie, ignorirt er sie beinahe; bald, wie in der Rechtsphilosophie, rückt er sie dicht an den Germanischen Geist heran; bald, wie in der Religionsphilosophie, coordinirt er sie als die unmittelbare Form der geistigen Individualität der Griechischen und Römischen; endlich aber, in der Philosophie der Geschichte, integrirt er sie dem Persischen Reiche. Nach jeder dieser Seiten hin hat Hegel in der Geschichte der Juden eine Berechtigung, allein erst die Zusammenfassung aller derselben zu einer Einheit würde ihn selbst befriedigt haben. Solche Harmonie selbst herzustellen hat der Tod ihm versagt.

Die historischen Studien, deren hier Erwähnung geschehen soll, haben einen doppelten Ausgangspunkt gehabt, einerseits die christliche Kirchengeschichte, anderseits die originalen Geschichtschreiber der antiken Welt. In ersterer Hinsicht hat er Montesquieu und Gibbon viel studirt; in zweiter war sein Lieblings Thukydides. Sonst finden wir noch Schiller's historische Werke und Hume's Geschichte von England genauer berücksichtigt, namentlich in Betreff der Kunst der Compo-

sition. Es ist möglich, daß Hegel für die Kirchengeschichte einen besondern Plan gehabt hat. Es sind noch große, sorgsam angelegte Tabellen erhalten, in denen chronologisch links die Geschichte des Kirchenstaats, rechts die des deutschen Reichs, und in der Mitte beider Extreme die Geschichte aller Italienischen Staaten von ihm dargestellt ist. Unwillkürlich fällt einem hierbei ein, daß Leo, so lange er noch dafür galt, aus der Hegelschen Philosophie seine Weltanschauung zu schöpfen, gerade der Geschichte der Italiener und Juden seine frische Kraft widmete. Bei der großen Bedeutung, welche Hegel's Philosophie der Geschichte erhalten hat, glaube ich der Erwartung meiner Leser am zweckmäßigsten zu entsprechen, wenn ich aus dem mir vorliegenden Material eine solche Auswahl treffe, daß darin, so viel möglich, die Hauptpunkte der Geschichte in Beleuchtung treten. Eine solche relative Ganzheit wird mehr nützen, als wenn ich nur ein paar Bemerkungen zur Probe auf's Gerathewohl aus diesem Fragmentenchaos geben wollte.

„Geist der Orientalen: Achtung vor der Wirklichkeit in der Wirklichkeit und Ausschmückung derselben in der Phantastie. — Die Orientalen haben festbestimmte Charaktere. Wie sie einmal sind, ändern sie sich nicht mehr. Die Richtung des Weges, den sie eingeschlagen haben, verlassen sie nicht. Was außer ihrem Wege liegt, ist für sie nicht vorhanden. Aber was sie auf dem Wege stört, ist ihnen feindselig. Ihr einmal festbestimmter Charakter kann nicht von sich ablassen, nicht das, was ihm entgegen ist, in sich aufnehmen und sich damit versöhnen. Das eine wird herrschend, das andre ein beherrschtes.

Macht ist der Begriff, in dem die Wesen gleich sind. Gewalt ihre Beziehung auf einander, Gewalt der Stärke oder des Genies oder der Rede. Ein festbestimmter Charakter läßt nichts außer sich zu, als was er beherrscht, oder von welchem er, wie es von ihm, beherrscht wird; denn es sind Schranken, Wirklichkeiten in ihm, die nicht aufgehoben werden können, die neben andern widersprechenden Wirklichkeiten, neben Feindlichem zu bestehen, in keinem andern Verhältniß stehen können. Da die Schranken des Charakters Wirklichkeiten geben, die die Liebe nicht vereinigen kann, so müssen sie objectiv verbunden sein, d. h. unter einem Gesetz stehen. Das Gleiche der Wirklichkeit ist die Nothwendigkeit, also das Gesetz, das Alles beherrscht. Deswegen sind im Orientalischen Charakter die zwei anscheinend widersprechenden Bestimmungen: Herrschaftsucht über Alles und willige Ergebung in jede Sklaverei, so innig verbunden. Ueber beides waltet das Gesetz der Nothwendigkeit. Herrschaft und Sklaverei, beide Zustände sind hier gerecht, denn in ihnen beiden regiert das gleiche Gesetz der Gewalt. Derjenige ist im Orient der glückliche Mann, der Muth hat, dasjenige, was schwächer ist, als er, sich zu unterwerfen, und Klugheit besitzt, das nicht anzugreifen, und dem sich gleich zu unterwerfen, was stärker ist, als er. Derjenige ist hier ein weiser Mann, der von den Wirklichkeiten sich zurückzieht, in der Rede und in Sprüchen thätig ist. Edel ist der Gebildetere, der zu unterscheiden weiß und nur so weit unterjocht, als ihm widerstanden worden und dem Ueberwundenen dadurch sich gleich setzt, daß er über sich mit ihm das Gesetz der Nothwendigkeit erkennt; in sich, dem wirklichen Sieger, den möglichen Ueberwundenen, und in dem wirklich Unterjochten zugleich den mög-

lichen Herrscher ehrt. Diese Möglichkeit des Entgegengesetzten, diese Möglichkeit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichen als möglich herrschender oder als möglich Unterjochter, diese Macht, die in den Uebergängen des Negativen zum Positiven, des Positiven zum Negativen erscheint, — ist die unendliche Gottheit der Orientalen. Auf dem Wehstuhl ihres Willens und ihrer Regierung werden die Begebenheiten gewoben und aus dem Quell seines Befehls fließen in den Abgrund seiner Macht die Ströme der Zeiten und Jahrhunderte. — Bei der festen Bestimmtheit des Orientalischen Charakters sind der Beziehungen sehr wenig, in denen der Mensch steht, und Alles, was sich darbietet, erhält bald seine Stelle. Der Mensch von festbestimmtem Charakter läßt sich mit Nichts ein, was ihm nicht gleichartig ist. Das Meiste, was an ihn anstoßen kann, weist er auf die Seite; das Andre bekämpft er und wird Herr darüber, oder unterwirft sich der Gewalt, aber seine Ansprüche bleiben die gleichen. Diese Unwandelbarkeit, diese Unfähigkeit, durch die Mannigfaltigkeit der Dinge vielseitig bewegt zu werden, enthält dem Orientalen seine Ruhe. Weil ihm die Welt eine Sammlung von Wirklichkeiten ist und diese nur in ihrer nackten Gestalt als bloße Entgegengesetzte erscheinen, ohne eigne Seele und Geist, so muß er, um ihrer Dürftigkeit aufzuhelfen, nothwendig durch fremden, erborgten Glanz zu ersetzen suchen, was ihnen an eignem Gehalt abgeht. Der Orientale schmückt die Wirklichkeit immer mit Einbildungskraft aus. Er hüllt jedes Ding in Bilder ein. Auch diese Bilder sind zwar Bilder von Wirklichkeiten, und eine Armuth scheint der andern keinen Glanz ertheilen zu können, aber sie werden durch ihre Verbindung poetisch. Die Vereinigung des Ungleichen erzeugt einen

