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.

11581

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

Morris Library.

AC
30
.A3

Die Akademie.

69947

Philosophisches Taschenbuch.

Herausgegeben

von

Arnold Ruge.

Erster Band.

Leipzig.
Verlagsbureau.
Arnold Ruge.
1848.

8-26-36 MEA

Die Religion unserer Zeit.

1. Welches ist die Religion unserer Zeit? — 2. Was ist Religion und wird es immer Religion geben? — 3. Was ist der Gegenstand der Religion? — 4. Der Gegenstand der Religion ist das Princip. — 5. Giebt es ein höheres Princip als das der Freiheit und der ethischen Welt? — 6. Wie kann das Princip des Universums und der Natur Gegenstand der Religion sein? Das Judenthum. — 7. Die Religion der Griechen. Das ästhetische Ideal. — 8. Die Religion der Römer. Patriotismus und republicanische Tugend. Das ethische Ideal. — 9. Das Christenthum. Der Gottmensch. Universeller Idealismus aber transcendent. — 10. Die humane Religion. Der Mensch und sein Wesen. Wahre Realisirung aller drei Formen der Idee. — 11. Diese Religion und ihre Ausbildung.

1. Welches ist die Religion unserer Zeit?

Die Frage, welches ist die Religion unserer Zeit? sollte man denken, müßte leicht zu beantworten sein. Wer wird sein Herz und seine wärmste Gemüthsbewegung, wer

seine eigne Begeisterung und die Gegenstände seines höchsten Interesses nicht kennen? Dennoch finden wir die Antwort schwierig, sobald wir diese Gegenstände unserer Empfindung, Begeisterung und Liebe näher bestimmen sollen. Die höchste Angelegenheit ist allumfassend, darum vieldeutig, und die erhabensten Gegenstände ihrer Verehrung benennt die Welt mit widersprechenden Namen: die Anhänger der neuen Götter machen die alten zu Dämonen; die Göttliche ist bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Perioden sehr verschieden. Die Lösung des Räthsels der Religion erfordert daher die Bekanntschaft mit der ganzen bisherigen Geschichte der Menschheit. Sie ist ein Prüfstein für die Bildung eines jeden, der sich mit ihr befaßt. Wie wir anfangen über sie zu denken und zu reden, entscheiden wir unser Schicksal, wir ergeben uns dem Gott (der Bewegung für die Idee) oder dem Dämon (dem Widerstande gegen sie), wir kämpfen für den Sieg des guten oder des bösen Princips: Religion haben, heißt diese Wahl treffen.

Die Religion ist die höchste Herzensangelegenheit der Menschheit. Darum ist sie der Grund aller Parteiung.

Wer des Gottes voll ist, den nennen die Nüchternen einen Enthusiasten; wer dem Dämon folgt, der ist den Besonnenen ein Fanatiker; und wer die todten Götzen aus dem Heiligthum seines Herzens hinauswirft, den nennen die Uebrigen, die es nicht thun, einen Atheisten. Alle andern Parteien folgen aus diesen: wie sein Gott, so ist der Mensch, und wer keinen Gegenstand der Begeisterung hat, der hat auch keine Partei.

Daß alle Parteien, wie sie auch gescholten werden, Religion haben können, geben wir zu; daß aber ihre Religionen sehr verschieden sein werden, ist klar. Nun ist unsere Zeit voll von „Enthusiasten", „Fanatikern" und „Atheisten"; welches also wird die Religion unserer Zeit sein? Was wird der „Atheist", was der „Enthusiast" mit dem „Fanatiker" gemein haben? Den Götzen? Den Fanatismus für ihn? — Können wir also in dieser Parteiung noch von einer Religion unsrer Zeit reden? Im Sinne einer gemeinsamen Religion aller Parteien gewiß nicht; mindestens müssen wir eine alte und eine neue Religion unterscheiden, und in jeder Zeit haben diese, wenn

sie auch aus einander hervorgehen, einen widerstreitenden Inhalt.

Es ist jetzt ein stärkerer Zwiespalt eingetreten als je zuvor, aber der Vorwurf der alten Religionsanhänger gegen die Neuerer, sie hätten gar keine Religion, ist ungerecht. Eine Neuerung in der Religion ist allemal religiös. Wären die Neuerer von dem, was ihnen das Höchste ist, nicht ernstlich erfüllt, sie würden sich die Verfolgung, wenn auch nur den Spottnamen ersparen. Die Spottnamen Atheist und Fanatiker drücken auch keinen Zweifel aus an der ernstlichen Herzensmeinung der Parteien, sondern sind gegen den neuen, wie gegen den alten Gegenstand der Religion gerichtet: der Neuerer nennt den Gott des Fanatikers einen Götzen, der Fanatiker den des Neuerers ein Nichts. Den falschen Enthusiasmus schelten alle Parteien Fanatismus; den Enthusiasmus selbst verfolgen die Philister und die Ironiker; aber sie thun dies nur darum, weil die gemüthsbewegenden Gegenstände der Andern sie selbst nicht mehr, oder noch nicht bewegen. Wie man aber aus dem Namen des Fanatikers nicht erkennen kann, welchem Götzen er dient, so kann man aus dem Namen des Athei-

sten nicht abnehmen, welcher Gott ihm fehlt. Auch mit den übrigen Parteinamen unserer religiösen Bewegung, wie Jesuiten und Lichtfreunde, würden wir der Sache nicht näher kommen. Wir werden also wohl genöthigt sein, die Religionen der Hauptparteien zu erörtern, und können nur die Religion, welche von unserer Zeit erzeugt wurde, nach ihr benennen. Und wenn wir nun mit der Religion unserer Zeit eine solche Religion meinen, wie sie unserer ästhetisch-politischen Bildung und philosophischen Aufklärung geziemt, so werden wir vorher die Religion überhaupt und ihre verschiedenen Gegenstände prüfen müssen, ehe wir uns selbst für eine bestimmte entscheiden können.

2. Was ist Religion, und wird es immer Religion geben?

Statt der Frage also, welches ist die Religion unserer Zeit, selbst wenn wir damit nur meinen, welches ist die Religion unserer gebildeten Zeitgenossen, werden wir jetzt fragen, was ist Religion?

Auch dies glaubt Jeder sagen zu können; wird es doch schon die Kinder gelehrt! und wir behaupten keineswegs, daß es, allgemein genommen, so unrichtig gelehrt werde, wenn die Ueberlieferer des Heils sagen: Religion sei das Verhältniß des Menschen zu seinem Gott. Fragt man aber weiter, wie soll dies Verhältniß beschaffen sein, um wahr und reell zu sein, oder gar, welches ist der wahre Gott? so zeigt sich sogleich, daß keine Frage schwieriger zu beantworten ist, als die Frage, was ist Religion? Bleibt der Gott unbestimmt, so bleibt es auch das Verhältniß zu ihm, und ein unbestimmtes Verhältniß ist gar keins. Zauberei, Fetischanbetung und Aberglaube ist Religion gewesen und ist es noch; für unsre Vorstellung ist dies nicht mehr Religion. Der bloße Name „Gott" bringt kein Verhältniß hervor; zu dem Verhältniß, also zur Religion gehört das bestimmte Wesen des Gegenstandes, die ausgebildete Vorstellung des Gottes. Für die Praxis mag es einen Werth haben, daß man dem unbekannten Gegenstande der höchsten Verehrung einen Namen giebt, noch ehe man ihn gefunden hat, wie es dem Mathematiker beim Rechnen dient, seine unbekannte Größe

x zu nennen. Es steht so viel fest, die Aufgabe ist zu lösen, das Gemüth des Menschen verlangt das Ideal, sein Geist das Absolute, d. h. das in sich Vollendete, das Freie, zu schauen, zu erkennen, in sich aufzunehmen und zu pflegen; aber für die Erkenntniß der Religion und ihres Gegenstandes ist damit nichts weiter gewonnen, als daß der Religiöse von der Berechtigung seines religiösen Dranges überzeugt ist. Die Religiösen suchen also vor allen Dingen ihren Gott zu erkennen. Dies ist in dem Verhältniß zu ihm das Erste.

Wie sich die Erkenntniß des Ideals, des Absoluten oder der Freiheit, des höchsten und des wahren Wesens ausbildet, so bildet sich auch die Religion aus; es ist also nicht zweifelhaft: die gebildetste Welt wird die reichste und vollkommenste Religion haben.

Aber man hat in neuester Zeit von einer Aufhebung der Religion gesprochen, die Einen haben sie gefürchtet, die Andern haben sie gewünscht. Ist der religiöse Drang, sich einem Höchsten ernstlich zu widmen und hinzugeben, wirklich so berechtigt, wie der Religiöse glaubt? Gesetzt das Höchste wäre zu erreichen, das Ideal zu verwirklichen,

ist dann die Religion nicht aufgehoben und zu Ende? Man hat daher gesagt: Will die Religion das Gute, so wird die vollendete Tugend, will sie das Schöne, so wird die Kunst, will sie die Wahrheit erreichen, so wird die Wissenschaft sie befriedigen, d. h. ihre Sehnsucht und ihr Streben beendigen. Der religiöse Drang hört auf.

In der That, man hat davon gesprochen und man hat in diesem Sinne, man hat mit der Erfüllung der religiösen Sehnsucht und Verheißung gegen die Religion polemisirt. Man wollte nicht nur die Sehnsucht und Hingabe, die sich einem überall unerreichbaren, sondern auch die, welche sich einem eben jetzt noch nicht erreichten Ideal widmet, in lauter Realität und Gegenwart aufheben.

Aber so wie es ein Mißverstand ist, das Ideale, die Freiheit, die Schönheit und die Wahrheit für ewigunerreichbar und überirdisch zu erklären, so ist es ein Irrthum, daß durch eine Befriedigung in der Schönheit, Wahrheit oder Freiheit, die Sehnsucht und das Streben, die Widmung und die Hingabe, die Arbeit, der Kampf

und der Enthusiasmus, also die Religion, aufhöre. Die Sättigung hindert den Hunger nicht an der Wiederkehr; eben so wenig giebt es im Geistesleben eine abschließende Befriedigung.

Es bezeichnet unsre Zeit und es ehrt sie, daß in ihr das Absolute oder die Freiheit und das Unendliche erkannt und also erreicht, das Ideal durch die Kunst wissentlich realisirt, die Wahrheit wirklich begriffen und die Freiheit constituirt wurde. Dennoch ist in keiner Zeit der Kampf um die höchsten Güter heftiger entbrannt gewesen, als eben jetzt. Die Freiheit wird ernstlich in Frage gestellt durch den Despotismus, die Wahrheit steht unter der Aufsicht der Dummheit, nicht einmal die Schönheit erscheint ohne die Fesseln des alten Regiments, und aus der Verdummung selbst wird eine Aufgabe der Religion gemacht durch den Jesuitismus und seine Freunde. Darum braucht unsere Zeit nicht irgend eine, sie braucht die wahre Religion, ihren Trieb, ihre Begeisterung, ihre Hingabe, um die höchsten Güter, die sie innerlich erworben, auch in den äußern Formen der Menschenwelt, im Leben des Staats, in der Erscheinung der Künste, in

der Stellung der Wissenschaft siegreich hervortreten zu lassen. Die Religion ist der Herzschlag der sittlichen Welt.

Die Religion, welche eine ewig erneuerte Sehnsucht nach dem Idealen und Absoluten ist, behauptet sich als eine nothwendige Geistes- und Gemüthsthätigkeit; ist sie aber wirklich diese Sehnsucht, dies ernstliche Streben der Menschheit nach den höchsten Gütern, so ist sie in Wahrheit nichts Geringeres, als der innerste Trieb der Menschengeschichte. Sie treibt die Erkenntniß der Wahrheit, sie treibt die Kunst dem Ideal und treibt die ethische Welt der Freiheit entgegen.

3. Was ist der Gegenstand der Religion?

Die Religion ist von jeher und überall so verstanden worden, daß sie den Menschen dem wahren Wesen entgegentreibt; sie ist das innere Band, sie zieht den Menschen zu dem, was ihm das Höchste ist, zu seinem Ideal. Für den religiösen Menschen giebt es eine höchste Angelegenheit, im Unterschiede von allen spe-

ciellen Angelegenheiten, die ihn interessiren; und ohne Religion oder ein Atheist wäre der, für den es nur specielle Geschäfte, kein wesentliches Interesse gäbe. Das wahre Wesen ist aber, wie gesagt, einer verschiedenen Auffassung unterworfen nach der Fähigkeit des Einzelnen und nach der Bildung der Völker. Ganze Zeiten haben Einen bewegenden Gedanken. Aber einige Menschen sind unfähig dem Gedanken der Zeit zu folgen, Andere erheben sich darüber und stellen ein höheres Ideal hin; und die spätere Zeit verdirbt oft die großen Principien aus denen sie hervorging, während doch die richtige Realisirung der wahren Principien das richtige Streben nach dem Ideal, also überall und in allen Verhältnissen die richtige Religionsübung (Cultus) wäre.

Wie ganze Perioden und Völker von Einem Gedanken beherrscht werden und einem wesentlichen Interesse sich hingeben, dürfen wir nur an der Geschichte unserer Tage beobachten.

Eine Strophe, die der deutsche Freiheitskrieg erzeugt hat, heißt:

Das Höchste, was wir kennen,
Ist deutsches Vaterland,
Das Schönste, was wir nennen,
Der Tod fürs Vaterland.

Hierin bricht das Selbstgefühl unsers ganzen Volks in einer gemeinsamen Angelegenheit hervor, und der Einzelne empfindet die Bewegung als Religion. In dem Selbstgefühl seiner ganzen Nation sieht er alle seine Heiligthümer gerettet; das Vaterland ist ihm der höchste Gegenstand, der Patriotismus Religion, das Opfer fürs Vaterland die schönste Religionsübung.

Das Ereigniß der deutschen Unabhängigkeitskriege ist ein späteres, als der Freiheitsenthusiasmus der französischen Revolution. Diese machte zuerst die Befreiung der Völker zum Princip. Aber die Befreiung und Veredlung der Völker, wie sie die Revolution meinte, ist ein höheres Interesse, als die bloße Erhaltung der Völker in ihrer Unabhängigkeit und Souverainität, wie sie der Freiheitskrieg auffaßte. Ebenso war der Ruhm und die Macht der französischen Nation ein späteres und doch bei weitem niedrigeres Interesse, als die Aufgabe der innern Humani-

firung und Befreiung, eine Arbeit, aus welcher freilich, wie die Cäsaren aus den Kämpfen der Plebejer, nur der Tyrann Napoleon und das Ideal von Macht und Ruhm hervorging. Ruhm und Eroberung sind ein anmaßender, Unabhängigkeit ist ein bescheidener Ausdruck der Macht; beides sind allgemeine Gedanken, von denen sich zwei große Nationen hinreißen ließen. Beide Formen der Macht und ihre despotische Verwirklichung beweisen aber nur die Ohnmacht und Geistlosigkeit ihrer Perioden. Sie wußten die Macht nur brutal, nicht human ins Leben einzuführen. Die Macht der Kanonen und Gladiatoren, mit denen ein Despot seinen Willen durchsetzt, ist ein Abfall von der Macht der Wahrheit, des Ideals und der republicanischen Tugend und Freiheit, welche die Welt ordnen und beherrschen. Eben so in unserer Zeit. Die Privilegien der Geldaristokratie in Frankreich sind eine schlechte Verwirklichung der edlen Gefühle und Gedanken, aus denen die Julirevolution entsprang. Ferner: das Papstthum und die Luthersche Dogmatik verderben die Idee des Christenthums. Die Religiosität der Reformation, der ethische Enthusiasmus der Revolution, der Ernst der

Aufklärung, die Philosophie und der Socialismus sind hingegen wirkliche Fortbildungen des christlichen Humanitätsprincips.

Ueberall erscheint die Verwirklichung der idealen Aufschwünge als eine Verunreinigung des ursprünglichen Gedankens; die Massen, welche mitgenommen werden müssen, nehmen auch ihre Gedanken mit, und die Idee verbirgt sich immer von neuem hinter der mangelhaften Wirklichkeit. Selbst eine Philosophie wird in der Schule, durch welche sie sich einfach ausbreitet, verderbt, und erst in dem Geiste ihres Kritikers zu einer gereinigten wahreren Gestalt erhoben. Das alte Princip wird erst im neuen ganz klar, Kant in Fichte, Fichte in Hegel, Hegel und das Christenthum im Humanismus.

Das wahre Wesen ist also immer hinter der Wirklichkeit d. h. in ihrem Princip zu suchen, und wer die Religion hat, sich dem wahren Wesen zu widmen, muß sich auf die Principien richten. Mit dieser Absicht gehn auch in der That alle Religionen, so gut sie es verstehn, hinter die Wirklichkeit zurück.

4. Der Gegenstand der Religion ist das Princip.

Nicht was aus den Freiheitskriegen gemacht wurde, sondern ihr Princip, ihre Idee war fähig die Menschen zu begeistern und hinzureißen. Nicht was Napoleon aus der ersten und Louis Philippe aus der zweiten Revolution gemacht haben, nicht ein abenteuerliches Condottierenunwesen und ein geistloses Kaufmanns-Regiment waren die Religion jener denkwürdigen Epochen in der Bewegung Frankreichs; und nur eben so edle und ergreifende Principien können einen neuen Aufschwung dieser erregbaren Nation hervorbringen.

Die Principien drücken aus, was eine Zeit und ein Volk für das wahre Wesen erkannt hat, und die Epochen sind die Augenblicke, wo eine solche Erkenntniß reif ist, zum öffentlichen Bekenntniß erhoben zu werden. Um aber gemüthsbewegende Religion zu bleiben, muß diese Erkenntniß die Form des Princips behaupten, d. h. eines einfachen allgemeinen Gedankens, der allen Inhalt in sich concentrirt und darum fähig ist als höchste An-

gelegenheit Aller umfaßt zu werden; so das Seelenheil, die Freiheit u. s. w.

Dies Verhältniß der religiösen Menschen zum Princip macht das metaphysische Interesse der Religion aus. Metaphysisch muß man hier so verstehn: der Mensch geht auf die einfache Gedankenbewegung, die hinter der Wirklichkeit steckt oder in ihr verborgen ist, zurück. Religion haben heißt also ferner, dies metaphysische Interesse an den Principien haben.

Wie kann aber die Masse der Menschen ein solches Interesse haben? — Es ist nicht die systematische oder theoretische Metaphysik, nicht die gelehrte Dialektik, sondern es ist die practische Gedankenbewegung, die historische Dialektik, welcher wir in der Religion begegnen. Der Religiöse erlebt den Kampf und die Reinigung der Gegensätze durch einander. Je mehr Kampf der practischen Gegensätze oder der Parteien (wie in der Schweiz der Jesuiten und Freien, der verschiedenen Formen der Liberalen und Conservativen), desto mehr Entbindung der religiösen Gemüthsbewegung, welche eine Richtung auf die Principien ist. In den edlen Conflicten solcher feind-

licher Principien ist jeder gezwungen, die Spannung auf den Sieg der guten oder der schlechten Sache mitzumachen. Die Gefahr des Princips — der Freiheit durch das Princip der Unterdrückung, der Aufklärung durch den Jesuitismus — steigert sein Interesse dafür. Diese Religion adelt den Menschen. Er hat höhere Interessen, als der Spießbürger und der gedankenlos verbrauchte Unterthan. Der freie Mensch wird immer von den höchsten Interessen in Spannung erhalten, der Despotisirte wird nur selten und unversehens von der Gedankenbewegung, welche die Seele der edleren Menschenwelt ist, ergriffen. Menschlich lebt nur wer für Principien lebt. Der Mensch, dem man durch den Despotismus die höheren Interessen nimmt, lebt und denkt brutal. Schönheit und Wahrheit als Privatsache kann der Despotismus ertragen, als öffentliche Angelegenheit kann er sie nicht ertragen. Ebenso umgekehrt. Die Freiheit, in welcher Schönheit und Wahrheit nicht zur Nationalangelegenheit erhoben werden, ist eine rohe Freiheit; große Beispiele sind: Sparta, die Urkantone, der Terrorismus, der Rigorismus. Alle drei Momente der Idee in Eins vereinigt, die ästhetische, die

philosophische und die ethische Idee in Eins gefaßt, machen erst das universelle Princip der Freiheit aus, die in der ethischen Weltordnung realisirt wird.

5. Giebt es ein höheres Princip als das der Freiheit oder der ethischen Welt?

Daß die Grundgedanken der Menschenwelt oder die Principien, welche die Geschichte bewegen, das Gemüth erheben, erlebt man zu augenscheinlich, um es zu verkennen; man sträubt sich aber im Interesse des Despotismus und des Mittelalters dieses Band des einzelnen Menschen mit seinem wahren Wesen Religion zu nennen: man erkennt die Principien der Menschenwelt, die Freiheit oder die sittliche Weltordnung, nicht als religiösen Gegenstand oder als höchstes Wesen an; man geht nicht nur auf die reinen Themata der großen Epochen, des Christenthums, der Reformation, der Revolution, sondern „auf das Wesen des Universums", auf „die Principien aller Dinge" zurück. Erst hieran habe man ein metaphysisches Interesse und ein Princip, wie es die Religion befriedige, weil die Religion nach dem höch-

sten Gegenstande strebe. Man legt damit ein größeres Gewicht auf die physische Welt, als man sich eingesteht.

Um diese Ansicht zu hegen, muß man nicht das Wesen der ethischen Welt, sondern das Wesen der natürlichen Welt oder der Welt in Bausch und Bogen für den höchsten Gegenstand halten. Es ist leicht zu begreifen, daß der Elephant und sein Lenker zusammengenommen kein höheres Wesen sind, als der Lenker allein. Dennoch ist jene Ansicht so verbreitet, daß sie trotz der Hegelschen Philosophie selbst bei den Hegelianern die Mehrheit für sich hat, gute Leute, die neben der Philosophie noch ihre eigne Metaphysik beibehalten. Man hält nach dieser Ansicht die natürliche Welt für höher, als die ethische oder geistige. Theils denkt man, der Mensch wurde von der Natur, nicht die Natur vom Menschen hervorgebracht, also ist die Natur höher als der Mensch; theils glaubt man, Natur und Mensch sind von dem Wesen der Natur und des Menschen, von Gott hervorgebracht, man nennt das Princip und die hervorbringende Macht der Welt Gott; theils endlich nennt man den Menschen ebenfalls Natur, was allerdings richtig ist, erkennt nur das

Wesen der Natur, wie es die Wissenschaft erforscht, an, und nennt dies dann nicht mehr Gott.

Die erste und die letzte Auffassung des höchsten Wesens, nach welchen die Natur den Menschen hervorbringt und der Mensch selbst Natur ist, sind gegen die Theologie oder gegen diejenige Religion, welche im Widerspruch mit Philosophie und Naturwissenschaft das Princip der Welt außer der Natur und der Menschenwelt sucht. Die Theologen nennen die Naturwissenschaft Materialismus, und die Philosophie mitsamt dem ethischen Enthusiasmus ist ihnen Atheismus. Aber der Enthusiasmus ist nie ohne Gegenstand: wir haben schon gezeigt, daß die Religion, also auch ihr Gegenstand erlebt wird.

Der Vorwurf des Atheismus, auch wenn ihn der Theologe ausspricht, ist nicht christlich; der christliche Vorwurf würde „Ketzerei" sein, der Vorwurf hingegen, du hast keinen Gott, heißt jetzt so viel als: du erklärst die Welt, wie es die Wissenschaft thut, aus sich selbst und nennst das Princip des Universums nicht „Gott", mit Einem Wort: du bekennst dich nicht zu der aufgeklärten Religion, die nur den Glauben an Gott und Unsterb-

lichkeit verlangt, im Uebrigen jedem in der Vorstellung des „Schöpfers“ freie Hand läßt. Dies ist die „natürliche Religion,“ wie sie Moses Mendelssohn z. B. auffaßte und der Rationalismus sie verbreitete. Moses Mendelssohn erklärte: „Gott und Unsterblichkeit sind nothwendig; wer an sie nicht glaubt, ist ein schlechter Mensch.“ So sicher war er der Majorität, daß er nur einige Verbrecher für ungläubig hielt. Seitdem hat die Sache sich entwickelt und in New-York ist vor Jahr und Tag eine freie Gemeinde von 1000 Mitgliedern entstanden, welche sagte: „die Natur bringt Alles hervor, sie schafft sich selbst, und alle Substanzen sind ewig.“ Man erkennt in diesem Ausdruck immer noch Gott und Unsterblichkeit wieder; aber „die natürliche Religion“ der Aufklärung ist darin zur wirklichen reinen „Naturreligion“ geworden.

Die Aufklärung hebt das Christenthum auf und hinterläßt als den allgemeinen Glauben „die natürliche Religion“, die dann „Rationalismus“, „aufgeklärter Katholicismus“, „Lichtfreundschaft“ und „Freiheit von der ganzen Dogmatik“ genannt worden ist.

Unter allen gegenwärtigen Auffassungen der Religion hat „die natürliche Religion“ mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit die größte Verbreitung. Indem die Aufklärung und die ganze gebildete Welt sich gegenwärtig zu dieser „natürlichen Religion“ bekennt, ist sie vollkommen von dem dreieinigen Gott des Christenthums abgefallen, und theilt mit der politischen Bewegung des 18. Jahrhunderts und unserer Zeit das Bestreben, die Elemente der antiken vorchristlichen Zeit wieder aufzunehmen und in einer höhern Form zu reproduciren. Gott und Unsterblichkeit haben zuerst jenen physikalischen Sinn, den die New-Yorker Gemeinde ausspricht. Dies ist eine wissenschaftliche Fassung des jüdischen Naturgottes, des Alles hervorbringenden ewigen Wesens.

Man meinte aber mit der „natürlichen Religion“ im Grunde die „vernünftige“ im Gegensatz zu der „geoffenbarten Religion“; und darnach haben sodann Gott und Unsterblichkeit den vernünftigen oder ethischen Sinn, daß Gott das allgemeine Wesen, die wahre Vernunft in der Welt, und die Unsterblichkeit den unendlichen Werth des menschlichen Indi-

viduums, also auch seine unendliche Berechtigung bedeute.

Beides liegt in dieser Vernunftreligion und Beides hat sich daraus entwickelt. Der Glaube an die Vorsehung und an den Sieg des guten Princips in der Welt, Fichte's moralische Weltordnung und die Realisirung der Menschenrechte in freien Staatsformen sprechen jenen wahren Sinn der „Vernunftreligion" ausdrücklich aus, sie bewähren ihn.

Wir wollen hier aber für's Erste nur den Einwand beantworten, den uns die Anhänger der natürlichen Religion machen: „nicht das ethische Princip sei das höchste, das wahrhaft mataphysische; dies sei vielmehr der Schöpfer oder das Princip des Universums." Wenn die Anhänger der natürlichen oder der Vernunftreligion dies aussprechen, so gehn sie auf das natürliche Element in ihrer Vorstellung zurück. Dies oberste Princip nennen sie alsdann „das höchste Wesen."

Der Einwand der jetzigen Christen gegen die höchste Geltung der ethischen Principien ist also in Wahrheit kein anderer, als der Einwand der „natürlichen Religion"

aus der Zeit der Aufklärung, die jetzt allgemeines Vorurtheil geworden ist. Die Mysterien der Religion sind zu Problemen der Physik und Geologie geworden; und nicht in der Dogmatik, im Kosmos sucht man ihre Lösung.

Aber was ist denn das Princip oder das Wesen des Universums? — Das Wesen des Universums ist das Wesen der Natur oder die Natur in ihrem Wesen; und die Principien aller Dinge? — sind die natürlichen und geistigen Processe oder alle Processe des Universums.

Die Wissenschaft der Natur und des Geistes oder unsere Naturwissenschaft und Philosophie ist dahin gekommen, daß sie die Principien des Universums nur in ihm selber sucht; und indem wir mit Deutschen und nicht mit Buschmännern oder Asiaten über die Religion reden, dürfen wir sogar hinzusetzen, die Principien der Natur und der freien Welt, welche in der Natur der Mensch sich selbst erbaut, sind nicht nur gesucht, sondern auch gefunden worden. Wir haben hier das Recht, die Principien des Universums seine Processe zu nennen, wir dürfen sagen: das Princip der natürlichen und der ethischen Welt ist

ihre Selbstproduction, die zugleich ihre gesetzmäßige Bewegung ist. So allgemein ausgedrückt ist dies das Gesetz der Nothwendigkeit, welchem die natürliche Welt, und der Freiheit, welchem die Menschenwelt gehorcht, in Einem Satz.

Sondert man aber die natürliche und die ethische Welt, unterscheidet man das Princip der Nothwendigkeit und der Freiheit; so ist es klar: das höchste, das wahrste, das einzig lebendige, gemüthbewegende Princip ist das der Freiheit.

6. Wie kann das Princip des Universums und der Natur Gegenstand der Religion sein?

Das Judenthum.

Es fragt sich nun, ist denn das Universum, welches sich selbst nach seinen innewohnenden Gesetzen hervorbringt, ein Gegenstand der Religion? Giebt diese allgemeinste Anschauung des Weltwesens ein Product, worauf der Mensch sich mit dem wesentlichsten Interesse seines Gemüths richten könnte?

Wem das Wesen der Natur im Donner zu reden, in der Dürre zu zürnen, im Frühjahr gütig, im Sommer milde, im Herbst Gaben spendend, im Winter strenge, im regelmäßigen Verlauf gnädig, im widerwärtigen ungnädig zu sein scheint, wer von dem Wesen der Natur denkt, „die Himmel sind seiner Hände Werk und die Erde ist ist seiner Füße Schemel," der kann sich zu diesem Wesen mit Furcht, mit Dank, mit Pietät, mit Geduld, mit Ehrfurcht und Bewunderung verhalten. Warum? Weil seinem Verstande diese Naturprocesse noch nicht erklärt worden sind, weil seinem Geiste die Natur noch fremd ist. Darum kann er in ihr und hinter ihr, ein höheres Wesen, als sie selbst, das die Eigenschaften des freien Wesens, also seine eignen hat, vermuthen und zu der Vorstellung, welche er sich von ihm macht, in ein religiöses Verhältniß treten. Sobald aber der Mensch sich die Natur und das Universum durch die Wissenschaft erklärt hat, ist ihm die Natur und ihr Wesen kein Gegenstand der Religion mehr. Zu einem Wesen, das unter ihm ist, und nur die Voraussetzung seiner Existenz bildet, kann er sich nicht erheben. Die Natur ist ihm ein Gegenstand des Stu-

diums und der Arbeit, ihre Milde belebt ihn, er genießt sie, er dankt ihr nicht, ihre Schönheit erfreut ihn, ihre Majestät bewegt ihn, aber er betet sie nicht an.

Um die Naturreligionen zu verstehen, muß man nie vergessen, daß die Anbeter der Elemente, der Sonne, der Thiere in diesen Naturwesen Principien erblickten; sie verehrten in ihnen die Macht, das Wohlthätige oder das Verderbliche; und Hunde, Katzen, Ochsen und Crocodile kamen auf diese Weise im Namen eines Princips und eines allgemeinen Gedankens zu göttlicher Ehre.

Die verschiedenen Naturwesen wurden verschieden cultivirt, die Ehre wurde streitig, und die Menschen führten schon damals Religionskriege eben über die Verschiedenheit ihrer Götter, Principienkriege der lächerlichsten Art, aber immerhin Principienkriege und darum die höchste Spitze des Cultus oder der Religionsübung.

Von den verschiedenen Naturwesen ist es ein Fortschritt zu dem Einen Naturwesen, „dem Schöpfer Himmels und der Erden". Die verschiedenen Mächte der Natur werden die Eine universale Macht und Herrlichkeit. Die Juden machen diesen Fortschritt gegen die Aegyp-

ter; sie verlassen Aegypten und werfen das goldene Kalb in den Schmelzofen. In dem Schöpfer aller Dinge, in dem Herrn der himmlischen Heerschaaren ist ein Mittelpunct für Alles gefunden, und das Universum wird als Einheit gedacht; aber das Gefühl, daß dieser Gott nur der beste und größte, nicht der einzige ist, verläßt die Juden nie; darum ist er nur Nationalgott und vorzugsweise dann strenger und durch Naturcalamitäten strafender Gott, wenn das Volk in Abgötterei fällt. Dann geräth er in Eifer und die Propheten drohen und fluchen mit den grausamsten Verwünschungen.

Uebrigens haben wir in der Vorstellung des jüdischen Gottes noch die maßlose orientalische Phantasie, welche bei allen persönlichen Eigenschaften des Gottes es doch nicht zu einer faßlichen, persönlichen Gestalt bringt. Hegel findet diese maßlose Phantasie erhaben und erkennt den jüdischen Gott als wahren Gott und sogar als „geistiges Individuum" an. Geistiges Individuum wäre der Mensch, was der jüdische Gott noch nicht sein soll. Er ist der Schöpfer oder Vater und Herr des Universums, der noch mit der Maßlosigkeit des Universums behaftet

ist, und darum keine anschauliche Gestalt haben darf, obgleich diese Phantasie, der allgemeine Vater und Herr, einer sehr bestimmten patriarchalischen Anschauung entsprungen zu sein scheint. Und die Phantasie von einem allmächtigen Wunderthäter, ist sie erhaben? Nein! sie ist nur ein schlechtes Gleichniß der wahren Erhabenheit. Das Wunder ist für uns nicht erhaben, sondern widersinnig. Der Zauberer, sei es Moses, der die Landplagen zaubert, sei es Elias, der regnen läßt, ist ein abgeschmackter Gaukler. Wahrhaft erhaben hingegen ist die Macht des menschlichen Geistes und die Behauptung seiner Würde im Kampf mit feindlichen Gewalten; und nur die wirklich ästhetisch-geformte Phantasie vermag in Kunst und Poesie solche sittliche Conflicte auszudrücken; die maßlose orientalische vermag es nicht.

Hegel nennt die jüdische Religion „die Religion der Erhabenheit" und belegt seine Meinung mit Stellen aus der Bibel, in denen die absolute Gewalt und Willkür des jüdischen Gottes über die Natur, d. h. das Wunder oder das Absurde geschildert wird, wie: „Hältst Du Deinen Athem an, so vergehn die Welten zu Staub, lässest Du

ihn aus, so entstehn sie wieder." Wie sollen wir uns dies vorstellen? Offenbar so unbestimmt als möglich, denn sonst wird es grauenhaft, unschön, absurd. Besser, obgleich naiv genug, ist noch die Stelle: „Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht." Man denkt dabei an ein rasches Aufflammen des Lichtes; insofern ist die Phantasie schon bestimmter; aber wie alle diese Bilder der hebräischen Poesie, macht das Bild zugleich einen physikalisch-philosophischen Anspruch, und so ist es weder Poesie, noch Philosophie, sondern nichts als ein Wunder und folglich nur absurd. Als Naturgott ist auch Zeus, der mit den Brauen zuckt und den Olymp erschüttert, noch eine maßlose orientalische Phantasie, die man mit demselben Recht erhaben nennen kann, womit man jene biblischen Wunderthaten so genannt hat, d. h. mit gar keinem Rechte. Neben dieser fingirten willkürlichen Gewalt des jüdischen Gottes über die Natur wird von den Juden schon die Gesetzmäßigkeit der Natur in ihren gewöhnlichen Processen empfunden; deshalb kennt man „die Wunder", mit denen Gott willkürlich jenen Verlauf unterbricht. Man ist sich aber über das Wunderbare nicht völlig klar, weil

man sich der Gesetze nicht genau bewußt ist. Gott redet durch den Donner; der Blitz und der Wind sind von ihm gesendet; die Landplagen verhängt er als Strafe; die gewöhnlichen Naturerscheinungen bezeichnen ihn so gut, als die „erhabenen", die Wunder, die man sich als möglich denkt oder als wirkliche erzählt. Bei der Weltschöpfung, dem ersten Wunder, erscheint der jüdische Gott als Ordner des Chaos, das er aus nichts hervorgebracht hat. Er giebt der Natur die Gesetze durch seine Befehle und bricht sie durch die Wunder. Uebrigens ist diese jüdische Phantasie ganz consequent. Die Befehle, durch welche Naturgesetze entstehn, sind eine ebenso starke Absurdität, als die Wunder, durch welche sie aufgehoben werden.