Schein von Leben, das in der Gleichheit der Verbundenen liegt. Das, worin man diese sich ähnlich kennt, kommt, weil das Verschiedene so ungleichartig ist, zu einem dunkeln Bewußtsein, aber eine Gestalt des reinen Lebens können sie nicht wagen hervortreten zu lassen. Die erhabene Pracht ihrer Bilder setzt in Erstaunen, der Sonnenglanz ihrer Gemälde ist blendend. Aber eben, weil man die Gewaltthätigkeit in der Verbindung ungleichartiger fühlt, staunt man; weil man an die Pracht dieses Objectiven keinen Anspruch machen kann, wird man geblendet; weil die Liebe nicht verbunden hat, so geht die Empfindung leer dabei aus, und die Kostbarkeiten, die Perlen des Orientalischen Geistes, sind nur wildschöne Ungeheuer. Wo aber die Objectivität des Lebens, abgestreift vom Mannigfaltigen, als Einheit hervortritt, da kann diese nur ein Begriff, ein Allgemeines sein, womit ihre Gemälde angefüllt sind. — Die Bestimmtheit des Charakters läßt keine große Mannigfaltigkeit der Charaktere zu. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten würde sich selbst zerschlagen. Was aber jenseits dieser Bestimmtheiten, zwar der Sache nach gleichartig mit ihr, allein von größerer und tieferer Kraft, das mußte als ein Unsichtbares, Höheres, wunderbar wirken. In der Art der Composition der Orientalischen dauernden oder ephemerischen Reiche, aus dem System des Gehorsams und der Subordination in solchen wilden Massen, zeigt sich deutlich die Macht, welche Orientalische, also gleichartige, aber mit Stärke, Tiefe und Hartnäckigkeit verbundene Charaktere auf andere Orientalen ausüben, die blinde, fast zur Vernichtung gehende Passivität der letzteren gegen jene. Auch entspringt daraus die Wichtigkeit und darum die Sparsamkeit und der Ernst der Rede, der Aeußerung eines unsichtbaren und

an sich unerkennbaren Lebens. — Wie die Orientalen die nackte Wirklichkeit der andern Dinge mit der Phantasie schmücken, so müssen sie, die ein so unvollständiges Bewußtsein ihrer selbst haben und in der Darstellung ihrer Natur keine befriedigende Einigkeit finden können, sich selbst mit fremden Zierrathen so sehr überladen. Ihr Schmuck kann keine Bekleidung sein, die ihre Form und Schönheit von der menschlichen Gestalt und ihrem eignen, freien Spiel erhielt, sondern völlig fremde Dinge; dabei keine Naturganze, die man mehr aus Liebe an sich steckt und dabei mehr mit seiner eigenen Empfindung sich schmückt, sondern von eignem Leben und einer vom Leben geformten Gestalt entblößte glänzende Dinge, Gold, etwa in geborgte Formen gekleidet, in Blumen vereinigte Zierrathen u. s. w. — Bei den Orientalen war aus dem Natürlichen gerade die Natur ausgetrieben und erschien für sich selbst nur als Gemeines und Unterjochtes. Das weibliche Gemüth und die Liebe zu den Weibern allein war keine solche Leidenschaft, deren Genuß die Herrschaft war. Bei vielen Morgenländischen Nationen ist es eine hohe Unehre, unter Vornehmen besonders, der Weiber, und was auf sie Bezug hat, zu erwähnen: entweder, weil hier auch die tapfersten sich nicht als Herrn fühlten und damit an ihre Schwäche erinnert wurden; oder vielmehr, da keiner dieser Schwäche sich vor sich selbst schämte und nur die Erwähnung, die Aussprache alles dessen, was auf diese Seite der menschlichen Natur sich bezog, für Unehre hielt, weil sie das Weibliche als etwas ihrem übrigen Geist Fremdes, ihnen Ueberlegenes ehrten und sich scheuten, durch die Erwähnung es in die Klasse der übrigen Menge der gemeinen Dinge zu versetzen. Weil sie fühlen, daß das Verhältniß der Weiber nie dasjenige werden kann, was das

Verhältniß aller andern Dinge ist, Herrschaft oder Knechtschaft, und sie ihnen etwas sind, das sich nicht, wie diese, behandeln läßt und dessen sie sich sicher werden können, so wissen sie keinen andern Rath, als sie einzusperrn! — Die Juden hatten jene Scheu nicht. Sie sprachen von den Geschlechtsverhältnissen frei und ohne Umstände, aber Alles, was sich darauf bezieht, ist ihnen, wie Alles, ein bloßes Wirkliche, vom Geist der Liebe undurchdrungen. Dieser regiert sie also auch nicht in Behandlung dieser Materie und sie, die Behandlung, ist darum in ihren Gesetzen selbst und den Büchern, welche die Summe ihrer Bildung enthalten, so empörend, niederträchtig und schändlich; denn je heiliger und reiner das beseelende Wesen ist, desto abscheulicher ist es, die Organe desselben und seine Aeußerungen, als bloße Sachen darzustellen und zu behandeln. — Bei den Orientalen ist der Bart sehr heilig. Bei den Juden durfte auf das Haupt eines Nassträgers oder Gottgeweihten kein Scheermesser kommen. Jedes siebente, vielleicht auch noch funfzigste Jahr, die Gott geweiht waren, durfte kein Feld gebaut, keine Weinrebe beschnitten, keine Weinlese gehalten werden. An den freiwilligen Erzeugnissen der Erde sollten Knechte, Vieh, Wild, frei Antheil nehmen können. Es ist sehr große Willkür, den Bart wachsen zu lassen. Er ist wohl, aber in einem sehr geringen Grade ein Organ des Körpers und in dieser Rücksicht ist Nägelabschneiden eben so sehr und die bei den Orientalen so gewöhnliche, bei den Juden verbotene Beschneidung wohl noch eine größere Verstümmelung. Die Beibehaltung des Bartes kann also nicht als eine Achtung vor der Vollständigkeit der menschlichen Gestalt angesehen werden, welche Achtung ohnehin der Versteckung der Gestalt durch geschmacklose Kleidung und Ueberladung derselben durch

glänzenden und vielfachen Schmuck schlechterdings widerspricht. Eine Willkür, die man sich als Gesetz auflegt, wird mit desto größerem Eigensinn behauptet, so wie die Aufopferung um so mehr Verdienst hat, je größer die Willkür ist, der man sich unterwirft. Aber warum legten sich die Orientalen gerade diese Willkür auf? Warum mit der Wichtigkeit, daß der Bart sogar etwas Heiliges ist? Da im Orientalischen Geist aller Werth und Bestand in dem unendlichen Object ist, da er auf ein für sich Bestehendes, eignes Leben in sich selbst Habendes nichts halten kann, so muß er von Außen her durch glänzende Dinge, in denen kein Leben ist, sich herausputzen, sich doch auch zu etwas machen, und so auch den Bart, der das Unwesentlichste an seiner organischen Ganzheit ist, sich am meisten zu erhalten suchen, das Gleichgültigste an ihm am meisten ehren.“