Sobald man die Macht und die Wunder des Universums in diesem Einen Wesen empfand, mußte dies überschwenglich werden, es hört aber nicht auf Naturgott zu sein, das vom Universum nur so verschieden ist, wie Neptun vom Meere, und „geistige Individualität", wie Hegel es nennt, darum nicht werden kann, weil das Material des Universums, welches nicht aufgegeben werden sollte, und noch heutiges Tages von den Anhängern

Jehova's festgehalten wird, in so bestimmte Grenzen wie die des menschlichen Individuums sich nicht fassen läßt. Die Juden machen sich daher kein Bild von ihrem Gott. Er soll keine leibhafte Person, sondern ein Unfaßbares sein, obgleich ihm alle möglichen persönlichen Eigenschaften, vor allen Dingen die absolute Willkür, Zorn, Eifer, Strenge zugeschrieben werden.

Wie Hegel den jüdischen Gott als wahren Gott annimmt, so verwechselt er die jüdische Einheit des Gottes mit der wahren Einheit der Idee. Ein Verdienst des Gedankens hat der jüdische Monotheismus nicht: er ist die phantastische Einheit des Universums, der absolute Wunderthäter und Zauberer, „wie er gebaut, so steht es da"; aber er ist kein universeller Gedanke, wie die gesetzmäßige Selbstproduction, womit Geist und Natur in Einen Begriff gefaßt werden.

Ein ethisches Wesen wird der jüdische Gott als Nationalgott in seinem Verhältniß zum jüdischen Volk, als „Herr" und „Gesetzgeber" dieses Volks. Für diese Vorstellung ist wiederum der reelle Herr, der asiatische Despot, dessen Befehle Gesetz sind, das Vorbild. Hier braucht er

seine Macht nicht dadurch zu beweisen, daß er seine eignen Gesetze bricht; es wäre auch kein Wunder, heute dies und morgen das Gegentheil zu befehlen; es wäre nur ein Beweis der Ohnmacht und der Verstandesschwäche; er hält daher streng auf die Befolgung seiner Gebote und hat auf diesem Gebiete den Ehrgeiz der Consequenz. Die Priester regieren in seinem Namen. Auch dies hatten sie in Aegypten gelernt, und von dem Gelernten eine wesentlich verbesserte Auflage gemacht, indem sie den Herrn in der Vorstellung nicht noch von einem irdischen Herrn repräsentiren ließen. Erst später ertrotzte sich das Volk seinen wirklichen weltlichen Herrn.

Der Schöpfer ist der unumschränkte Herr des Universums, der Nationalgott der Herr des jüdischen Volks; die Idee des Herrn bringt die Willkür und das Wunder in die Natur hinein; der Naturgott, indem er ethischer Gott wird, bringt es nicht weiter, als zur Idee des Herrn; und die einzige Form der ethischen Welt, welche aus dieser Idee entspringen konnte, war die Despotie. Als das Volk die Idee begriffen hatte, realisirte es sie und wählte sich einen Herrn. Es war nicht undankbar gegen

die Priester, seine Lehrer, indem es ihre Lehren in Anwendung brachte.

Das Höchste, zu dem das jüdische Volk es brachte, ist „die Furcht des Herrn“ und der „Dienst des Herrn“; seine Poesie ist Verherrlichung seiner „erhabenen Laune“. Man muß einen sehr höfischen Begriff vom Erhabenen haben, um es in dieser Poesie zu entdecken. Das ganze Ideal des Judenthums ist in Wahrheit so wenig erhaben, daß es vielmehr unvernünftig und gänzlich unter der Würde des Menschen ist.

Hegel findet daher mit Recht in der griechischen Religion einen Fortschritt über die jüdische. „Der Gott,“ sagt er, „wird jetzt der Gott freier Menschen, die Religion wird die Religion der Menschlichkeit, der Freiheit.“

Auch in der griechischen Religion entwickeln sich die Naturgötter zu ethischen Göttern. Während die jüdische Religion die vielen Naturwesen zu dem Einen Wesen, dem Herrn der Natur erhebt und die vielen Götter verschiedener Stämme und Städte zu dem Einen Nationalgott, den alle jüdischen Stämme verehren; fangen die Griechen gleich damit an, die Mächte der Natur in ethische Mächte

zu verwandeln; während der jüdische Gott ausdrücklich übernatürlich und übermenschlich sein soll, werden alle griechischen Götter mit der vollkommensten menschlichen Gestalt bekleidet; sie haben neben ihrem natürlichen nicht nur einen sittlichen Gehalt, dieser wird auch in bestimmten menschlichen Charakteren und Gestalten anschaulich und schön dargestellt, das Princip, die Idee, selbst die gestaltlose oder ungestalte Phantasie der Orientalen wird hier zum Ideal erhoben.

Das Ideal der Juden war die Gestaltlosigkeit, die phantastische Willkür in Natur und Staat; das Ideal der Griechen ist, die ethischen Prinzipien entsprechend darzustellen, und nicht nur die Charaktere der Götter bildet die Kunst zu schönen menschlichen Gestalten aus, das ganze Leben der Griechen hat das Schöne zum Ziel und stellt es dar.

Schon der Drang der Religionen, die Naturgötter zu ethischen Wesen zu erheben, kann uns darüber belehren, daß ein rein natürliches Wesen kein Gegenstand der Religion ist. Jede Religion sucht in oder hinter den natürlichen Wesen, die sie mit ihrem Kultus beehrt, einen

Willen, eine Macht; der Apis ist nicht der simple Ochse, sondern der Ochse, in dem der Gott erscheint. Der Gott ist nie ohne Willen, Gemüth und Verstand; selbst in der Naturreligion verhält sich also der Mensch **zu seinem eignen** Wesen religiös. Die Trübung des menschlichen Wesens bei den vielen natürlichen Wesen, die Götter sind, ist der Irrthum, daß man den Geist in einer geistlosen Wirklichkeit, in der todten und lebendigen Natur sucht; die Trübung des menschlichen Wesens in dem überweltlichen und übermenschlichen Einen Wesen des Universums ist der Irrthum, daß man den Geist in einer todten gedankenlosen Abstraction sucht. Ein abstracter Gedanke wäre nicht geistlos, aber die gedankenlose Abstraction, aus dem Universum sich eine patriarchalische Despotie zurecht zu phantasiren, ist es. Wie die Aegypter dem Apis Geist, Willen, Macht leihen, so leihen die Juden ihrem Weltprincip und ihrem grotesken Herrn, dem die Erde seiner Füße Schemel ist, von dem sie aber doch kein Bild haben wollen, alles was den Inhalt des menschlichen Geistes ausmacht.

Warum?

Weil das Princip des Universums und der Natur nur so Gegenstand der Religion sein kann.

Der Mensch verhält sich in jeder Religion zu seinem eignen Wesen. Und die Entwickelung der Religionen besteht darin, daß ihm dies immer klarer wird. Die Unmöglichkeit, sein wahres Wesen definitiv zu erreichen, ist der Zwiespalt des Ideals und der Wirklichkeit, des Begriffs und der Existenz, aus dem sich die Religion und ihre Sehnsucht immer von neuem erzeugt. Ich suche und ich finde in der Geliebten mich wieder, Sehnsucht, Liebe, Liebesübung, Befriedigung treten ein, darauf aber eben so die Erneuerung des Processes.

Beide Bestimmungen der Religion, ihren humanen Inhalt und ihre Form, daß sie jenes Streben und Treiben ist, welches durch den Unterschied des Wesens und der Existenz, des Menschen und seines Ideals sich ewig erneuert — beide Bestimmungen müssen wir im Auge behalten, um die Nothwendigkeit, die Universalität, die Wahrheit und die sachgemäße Entwickelung der Religion zu begreifen.

Diese erfolgt nun mit bewunderungswürdiger Conse-

quenz in der griechischen, der römischen, der christlichen und der humanen Religion.

Alle diese Religionen sind Religionen der Freiheit; in ihnen wird der menschliche Inhalt oder das ethische Princip ausdrücklich herausgebildet.

7. Die Religion der Griechen.

Das ästhetische Ideal.

Die Religion der Juden bringt es nicht zur geistigen Individualität; sie bleibt vielmehr bei dem Widerspruch stehn, daß zwar der Gott menschlichen Gehalt hat, dennoch aber kein menschliches Wesen, kein Individuum in menschlicher Gestalt sein soll. Diesen Widerspruch hebt die griechische Religion auf. In ihr ist daher zuerst das geistige Individuum in seiner wahren Gestalt der Gegenstand der Religion. Die griechischen Götter erscheinen in schöner menschlicher Gestalt, der natürliche Inhalt und die Thiere (Blitz und Adler) werden ihre Attribute (siehe Hegels Aesthetik), der ethische Inhalt ihr Charakter. Die Griechen legen aber den Accent auf die Schönheit. Nicht Priester und Propheten, nicht

Gaukler und Wahrsager, sondern Dichter, Maler, Bildhauer geben ihnen ihre Vorstellungen von ihren Göttern, und sie selbst wissen zu sagen ob sie richtig sind; die Mythendichter, dann Homer und Hesiod haben ihnen ihre Götter gemacht. Plato und Aristoteles befaßten sich nicht mit den Göttern, die Mythen, welche Plato erzählt, machen keinen Anspruch auf religiöse Geltung, sie sind nur poetische Erläuterungen seiner Ideen. Die griechische Philosophie in ihrer höchsten Form abstrahirt von dem ganzen Olymp, sie hält sich rationell an das Princip (das καλοκἀγαθόν) des Griechenthums.

Die griechische Religion bleibt ein Product der künstlerischen Phantasie. Dadurch geht sie in allen Fällen über die Naturreligion hinaus, selbst wenn der Gott Naturgott bleibt. Während die ungemessene jüdische Phantasie den Gott, der das Chaos gestaltet hat, selbst ohne Gestalt läßt, entspringen die griechischen Götter erst aus dem Chaos. Die Natur ist ihre Basis und ihre Voraussetzung.

Dieser Gedanke, den die Scholastik so verkehrt gefunden hat, ist viel tiefer und richtiger, als der jüdische, welcher den Gott und neben dem Gott das Nichts voraus-

setzt, und damit das wahre Wesen im Nichts, d. h. in der Gedankenlosigkeit selbst wohnen läßt. Die Natur ist für den Menschen, der ihre Processe nicht erkannt hat, ja sie ist ohne den Menschen, der sie bändigt und gestaltet, noch immer das Chaos. So erscheint das Eismeer, der Urwald, die Prairie, die höchste Gebirgsregion chaotisch. Das Nichts der Juden ist ein phantastischer Unsinn, die chaotische Gestalt der Erde ein naturhistorisches Factum. Die Juden waren unfähig ihre widersinnigen Phantasieen zu bewältigen, und sind es noch. Die Griechen überliefern uns in ihrer Theogonie einen solchen Bildungsproceß.

Das Chaos und das Fatum, εἱμαρμένη, στερρὰ ἀνάγκη, die Natur und die Nothwendigkeit sind die Voraussetzungen der freien griechischen Götterwelt, des heiteren Olymps.

Die meisten griechischen Götter waren Naturgötter; aber die Charaktere dieser Götter, ihr ethischer Inhalt, ihre ästhetische Darstellung in der Poesie und den bildenden Künsten, ihre Handlungen lösen sie vollkommen von der Natur los. In einigen Gestalten, wie in denen der

Pallas Athene, der Musen, der Charis, des Ares, des Hermes fehlt das Naturprincip gänzlich; in andern, wie in der des Poseidon, ist der Naturgott unüberwindlich, seine Gestalt läßt sich durch keine ethische Idee individualisiren, und wenn er auch Vorsteher von Fischern und Schiffern ist und die Pferdezucht in Attica eingeführt hat, so borgt er, wie Hades, seine Gestalt doch nur von Zeus und wird nur durch sein Attribut, den Dreizack, unterschieden. Bei solchen Naturgöttern hat die griechische Religion keine andere Aufgabe, als sie überhaupt in einer schönen menschlichen Vorstellung aus der chaotischen Phantasie der Vorwelt zu erheben.

Aesthetisch überwältigen die Griechen das ganze Göttergesindel des Orients; und selbst ihre Naturgötter, selbst die Götter der Nacht, die Drachen, die Erinnyen und den Hades. Der ästhetische Sieg des griechischen Geistes ist unzweifelhaft. So erreichen sie das wahre Wesen wirklich. Zeus der Präsident des Olymps, Athene das Volk von Athen, die democratische Göttin, weise, kriegerisch, strenge, heldenmüthig, kunstübend, Aphrodite die Schönheit und die Liebe, Eros die realisirte Liebe, Phöbos

der verjüngte Zeus und Musagetes, Bacchos der heitere welterobernde Culturgott, — diese und die übrigen Gestalten der griechischen Götterwelt sind uns als Typen jener ethischen Mächte überliefert, deren allgemeiner Inhalt nicht tiefer, deren Individualisirung nicht wahrer, d. h. hier nicht schöner gefaßt werden kann. Dies gesteht die Welt den Griechen zu.

Die griechische Religionsübung (Cultus) ist daher nichts, als eine Feier dieses Sieges. Die Religion eines Volkes beherrscht, durchdringt, constituirt immer sein ganzes Leben; die Religion, welche das griechische Volk durchdringt, ist die Sehnsucht nach der Darstellung und Hervorbringung der Schönheit. Jeder hat die Aufgabe, sich schön darzustellen und das Schöne hervorzubringen. Die gymnastischen Spiele, die Schauspiele, die Aufzüge, die Feste, die Gastmähler sind unmittelbar Religionsübung, das Opfermahl ist Opfer, die Arbeit des Künstlers ist Cultus, die Darstellung der Tragödie und Komödie, eine Volksangelegenheit, ist es ebenfalls, die Darstellung der Athene durch Phidias war eine Angelegenheit der Kunst aber zugleich der Republik. Diese Religionsübung hat

ihre Momente der Befriedigung in dem gelungenen Ausdruck des Schönen und Guten, sei es in den Spielen, in den Festen, in den großen Siegen über die Barbaren, sei es in der schönen Beschreibung schöner Thaten und großer Ereignisse, wie sie Herodot bei den Wettkämpfen vorlas, sei es endlich in dem Ruhme freier Staatskunst, wie ihn Solon, Lykurg und Perikles davontrugen. Aber der Wetteifer und das Streben entzündet sich an jedem Erfolge und in jeder Befriedigung aufs Neue. Die Trophäen des Einen beunruhigen den Andern; und als die dreihundert Spartaner schön und groß bei den Thermopylen gefallen waren, hellenisch über die Barbaren triumphirend, beneidete sie ganz Griechenland. Die Schlacht von Salamis war kaum gewonnen, als ein Kampfgericht, wie in den olympischen Spielen, zur Krönung des Tapfersten schritt. Die Tapferkeit ist hier wie dort nichts anders, als die vollendete Darstellung der schönen Männlichkeit. Und in ihrer weiblichen Schönheit stieg Phryne vor der verehrenden Menge in die Wellen. Das Schöne ist den Griechen die Form des Ethischen, es ist in Eins vereinigt - τὸ καλοκἀγαθόν.

Das Orakel und die Superstition, die Mysterien und das unbekannte Schicksal, Priester, wie Kalchas, und Opfer, wie das der Iphigenie, sind Reste asiatischer Auffassung, die das schöne Griechenthum trüben. Sie sind aber auch griechische Räthsel, die der edle Helene, der freie Bürger idealer Gemeinden, mit ästhetischer Weltüberwindung nicht lös't. Die Philosophie dringt nicht durch, die Götter werden selbst wieder Gegenstände der Superstition und die universelle Freiheit aller Menschen, die in dem reellen Menschen seinen Begriff ehrt, und die Sclaverei nicht duldet, entdeckt auch die Philosophie nicht.

Die heitere Weltüberwindung, die ästhetische, die selbst in dem Alexanderzuge noch als ein großartiger poetischer Wettkampf zu Ehren der griechischen Welt gegen die barbarische erscheint, macht der ernsten, prosaischen Unterwerfung des orbis terrarum durch die Römer Platz. Die Barbaren sind die Schranke des Hellenenthums, die Hellenen selbst für Aristoteles nur die schönen Aristocraten, denen mit Recht die andern Völker dienen.

8. Die Religion der Römer.

Patriotismus und republicanische Tugend.

Die Tugend der Griechen ist die Schönheit. Es giebt keine andere Moral, als die, das Schöne darzustellen. Die Sittlichkeit steht unter der Herrschaft der ästhetischen Idee. Es ist bei den Hellenen nicht unsittlich, wenn Phryne nackt vor dem Volke ins Meer steigt und die Anadyomene spielt, es ist nicht unsittlich, die schönen Knaben zu lieben. Die Liebe der Schönen zu einander kümmert sich nicht um das Hausrecht, nur um den Gott, der sie treibt. Der einseitige Cultus der Schönheit erzeugt eine aristocratische Frivolität. Alcibiades ist ihr Product und ihr Typus.

Bei den Römern dreht sich die Sache herum. Die Tapferkeit ist keine Schönheit mehr, sie ist Tugend und Pflicht, die Tugend ist ein System strenger republikanischer Sitte, der die Schönheit und alle Götter nur dienen. Brutus und Cato sind Producte und Typen dieses Geistes. Die Religion wird

politisch, die Götter haben nur noch einen politisch-socialen Sinn. Man regiert mit ihnen, man siegt mit ihnen, man hilft sich mit ihnen aus jeder Bedrängniß. Die Religion hört auf der heitere Cultus der Schönheit zu sein, sie wird der ernste Staatsgeist im Innern und der strenge Patriotismus gegen den Feind, die Virtus romana, der höchste Gott ist der Jupiter capitolinus, in dessen Tempel die Trophäen getragen werden, dessen höchster Cultus der Triumph über die Feinde der Republik ist; im Triumph wurden sie in das Robur unter ihm geführt, wo sie zu Grunde gingen.