„Das Gedächtniß ist der Galgen, an dem die Griechischen Götter erwürgt hängen. Eine Galerie solcher Geheulten aufweisen, mit dem Winde des Witzes sie im Kreise herumtreiben, sie einander necken machen und in allerlei Gruppen und Verzerrungen blasen, heißt oft Poesie. — Gedächtniß ist das Grab, der Aufbewälter des Todten. Das Todte ruht darin als Todtes. Es wird wie eine Sammlung Steine gewiesen. Das Ordnen, Durchgehen, Stäuben, alle diese Beschäftigungen haben zwar eine Beziehung auf das Todte, aber sind von ihm unabhängig. — Aber unverständliche Gebete plappern, Messen lesen, Rosenkränze sprechen, bedeutungsleere gottesdienstliche Ceremonieen üben, dies ist das Thun des Todten. Der Mensch versucht es,

völlig zum Object zu werden, sich durchaus von einem Fremden regieren zu lassen. Dieser Dienst heißt Andacht. Pharifäer!“

„Klageweiber bei der öffentlichen Todtenfeier der im ersten Jahr des Peloponnesschen Krieges Umgekommenen. Thukydides B. 2: *καὶ γυναῖκες πάρρσιον αἱ προσήκουσαι ἐπὶ τὸν τάφον ὀλοφνρόμεναι.* Die größte Linderung des Schmerzens ist, ihn auszuschreien, ihn rein in seinem ganzen Umfang gesagt zu haben. Durch die Aeußerung wird der Schmerz objectiv gemacht und das Gleichgewicht zwischen dem Subjectiven, das allein vorhanden ist, und dem Objectiven, das im Schmerzen nichts ist, hergestellt. Durch die Aeußerung allein kommt er zum Bewußtsein und was zum Bewußtsein gekommen, ist dann vorbei. Es ist in die Form der Reflexion gebracht und wird durch folgende Bestimmungen weggedrängt. Aber wenn das Gemüth noch voll, der Schmerz noch ganz subjectiv ist, so hat nichts Anderes Platz darin. Auch die Thränen sind so eine Entladung, so eine Aeußerung, eine Objectivirung des Schmerzens. Der Schmerz hat sich dann, da er subjectiv ist und auch objectiv geworden ist, zum Bilde gemacht. Aber da der Schmerz seiner Natur nach subjectiv ist, so ist es ihm sehr zuwider, aus sich herauszugehen. Nur die höchste Noth kann ihn dazu treiben. Aber wenn die Noth vorbei, wenn Alles verloren und er Verzweiflung geworden ist, so verschließt er sich in sich, und hier ist es höchst wohlthätig, ihn herauszubringen. Durch nichts Heterogenes kann dies geschehen. Nur indem er sich selbst gegeben wird, hat er sich als sich selbst und als etwas zum Theil außer sich. Ein Gemälde thut diese Wirkung nicht. Er steht

nur, aber bewegt sich nicht selbst. Die Rede ist die reinste Form von Objectivität für das Subjective. Sie ist noch nichts Objectives, aber doch die Bewegung nach Objectivität. Klage in Gefang hat zugleich noch mehr die Form von Schönerem, weil sie nach einer Regel sich bewegt. Klaggesänge bestellter Weiber sind daher das Menschlichste für den Schmerz, für das Bedürfniß, sich seiner zu entladen, indem man ihn am Tiefsten sich entwickelt und in seinem ganzen Umfang sich vorhält. Nur dies Vorhalten allein ist der Balsam.“

„*Thukydides B. 25: τὰ δὲ πλεῖα αὐτῆς (ὄσσην ἔχομεν ἀρχὴν) αὐτοὶ ἡμεῖς οἶδε, οἱ νῦν ἔτι ὄντες μάλιστα κ. τ. λ.* So kann nur die Volksversammlung eines kleinen Freistaats sprechen. Vor ihr und von ihrem Munde haben solche „Wir“ völlige Wahrheit. In größeren Republiken sind sie immer sehr eingeschränkt. Das Wir ist denen, die es aussprechen, immer um so fremder, je größer die Menge ihrer Mitbürger ist. Der Antheil jedes Einzelnen an einer That ist so gering, daß er von ihr als seiner That fast gar nicht sprechen kann. Der Antheil am Ruhm seiner Nation ist größer, aber es heißt nur: ich gehöre zur Nation, nicht: ich bin. Die Ganze übt eine Herrschaft über ihn aus, unter der er steht. Ein freies großes Volk ist daher insofern ein Widerspruch in sich selbst. Das Volk ist die Gesamtheit aller Einzelnen und alle Jede sind immer vom Ganzen beherrscht. Ihre That, das, was die That eines Jeden ist, ist ein unendlich kleines Fragment einer Nationalhandlung.“

Wie grüblerisch Hegel's Analyse oft wurde, möge folgende, in der Manier an seine Auseinandersetzung von Laus und Abendmahl erinnernde Reflexion zeigen: „Achilles starb, durch einen Pfeil an der Ferse verwundet. Er hätte eben so gut an jedem übrigen Punct des Körpers verwundet werden können. Die Wunde an jenem Theil war also höchster Zufall. Durch die Richtung des Pfeiles war sie durchaus bestimmt. Aber der getroffene war in Rücksicht der übrigen Theile (auf die er, da er mit ihnen ein Ganzes ausmacht, nothwendig bezogen werden muß) als verwundeter getroffener Theil unterschieden. Diese Möglichkeit der übrigen, verwundet werden können, und die entgegengesetzte Wirklichkeit, nicht verwundet zu sein; so wie die Wirklichkeit des Verwundetseins der Ferse und seiner entgegengesetzten Möglichkeit, auch nicht verwundet zu werden, vereinigen die Griechen in der Einbildungskraft durch einen Mythos, das Eintauschen Achill's in den Lethe, nach welchem die nicht verwundeten Theile zugleich nicht verwundet werden konnten, und der verwundete Theil allein nur verwundet werden konnte.“

„The Lykurg, nach einer Abwesenheit von zehn Jahren, nach Sparta zurückkehrte, um den vollendeten Plan seiner Gesetzgebung jetzt auszuführen, fragte er wegen derselben das Orakel zu Delphi. Die Pythia nannte ihn im Namen Apoll's einen Freund und Liebling der Götter. Sie sagte ihm, er sei mehr ein Gott als ein Mensch. Sie erklärte ihm, Apollo billige den Plan, den er gemacht habe; könne er die Annahme seiner Gesetze zu Stande bringen, so würde es auf der Welt keine besser eingerichtete Republik geben, als die Lacedämonische. —

Nachdem er nun seine Gesetze allmählig eingeführt hatte, begab er sich wieder zum Orakel, das den Ausspruch that, daß er hinlänglich dafür gesorgt habe, die Lacedämonier eben so glücklich als tugendhaft zu machen, und daß, wenn sie beständig seine Gesetze halten würden, sie eines ewigen Ruhms und Glücks genießen würden. — Wären die Lacedämonier und die übrigen Griechen fähig gewesen, positiven göttlichen Gesetzen sich zu unterwerfen, ja, nur einen Begriff derselben zu haben, hätten die Lacedämonier nicht die andern Griechen verpflichtet, nicht ihnen predigen sollen, ihre Verfassung, die ein Ausspruch des allgemeinen Orakels für die vollkommenste erklärt hatte, gleichfalls anzunehmen? Hätten die übrigen, um consequent zu sein, nicht dieselbe annehmen müssen? — Aber die Griechen waren eine freie Nation, die selbst von keinem Gotte sich Gesetze geben ließen. Dieser Beweggrund, die Bestätigung durch die Gottheit, war ihnen fremd.“

Ich übergehe eine Menge ähnlicher Aphorismen, weil der Inhalt derselben in Hegel's späteren Vorlesungen, wenngleich durch den Zusammenhang verändert, wieder aufgetaucht ist. Allein ich würde dem Leser zu viel zu entziehen glauben, wenn ich einige auf die Griechische und Römische Welt bezügliche Reflexionen nicht mittheilte, insofern die Kraft der ursprünglichen Frische der Erkenntniß ihrer Form einen ganz besondern Reiz gibt. Man stelle sich einmal vor, daß diese Reflexionen in Briefen enthalten wären und frage sich dann, ob man sie wohl aus einer Biographie fortlaffen würde. Stellen sie uns nicht den Proceß der Ideeneroberung dar? Daß Hegel selbst auf

diese Aphorismen Werth legte, geht nicht nur aus ihrer Aufbewahrung, sondern vorzüglich aus der Sorgfalt hervor, mit welcher er den Styl oft im Einzelnen nachgebessert hat. Wir bekommen durch diese Fragmente neben dem schon kanonisch gewordenen Segel gleichsam einen apokryphischen zur Erläuterung. An der Kühnheit und Schroffheit solcher Eßfulgurationen sich nicht zu freuen, sondern Anstoß daran zu nehmen, würde nur die eigene Bornirtheit und Seelenarmuth verrathen.

„Nach dem Untergange Römischer und Griechischer Freiheit, als den Menschen die Herrschaft ihrer Ideen über die Objecte genommen war, trennte sich der Genius der Menschheit. Der Geist der verstorbenen Menge sagte zu den Objecten: ich bin euer, nehmt mich hin! warf sich in den Strom derselben, ließ von ihnen sich fortreißen und ging in ihrem Wechsel unter. — Der Geist der Stoiker that das Gegentheil. Er sprach: ihr seid meinem Wesen fremde, das nichts von euch weiß; ich beherrsche euch in meiner Idee; ihr müßt sein, wie ihr wollt, das ist mir gleichgültig, ihr seid mir zu verächtlich, als daß ich Hand an euch legen wollte. — Andere Geister fühlten, daß die Objecte anders sein sollten, aber sie hatten nicht den Muth, sie zu ergreifen und zu bilden. Die Uebermacht derselben lastete auf ihnen und ließ ihnen nur das Gefühl ihrer Ohnmacht. Ein Theil dieser Geister bildete sich den Sinnen unsichtbare Objecte, die es im Wahne des Volks vorfand, aber seine Ideen auf sie übertrug und zu ihnen flehete: nehmt mich auf in euer Wesen, erscheinet uns, offenbart euch uns, zieht uns zu euch, beherrscht ihr uns! Sie hießen Theurgen. — Ein anderer Theil der letzteren Geister hörte von einem ähnlichen neuen Object sprechen, entfloß den äußern Objecten, die ihm

versagt waren, warf sich dem Glauben in die Arme, daß jenes Unsichtbare sie selbst und die äußeren Objecte beherrschen würde — und hießen Christen. Die ausgebildete Kirche hat beides, den Wunsch der Stoiker und jener in sich gebrochenen Geister, vereinigt. Sie erlaubt dem Menschen, im Wirbel der Objecte zu leben und verheißt durch leichte Uebungen, Handgriffe, Lippenübungen u. s. f. zugleich über sie sich zu erheben. Der Wunsch der Theurgen ist eigentlich nur hie und da in den Kopf sogenannter christlicher Schwärmer gekommen. Diese Vereinigung ist nie eigentlich zum Handwerk, wie das Uebrige, geworden.“

„In der Reihe der Offenbarungen Gottes oder in der aufeinanderfolgenden Abstammung und Erzeugung seiner Gestalten, gingen die Offenbarungen desselben als Sonne, Gestirne, Meer, Luft, Liebe, seiner Offenbarung als Mensch vorher. Die letztere Gestalt war in der Stufenfolge seiner Erzeugungen nothwendig. Die Natur wurde durch die Einrichtung des Römischen Staats, welche fast der ganzen bekannten Erde die Freiheit nahm, einem dem Menschen fremden Gesetz unterworfen und der Zusammenhang mit ihr zerrissen. Ihr Leben wurde zu Steinen und Hölzern; die Götter wurden zu erschaffenen und dienenden Wesen. Wo Gewalt sich regte, Wohlthat sich offenbarte, Größe herrschte, war des Menschen Herz und Charakter. Den Athenern wurde Theseus erst nach seinem Tode zum Heroß. Dem Demetrius und Antigonus opferten sie erst als vergangenen. Die Römischen Cäsaren wurden deificirt. Apollonius von Thyana that Wunder. Das Große war nicht mehr übernatürlich, son-