Die Seele des römischen Wesens ist das politische Interesse, Respublica. Haben die griechischen Götter einen sittlichen Inhalt, die verschiedenen Mächte der menschlichen Welt, die Liebe, die Kunst, den Handel, den Krieg, die Weisheit ꝛc., so ist doch der Zweck ihrer ganzen Religionsübung und ihres ganzen Lebens ein ästhetischer d. h. ein absoluter, ein idealer, die schöne Darstellung aller sittlichen Mächte (der Götter), des hellenischen Menschen und des ganzen Hellenenthums. Bei den Römern ist der ganze Zweck des Lebens ein realer, die Dea Roma und die Pallas

Athene sind unendlich verschieden. Das Ideal der Athene verwirklicht das athenienfische Volk in dem Leben für dieses Ideal. Die Dea Roma hingegen dient nur der Republik, eben so wie der Jupiter capitolinus, den sie den Optimus maximus nennen, d. h. den brauchbarsten weil den mächtigsten Gott, und den Jupiter stator, der die Samniter zum Stehen brachte. Der höchste Zweck des Römers ist nicht das Ideal und das ideale Leben, sondern der Staat und das Staatsleben, die Respublica und die Herrschaft des römischen Namens, die Unterwerfung des Orbis terrarum.

Dies ist der sittliche Zweck als solcher, nicht in der Form des Ideals; es ist, mit dem richtigen Inhalt menschlicher Freiheit erfüllt, der höchste Zweck, aber der freieste Staat muß immer seine Existenz nach dem Ideal richten, nicht das Ideale (Religion, Kunst und Wissenschaft) seiner Existenz und seiner Macht nur dienstbar machen. Durch eine solche Umkehrung des wahren Verhältnisses verliert der Staat die Würde, der höchste Zweck zu sein, was er nur im Namen der Ideale, die sich Selbstzweck sind, sein kann. Nur der Staat, der

die absolute Freiheit, das Schöne und Wahre universell und radical zu realisiren sucht, der also die reine Gemüthsbewegung der Religion in seine Constitution und Bewegung aufnimmt, behauptet die Würde der höchste Zweck zu sein. Nur so ist er ein ewig berechtigter Gegenstand der Religion; nur der Patriotismus für diesen Staat ist wahre Religion; der Patriotismus für den tyrannischen Staat ist ein Frevel.

Die politische Entwickelung im Innern, die wenigstens den freien Römer, wenn auch nicht den freien Menschen und noch weniger den idealen Menschen zur Aufgabe hatte, und die großartigen Erfolge der Virtus romana nach Außen sind die achtungswerthe und bewunderungswürdige Seite des römischen Geistes und seines sittlich-strengen klassischen Princips.

Die Religion dieses großartigen Geistes ist eine glänzende Weltmacht, ein erhebendes, überwältigendes Vorbild politischer Größe, republicanischen Stolzes. Aber die Religion erfährt im Römerthume die Erniedrigung, daß ihre Ideale nicht mehr als das Höchste kultivirt werden, sondern alle nur der Salus publica, d. h.

dem Herrenthume der freien stolzen Römer über Sklaven und Unterworfene dienen. Die Götter sind für die Römer selbst nichts anders, als Sklaven und Socii, ein unendliches Heer von Hülfstruppen aus allen Enden der Welt, selbst aus Aegypten.

Hegel sagt, „der Zweck wird das Höchste. Deswegen ist diese Religion Verstandsreligion, die Religion der Zweckmäßigkeit.“ Jeder Gott ist den Römern gut genug, alle werden sie aufgenommen, selbst die ägyptischen Bestien wandern in das römische Pantheon; und die Götter, welche dies praktische Volk selbst erfindet, sind nicht besser: alle stellen sie sociale Interessen dar, wie die Noth sie erzeugt: Pales die Göttin des Futters, Febris des Fiebers, Tussis des Hustens, die Laren der Heerd, Fornax der Backofen, der Friede, Vacuna die Faulheit, Robigo der Kornbrand. Jeder Anlaß, wo der Römer Hülfe braucht, kann einen neuen Gott erzeugen, wenn sich etwa unter den alten kein brauchbarer findet. Der Jupiter stator, Jupiter Standhalter, und der Deus rediculus, der Umkehrgott, entstanden im Gefecht, der letztere, erzählt man, in dem Moment, als Hannibal vor

Rom umkehrte. „Die Noth, sagt Hegel witzig, ist die allgemeine Theogonie bei den Römern.“ Die Religion wird Superstition; und die sibyllinischen Bücher, die Augurn und die Haruspices sind in den Händen der Magistrate, dienen in Staats- und Kriegsnöthen.

Hegel hat das Verdienst, diese Religionen zuerst erklärt und zu einander in das Verhältniß der Entwickelung gesetzt zu haben. Wie er aber bei den Hebräern zu viel Begriff und Wahrheit hineinträgt, so läßt er bei den Römern ein großes positives Moment weg, das männlich republikanische Selbstbewußtsein des freien Römers. Hegel weiß sehr gut, daß der ideale Drang der Religion das ganze Leben, die Verfassung, die Freiheit oder die Knechtschaft des Volkes hervorbringt, warum läßt er denn die Republik und die republikanische Tugend der Optimaten und der Plebejer aus? warum denkt er nur an das Sagum, nicht an die Toga? Er sagt: „die römische Virtus ist dieser kalte Patriotismus, daß dem was Sache des Staats ist das Individuum ganz dient. — Die Schauspiele der Gladiatorenkämpfe, die Kämpfe der Thiere gegeneinander und gegen die Menschen stellen diese Tugend

des tapfern Todes ganz abstract dar. — Sterben ist die höchste Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese theilt er mit dem Sklaven und dem zum Tode verurtheilten Verbrecher." Das ist die zerstörende Seite des Patriotismus, das Opfer für den Staat.

Hegel hebt zwar auch die hervorbringende Seite der römischen Religion heraus. „Die Staatsreligion und freie menschliche Zweck, sagt er, führten auf die Ausbildung des Begriffs der Person und des Eigenthumsrechtes, worin jeder sich selbst Zweck ist;" er läßt aber die ganze Ausbildung des Civis Romanus und die ganze Civitas, diese großartige Entwickelung des römischen Charakters im innern Staatsleben, die Toga, welche über den Kriegsrock (Sagum) geht, bei Seite. Eben hierin erscheint die römische Tugend als die wahre und vollendete Form der Freiheit, der nichts fehlt, als daß dies Römerthum zum Menschenthum erhoben und das ideale Griechenthum nicht in ihm untergegangen wäre. Die Helden dieser Kämpfe sind die größten ethischen-Vorbilder aller Zeiten geworden. Leiht man ihnen den Idealismus der schönen Hellenen und unsern Humanismus, so sind sie vollkommen.

Es ist wahr, die römische Freiheit, die nur den römischen Bürger frei, alle andern Menschen zu seinen Dienern macht, geht unter an der abstracten Idee der Macht und der Majestas populi (la gloire de la grande nation), die in den Kaisern mit brutaler Willkür sich über die ganze Welt ausbreitet und zuletzt nur einen einzigen Freien, den Kaiser, übrig läßt; aber die politische Idee des gemeinen Wesens freier Menschen, respublica und civitas Romana, dem der Einzelne sich mit der Religion des Patriotismus zu widmen hat, ist nicht wieder untergegangen. Edle Römer haben uns diesen Ernst des sittlichen Gemeingefühls in ihren Schriften überliefert, und das französische Volk konnte sich, selbst aus einer despotischen Verworfenheit, wie sie das Zeitalter Ludwigs XIV. und XV. erzeugt hatte, a ndieser Idee wieder aufrichten und Heroen hervorbringen, die den römischen in Nichts nachstehn. Die Religion der Römer hat ihr ewig Wahres, und in unsern Tagen ist es noch einmal Religion geworden, ein Enthusiasmus, der die Welt nicht unterwerfen, sondern aus jeder Sklaverei befreien wird, in der sie noch jetzt schmachtet. Damals aber, — das unge-

fähr ist Hegels Ansicht — als der Erdkreis wirklich dem Joch der Kaiser unterworfen und das Römerthum, nach Zerstörung der schönen griechischen Welt und nach dem Verlust des eigenen sittlichen Inhalts, der Freiheit und der Ehrbarkeit, seine eigne Religion verloren und nichts als die prosaische, entgötterte, frivole Welt, eine Wüstheit, zurückgelassen hatte, die nicht einmal die alcibiadische Schönheit für sich sprechen lassen konnte; damals mußte man empfinden, „das Reich des Heils sei nicht von dieser Welt" und die absolute Befriedigung in diesem Staate nicht zu suchen. Dem Weltreich, dem orbis terrarum, setzt sich das Himmelreich, die βασιλεία οὐρανῶν, entgegen. Der Versuch, den Staat zum höchsten Gegenstande der Gemüthsbegeisterung zu erheben, war durch die Auflösung des Staats in abstracte Macht und brutale Majestät gescheitert, die schönen Götter des Griechenthums hatten ihre ästhetische Alleinherrschaft in der Majestät des römischen Namens eingebüßt und ihr Fatum erfüllt. Das Römerthum verwüstet die Welt, indem es sie erobert.

Man leitet seit Hegel gewöhnlich den Ursprung des Christenthums aus dieser allgemeinen Niederlage alles

Göttlichen in der Welt ab; aber der Weltkreis war erobert und er war es durch die sittliche Macht des römischen Staatsgeistes; hat dieses Weltreich nun sein eigenes Princip verloren, die römische Freiheit und die römische Republik: so ist allerdings eine neue universale Seele sein Bedürfniß geworden, es wird aber auch für immer die Anschauung gewonnen sein, daß der neue universelle Gott (das Princip der Welt) nur wieder ein ethischer Gott und ein Ideal sein könne. Hieraus entsteht die kosmopolitische Religion, das Christenthum, der Gott wird Mensch, das ethische Princip universell, das Ideal ein einziges allumfassendes, der Gottmensch Christus. Die positive Seite des Römerthums, die Republik in ihrer Ausbildung zur Weltmacht hat daher eben so gut das Christenthum hervorgebracht, als der Hunger jener atheistischen verwüsteten Welt nach Erfüllung mit einem neuen göttlichen Inhalt.

Die Auffassung unserer freieren Zeit zwingt uns zu dieser Gerechtigkeit gegen die Römer, die zugleich eine Gerechtigkeit gegen das Christenthum ist.

9. Das Christenthum.

Der Gottmensch.

Der Gottmensch faßt alle Ideale in Eins, und der Mensch ist das höchste ethische Wesen, ein Begriff, den die Freiheit des Einen römischen Gemeinwesens nicht erreicht, ihm sind die Sklaven ein secundum quasi genus hominum.

Das Christenthum ist eine Reform des Judenthums; aber zugleich ein Product des griechischen Geistes, welcher alle ethischen Mächte idealisirt und der römischen Weltbewegung, welche alle Nationalgeister in das Pantheon des römischen Weltreiches vereinigt und den Blick der Völker über die Grenzen ihrer Existenz erweitert.

Die durch und durch ethische Form des Römerthums, der streng sittliche Geist der römischen Religion, der großartige politische Geist der Römer wird von den übrigen Völkern als wahrhaft positive Macht empfunden. Zu der Zeit, als das Christenthum entstand, war das Römerthum auf seiner Höhe; die Auflösung seines republicani-

schen Kerns konnte von den übrigen, vornehmlich von den politisch unfähigen Völkern, wie den Juden, nicht als Auflösung empfunden werden, die Staatsmacht als Ganzes hingegen wirkte eben erst jetzt imponirend, niederschmetternd.

In der damaligen Weltlage mußte man also neben der Zerstörung des Ideals und der Tugend dennoch die ethische Macht als eine universale gewahr werden. Dies Moment nimmt das Christenthum auf. Der Nationalgott verschwindet und der Naturgott soll wenigstens zu dem Einen universellen ethischen Gott erhoben werden, dem das Verhältniß zu der ganzen Menschheit und die Erlösung aller Menschen der Hauptgesichtspunct, die Naturmacht nur Voraussetzung ist.

Erreicht wird nun so viel, 1) daß der jüdische Naturgott gemildert und als Gottvater eine universellsittliche Macht wird, dennoch bleibt das Moment des Schöpfers d. h. des Naturgottes der jüdischen Religion bestehn, eben so die unfaßbare Vorstellung des allgegenwärtigen Alles durchdringenden Geistes des Universums, ja, man erhob sogar diesen Mangel der Phantasie zu einem Vorzug des Gottes, man setzte seine Göttlichkeit in seine Unbegreiflich-

keit und Maßlosigkeit selbst. So ist er transcendent, überweltlich, jenseitig, im Himmel.

2) Wird erreicht, daß Christus, der rein ethische und eigentlich christliche Gott, das Ideal des Menschen überhaupt, als Gott aufgestellt wird. In Gottvater vereinigt sich das Römische und das Jüdische zu einer höheren Einheit; in Christus, dem Gottmenschen, fassen sich alle griechischen Ideale in Eins zusammen. Aber der Gottmensch ist einzig, übermenschlich, transcendent, gen Himmel gefahren.

3) Wird erreicht, daß der heilige Geist, der die ganze christliche Welt durchdringt, also der Geist der neuen Religion des Christenthums, unmittelbar als Gegenstand der Verehrung und des Cultus aufgefaßt wird. Er ist unsichtbarer Gott; in diesem Sinne wird auch er transcendent oder überweltlich.

Der ganze Inhalt der christlichen Religion nimmt den Fehler der jüdischen Religion an, daß die Gottheiten, die in der That alle drei nichts anders, als das Eine universelle Wesen der Menschheit sind, nicht wie bei den Griechen und Römern als gegenwärtige Gottheiten (θεοί

ἐνεργεῖς) empfunden, nicht in der Welt, sondern hinter der Welt gesucht und im Gegensatz und im Kampf gegen sie gedacht werden. Der Himmel ist das absolute Jenseits.

Die „Transcendenz hat freilich ihren tiefen Sinn; aber die Erklärung der „Transcendenz" ist die Differenz — der Idee und der Wirklichkeit, und sobald dieser Sinn zum Vorschein kommt, entsteht eine neue Religion.

Das Göttliche oder die Idee der Welt ist immer im Gegensatz zu der Wirklichkeit der Welt; die Idee der Menschheit wird nie von der existirenden Menschheit wirklich realisirt, der Begriff des Menschen ist von dem Einzelnen nicht in jeder Hinsicht zu erreichen. Daher ist ein ewiger Kampf vorhanden, ein immer erneuerter Widerspruch; das Höchste wird erreicht, aber sowie das Ideal erreicht ist, erneuert sich die Aufgabe, dem Begriff, der Idee, dem Ideal von neuem nachzustreben, das ist der Trieb der Religion selbst. Die Trennung des Menschen von seinem Wesen ist keine totale, keine absolute, das Bedürfniß, diese Trennung aufzuheben, ist keine Sünde, kein Mangel der Natur, sondern das Gesetz ihrer Bewe-

gung, wie das Ein- und Ausathmen, dieses Negative ist zugleich das Zeugende, wenigstens der Reiz dazu; darum wird die Versöhnung oder die Befriedigung des Menschen im Idealen nur momentan erreicht, aber sie wird erreicht.

Durch die Differenz (den Unterschied) des Ideals und der Wirklichkeit erzeugt sich die Religion; durch die Transcendenz (die Unerreichbarkeit) des Ideals zerstört sich die Religion; der wahre Sinn der Transcendenz ist die Differenz.

Die Transcendenz des Christenthums ist sein Fehler. Sie ist die jüdische maßlose Fassung des Unterschiedes: Gott im Himmel, und der Mensch auf der Erde. Ueberall, wo sich das Christenthum realisirt, muß es also diesen Fehler selbst schon aufheben. Die christliche Religion läßt daher auch die Versöhnung und die Befriedigung in ihrem Ideal, d. h. in Christus erreicht werden. Er ist vollkommen, „ohne Sünde" u. s. w.; ja, sie veranstaltet selbst Einrichtungen, in denen jeder Mensch diese Befriedigung findet, die Einrichtungen der Kirche und ihre Gnadenmittel.

Es folgt auch aus der Religionsübung, d. h. aus der Realisirung der neuen Idee, die Eroberung und Einrichtung der ganzen Welt trotz ihrer Sündhaftigkeit. Die Hierarchie constituirt sich in dieser Welt, und selbst die aufgehobene Hierarchie oder die Reformation constituirt neue Monarchien und Republiken, die großartigsten Schöpfungen, die wir kennen, die englische Weltmacht und Nordamerika. In beiden läuft die ungelöste Differenz von Religion und Staat, wie im Mittelalter, neben einander fort, obgleich beide in ihrer jetzigen Gestalt aus der Religionsbewegung hervorgegangen sind. Die christliche Religion entzündet Kriege, sie stürzt in den Kreuzzügen Europa auf Asien, ihre Kämpfe bevölkern Amerika, sie ergreift den Menschen in allen Lagen seines Lebens, um ihn nach ihrem Ideal zu leiten.

Aber diese gewaltige Macht geht unter an dem jüdischen Widerspruch des Gottes und der Welt, des Gottesreiches und des Weltreichs, die das ganze Mittelalter hindurch mit einander kämpfen, des Gottes und des Menschen, denn es gab und es giebt nur Einen Gottmenschen, und der ist „aufgehoben gen Himmel."

Weder das Ideal der Schönheit, die weltüberwindende Heiterkeit, noch das ethische Ideal, die politische Weltmacht und die Freiheit des Republikaners — diese großen Resultate des griechischen und römischen Volkslebens — erzeugen sich reformirt durch das christliche Ideal des Menschen, des Gottmenschen, der aller Menschen Gott ist, wieder, noch wurde das Ideal des vollkommenen und freien Menschen, der Christus war, nun weltlich und wirklich auf die Einzelnen angewendet. Und selbst wenn Christus durch Nachahmung erreichbar wäre, so wäre er es immer nur durch die Priester und zwar nur durch die katholischen, die sich für die Welt opfern und „allen irdischen Verhältnissen" möglichst entsagen, um nichts zu thun, als ihr das himmlische Heil zu verkündigen.

Als sich daher die Jahrhunderte vergeblich bemüht hatten, das Ideal des Menschen in der Fassung des Christenthums, dieses Göttliche, welches schlechthin unerreichbar sein soll, zu verwirklichen; ließ die Aufklärung die Idee des Gottmenschen fallen, und behielt blos „die natürliche Religion" bei, von der wir schon gesprochen haben, und deren Sinn, „Gott und Unsterblichkeit", d. h. die Herr-

schaft der Vernunft in der Welt und der unendliche Werth jedes Menschen, jene Zeit nun zu realisiren suchte. Darum kommt sie auf das ästhetische Ideal der Griechen (bei uns in Winkelmann, Heinse, Schiller und Goethe ꝛc.) und auf das römische Ideal der Republik (in Frankreich) und des Patriotismus (in der grande nation und im deutschen Vaterland) zurück. Nur durch Befreiung und Erlösung der Menschheit von Despotie und Rohheit kann der Einzelne zu seinem Werth und die Vernunft zur Weltherrschaft kommen.