bern widernatürlich: denn die Natur war nicht mehr göttlich, also nicht mehr schön und nicht mehr frei. In dieser Trennung der Natur und des Göttlichen wurde ein Mensch der Verbinder beider, also der Versöhner und Erlöser. — Das Volk der Juden aber ist in der Berruchtheit des Hasses zur Hölle gefahren. Was späterhin von ihm noch auf der Erde fortgewankt hat, ist zum Zeichen geblieben. Wie die neueren Völker alle Formen von Menschheit, die edlen freilich nur in Leiden, unter sich haben müssen, so steht auch dies Volk noch unter ihnen als Ideal der verworfensten. In Homers Welt schließt sich die Mannigfaltigkeit nach Unten mit Thersites, der nur eine unnütze Zunge hat. Doch nachdem er geschlagen ist, fällt ihm eine Thräne vom Auge. Voll Furcht und schweigend setzt er sich und wischt die Zähre ab. Seine Furcht und sein Schweigen erkennt mächtigere Menschenwesen an. Diese Empfänglichkeit wenigstens für's Bessere mußte dem schlechtesten der Homerischen Menschen bleiben. Aber in einer neueren Menschenwelt steht man neben Amaliens himmlischer reiner Seele, Schusterle Kinder am Feuer braten, und als der Hauptmann, seines Schicksals sich jetzt bewußt werdend, den Räubern mit einer fürchterlichen Musterung droht, meinen sie, er sei heut übler Laune. In einem solchen Durcheinander verschiedener Geschlechter, die zusammen von dem Systematiker Mensch geheißt werden, hat der Jude seinen Platz. Ein Mann unter den Juden hat gutmüthig Gott sagen lassen: wer meine Gebote nicht achtet, den werde ich strafen bis in's dritte und vierte Glied. Aber die Turien ihrer Religion peitschen bereits ihr hundertstes. Sie glauben sich aber vielleicht nicht gestraft, wenn sie der Christ die Treppe hinunterwirft, weil sie Juden sind, wenn

sie um den Gewinn von ein paar Kreuzern sich Stunden lang haben niederträchtig behandeln lassen und auch die dritte Stunde beginnen zu schwätzen — und wenn sie des anderen Tages wiederkommen.“

„Was ein gebildeter Geschmack und eine vorurtheilsfreie Vernunft, welche den Adel des Griechischen Geistes in seinem ganzen Umfange, in allen seinen Modificationen zu schätzen wissen, noch aussetzen, ist das Unehle in der Leidenschaft der Liebe, die unter den Nationen Deutscher Abstammung, in der neueren Geschichte, eine ganz andere, sublimere Gestalt gewonnen. Sollte diese Erscheinung nicht auch mit dem Geist ihres freien Lebens zusammenhängen? Wenn ein Ritter aus den Zeiten der Chevalerie einem Aristides die Thaten vorerzählte, die er für seine Geliebte that, die Abenteuer, die er für sie bestand, die lange Reihe von Jahren, deren jeder Augenblick mit einer eisernen Geduld allein einem Zweck gewidmet war, den seine Geliebte ihm aufgegeben, wenn ein solcher dabei den Aristides in Zweifel gelassen, wer der Gegenstand dieser Thätigkeit gewesen sei; — oder wenn ein edler junger Mann eben diesem Aristides mit allem Feuer der Einbildungskraft auf eben die unbestimmte Art die Schönheit seines geliebten Gegenstandes malte, ihm die tiefe Achtung beschrieb, die er für ihn fühlte, die Heiligkeit und Reinheit seiner Empfindung, die Begeisterung in der Nähe desselben, wie es das einzige Interesse seines Lebens sei, für ihn zu arbeiten, zu athmen; — würde Aristides, der nicht wüßte, wem all dieser Aufwand von Empfindungen, Thaten, Begeisterung gewidmet sei, würde er nicht etwa auf folgende

Art gegenreden: ich weihte mein Leben meinem Vaterlande; ich kannte nichts Höheres als seine Freiheit und sein Wohl; ich arbeitete für dasselbe ohne allen Anspruch auf Auszeichnung oder Macht oder Reichthum, aber ich bin mir bewusst, daß ich für dasselbe nicht so viel gethan, nicht so einzige und tiefe Achtung empfunden habe; ich kenne sonst wohl Griechen, die mehr thaten, höher begeistert waren, aber ich kenne keinen, der zu dieser Höhe der Empfindung der Selbstverleugnung gekommen wäre, auf der Ihr steht. Und welches war der Gegenstand dieses Eures hohen Lebens? Er muß unendlich größer, würdiger sein, als das Höchste, was ich denken konnte, größer als Vaterland und Freiheit?“

„Die ungezügelte Einbildungskraft der Weiber des Mittelalters hat in Gräßlichkeiten der Hexerei, in der Sucht, an Andern kleinen Neid und Rache auszuüben, herumgetobt und hat sie auf den Scheiterhaufen gebracht. Den Griechischen Weibern war in den Bakchischen Festen ein erlaubter Spielraum, sich auszuwüthen, gegeben. Auf die Erschöpfung des Körpers und der Einbildungskraft folgte ein ruhiges Zurücktreten in den Kreis gewöhnlicher Empfindung und hergebrachten Lebens. Die wilde Mänas war die übrige Zeit ein vernünftiges Weib. Dort Hexen, hier Mänaden; dort der Gegenstand der Phantastie teuflische Fragen, hier ein schöner, weinbelaubter Gott; dort damit vergesellschaftet Befriedigung von Neid, Rachgier, Haß; hier nichts als zweckloses, oft bis zur todbenden Raserei gehendes Vergnügen; dort Fortschritt von einzelnen Wahnsinnanfällen bis zu gänzlicher und bleibender Zerrüttung des Geistes, hier Rücktritt in's gewöhnliche Leben; dort

betrachtete das Zeitalter diese verstellte Maserei nicht als eine Krankheit, sondern als den gotteslästerlichsten Trevel, der nur mit Scheiterhaufen gebüßt werden konnte, hier war dies Bedürfniß mancher weiblichen Phantasien und Temperamente etwas Heiliges, dessen Ausbrüchen Feste gegeben, vom Staat sanctionirt und dadurch in die Möglichkeit gebracht wurden, unschädlich zu werden.“

„Verachtung der Menschen. Jeder ist gewohnt, Andere nach der Regel, die er sich für die Menschheit gemacht hat, zu beurtheilen und zu verlangen, daß er so sei. Nur lange Welterfahrung oder ein Uebermaß von Güte des Herzens bringt uns hiervon zurück. Diese Forderung ist vorzüglich den Europäern eigen. Es ist eine Art von Eigenstinn. So ist es auch ein Zeichen unserer Zeit und weiter nichts — nicht hohe Cultur, nicht Annäherung zum Zweck der Menschheit, zur Vollkommenheit — die öffentliche Beurtheilung von Charakteren, z. B. eines Rousseau, nach den Regeln der Vernunft. Außerdem, daß Jeder zuerst in seinen Busen greifen sollte, ist es nur die Tugend allein, die sich selbst Regeln gibt, die beurtheilen und fordern kann, aber kein Mensch hat gegen den andern das Recht, sich an die Stelle der Tugend zu setzen, und, als ihre Person vorstellend, Forderungen an Andere zu machen. Jeder kann einem solchen antworten: die Tugend hat das Recht, dich an mich zu fordern, aber nicht du.“

„In den Staaten der neueren Zeit ist Sicherheit des Eigenthums der Angel, um den sich die ganze Gesetzgebung dreht, worauf sich die meisten Rechte der Staatsbürger beziehen. In mancher freien Republik des Alterthums ist schon durch die Verfassung des Staats das strenge Eigenthumsrecht, die Sorge aller unserer Obrikeiten, der Stolz unserer Staaten, beeinträchtigt worden. In der Lacedämonischen Verfassung war Sicherheit des Eigenthums und der Industrie ein Punct, der fast gar nicht in Betracht kam, der, man kann fast sagen, vergessen war. In Athen wurden die reichen Bürger gewöhnlich eines Theils ihres Vermögens beraubt. Doch gebrauchte man einen für die Person, die man berauben wollte, ehrenvollen Vorwand: man übertrug ihr nämlich ein Amt, das einen ungeheuren Aufwand forderte. Wer in den Tribus, worin die Bürger eingetheilt waren, zu einem kostspieligen Amt erwählt war, konnte unter den Bürgern seines Tribus sich umsehen, ob er nicht einen reichern fände. Glaubte er einen solchen gefunden zu haben und dieser behauptete, weniger reich zu sein, so konnte ihm jener einen Austausch ihres Vermögens vorschlagen, dessen sich dieser nicht weigern durfte. Wie sehr der unverhältnißmäßige Reichtum einiger Bürger auch der freiesten Form der Verfassung gefährlich und die Freiheit selbst zu zerstören im Stande sei, zeigt die Geschichte in dem Beispiel eines Perikles zu Athen, der Patricier in Rom, deren Untergang der drohende Einfluß der Gracchen und Anderer durch Vorschläge der agrarischen Gesetze vergeblich zu hemmen suchten, der Medicis zu Florenz — und es wäre eine wichtige Untersuchung, wie viel von dem strengen Eigenthumsrecht der dauerhaften Form einer Republik aufgeopfert werden müßte. Man hat dem System

des Sansculottismus in Frankreich vielleicht Unrecht gethan, wenn man die Quelle der durch dasselbe beabsichtigten größeren Gleichheit des Eigenthums allein in der Raubgier suchte."

„In Italien, wo die politische Freiheit in reinern Formen und schönern Zügen sich dargestellt hatte, aber etwas früher verloren ging, als in Deutschland, erhob sich in Bologna die Rechtsgelehrsamkeit früher, als die Poesie, und die Edelsten des Volks strömten von allen Seiten dahin und begnügten sich, in ihrem Vaterland gelehrte und genaue Richter zu werden, denn auf dem Richterstuhl allein waren sie noch Diener einer Idee, Diener der Geseze, da sie sonst nur Diener eines Mannes waren. — In der mittleren Geschichte von Mittel- und Ober-Italien treffen wir die Verbindung der Menschen zu Staaten äußerst unvollständig und die Bande äußerst locker an. Die Geschichte Italiens ist in diesem Zeitraum nicht eigentlich die Geschichte eines Volks oder mehrerer Völker, als vielmehr die einer Menge von Individuen, und weil in diesem Gemälde keine großen Massen oder nur in kurzen Zeiträumen auftreten und sogleich wieder zerstäuben, so ist es äußerst schwer, allgemeine Gesichtspuncte dafür aufzufinden. Desto interessanter ist die Geschichte einzelner Menschen, da ihre Individualität nicht in den allgemeinen Formen von Staat und Verfassung untergegangen ist. Es ist gewöhnlich nur ein Interesse des Augenblicks, das die Menschen vereinigt. Selten sehen wir eine Vereinigung, die ein bleibendes Interesse zum Grunde gehabt hätte. Alle Streitigkeiten betrafen die Rechte einzelner Familien und Menschen, die nie dazu gebracht werden konnten, zum Besten

gesellschaftlicher Vereinnung von ihren Rechten aufzugeben. Das Zusammenwohnen in Städten war mehr ein Beieinandersein im gleichen Raum, innerhalb der gleichen Mauern, als Unterwerfung unter gleiche Gesetze. Die Macht der Obrigkeit war schwach. Es herrschten schlechterdings noch keine Ideen. Das platte Land nicht nur war mit einer unzähligen Menge von Schloßern bedeckt, die jeder zu seiner Sicherheit erbaut hatte; auch jeder Palast der Familien in der Stadt war mit Thürmen und auf andere Art besetzt, wo sie einander belagerten. Ausübung der Gerechtigkeit war nur der Sieg einer Faction über die andre."

„Öeffentliche Todesstrafe. Montesquieu macht bei Gelegenheit der Japaneser die Bemerkung, daß die vielen öffentlichen und dabei grausamen Hinrichtungen den Charakter des Volkes mild und gegen diese Strafen selbst wie gegen die Verbrechen gleichgültig gemacht haben. Woher diese Erscheinung, die von dem Zweck, den bei öffentlichen Strafen Gesetzgeber und Richter vor Augen gehabt hatten, nämlich Schrecken und Furcht vor den Verbrechen, gerade das Gegentheil hervorbringt? Ist es bloß die Gewohnheit, die dem Tode durch den Henker, den fürchterlichen Anstalten dazu, der Todesangst und der allgemeinen Verachtung oder, was Manchem noch drückender ist, dem allgemeinen Mitleiden, sein Ekelhaftes, Grauliches und Schauerhaftes benimmt? Gewohnheit würde nur Gleichgültigkeit wirken, wie beim Krieger, zu dessen Rechten tausend und zu dessen Linken zehntausend fallen. Was ist es eigentlich, das bei einer

Hinrichtung zunächst in die Augen fällt, und welche Empfindung, die durch jene Erscheinung veranlaßt wird? — Ein wehrloser Mensch ist es, der uns in die Augen fällt, der gebunden, von einer zahlreichen Wache umgeben, von ehrlosen Henkersknechten gehalten, hinausgeführt und da ganz wehrlos, unter dem Zuruf und Gebet der Geistlichen, die der Missethäter nachschreiet, um das Bewußtsein des gegenwärtigen Augenblicks zu übertäuben. So stirbt er. Der Soldat, der neben dem andern zusammengehauen wird, oder, von einem unsichtbaren Blei getroffen, niederstürzt, erweckt nicht die Empfindung in uns, die die Hinrichtung des Missethäters wirkt. Ich denke, bei diesem letzten Anblick empfinden wir es, daß einem Menschen sein Recht, sich für sein Leben zu wehren, entzogen ist. Der Mensch, der im Kampf mit einem andern stirbt, kann von uns bedauert werden, aber es hat nicht das Kränkende für uns, das der Tod von jenem hat: denn jener hat noch sein natürliches Recht, sich für sein Leben zu wehren, ausgeübt. Auch stel er nur, indem der andere das gleiche Recht behauptete. Die empörende Empfindung, einen Wehrlosen von einer, noch dazu überlegenen Anzahl Bewaffneter hinrichten zu sehen, wird bei den Zuschauern nur dadurch nicht in Wuth verwandelt, daß ihnen der Ausspruch des Gesetzes heilig ist. Aber diese Vorstellung vermag jene Empfindung, die durch den unmittelbaren Anblick erzeugt wird, nicht ganz zu verdrängen. Wenn die Henker schon Diener der Gerechtigkeit sind, so hat doch diese bloße Vorstellung die allgemeine Empfindung nicht zu unterdrücken vermocht, welche das Handwerk oder den Stand dieser Menschen, die hier im Angesicht des ganzen Volks mit kaltem Blut einen Wehrlosen tödten können, die hier ganz als blinde Werkzeuge, so wie die