Diese weltliche Bewegung der Welt hatte Religion genug, obgleich sie fast das Bewußtsein davon verlor, selbst der ästhetische Cultus, in dem die Genialität sich kalt von der profanen Politik zurückzieht, ist ein religiöses Verhalten zu dieser Form des Ideals.

Es ist bekannt, daß die schönen Götter des Parnasses noch einmal in dem sittlichen Rigorismus der Patrioten; und die Republik noch einmal durch den Pöbel und seinen Marius im Cäsarenthum unterging.

Nun aber hört die Analogie auf, denn eben gegen dieses Cäsarenthum erhebt sich die Religion der Volks-

geister, der Patriotismus; oder sollen wir in der heiligen Allianz und in der Wiederherstellung des Christenthums die Analogie noch weiter verfolgen? — Diese Analogieen sind in der That kein Spiel; die Weltmächte der großen Vorzeit treten in reformirter Gestalt wieder auf: aber die Erfahrungen werden jetzt rascher gemacht, die Einseitigkeiten und die falschen Restaurationen bewährter Principien, wie des sittlichen Gemeingeistes, oder auch ihrer Corruption, wie des Cäsarenthums und der Despotie, können sich nicht festsetzen. Nur der allgemeine Drang unserer großen Epoche zu einer neuen Religion, die allen wahren Inhalt der früheren Religionen in sich zu vereinigen und zu verwirklichen weiß, ist das Bleibende und Herrschende in dieser gewaltigen Gährung.

Der deutsche Patriotismus, der das französische Cäsarenthum stürzte, war ohne republicanische Tugend und Einsicht, er hätte sonst nothwendig durch Humanität die römische Freiheit übertreffen müssen, die er jetzt nicht einmal erreichte; der exclusiv ästhetische Cultus unserer großen Dichter zeigte sich unfähig das ganze Volksleben als Religion zu durchdringen, er hätte sonst mehr als

das Griechenthum erzeugen müssen, denn neben den neuen menschlichen Idealen gab es keine Superstition und neben den neuen Griechen keine hoffnungslosen Barbaren und keine Sclaven. Selbst in dem Mißlingen dieser großen Versuche, deren Fehler wir erkennen, sind uns ihre endlichen Erfolge verbürgt.

Diese Erfolge stehn uns bevor.

In der Politik und Poesie, endlich in der Philosophie der Deutschen und Franzosen finden wir die großen freien Principien, welche die Menschheit bisher beherrscht haben, zu einer Reinigung und Klarheit erhoben, wie nie zuvor.

Einseitig hat der schöne und der ethische Enthusiasmus, das Griechen- und Römerthum einen Augenblick wieder eine glänzende Herrschaft erlangt; aber weder der ästhetische höfische Luxus und die Selbstgenügsamkeit des schönen Geistes in Frankreich (Louis XIV.) und in Deutschland (Weimar), noch der kalte Opfertod der patriotischen Kriege und die blutige Republicanisirung der Franzosen sind die wahre Erfüllung der umfassenden Aufgabe, welche

die Vergangenheit unseres Geschlechts dem Menschen unserer Tage hinterlassen hat.

Eine neue, die humane Religion muß alle Räthsel der Vergangenheit lösen und das Christenthum, in dem sie, wie wir gezeigt haben, schon enthalten sind, nach seiner Wahrheit verwirklichen.

10. Die humane Religion.

Der Mensch und sein Wesen.

Wie faßt sich die Aufgabe und der wahre Sinn aller bisherigen Religionen zusammen?

Die Wahrheit, zu welcher das Judenthum treibt, ist die Einheit der Idee. Erst im Christenthum ist sie vorhanden, erst durch die Philosophie wird sie erkannt und rein herausgestellt.

Die Wahrheit, zu welcher das Griechenthum treibt, ist das Ideal und die Idealisirung des ganzen Lebens. Der Gottmensch faßt alle Ideale in Eins. Der wahre Mensch ist der Inbegriff aller Ideale, aber erst die Philosophie erkennt diesen Sinn des Christenthums

und erst die Idealisirung des ganzen Lebens durch dies gereinigte Ideal ist die wahre Religion der Schönheit und die reelle Religionsübung im ästhetischen Gebiete.

Die Wahrheit, zu welcher das Römerthum treibt, ist die frei constituirte Menschheit und durch sie die Ueberwältigung der Natur, Herrschaft des Menschen durch Gründung freier Staaten über den ganzen Erdkreis. Erst so ergiebt sich die wahre Religion der Sittlichkeit und die reelle Religionsübung auf dem ethischen Gebiete.

Faßt man den wahren Sinn aller drei Religionen in eins, so erscheint als Aufgabe der bisherigen Geschichte, die Realisirung der philosophischen, der ästhetischen und der politischen Idee, indem man den Menschen zu seinem wahren Wesen erhebt oder indem man sein Wesen durch Erkenntniß, Schönheit und Freiheit realisirt. Das Streben darnach ist Religion, die Praxis dieser Gemüthsrichtung ihr Cultus.

Daß wir dies Ergebniß der Geschichte, die Realisirung der humanistischen Religionen so klar hinstellen können, verdanken wir der deutschen Philosophie. Zum

Theil ist dies Resultat in ihr schon enthalten; es war hier daher nöthig, es rein herauszustellen.

Das Absolute in seiner Wahrheit ist das freie Wesen, der Mensch; das Absolute in seiner Aeßerlichkeit ist das unendliche Universum; das Absolute in seinem abstractesten Ausdruck, womit wir Natur- und Menschenwelt zugleich umfassen, ist das sich selbst nach seinen innewohnenden Gesetzen hervorbringende und bewegende Universum. Natur und Menschenwelt, beide sind autonom. Die Natur muß ihre Gesetze erfüllen; der Mensch kann seiner Natur und den Gesetzen seiner Natur, der Freiheit, zuwiderhandeln und unter die Würde des freien Wesens herabsinken.

Dieser Zwiespalt des Menschen mit seinem wahren Wesen ist die Quelle der Religion überhaupt und, in der edelsten Form der freien und bewußten Entwickelung, die Quelle der humanen Religion, welche nichts anders ist, als der Trieb, die Freiheit oder das wahre Wesen des Menschen in allen Formen, deren sie bedarf, zu erreichen. Diese Formen sind die der Erkenntniß, die der schönen Darstellung, und die der sittlichen Praxis.

Ist Religion der Trieb zu dieser allumfassenden

Thätigkeit, so ist Religionsübung natürlich alle menschliche Thätigkeit, sobald man sie auf ihr höchstes Princip bezieht. Alle Religionen durchdringen das ganze Leben, alle constituiren die menschliche Gesellschaft nach ihrem Ideal. Der schöne Grieche und sein heiteres, freies, edles Staatsleben ist ein Product der griechischen Religion; der ernste stolze Republicaner, der Senat von Königen der Welt, ist ein Product der römischen Religion; Religionsübung und Cultus ist immer die ganze Alles umfassende Geschichte des Volks. Mit dem Christenthum ist es derselbe Fall; die christliche Welt ist sein Product; ihre Geschichte seine Realisirung. Nur hat freilich das Christenthum eine Seite, nach der es überhaupt nicht realisirt werden kann, es will von der Welt abstrahiren, will der Welt entsagen. Dies erreicht man nur in der Phantasie. Es ist daher im Christenthum ein schroffer Zwiespalt zwischen der Realisirung der religiösen Idee und der Idee, wie sie die wirkliche Welt bewegt, zwischen Cultus und Weltgeschichte entstanden. Die größte Einheit beider war in den Kreuzzügen, als die Weltgeschichte selbst den phantastischen Zweck, den des Mönchs und des Pab-

stes, zu dem ihrigen machte. Es versteht sich, daß jeder Schritt zur Erreichung des Ziels ein Schritt in die Wirklichkeit hinein war, daß also selbst die Kreuzzüge nur ein weltliches Ziel erreichten. Wie die Kreuzzüge, so erreicht am Ende selbst der Mönch und der Pabst nur ein weltliches Ziel; selbst in der härenen Kutte umgiebt sein supranaturales Herz die pure Natur, wenn auch die menschliche.

Das christliche Princip ist immer mitten in dieser Welt, weil es aber wider Willen und Wissen darin ist, bringt es eine allgemeine Weltverwirrung hervor, die sich bis zur Verfluchung und Aufopferung der Vernunft steigert und in dem existirenden Menschen nichts als den elenden „Madensack" erblickt.

Dieser Gegensatz „des himmlischen Wesens der geoffenbarten Religion" gegen das Wesen des Menschen, gegen die Vernunft und ihr wahre Existenz in dem wirklichen Menschen, führt zu dem Bruch der Aufklärung mit dem Christenthum; und das sicherste Zeichen, wie sehr das ganze Mittelalter und die ganze Menschenverachtung und Entwürdigung, welche in seinen Institu-

tionen liegt, dem (transcendenten) Christenthum angehört, ist die Erfahrung der neusten Zeit, daß die Vernunftreligion und die Rechte des Menschen, die man ihm entgegensetzte, eine Alles ergreifende Revolution erzeugt haben.

Das Princip der Revolution ist der Mensch und seine Rechte. Die Revolution bringt daher zunächst wieder das höchste Wesen des Römerthums, die Republik und die republikanische Tugend, hervor. Der sittliche und politische Idealismus giebt der verwüsteten, despotisirten, entwürdigten Welt einen großen Aufschwung. Diese Religion ist vorhanden, so lange die Bewegung eine ideale und humane Haltung behauptet; sie erneuert auch in Wahrheit die Welt und zerschlägt alle Institutionen, die der Würde und dem Recht des Menschen zuwider sind: aber sie wird nicht ausdrücklich als Religion erkannt, und jene Zeit versuchte vergebens, neben der revolutionären idealen Praxis noch einen eignen Cultus einzurichten; der Cultus „der Göttin der Vernunft" scheiterte am Deismus der Terroristen und der Cultus „der Theophilanthropen", ein völlig verweltlichter Protestantis-

mus, blieb fast ganz Privatsache. Der Cultus der Freiheit scheitert nicht, er gründet das neue Europa; er schafft wieder eine große menschlich werthvolle Geschichte und sein Enthusiasmus ist Religion. Die weltumfassende Bedeutung der Religion war aber den Menschen jener Zeit dadurch unverständlich geworden, daß im Christenthum der himmlische Enthusiasmus sich aus der Welt zurückgezogen und der Cultus den Charakter eines ceremoniellen Beiwerks angenommen hatte.

Noch jetzt werden es sonst vernünftige Leute schwer verstehn, wenn man ihnen zeigt, daß Religionsübung Idealisirung des ganzen Lebens und aller menschlichen Thätigkeit sei. Religion ist die Richtung des Menschen auf sein wahres Wesen, die Realisirung dieser Richtung muß also nothwendig jede Thätigkeit des Menschen durchdringen. Etwas mit Religion betreiben, heißt, es mit Rücksicht auf die Idee, das Ideal oder das wahre Wesen des Menschen betreiben. Um den Gegnern dieser allgegenwärtigen Religion eine Freude zu bereiten, machen wir sie selbst darauf aufmerksam, daß jedes widerspenstige Geschäft und jede ungeschickte Ausführung der Idee eine

Lächerlichkeit hervorbringt. Es ist wahr, durch ungeschickte Ausführung der Idee macht der Mensch sich lächerlich; aber daraus folgt nicht, daß er nicht die Religion haben solle, der Idee nachzustreben. Ein schlechter Dichter, dem es Ernst ist, hat eben so viel Religion, als ein guter; der eine macht sich lächerlich, weil er das Ideal verfehlt, der andere bringt Enthusiasmus hervor, weil er es erreicht. Will der Christ irgend etwas, gleichviel was, z. E. das Essen, die Arbeit, den Krieg, zu einer idealen Funktion erheben, so ist das sehr bald gethan, er segnet sie, er betet dabei, d. h. er spricht es aus, daß die Handlung einen religiösen Sinn haben solle. Der Phantasie kann das genügen; in der wirklichen Welt, die wir Neueren nun einmal festhalten müssen, genügt es nicht. Hier muß das Ideal das richtige, der wahre Mensch, und die Thätigkeit dafür eine solche sein, durch die es erreicht werden kann. Gift, ungesunde Nahrung, die Kerkerluft, die Kette, alle Geschäfte, die der Tyrannei dienen und die Sklaverei zum Zweck haben, sind nicht durch eine Zauberformel für das wahre Wesen in Bewegung zu setzen; aber die Religion ist fähig bis zum

Enthusiasmus für die Unvernunft und für die Sklaverei auszuarten. In der falschen Religion wird das unwahre Wesen, der verwahrlos'te Mensch, der Sklave, der Diener des Despoten und der willkürliche Herr, der Sklave seiner Laune, für das wahre Wesen genommen. Und alles dies beweis't nur, daß die Religion allumfassend, der Trieb von allen sittlichen Bewegungen ist; selbst die Verräther an dem wahren Wesen des Menschen, selbst die Verwüster der Menschheit, sind religiös. Ihr Gott ist der Dämon, der ihrem unmenschlichen Wesen entspricht. Sie halten den Menschen für unfähig zur Freiheit, zur Schönheit und zur Wahrheit; nicht die Gewißheit des Sieges, nein, die Gewißheit der Niederlage, das ewig auf ihm lastende „Abhängigkeitsgefühl", das Bewußtsein der Sklaverei, nicht den Trieb die Kette zu brechen, nein, die Liebe zu ihren Ketten nennen sie Religion. Um die ganze Bewegung des Menschengeschlechts zur wahren Religionsübung zu erheben, ist es nöthig

1) daß der wahre Mensch als der Inbegriff aller Ideale erkannt wird.

2) daß die frei constituirte Menschheit durch Ueber-

wältigung der Natur und der Rohheit den wahren Menschen in allen Einzelnen zu erzeugen sucht.

Und man erhebt den Menschen zu seinem wahren Wesen, indem man ihn durch Erkenntniß, Schönheit und Freiheit bildet.

Die Sehnsucht und das Streben dies Ideal zu erreichen ist die humane Religion.

Die wirkliche Realisirung dieses Ideals ist die Religionsübung oder der Cultus dieser Religion.

Beide sind schon jetzt bewußt oder unbewußt das Verhältniß aller gebildeten Menschen unserer Zeit zu dem, was ihnen das Höchste ist. Dies also ist die Religion und der Cultus unserer Zeit.

11. Näheres über diese Religion und ihre Ausübung.

Um die Ideale wieder zu erzeugen, welche in der römischen und christlichen Welt untergegangen sind, müssen wir zuerst den Menschen als das schönste und vollkommenste Wesen wieder verstehn lernen.

1) Das erste ist Religion und Cultus der Schön-

heit, Liebe und Ausübung des Schönen. Das Auge des Christen, das sich Jahrtausende lang nur verstohlen zur Schönheit erheben durfte, ist abgestumpft; es muß zuerst wieder wagen zu sehn und dann es lernen, was die Schönheit, Hoheit und Würde des Menschen ist. Die Maler, die Sänger, die Gymnastiker, die Schauspieler müssen die Jugend in die Lehre nehmen; die Kunst, das Schöne zu empfinden, selbst darzustellen und hervorzubringen, wird ein ernstlicher Gegenstand der Erziehung und des Lebens. Das Schöne, welches die Kunst hervorbringt, wird wieder eine öffentliche Angelegenheit, die Ideale sind nicht mehr Gegenstand des Luxus, der Höfe, der Aristocratie, die Poesie und die übrigen Künste gewähren eine Befriedigung des religiösen Dranges, der die ganze Welt bewegt: der Mensch empfindet seinen Werth und seine Würde, indem er durch die Künste das Ideal erreicht, d. h. sein wahres Wesen durch die Schönheit, die er hervorbringt und in sich aufnimmt, verwirklicht und darstellt.

Diese Hervorbringung und Anschauung der Schönheit geschieht nun keiner Gottheit zu Ehren, auch die Tran-

scendenz der griechischen Religion hebt sich auf, die Schönheit selbst ist das Höchste und in ihr wird das Höchste erreicht; sie ist aber auch nicht im Voraus beschränkt durch einen Kreis von Typen, welcher die wesentlichen Seiten des Menschen, wie die griechischen Götter, darstellt, sondern so unerschöpflich reich, als es der erfinderische Geist des Menschen und die Geschichte seiner Entwickelung selbst ist.

Das ganze Volk wird in die ästhetische Bewegung, wie einstmals das griechische, mit hineingezogen und nicht nur die Feste, die Schauspiele, die Gallerien, die Tänze, die Kampfspiele, auch das kriegerische, gewerbliche und häusliche Leben wird wieder von dem Geiste der Schönheit geadelt werden. Vor allem aber tritt das öffentliche Leben, Philosophie, Politik, Debatte, Rechtsverwaltung unter den Einfluß des ästhetischen Geistes. Die Schönheit wird ein Motiv der Tugend, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, es wird eine Ehrensache, ihre Gesetze zu erfüllen.

Die Erfüllung des Gemüthes mit dieser Welt der Schönheit und das Streben in ihr würdig zu erscheinen ist Religion; die Thätigkeit und die Befriedigung durch

Hervorbringung und Anschauung des Schönen ist Cultus, Religionsübung.

Jeder Cultus, jede Religionsübung, jede Befriedigung im Gegenstande der Religion ist eine Aufhebung der Religion; wir haben gezeigt, daß sie nur momentan sei.

Der Fehler des Christenthums ist die einmal vollbrachte Erlösung. Es fehlt der Begriff des nothwendig erneuerten Strebens; das Mittheilen der Gnadenmittel löste die Schwierigkeit nicht, daß die Welt entweder ein seliges tausendjähriges Reich oder ein unseliges Jammerthal werden mußte. Die Erlösung durch einen Mittler ist ohnehin unmöglich. Man kann niemandem die Arbeit der Selbstbefreiung (hier vorläufig zur Schönheit) abnehmen, auch wäre es keine Gunst, denn nichts ist größerer Genuß als diese Arbeit; wer darauf verzichtet ist ein Sklave. Und es ist kein Einwand, der Künstler erspare uns das Hervorbringen des Ideals. Wenn wir es nicht zu reproduciren wissen, so hat er es für uns nicht dargestellt. Das ewig neu entzündete Feuer der Selbstbefreiung oder der Selbstproduction, in diesem Fall der

Selbstproduction des Schönen, das ist der Begriff der Religion, wie aller Formen der Freiheit. Der Mensch aber ist die Quelle und das Ziel dieses ganzen Idealisirungsprocesses: er ist der Inbegriff aller Ideale.

Die griechische Religion wird das Symbolische oder genauer ausgedrückt das Bedeutende nicht los. Das Opfermal bedeutet noch etwas anderes als es ist, der Gott ist noch etwas anders als er bedeutet, Aphrodite ist die existirende Idee der Schönheit, diese Type, die wirklich existirenden Bilder, die Statuen und die schönen Weiber sind von der Göttin noch verschieden. Das athenienssische Volk ist die Bedeutung der Athene; die Athene ist noch für sich und wohnt im Olymp bei Zeus. Die griechische Religion versammelt ihre vielen Typen der ethischen Ideen, die sie ästhetisch ausgebildet hat, in dem transcendenten Olymp.

Die christliche Religion faßt alle Ideale des Olymps in dem Einen Gottmenschen zusammen; dies Ideal ist aber sogleich dem Menschen wieder entrückt, es ist übermenschlich, es ist unerreichbar transcendent, es „fährt gen Himmel“.

Erst die humane Religion erkennt den Menschen als das reelle Ideal und als den reellen Olymp, der alle Ideale in sich vereinigt, indem er sie immer neu und immer wahrer aus sich erzeugt.

Auf diese Weise ist die humane Religion durch den ästhetischen Idealismus unserer Zeit die Erfüllung des Griechenthums und des Christenthums zugleich.

2) Der Mensch und sein wahres Wesen ist aber nicht nur die ästhetische, er ist auch die philosophische Erfüllung des Christenthums und aller bisherigen Religionen; denn die Einheit der Idee in der Form der Idee ist wiederum der Mensch und sein Wesen.

Wir haben das Princip für den Gegenstand der Religion erkannt; wir haben gesehn, daß alle Religionen in ihren Göttern Principien erblicken, ferner daß sie alle genöthigt sind diese Principien als geistige oder menschliche sich vorzustellen, endlich, daß die schöne Vorstellung, welche die Griechen erreichen, die einzig angemessene und befriedigende ist. Der allgemeine inhaltsvolle Gedanke d. h. das Princip kann nur als Schönheit vorgestellt und angeschaut werden; alle Versuche der orientalischen Phantasie

haben nur Ungeheuer, nichts Wahres hervorgebracht, weil sie die höchste Form der Idee, den Menschen, seine Gestalt und seine Selbstproduction, nicht trafen. Das wahre Wesen oder das Wesen der Wahrheit, welches sich selbst hervorbringt, ist der Mensch, der denkende, selbstbewußte Mensch; er also ist die Einheit der Idee, der allgemeine Gedanke zu einem reichen Inhalt entwickelt (Begriff als Idee), und in der Form der Idee, d. h. in der Form des denkenden Wesens. Dagegen ist das allgemeine Weltwesen, welches sich selbst hervorbringt, allerdings dieselbe Einheit der Idee, der inhaltsvolle allgemeine Gedanke oder das universellste Princip, aber nicht in der Form des denkenden Wesens oder der Idee. Der autonome Prozeß, in dem das allgemeine Weltwesen (Natur und Mensch) sich selbst hervorbringt, ist nur die unbewußte, nicht die selbstbewußte Selbstproduction.

Der Mensch, welcher sich als schönes Wesen selbst hervorbringt, gelangt zum Ideal; der Mensch, welcher sich als denkendes Wesen selbst hervorbringt, gelangt zur Idee. Die Liebe zu dieser Thätigkeit, die Rich-

tung auf den Gedanken, mit dem Ernst, eine weltbewegende Macht, ja, das Höchste in ihm zu erreichen, ist ebenfalls Religion; die Activität selbst, die Energie dieser Thätigkeit, der eingreifende Vorgang des Denkens ist Cultus. Eingreifen kann das Denken aber nur in der öffentlichen Geistesbewegung; es bringt sich in der Welt hervor durch Propaganda. Der Cultus, den die Philosophie übt, ist nothwendig Mittheilung der Philosophie.

Es ist klar, daß unsre Zeit zu der Bildung gelangt ist, von den Principien als solchen, von den allgemeinen Gedanken in der Form wahrer Gedanken, unmittelbar bewegt zu werden; es ist eben so klar, daß diese Gemüthsbewegung als Religion empfunden und in der höchsten Probe der Begeisterung, im Principienkampfe auf Leben und Tod, erprobt wird, also als Religionsübung erscheint.

Zugleich müssen wir uns aber erinnern, daß die ernste Richtung auf das Denken und die begeisterte Selbstbestimmung zum Denken schon eine Thätigkeit des Willens, daß

also die Denkthätigkeit eine Praxis, die Propaganda eine weltumwälzende That ist.

So wie also das Princip, die Idee, auch in der Form des wahren (nicht ästhetisch geformten) Gedankens, Gegenstand der Religion wird, befinden wir uns im Gebiete der ethischen Idee.

3) Die ethische Idee erschien bei den Römern als Gegenstand der Religion, sie hatte die Superstition und die Rohheit gegen die ästhetische Idee (das Ideal und die Schönheit der Griechen) neben sich. Das Christenthum machte aus der Römertugend den universellen Gedanken des Menschen, der erlöset (befreit) sei. Erst die humane Religion erhebt die ethische Idee zu ihrer Wahrheit und Freiheit, indem sie mit der philosophischen Idee d. h. mit der wirklichen Freiheit des wissenschaftlichen Denkens den Geist gegen alle Superstition und Roheit sichert, so daß er weder zur Zauberei gegen die Natur, noch zur prüden Verkennung der heitern Welt der Schönheit sich verirren kann.

Erst auf dieser Höhe der Bildung beginnt mit Sicherheit die Wiederherstellung der freiconstituirten Menschheit,

der republicanischen Tugend und der wahren Natur- und Weltüberwindung, welche weder durch Triarier, noch durch Linienschiffe, sondern durch die humane Arbeit der menschlich geordneten Gesellschaft vollzogen wird.

Die freie Staatsform braucht freie Menschen und erst die freie Staatsform bringt mit Sicherheit freie Menschen hervor. Ja, so ist es, dieser Zirkel ist vorhanden, und es wäre aus ihm nicht herauszukommen, wenn nicht durch das Gesetz des Widerspruchs grade die despotische Staatsform die freie, grade der gedrückte Mensch den freien hervorriefe. Dennoch ist dies eine große Schwierigkeit. Wer gar keine Vorstellung der freien Formen hat, in denen die denkende und schöne Menschenwelt sich bewegen soll, wie soll der sie gründen? Aber selbst diese Schwierigkeit wird durch den unabweislichen Schritt, den der denkende und der schöne Geist jetzt zu thun hat, durch seine Ausbreitung in der Welt überwunden. Die Consequenz des Denkens bildet sich zu einer Logik auch der sittlichen Welt, der alle Mächte der Erde gehorchen müssen, denn es ist ihr eignes inneres Gesetz. Auf die-

sem Gesetz beruht der unausbleibliche Sieg der freien Staatsformen in unserer Zeit.

Die Natur- und Weltüberwindung scheint noch schwieriger zu sein. Sie ist Menschen- und Bodencultur, Schifffahrt u. s. w. Dem stehn die Millionen der Barbaren und die ganze Ausdehnung des Erdballs entgegen. Die Aufgabe ist also so gut als unendlich; und wäre die Erde frei, so begönne sie doch immer von neuem, sich mit neuen Arbeiten und Problemen zu beschäftigen. Die Schwierigkeit der Aufgabe ist kein Einwand gegen die Aufgabe; die ewige Erneuerung der Arbeit nichts anders als das Gesetz aller Thätigkeit.

Die Naturüberwindung und die Ueberwindung der menschlichen Rohheit ist darum keine Danaidenarbeit, weil sie nie zum Ziele kommt. Die Schule ist unsterblich, aber nicht vergeblich; die Saatzeit und die Ernte ebenso.

Die Bewegung der Menschheit in den freien Formen bringt es nie zur Ruhe bei irgend einer einzelnen Bestimmung; die Bewegung selbst ist nothwendig immer ein heftiger Kampf neuer und alter Principien; es giebt keinen definitiven Gedanken, obgleich es Gedanken giebt, die keine

Zeit aufgiebt. Wir finden die Absichten aller Religionen gerechtfertigt, wir wollen den wahren Sinn keiner einzigen Religion entbehren; die neuen Gedanken, die Macht und Geltung erlangen, sind immer nur die richtigere Deutung der ursprünglichen Gedanken, mit denen und aus denen die Menschenwelt hervorgeht. Nichts ist heilsamer als eine solche Neuerung, denn sie erhält die ursprünglichen Principien bei ihrer rechten Bewegung und bringt sie zur Reinigung.

Welches also ist das Geheimniß einer richtigen Verfassung der gebildeten Menschheit? Nichts anders als eine gerechte Kampfordnung. Es darf den Gegensätzen die geistige Kampffreiheit und die constitutionelle Kampfordnung nicht verkümmert werden. Wer aber weder geistige Kampffreiheit noch staatliche Kampfordnung will, ist ein Verräther an der Menschheit und erfährt mit Recht in ihrer religiösen Bewegung seinen Untergang.

Auf diesem Gebiete ganz besonders entspinnt sich der Kampf des guten und des bösen Princips. Die ausgearteten Formen treten in den schärfsten Widerspruch mit einem neuen Geist, der sich neue Formen schaffen will.

Hier gilt es zu kämpfen, seiner Sache zu vertraun, zu glauben und zu wagen. Religiös ist, wer unter allen Umständen an den Sieg der Freiheit glaubt, frivol, wer wegen der vorgeblichen Dummheit der Massen nur an Rohheit und Despotie glaubt.

Der freie Staat und sein Product, der freie Mensch, ist ein Gegenstand der Religion.

Seine Realisirung ist Religionsübung oder Cultus.

Dies sind die drei Formen des höchsten Gegenstandes der Religion: die ästhetische, die ethische und die theoretische oder philosophische Idee.

Fassen wir Alles zusammen:

Religion ist der Trieb, die Richtung 1) auf die theoretische Idee, auf die Wahrheit; 2) auf die ästhetische Idee, auf die Schönheit; 3) auf die ethische Idee, auf die Freiheit.

Religionsübung oder Cultus ist also 1) Denken der Wahrheit, Schönheit, Freiheit, und Anschauung oder Reproduction der Ideale, beides ist theoretische Thätigkeit oder philosophische Praxis; 2) ist Religions-

übung die ästhetische Praxis oder die Thätigkeit des Künstlers; 3) ethische und politische Praxis, also Bildung, Arbeit, Kampf, Staatsleben und gesellige Thätigkeit.

Ideal und Idee sind Gegenstände der Bildung. Die Kunst gewährt den Genuß des verwirklichten Schönen; die Arbeit den Genuß der Befreiung; der Kampf den Genuß des Sieges über das Unwesen.

Der Gegensatz gegen Idee und Ideal ist die Rohheit und die Verkehrtheit.

Der Gegensatz gegen die Kunst, das Mißlingen künstlerischer Versuche und das Häßliche.

Der Arbeit leistet die Natur Widerstand.

Der Gegensatz des Sieges ist das Opfer des Kampfes.

Alle diese negativen Seiten der Religionsübung sind ebenso unvermeidlich als die positiven; sie erzeugen selbst erst die energische wirkliche Religion.

Am meisten hat wohl der Begriff des Opfers die Köpfe verwirrt. Der Kampf ist nothwendig wegen des Widerstandes der Rohheit und des alten Princips; der Kampf wird immer seine Opfer fordern: man hat daher

die Opfer geehrt, weil sie eine herbe Nothwendigkeit sind. Man ist aber auch dahin gekommen, aus dem Opfer selbst einen Cultus zu machen. Wenn man dies noch jetzt thut, so liegt der Mißverstand darin, daß man das Unvermeidliche fatalistisch und nicht als Zufall auffaßt. Es ist nicht für alle unvermeidlich im Kampfe zu erliegen; es ist es nur für diesen und für jenen. Und dabei hat man nicht die Seite des Verdienstes ins Auge zu fassen. Jeder führt in jeder Religionsübung, in jedem Kampf für die Idee seine eigne Sache, und er wird nicht zurückweichen vor dem Kampf um den Sieg, weil er das Opfer des Kampfes werden kann; ebenso wird er es wagen seine Sache dem Kampfe auszusetzen, obgleich er sich die Niederlage als möglich denken muß.

Freilich gehört es zur Religion, an den Sieg des guten Princips zu glauben; aber es wäre überflüssig Religion zu haben, wenn das böse Princip ohne alle Macht wäre, ja, wenn es nicht auch seine Siege hätte.

Der unvernünftige Cultus hat es soweit gebracht, den Menschen selbst zu opfern, und die Aufopferung der

Vernunft gilt noch heut zu Tage für vorzugsweise religiös.

Die Aufopferung der Vernunft und der Glaube an den Sieg des bösen Princips ist die Religion der reactionären Weltbewegung.

Die Rettung der Vernunft in der Welt und der Glaube an den Sieg vernünftiger Principien ist die Religion der wahren, der progressistischen Weltbewegung, wobei wir nur noch einmal wiederholen, daß alle negativen Formen und der Widerstand im Geiste gegen den Geist, mit der Vernunft gegen die Vernunft, nicht vermieden, sondern immer nur von neuem besiegt werden können. Weil das Christenthum allumfassend ist und in sich, wenn auch nur transcendenter Weise, das ästhetische Ideal, die philosophische Idee und die ethische Idee vereinigt, so leistet es jedem Versuch, eine einseitige Religion sofort allgemein durchzusetzen, Widerstand. Es behauptet sich neben dem Freiheitsenthusiasmus, neben dem ästhetischen Enthusiasmus und neben dem philosophischen, überall wo jeder allein auftritt. Es wird der Welt nicht eher eine neue

Religion genügen, als bis sie so allumfassend wird, wie die alte.

Wir haben nun schon gesehn, wie die Einseitigkeit der Republik und des Patriotismus, weil ihnen das philosophische und ästhetische Moment fehlte, nicht Stich hielten; wie die Einseitigkeit des philosophischen und des ästhetischen Enthusiasmus wirken, erlebten wir in Frankreich und in Deutschland. Es ist also nöthig, daß alle drei Formen des Idealismus sich in Eins verbinden und das ganze Volk durchdringen, um das Christenthum zu ersetzen.

Für Frankreich ist die Verbindung der schönen Form und Poesie mit dem Freiheitsdrange, für Deutschland die Verbindung des ästhetischen und politischen Enthusiasmus in der politischen Poesie, dann die Verbindung der philosophischen Freiheit mit dem politischen Freiheitsdrange ein großer Fortschritt. Der nächste Schritt in beiden Ländern wäre also die Realisirung dieser Religion, ihre Ausübung, der neue das ganze Leben durchdringende Cultus. In ihm faßt sich alsdann die neue Religion zu der Universalität zusammen, welche das Christenthum zu ersetzen

im Stande ist. Uebrigens ist ein theilweises Ersetzen schon überall eingetreten; die „natürliche Religion“ hat z. B. die Mehrheit für sich. Es ist aber eine Reaction der Romantik und des Christenthums gegen diese „natürliche Religion“ möglich geworden, eben darum weil ihr der ästhetische, der ethische und der philosophische Idealismus fehlt, sie ist eine prosaische Privatreligion und den politischen Sinn, der in ihr steckt, wagt sie nicht geltend zu machen; nachdem er einmal jene große Niederlage durch die Reaction erlitten hat, ist er nie wieder zu dem rechten Selbstvertraun gekommen, daher der feige Liberalismus dieser irreligiösen Religion. Unterdessen greift die humane Religion in allen Formen immer mehr um sich; die Zukunft der europäischen Menschheit ist der Allmacht dieses großen Princips, dieser neuen Dreieinigkeit der Idee, anvertraut.

Geht hin und thut desgleichen!

Und hiermit sei es genug in Angesichte der großen Bewegung des Moments, wo das geschieht, wovon wir hier nur reden, wo dieselbe Religion, die wir hier theoretisch klar gemacht, immer mehr zu ihren Consequenzen

kommt. Die Zeitgeschichte lehrt es ebenso deutlich als unser Wort es vermag.

Die Religion unserer Zeit sucht den Menschen und die Verwirklichung seines Wesens; und sie ist die reichste und tiefste, in der alle Probleme aller früheren Religionen ihrer Lösung entgegengehn.

Arnold Ruge.

Die Religion der Freiheit und die Poesie.

Der Politiker an den Novellisten.

Brüssel, den 20. Nov. 1847.

Mein lieber Ruge!

Als ich Ihre „Studien und Erinnerungen aus Paris“ die „Junius Briefe“ und Ihre „polemischen Briefe“ gelesen hatte, fürchtete ich sogleich, was nun eingetreten ist, daß Sie unsere Fahne verlassen und von der Philosophie und ihrer Verwirklichung in der Welt mit vollen Segeln zu den Poeten übergehn würden. Das Schwelgen in

der schönen Form, dem Sie sich in den Briefen aus Paris ergeben, die phantastische Genugthuung, womit Sie ein paar Jahrhunderte überspringen, um den glücklichen Gemüthszustand einer souverainen Heiterkeit, wozu wahrlich unsere elende Zeit kein fühlendes Herz berechtigt, vor der Welt hinzustellen, das ist nichts — als Poesie, es ist ein verrätherisches Auswandern aus unserer Noth und Knechtschaft in ein phantastisches Elysium der Freiheit. Sie geben der Erde einen Fußtritt und setzen sich in den Luftballon der Dichtung. Wäre es noch möglich, den ethischen Enthusiasmus unserer Zeit für die Freiheit, durch den ästhetischen für die Schönheit zu verdrängen; es wäre der Welt Untergang: die östlichen Barbaren würden die ästhetischen Dudelsäcke eines neuen Zeitalters Ludwigs XIV. vernichten. Auch Ihre Lust am Junius ist eine Auswanderung aus der Gegenwart. Sie schwelgen hier in vergangenen glorreichen Thaten, in den Triumphen eines Fremden; und Sie konnten unsere Minister, unsere Graftons, unsere Mansfields, unsere Georgs angreifen. Sie konnten es, aber Sie unterließen es. Dies ist ein Verrath an der Publicistik unserer Tage,

deren Dürftigkeit Ihnen kein Geheimniß war, und Ihre „polemischen Briefe“ sind nur ein Actenstück mehr, womit ich die Anklage gegen Sie beweisen will. Es finden sich darin Partien, die eine unauslöschliche Wirkung hervorbringen. Wer Ihre Vertheidigung gegen die Klage des Staatsanwaltes von Lüderitz gelesen hat, dem kann der Sieg unserer Sache nicht zweifelhaft sein. Und dennoch konnten Sie aufhören? dennoch konnten Sie bei diesen Anfängen stehn bleiben, und sich der politischen Polemik entziehn? Grade diese ist es, welche wir jetzt brauchen; daher nenne ich Ihr Betragen einen Verrath an unserer Entwickelung. Sie flohen erst nach Frankreich, Sie flüchten sich jetzt in die Poesie. Ich sage nicht: Brutus, du schläfst! ich sage: Brutus, du verräthst uns!