wilden Thiere, denen man ehemals die Verbrecher vorwarf, ihren Dienst verrichten, mit dem Brandmal der Ehrlosigkeit stempelte. Der aufgeklärte Verstand mag diese Stimme des Volks und das dunkle Gefühl, worauf sie gegründet ist, noch so sehr als Vorurtheil verschreien, ihr noch so dringend wiederholen, daß er in der Analyse jenes Gefühls keinen vernünftigen Grund antrifft, und dagegen die Henker als Diener des Staats und der Gerechtigkeit, die ihre Pflicht thun, mit andern Staatsbeamten in Parallele setzen, er wird, wie es ihm mit noch so manchen andern Empfindungen geht, auch diese nicht verdrängen können. Der billig Denkende wird aber von dem Handwerk, das seine Empfindung empört, immer den Menschen selbst zu unterscheiden wissen und ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn er ihm auch ein ander Handwerk wünschte, so wie er auch sonst, von der Schändlichkeit der Sitte oder Gewohnheit eines Volks überzeugt, ein Individuum, mit dem er zu thun hätte, deswegen doch nicht für einen Schurken hielte. — Eine auffallende Bemerkung will man über die Menschen dieses Standes gemacht haben, daß sie im Ganzen stille, rechtschaffne und mehrtheils fromme Leute seien. Sollte ihre Beschäftigung, die ihnen die Strafe der Verbrechen am unmittelbarsten zeigt, diese Wirkung haben, oder nicht vielmehr ein Selbstgefühl, gegen die Verachtung, die man ihrem Stande zeigt, ihr Individuum zu retten, das Gefühl, daß Würdigkeit der Person von der Achtung oder Nichtachtung des Standes unabhängig ist? — Unter den Griechen weiß ich nicht, daß öffentliche Hinrichtungen gewesen wären. Sokrates wenigstens trank im Gefängniß den Giftbecher, und Orest bei Euripides wollte die selbstgewählte Todesart auch selbst an sich vollziehen. Würde heutiges Tags Jemand den

Vorschlag thun, das Dessenliche der Todesstrafen abzuschaffen, so würde ihm mit tausend Zungen entgegengeschrien werden, daß ein Hauptendzweck der Strafen, das Beispiel für Andere, dabel verloren ginge. Es scheint, die Griechen haben sich nicht diesen Endzweck der Strafen vorgestellt und ihre Gesetzgeber es nicht für nöthig gehalten, durch ein grauenvolles Schauspiel die Empfindung und die Einbildungskraft zu erschüttern und dadurch das zu ersetzen, was innere Moralität und Achtung für die Gesetze nicht bewirken konnten. Die behauptete Nothwendigkeit grausamer öffentlicher Strafen beweist im Ganzen weiter nichts, als das wenige Zutrauen, das Gesetzgeber und Richter in das sittliche Gefühl ihres Volks setzen könnten. — Eben so laut würde man gegen einen solchen Vorschlag sagen, daß, wenn Todesurtheile nicht öffentlich vollzogen würden, für gewissenlose Richter ein Baum des Unrechts weniger sein würde. Der Despotismus würde im Dunkeln ungeschelter morden, als er es öffentlich wagen darf. (Werden in Venedig die Hinrichtungen alle oder nur die der Staatsverbrecher privatim vollzogen?) Gegen Bürger eines Staates, die dieses zu befürchten hätten und diesen Einwurf vorbrächten, ist nichts zu antworten und überhaupt in einem jeden Staate, in welchem ein, nicht vom Volke aus seiner Mitte erwähltes Gericht — bei verschlossenen Thüren über das Leben eines Mitbürgers abspricht, ist den Unterthanen nichts so sehr zu wünschen, als daß dieser Schatten einer Wichtigkeit der Stimme des Publicums erhalten werde: denn vor der öffentlichen Hinrichtung rechtfertigt sich das Gericht gleichsam wegen seines gethanen Urtheilspruches, der mit Gründen abgelesen wird, in den Augen des Volks. Aber in Staaten, in welchen der Bürger das Recht hat, von seinen

Palts gerichtet zu werden, wo jeder in den Gerichtssaal freien Zutritt hat, würde diese Unbequemlichkeit wegfallen."

„Seine Charakteristik ist sich als ein Geschichtschreiber neuerer Zeiten sogleich durch den Charakter des Geschehenen selbst. Der Gegenstand seiner Geschichte ist ein Staat neuerer Zeit, dessen innere Verhältnisse nicht nur, wie auch bei den Alten, gesetzlich bestimmt sind, sondern auch mehr durch die Rechtsform, weniger durch das bewußtlose freie Leben in denselben, ihren Bestand haben. Das Rechtliche, das Bewußtsein der Allgemeinheit und zugleich der Entgegensetzung, der Besonderheit, weist den verschiedenen Ständen zwar ihren Platz an, aber die Menschen handeln nicht als ganze Menschen aus einer Idee, die Alle beseelt. Ihre Kraft und Macht ist unsichtbar zwar diese Idee, aber was zum Bewußtsein kommt, ist zunächst ihr äußeres Verhältniß zu den Mithandelnden als Befehlenden oder Gehorchenden in verschiedenen Abstufungen und Arten des Geschäfts. Die Menschen, die an der Spitze stehen und als deren Thaten die Geschichte und die Begebenheiten gibt, haben immer den Staat mit aller Mannigfaltigkeit seiner Verhältnisse über sich und außer sich. Er ist als Gedanke in ihnen. Er bestimmt sie; nach ihm rechnen sie, lassen ihn im Bewußtsein vor sich vorübergehen und so ist es nicht sowohl der Charakter, den wir unmittelbar im Handeln sehen, sondern die Betrachtungen, nach denen er handelt. Seine Handlungen selbst sind, nach ihrem größten Theil, Befehl oder Gehorsam. Außerdem, daß schon der Staat als Gedanke das Bestimmende ist, hat keiner eine Handlung ganz gethan. — Weil das Ganze einer Hand-