Ich habe meine Anklage formulirt; ich will sie nun beweisen, und Sie werden es mir nicht verdenken, daß ich öffentlich gegen Sie auftrete, denn Sie sind ein öffentlicher Charakter, und ich würde meine Feder nicht gegen Sie aufheben, wenn ich nicht bewirken wollte, daß Sie es noch mehr würden, als Sie es sind. Auch werden Sie es mir nicht übel nehmen, daß ich bei Ihnen in die Schule

ging und alle Formen der Polemik unerbittlich gegen Ihre Verirrung in's Treffen führe.

Die Schatten der Logik tranken nicht umsonst Blut aus der Grube, die Philosophie wird der Herzschlag einer großen Revolution. Sie selbst haben dafür gewirkt, Sie hoben die Logik der sittlichen Welt, die unwandelbare Ordnung der freien Gemeinschaft, die bei allen Völkern wesentlich dieselbe sei, hervor. Sie erkannten die Verdienste der Junius Briefe für ihre Zeit; Sie wußten, daß unsere Zeit eine ähnliche ist und durch neue Junius Briefe weiter gebracht werden muß; und Sie senden mir — einen Band Novellen?

Ich gestehe Ihnen, mein theurer Freund, ich erschrak als ich den Titel und noch mehr, als ich Ihre Vertheidigung las, deren kurzer Sinn der war, Schiller hatte Recht, als er politisch resignirte, und ein deutscher Junius ist unmöglich, weil unser Cromwell noch nicht geboren und unser Karl I. — doch es ist nicht nöthig, daß ich die Ausflucht ausschreibe. Es giebt jetzt einen politischen Kampfplatz; Sie haben ihn selbst mit zubereitet, als Sie den Philosophen zuriefen: wandert nicht

aus in die Welt der himmlischen Speculation, kehrt zurück in die moralische Welt und stiftet Ordnung darin; und nun die Poesie, ist sie nicht ebenfalls eine Auswanderung — in die Phantasie? Ist es nicht eben so nothwendig, daß die schöne Form zurückkehrt in die wirkliche menschliche Gesellschaft, das Herz der Menschen für ihre höchsten Interessen electrisirt und nach Junius' Muster für alle Zeiten die Gegner der Freiheit brandmarkt und die edlen Männer, die Thatams unserer Zeit, mit Lorbeern krönt? Was helfen uns die Phantasiehelden? Wir brauchen wirkliche Helden. Wir haben Dichter genug, aber keinen einzigen Politiker.

Nachdem Sie uns Junius' Thaten kennen gelehrt, war es eine unbegreifliche Verirrung, daß Sie phantastischer Artist wurden und mit harmlosen Bildern einer bessern Welt die stumpfsinnige Gegenwart wie ein schwärmender Jüngling zu gewinnen suchten, anstatt wie der große Engländer ein politischer Artist zu werden, den Feuerregen des zürnenden Vulkans unserer Zeit über das Herculanum unserer Cäsaren auszuschütten und als bewußter Mann die großen Zwecke unserer Partei durchzuführen.

Wäre die Welt mit Poesieen für die freie Wirklichkeit zu gewinnen, sie wäre längst gewonnen. Ich werfe Ihnen vor, daß Sie dies sehr gut wissen; ich sage, Sie ziehn den harmlosen Lorbeer und die sichern Schatten des Pindus dem blutigen Kampf des sonnigen Marktes vor. Ich gebe Ihnen schuld, Sie fürchten die fernen Donner, welche unsere Atmosphäre von der Schweiz bis zu den fernen Apenninen erschüttern und schon im nächsten Jahr über Paris nach den deutschen Ebenen herüberrollen werden. Der Augenblick der Entscheidung naht, und ich fordere Sie auf, in der Gefahr nicht aus unsern Reihen zu treten, sondern mit uns zu stehn und zu fechten. Was können Sie erwidern? Wollen Sie mir antworten, ich fechte mit Novellen, ich werbe für Euch mit der heitern Gemüthsruhe des freien Menschen, die sich in den Erinnerungen aus Paris wiederspiegelt? Einen Riesen erlegt man nicht mit dem Lilienstengel der Poesie; und wer für den Stoicismus des Philosophen gewonnen ist, der ist für die Leidenschaft des Politikers verloren.

Sie erwidern mir, die Ruhe und Freiheit des Philosophen wird nie überflüssig, und eine Welt ohne Poesie

wäre eine Barbarei. Ich aber sage Ihnen, und Sie wissen es sehr gut: Wenn der Feind vor Troja steht, so dichtet man keine Iliaden, und in den entscheidenden Augenblicken, wo es die Rettung oder den Untergang der Partei gilt, ist es ein Frevel, Philosoph zu sein, um sich über die Leidenschaft des Sklaven, der die Kette bricht, zu erheben. Spätere Philosophen können Julius Cäsar einen großen Mann nennen, Junius Brutus bohrte ihm das republicanische Eisen ins Herz. Frivol wäre es gewesen, mit Cäsar im Senat zu disputiren, eine edle Leidenschaft war es, ihn im offenen Senat zu erstechen. In solchen Momenten giebt es keine andere Poesie, als die Aufregung für die gute Sache, und keine andere Philosophie, als die Auswahl der richtigen Mittel, um ihren Sieg zu sichern. Und eine solche Zeit ist es, in der wir leben; wehe dem, der sie verkennt!

H. v. Kolldorf.

Antwort des Novellisten an den Politiker.

Leipzig, den 1. December 1847.

Was man nicht Alles erlebt! Ich bin erstarrt vor diesem seltsamen Fanatismus, mein edler Freund, der Ihr Auge mit blutigen Visionen umflort; aber ich wiederhole mir mit Vergnügen Ihre Philippika, in der Sie mich in der That mehr loben, als tadeln und Sich selbst vollkommen zum — Poeten erheben. Ihr Brief ist der Charakter aus einer Tragödie, und stünden wir uns in einem deutschen Convent gegenüber, Sie würden mich als einen Feind des Staates zum Tode senden. Wir sitzen aber ruhig hinter unserm Arbeitstische; Sie also erhitzen Ihre Phantasie, ich hingegen, der ich im Frieden die Künste des Friedens treibe, lebe in der wirklichen Welt, und wenn sie mich beachtet, werde ich ohne Zweifel besser von ihr verstanden werden, als Sie, der Sie uns auf dem rechten Ufer des Rheins mit Beispielen aus der Geschichte Roms unterhalten.

Was Sie gegen die Poesie und Philosophie vorbringen, ist ganz richtig. Es giebt Augenblicke, wo diese edelsten Thätigkeiten des menschlichen Geistes, die ebenfalls in allem Ernste Religion sind, durch eine practische Krisis gehemmt und von der Religion des Parteikampfes verschlungen werden. Ich bin gewiß der Letzte, der Ihnen das große Interesse, und den heilsamen Aufschwung solcher Bewegungen läugnet; aber sind wir denn jetzt in einem ähnlichen Kampfe begriffen? Bin ich im Traume? Oder verwechseln Sie Beckerath mit Brutus und den Herrn von Thadden mit Antonius?

Sie sagen im Grunde auch nur, es werde bald so interessant bei uns aussehn, der Donner werde bald zu hören sein, der jetzt nur noch zu lesen ist. Nun gut, wenn das wahr ist, so dürfen wir heute noch dichten und morgen noch philosophiren; was wir übermorgen zu thun haben, werden wir wissen, wenn die Sonne diesen Tag erweckt hat.

Wenn Sie aber meinen, ich verließe die Form der Polemik, so beweis' ich es Ihnen ja sogleich mit dieser Antwort, daß ich es nicht thue; aber vergessen Sie doch

nicht, daß Junius auch Wilkes kritisirte, der doch gewiß von seiner Partei war, daß ich also nicht unrecht thun werde, wenn ich selbst Ihre Irthümer berichtige. Den Mansfield aber und den Grafton unter uns zu finden, ist heute noch schwierig, weil diese Herren bei uns noch sehr im Dunkeln wohnen. Vielleicht daß auch sie in Kurzem besser beleuchtet sein werden, dann werden wir ja sehn, was wir vermögen.

Bis dahin sein Sie meinen Novellen nicht böse. Viele Leute und die Gemüthsbewegungen darin verdienen das Interesse auch eines freien Mannes, ja, und einer angeregteren Zeit, als selbst die unsere ist.

A. R.

Der Politiker an den Novellisten.

Brüssel, den 8. Dec. 1847.

Also mein theurer Freund, Sie würden mir recht geben, wenn unsre Zeit eine so glückliche wäre, daß wir wirklich schon im practischen Kampfe lebten? Aber dies grade ist es was Sie läugnen?

Sind die Schweizer, sind die Italiener nicht wir? Ist jeder Toast gegen die Corruption in Frankreich nicht ein Sieg unserer Partei? Schreitet die Genesung Europa's nicht ebenso fort über Thäler und Berge, als einst die Cholera und der Despotismus es gethan?

Doch ich will Ihnen einen Augenblick Recht geben. Ich will mit Ihnen finden, daß wir an allem Edlen und Großen, was jetzt in Europa auflebt, keinen lebendigen Antheil nehmen. In diesem Fall frage ich Sie, wie konnten Sie erwarten, mit der poetischen Darstellung Ihrer idealen Welt eine Wirkung zu machen?

Sein Sie aufrichtig, geben Sie mir zu: Ihre Erinnerungen aus Paris haben einen allgemeinen Unwillen erregt, eben darum weil Sie darin den Sieg aller edlen Formen des Geistes und des Lebens voraussetzten, eben darum weil Sie uns damit verhöhnten, eben darum weil Sie uns mit Siebenmeilenstiefeln im Lande der Poesie voraufeilten, eben darum weil Sie uns aus dem siebenten Himmel schöne Märchen und Gefühle erzählten, freie Gedanken und leichte Formen vorgaukelten, uns, die wir mit

blutigem Schmerz an dem Karren der Knechtschaft ziehn! Eine solche Aristocratie verzeiht man schwer. —

Und dennoch ist dieses Buch noch nicht der ganze volle Abfall. In ihm hatten Sie noch so viel Achtung vor der Wirklichkeit, daß Sie wenigstens eine wirkliche Philosophie vortrugen und von reellen Verhältnissen aus dem französischen Leben sprachen. Jetzt, in den Novellen, sind Sie ganz in den Künstler aufgegangen d. h. ganz von der ernsthaften Gemüthsbewegung, die Sie selbst mit angeregt, abgefallen. Das Schlimmste für Sie wäre nun, wenn Sie mit dem übrigen leichten Volk der Poeten Glück machten und durch den Erfolg eitel würden. Dies fürchte ich indessen nicht. Sie sind als Terrorist der Freiheit zu verhaßt, um die Aufnahme in den Bund der harmlosen Artisten jemals durchzusetzen. Der Brief unsers gemeinschaftlichen Freundes F., den Sie mir mittheilen, beweist nichts, denn dieser ist ebenfalls ein philosophischer Dichter und ein Diener des Luxus, ein verweichlichter Artist. Es hat mich interessirt, was er Ihnen über „die Pariserin" sagt. Er lobt Sie darüber, daß es Ihnen gelungen ist,

mit dem Leben der Personen, die Sie darstellen, das Gewicht der Idee, um die es Ihnen zu thun ist, zu überwinden. Ueberall sei Farbe, Leben, particularisirte Vorstellung und Anschauung in Fülle, lebhafte Intuition, oft plastische Ausführung. Eine schöne Idee, hübsches Detail und Leichtigkeit und Grazie der Durchführung. Was heißt das? Nichts anderes als, es ist Ihnen gelungen, die Wahrheit einzuhüllen, Ihre Zwecke zu verbergen und zu vermummen, die Maskerade gut zu spielen und — Sie verdienen beklatscht zu werden. Ist das wirklich Ihr Ehrgeiz? So bedaure ich Sie. Um die Narrenjacke eines glücklichen Novellisten zu verdienen, brauchten Sie nicht so viel Umwege zu machen; und wenn unser Freund findet, daß hin und wieder die alte Löwenklaue aus diesem bunten Leopardenfell der Poeterei hervorbricht, so begreife ich Ihren Geschmack nicht, diese Löwenklaue zu vermummen. Oder sind Sie wirklich so schwach geworden, daß Sie den Theocrit über den Platon und die Cyropädie über die Reden des Demosthenes setzen? und haben Sie Ihre Vorrede zum Junius vergessen, mit dessen Studium Sie den Shakespeare verdrängen wollten?

Dies Thema ist erledigt, wir wollen keine zweite Auflage der liederlichen Schöngeisterei, wir wollen neue Römer, freie Männer, aber keine poetischen Schranzen des Augustus; die Poesie ist uns verdächtig geworden, sie verweichlicht, sie macht dissolut; und mögen Sie „noch so viel Freude beim Dichten, noch so viel Genuß an den Bildern und Anschauungen haben, welche beim Schaffen des Kunstwerks reichlich und schön aus dem Gehirn herausfliegen", wie F. sagt; — die wahre Minerva ist die unverhüllte Wahrheit und ihre Waffenrüstung das alldurchsichtige diamantene Schwert der Philosophie. Wehe dem, der es wegwirft gegen die Pritsche des Policinello.

H. v. K.

Antwort des Novellisten an den Politiker.

Leipzig, den 15. December 1847.

Mein theurer Freund!

Sie wollen nur die unverhüllte Wahrheit, nur den directen Kampf, nur die Verschönerung der wirklichen Welt; Sie behandeln die Verhüllungen der Poesie als

eine Feigheit und die Schönheit der Phantasiegebilde als einen weichlichen verderblichen Luxus; diese Umwege sind Ihnen gar keine Wege zum Ziel, zur Freiheit. Sie haben sehr unrecht. Der Mensch ist nur in seinem Innern zu bilden und zu ergreifen, selbst die Philosophie baut sich ihre eigne innere Gedankenwelt; und wie keine freien Institutionen ohne freie Gedanken, so kann auch keine schöne Wirklichkeit ohne schöne Phantasie gegründet werden.

Ob die Barbaren des Despotismus und des Liberalismus Philosophie und Poesie verachten; immer taucht in beiden Heerlagern die Einsicht wieder auf, daß dies die ewigen Quellen aller Herrschaft und aller Freiheit sind; die Poesieen, die sich zu herrschenden Idealen, die Philosophieen, die sich zum allgemeinen Zeitgeist erheben, sie sind es, die ausgebildet und gepflegt werden müssen; und welches Princip ihren Beistand verliert, das verliert die Herrschaft der Welt.

Ich habe Ihnen zugegeben, es könnten geschichtliche Krisen auftreten, wo beide, Philosophie und Poesie, sich in die eine überwältigende Richtung der Religion für die gefährdete Freiheit verdichten müßten; ich muß jetzt hin-

zufügen, diese Verdichtung des Denkens und der Phantasie zum Enthusiasmus und zum Willen wird immer nur momentan sein, und was Sie den Luxus der Poesie nennen, das ist sogleich ein Bedürfniß der Menschheit, wenn ihre Bildung so weit vorgerückt ist, daß sie an der Herrschaft der edlen und schönen Gemüthsbewegungen einen ernsthaften Antheil nimmt: selbst in den ernsthaftesten Kämpfen bleibt der Poesie und der Verschönerung der Wirklichkeit eine Aufgabe übrig, die größte vielleicht, denn nichts mildert den herben Ausbruch der Leidenschaft so sehr, als die Schönheit, die ihn im Gedicht verklärt und selbst in die Seele des blutigen Despoten und des unerbittlichen Fanatikers die edlen Bilder einer besseren Welt wirft.

Will die Poesie nichts, als dem gemeinen Gelüst der Unterhaltung dienen, so verachten Sie die dichtenden Sclaven des goldenen Luxus; will sie aber die große Masse der Menschen bei der Phantasie ergreifen, und sie wenigstens hier in die Gesellschaft idealer Gestalten bringen, so mag das immer ein Umweg sein, auf dem der Dichter sie zur Befreiung ihres Innern führt, der Umweg ist aber nicht größer, als der Weg des Gedankens durch das Wort,

der Seele durch das Auge. Und die Religion für das Ideal hat eben so viel Recht, als die Religion für die gefährdete Freiheit. Das eine wie das andre verwirklicht das Wesen des Menschen, und ich finde die Sprache der Schönheit und der Poesie nicht undeutlich.

Es giebt Menschen, die ein edles Gesicht nicht verstehn, es wäre ein leichtes Leben in der Welt, wenn die Menschen die freien Worte und die Philosophie verstünden; die Mummerei des Gedichtes ist auf jeden Fall noch verständlicher als die nackte Wahrheit und der Mensch wie er leibt und lebt. Warum sehen Tausende die Welt und die Menschen ohne die Fähigkeit der Beobachtung und ohne das Geschick, diese Beobachtung auszusprechen? Wer dem Menschen und der Natur auf den Grund geht, der ist in allen Fällen ein Dichter, und er braucht nichts zu thun, als die Wahrheit wiederzusagen, die er gesehn hat, um der Welt einen unglaublichen Reichthum zu offenbaren, der ihr sicher entgangen ist.

Bei meinen Novellen nehm' ich nicht viel mehr in Anspruch, als die Ehre, daß ich Natur und Menschen wirklich gesehn und solche Momente angemessen wiedergegeben

habe, die es werth sind gesehn und festgehalten zu werden. Sie werfen mir die Form der Novelle vor. Diese Form ist nicht verächtlich, und die Mysterien der Freiheit sind in den Vorgängen, die man erzählt, nicht mehr verhüllt, als in den Gedanken, die man ausspricht.