lung, an der jedem Handelnden nur ein Fragment zugehört, in so viele Theile zersplittert ist, so ist auch das ganze Werk ein Resultat aus so vielen Einzelhandlungen. Das Werk ist nicht als That gethan, sondern als gedachtes Resultat. Das Bewußtsein der That als eines Ganzen ist in keinem der Handelnden. Der Geschichtschreiber erkennt es an den Resultaten und ist auf das, was diese herbeiführt, schon im Vorhergehenden aufmerksam gemacht. Als Handelnde können nur die Befehlenden oder welche auf die Befehlenden irgendwie Einfluß haben, angesehen werden; das Uebrige hilft in seiner Ordnung dazu. Weil Alles geordnet ist und die Gewalt dieser Ordnung herrscht, so treten die Meisten nur als Maschinenträder auf. Das Lebendige, die Umänderung in der Organisation derselben, ist klein, allmählig und unsichtbar. Weil hierin Alles bestimmt ist, so können keinem großen Manne Völker anhängen, wie die Sicilier dem Timoleon, so kann keiner so ganze, ihm individuelle Pläne machen, wie Alcibiades, Theμιστοκles u. s. w., welche Pläne den großen Mann ausmachen; sondern seine Handlung ist mehr nur Betragen in einem bestimmten, gegebenen Kreise."

Eine so tiefe und universelle Natur, wie die Hegel's, war auch mit jener in die feinsten Schattirungen hinabtafenden Zartheit begabt, welche nothwendig ist, um bis in die letzten Gründe vorzudringen. Die Weite der Abstraction hatte in ihm zum Gegenhalt die gründlichste Vertiefung in das Concreteste. In ihrer Abgeriffenheit erscheinen Bemerkungen solcher Art na-

türlich oft greller, als wenn man sie zu Bausteinen in einem größeren Ganzen verwendet denkt. Von solchen Aphorismen diene z. B. als Probe: „Die Stimme der katholischen Geistlichen ist fast der Heiserkeit nahe. Der eigne Stand, die absondernde Ordenskleidung, das von allen Menschen und Verhältnissen Abgetrennte, jeden Augenblick ihre Muskeln zur innern Reaction und Anstichhalten Spannende, läßt die Stimme nicht aus der, bei den Meisten auch eingesunkenen, Brust heraus, sondern sie kreischt fein aus der Kehle, aber nicht rein. Protestantische Prediger haben die feierlichere Stimme des gemeinen Lebens. Wenn die katholische Stimme sich zum Lautreden des Predigens anstrengt, so ist sie durchkreischend, wimmernd schreiend.“ Aus solcher penetrirenden Zartheit der Auffassung müssen wir uns auch erklären, wenn Hegel auf den Styl eine größere Aufmerksamkeit wendete, als solche ahnen, die in ihm selbst nur das Muster von Unbeholfenheit zu sehen gewohnt sind. Man versuche nur, Hegel umzuschreiben, so wird man bald anderer Meinung werden. Man kann bei ihm wohl kleine Nachlässigkeiten, Provincialismen, und namentlich im vorgerückteren Alter, wo er mit einer Superfötation von Vorstellungen und Gedanken zu kämpfen hatte, überfüllte Perioden finden, allein in der Wahl des Ausdrucks so wie in der Construction wird man sich ihm zuletzt ergeben müssen, oft gerade da, wo man vielleicht zuerst am meisten ihn zu verbessern geneigt war. Kant hat stylistisch am stärksten auf ihn eingewirkt. Wie er nun gegen sich streng war, so auch gegen Andere. Seine rhetorische Kritik betraf Griechen, Franzosen, Engländer, Uebersetzungen, Deutsche. Ein besonderes Geschäft der Art hat er mit Schiller's Geschichte des dreißigjährigen

Krieges vorgenommen, der, nachdem er zuerst fragmentarisch im Damenkalender erschienen war, 1793 als Ganzes gedruckt ward; Hegel hat ihn mit großem Fleiß und einer Genauigkeit, die bis ins Einzelste geht, glossirt.

Endlich scheint Hegel damals, wie auch aus seinem eigenen Geständniß an Schelling hervorgeht, sich viel mit praktischen Entwürfen getragen zu haben, wozu die Umwälzung aller Verhältnisse durch die Revolution, erst in Frankreich, dann in den Nachbarländern, vielfache Veranlassung gab. War doch so mancher seiner Commilitonen vom Tübinger Stift, z. B. Reinhard, der nachmalige Pair, nach Paris gegangen, dort eine Rolle zu spielen! Wir werden uns daher nicht überrascht finden, zu erfahren, daß Hegel unter andern praktischen Arbeiten auch die Finanzverfassung Berns bis in das kleinste Detail, bis zum Schauffeegelde und andern Abgaben hin, durcharbeitete; zu erfahren, daß er, der in der Schweiz ohnehin oft zum Französisch Sprechen genöthigt war, sich im Französisch Schreiben übte und besonders politische Materien auf solche Weise behandelte. Von den damaligen französischen Schriftstellern las er, wie die Excerpte nachweisen, mit Vorliebe Benjamin Constant. Es dürfte interessant sein, schließlich von seinem eigenen französischen Styl eine kleine Probe zu geben. Ich wähle das Ende eines Aufsatzes über die Veränderung, welche im Kriegswesen dadurch entsteht, daß die Verfassung eines Staats von der monarchischen Form zur republikanischen übergeht.

„ Dans la monarchie le peuple ne fut une puissance active, que pour le moment du combat. Comme une armée soldée il devoit garder les rangs non seulement dans le feu du combat même, mais aussitôt après la victoire rentrer dans une parfaite obéissance. Notre expérience est accoutumée de voir une masse d'hommes armés entrer, au mot d'ordre, dans une furie réglée du carnage et dans les loteries de mort et de vie, et sur un même mot rentrer dans le calme. On demanda la même chose d'un peuple, qui s'est armé lui même. Le mot d'ordre étoit la liberté, l'ennemi la tyrannie, le commandement en chef une constitution, la subordination l'obéissance envers ses représentans. Mais il ya bien de la différence entre la passivité de la subordination militaire et la fougue d'une insurrection; entre l'obéissance à l'ordre d'un général et la flamme de l'enthousiasme, que la liberté fond par toutes les veines d'un être vivant. C'est cette flamme sacrée, qui tendoit tout les nerfs, c'est pour elle, pour jouir d'elle, qu'ils s'étoient tendus. Ces efforts sont les jouissances de la liberté et vous voulez, qu'elle renonce à elles; ces occupations, cette activité pour la chose publique, cet intérêt est l'agent, et vous voulez, que le peuple s'élançe encore à l'inaction, à l'ennui? “