Man hätte es nicht entdeckt, meinen Sie, was die kleinen Novellen für eine Welt enthielten? Wer die Welt der Freiheit versteht, sagen Sie, der braucht diese Novellen nicht, und wer die Novellen nicht versteht, gelangt durch sie zu keiner Idee von der Freiheit, er lies't sie wie irgend ein Abenteuer, das ihn spannt oder nicht, er wirft sie weg, wie eine gemeine Gaukelei, mit der man seine Zeit vertreibt. Und die Novellen seien bei alledem nicht gemein genug, um populär zu werden.

Ich glaube, Sie irren Sich. Frankreich und die Schweiz interessirten von jeher als die glücklichen Länder, in denen unsre Sehnsucht nach dem schönen Himmel und nach glücklichen Thaten der Freiheit verwirklicht wird. Wer die Burg der Freiheit, die schönen Alpen, wer die gewaltige Mutter der Geschichte, das große glänzende Paris, wer die Fluren des gesegneten Frankreichs nur mit Augen

sehn darf, der ist schon glücklich. Glauben Sie, daß meine „Novellen aus Frankreich und der Schweiz“, deren innere Wahrheit sehr bald erkannt werden wird, nicht dieselbe Theilnahme finden sollten, wie die Geschichte und die schöne Natur jener glücklichen Länder?

Ich zweifle nicht daran, und ich denke von denen, die sich mit dem Lesen dieser Darstellungen zu beschäftigen haben, das Beste. Wie die Freiheit der Franzosen und der Schweizer von allen Vernünftigen verstanden wird, so werden auch diese Bilder derselben richtig gewürdigt werden. Sagen Sie nicht, ich sei ein Phantast. Gehn Sie die „Mummerei der Poesie“ noch einmal mit mir durch und gestehn Sie mir dann, daß ich Recht habe.

Sie kennen die Schweiz besser als ich, und Frankreich wenigstens eben so gut; vergleichen Sie doch. Das Abenteuer in Uri bringt uns in einen Kreis von Menschen, deren Vorbilder Sie gewiß kennen, denn diese Gestalten sind sehr charakteristisch. Zugleich geben Sie mir zu, sie sind ideal gehalten; selbst die Rothen oder die Sonderbündler erscheinen liebenswürdig. Schennis und Gut von Uri sind Figuren, die wahr sind, und

die zugleich bei den letzten Ereignissen ihre Fähigkeit zur Freiheit bewährt haben. Auf die heitere Reisegesellschaft lasse ich mich aus leicht begreiflicher Discretion nicht weiter ein; ich weiß, daß auch sie Ihnen nicht fremd ist, und ich bin gewiß, Charaktere und Stimmungen wiedergegeben zu haben, die wahr und werthvoll sind. Das Ganze durchzieht ein Hauch des Republicanismus, und grade aus dieser seiner schönen Heimat, der Urschweiz, weht er uns erhebend an. Auch das Land und den Geist dieser Landschaft glaube ich getroffen zu haben. Wer beide gesehn und empfunden hat, sagt es mir, und es ist nicht einmal nöthig um mich zu beruhigen, so etwas empfindet jeder selbst bis zur vollsten Gewißheit. — Ich antworte Ihnen also: diese „Mummerei" ist vielmehr eine Enthüllung als eine Verhüllung.

Die Komödie in Wädenschwyl und die Fahrt in die Touraine sind gewiß deutlich genug; aber sie haben den Fehler, daß sie nicht ganz Poesie, sondern zu viel Wirklichkeit sind. Ich konnte es nicht unterlassen, diese Studien so zu geben, wie sie sind, obgleich sie es wohl verdient hätten, in einem wirklichen Kunstwerk be-

nutzt zu werden. Nur den Charakter des Hugenotten nahm ich als Lafaulotte in die Virginie Belleval hinüber.

Die „Pariserin“ und die „Virginie Belleval“ sind Gegenstücke. In der einen Novelle macht ein deutscher Jüngling, in der andern eine Französin ihre Schule. Die Entwickelung dieser beiden Charaktere ist also die eigentliche Hauptsache; und ich hoffe, Sie werden mir zugeben, daß ich auch hier richtig gesehn und das Gesehene richtig wiedergegeben habe. In der „Pariserin“ lernt German, der deutsche Jüngling, die wahre und die falsche Realität des Ideals unterscheiden. Kommt der phantastische Idealist, der sich eine Republik geträumt, in ein wirkliches republikanisches Leben, so wird er es zehnmal verkennen, weil es mit seinen Phantasien gar nicht zusammentrifft. German findet sich daher nicht gleich heimisch in dem neuen Element, er irrt und fällt, aber er kämpft sich durch und gewinnt die Krone der Freiheit und der Liebe, für die er sein Leben mit vollem Bewußtsein einsetzt. Dieser deutsche Jüngling ist der Charakter, der sich entwickelt, sich verirrt und sich wiederfindet; die

edle „Pariserin“, Florienne de Lavaillant, ist die selbstgewisse, ideale Gestalt, die durch keine Erfahrung wankend gemacht, sondern nur befestigt werden konnte; sie läuft keine Gefahr: selbst wenn sie sich irrt, irrt sie mit Recht. Die übrigen Figuren sind fertig, sie sind nicht bestimmt Geschichte zu haben, sie helfen sie nur machen. Der ganze Hintergrund, die französischen Sitten und die Julirevolution, giebt dieselbe Darstellung der Idee, welche im Einzelnen an der Pariserin und dem deutschen Jünglinge erscheint, die Befreiung oder die Verwirklichung des Ideals. Die Scene mußte Frankreich sein. Die deutsche Welt hätte eine solche Totalität der Befreiung nicht möglich gemacht. Dies, geb' ich Ihnen zu, werden mir Viele nicht verzeihn. Jedem Andern hätte man die Scene China's und Indiens erlaubt, mir nicht einmal die Pariser. Und vollends die Schwankungen, die kleinen Irrungen, die Sinnlichkeit, die Lächerlichkeit, endlich der Frevel Germans, des Deutschen, ich werde ihn wahrscheinlich schwer zu büßen haben. Warum soll ein so vollkommener Idealist sich irren, wenn er mitten in die Verwirklichung seiner Ideale hineingeräth? fragen die

Einen. Ich werde ihnen antworten, weil der Idealist nie die Wirklichkeit, auch die beste nicht annimmt; die deutschen Revolutionairs werden in freien Ländern conservativ, die simplen Esel werden Oberesel. Aber die Deutschen in Deutschland haben diese Erfahrung nicht gemacht. — Ist es möglich unser Interesse für einen Menschen festzuhalten, der so unsicher erscheint? Ist sein heißes Blut, seine Ungeduld, endlich einmal seine Träume verwirklicht zu sehn, ein hinreichender Grund, ihn so oft irren und so tief fallen zu lassen? so fragen Andere. — Vielleicht habe ich nicht genug gethan, um die psychologische Nothwendigkeit dieser Entwickelung durch Irrthum, feurige Liebe und Begeisterung, durch Todessehnsucht und blutige Sühne begreiflich zu machen. Im Ganzen kann es nichts anders sein, jedem Frevel liegt ein Irrthum zum Grunde und selbst wer das Böse thut, will das Gute nach seiner Art. Wäre es nicht das Schicksal des Deutschen, die Deutschen würden Alles zugeben; jetzt aber möchten sie ein solches Schicksal für überflüssig erklären, jetzt, nachdem sie Ströme Bluts ohne Sühne und Berge von Leichen ohne Befreiung in ihrer Geschichte haben,

die Unglücklichen! Mein Deutscher ist ein leidenschaftlicher Idealist, darum wird er leicht zum Irrthum hingerissen, die kleinen Irrthümer bereiten den großen vor; er ist aber auch ein rasch entschlossener und kalt handelnder Mensch, den die Gefahr zur Besinnung und das Aeußerste zu Verstande bringt, auch dies hat er Gelegenheit auf der Reise von der Themse nach Paris zu zeigen. Man wirft mir ein, solche Mischung des Charakters sei nicht denkbar; aber hat nicht selbst Napoleon diese Vereinigung der Leidenschaft und der Kälte bewiesen? Die kalte Malice ist die concentrirteste Hitze. — Florienne, die Pariserin, die sich vielleicht zu sehr in der Gewalt hat, geht in manchen Punkten über die Linie hinaus, die man bei uns als ihre nothwendige Schranke fordern wird. Wegen ihrer idealen Sicherheit erlaubt sie sich das Unerhörteste. Sie trinkt mit den Matrosen, sie scherzt mit den Betten, sie wirbt um den Colonel, sie ergreift die Initiative im Salon. Sie wissen es, dies Alles ist gerechtfertigt aus ihren humanen und republicanischen Sympathieen. Aber wird das deutsche Publicum, dem diese Gemüthsverfassung fremd ist, dies glauben? Insofern ist vielleicht die Flo-

rienne, so sehr sie auch auf den allerreellsten Studien beruht, der gewagteste Charakter von Allen; und ich höre schon, wie Sie mich andonnern: „Hierin würden selbst die Franzosen die Novelle verurtheilen; wer dichten wolle, müsse seinen Absichten nicht die Schicklichkeit opfern. Um den deutschen Jüngling zu verführen, wäre es ja ohnehin nicht einmal nöthig, um ihn lächerlich zu machen, brauchte sich Florienne nicht blos zu geben, und um ihn einen schönen Traum von großen Siegen republicanischer Helden träumen zu lassen, hätte sich doch wohl ein besseres Motiv, als das enge Hôtel de la Seine und eine bessere Scene als der Fiacre von Havre de Grace finden lassen!“ — Ich finde die Schicklichkeit nicht geopfert und jede Scene gut genug, wenn sie dahin gehört, wo sie vorkommt.

Endlich die Virginie Belleval. Sie stellt in ihrer Charakterentwickelung die Religion der Freiheit und der Liebe, den ethischen Enthusiasmus, den wir Religion nennen, dar. Sie werden mir zugeben, daß sie dies thut; aber Sie werden behaupten, man könne sich in die Virginie verlieben und brauche mit keiner Silbe an ihre

Religion zu denken. Das Ganze sei zu natürlich, um als Idee aufgefaßt, und zu ideal, um als einfache Novelle genossen zu werden. — Ich fürchte dies nicht. Der Intention ist leicht nachzukommen, wenn Virginie, als aufblühende Jungfrau, aus der Naivität zum ganzen vollen Enthusiasmus und zur vollendeten Idealschönheit sich erhebt, wenn Leon in der Bewegung völlig naiv bleibt, und ganz mit Herz und Seele bei der Revolution ist, ohne die eigentliche Form der Religion, weil er noch zu knabenhaft denkt, wenn Jules Montagny die ausgebildete Leidenschaft des vollendeten Jünglings, Lucie und George Gavelle die Familie, den eigentlichen Herd der schönen ethischen Flamme, darstellen, endlich der wackre Nordamerikaner die Schlacht wie ein Geschäft regulirt und über das religiöse Alter fast hinaus ist, und Labaume die Pulversäcke nach der Schlacht kauft, nur weil Virginie es so zu wollen scheint. Es ist Alles deutlich genug gesagt, und doch Fabel und Charaktere der wirkliche freie Zweck des Ganzen. Für wen aber das Gesagte so gut als nicht gesagt ist, nun der bleibe bei seinem Glauben; ihm zu helfen, liegt weder in der Macht der Philosophie, noch

der Poesie, und noch viel weniger der wirklichen politischen Umschwünge. Denn diese sind erst das rechte Räthsel, und wie oft haben Schurken seine falsche Lösung der Welt als die richtige aufgebunden!

Ihr ganzer Einwand gegen die Poesie und in diesem Fall gegen meine „Novellen aus Frankreich und der Schweiz", die ich für wirkliche Neuigkeiten halte, lös't sich in die eine Anschauung auf: „die Welt ist unfähig in Bildern zu denken oder den Geist einer gehaltvollen Poesie zu fassen"; und diese Anschauung ist falsch. Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht, und sie haben sie damit unendlich humanisirt.

A. R.

Letztes Wort des Politikers.

Brüssel, den 21. December 1847.

Lieber Freund!

Zum Schlusse kann ich kurz sein. Was Sie wollen und wünschen, gefällt mir bis zum Entzücken; aber Sie täuschen sich. Sie sind nicht populär damit. Vornehmlich

das Thema der Religion in der Virginie — o könnte man es mit tausend Stimmen in alle Herzen rufen! Gewiß haben Sie Sich für Sich und einige Freunde die Sache ganz klar und anschaulich zurecht gelegt, aber alles das ist nicht direct genug gesagt. Was Religion ist, weiß immer noch der zehnte Mensch nicht, und wenn er Ihre Novellen gelesen und wenn er es selbst erlebt hat, es wird ihm dennoch nicht klar, ohne daß wir es ihm direct und deutlich tausend Mal sagen.

Der große Gegenstand verdient mit dem Griffel eines Meisters in alle Herzen geschrieben zu werden; es ist ein frivoler Luxus, ihn in den bunten Mantel der Poesie zu hüllen und mit allen Künsten der Sinnlichkeit den weltbewegenden Gedanken zu einer novellistischen Maskerade herabzuziehn.

Und hiermit sei es für dies Mal genug. Ich schreibe dies am Tage der Sonnenwende Europa's; die Zeit ist zu ernst zum Humor, zu groß zur Phantastik, zu kostbar zu wohlfeilen Triumphen weichlicher Musensöhne. Ihr guter Genius wird Ihnen für immer den Rücken kehren,

wenn Sie den Ernst dieser Stunde mit frivolen Poesieen verzetteln. Denken Sie an mich!

H. v. K.

Abschied des Novellisten.

Leipzig, den 1. Januar 1848.

Lieber Heinrich!

Es ist das gewöhnliche Schicksal der Streitenden, daß jeder mit seiner Meinung den Kampfplatz verläßt. So möge denn das Publicum zwischen uns entscheiden.

Ich lege ihm diese Correspondenz vor und bevorworte schon jetzt bei ihm den Schutz der Kunst und der Freiheit des Gedankens, wenn es mir auch nicht wahrscheinlich ist, daß die religiöse Lüftung des beklommenen Busens und der fanatische Sturm einer langverhaltenen Befreiungssehnsucht schon die nächsten Monate sich ereignen sollte.

Leben Sie wohl und überlegen Sie Sichs noch einmal was ich Ihnen geschrieben; es verdient es gewiß, denn es ist wahr!

A. R.

Nachschrift. Als ich eben diese Zeilen niedergeschrieben hatte, las ich in den „Epigonen" (5. Bd.) die vortreffliche Ausführung unsers gemeinschaftlichen Freundes, Julian Schmidt, worin er Goethe und Schiller ihre ästhetische Selbstgenügsamkeit, ihr poetisches Spiel und namentlich Goethe seinen Mangel an Religion und historischem Sinn, seine unschönen, verwerflichen, zum Theil häßlichen Darstellungen mit wahrhaft poetischer Beredtsamkeit entgelten läßt. Der Aufsatz ist ein Meisterstück und verdient Ihre ganze Aufmerksamkeit, denn mit einer Bildung, welche sich im Namen unserer großen Sache klar über die Goethe-Schillersche Resignation in der Schönheit erhebt, spricht er den Mangel jener exclusiv ästhetischen Periode überzeugend aus.

Goethe fand sich unangenehm davon berührt, als durch die französische Revolution die Welt mit der edlen Gemüthsbewegung der Freiheit ernsthaft aufgeregt und der ästhetischen Poesie eine Poesie des Lebens überwältigend entgegengesetzt wurde.

Er vergreift sich daher, sagt Julian Schmidt, in seinen Charakteren, und indem er nur sich darin darstellt,

begegnet es ihm sehr häufig, daß er uns durch seine Herzlosigkeit gegen die Geliebten, die mit Vorsatz betrogen werden, und durch seine Unempfindlichkeit gegen den ganzen sittlichen Inhalt einer großen Zeit, kurz durch die prosaische Indolenz dieser egoistischen Figuren, wie z. B. Egmonts, empört, statt uns zu gewinnen, daß er uns durch die blasirten Genies langweilt und durch die interesselosen Praktiker, ihre Gegenbilder, nicht entschädigt.

Der einseitige Idealismus des Aesthetikers bringt Unsittlichkeit und Verweichlichung hervor. Die schönen Geister erbauen sich eine eigne Welt, in der sie sich die Anforderungen der öffentlichen und der Privattugend so weit als möglich vom Leibe halten. Auch das neue Griechenthum geht an dieser Einseitigkeit unter, und vielleicht wollte deshalb Plato aus seiner Republik die Dichter verbannen.

Platos Formel drückt das Verderbliche des einseitig-ästhetischen Idealismus aus. Der einseitig-ästhetische, vollends der höfische Idealismus ist ohne sittlichen Enthusiasmus, ohne politische Ehre. Das ist der Fehler der deutschen Aesthetiker, die nur den schönen Menschen im Auge haben.

Umgekehrt: der einseitig-sittliche Enthusiasmus des Republicanismus und Patriotismus ist roh, grausam, häßlich. Robespierre, die Jacobiner und die Altdeutschen. Der Rigorismus der Tugend, den weder Philosophie noch Kunst mildert, ist eine Untugend.

Es ist klar, die ethische Flamme, die ernsthafte Theilnahme an den schönen Erhebungen seiner Zeit und an der Hingabe des Herzens, die Achtung vor dem specifisch Sittlichen überhaupt fehlt Goethe, und Sie könnten das verderbliche Beispiel der großen ästhetischen Periode für sich anführen, der Sie den ästhetischen Enthusiasmus überhaupt für verderblich halten und mit Plato die Dichter aus der Republik verbannen wollen. So weit geht nun aber Julian Schmidt nicht, und so leicht man ihm diesen Fehler, den Sie begehn, schuld geben wird; er hält sich frei davon, erklärt sich ausdrücklich für das historische Recht des großen Dichters und spricht für seine Poesie.

Was ist also schließlich das Wahre in der Sache? Es ist dies: Die wirkliche Poesie, in welcher ein wahrer Inhalt ideal versinnlicht wird, muß selbst schon eine Form der Religiosität genannt werden; aber die aristokratische Re-

ligion der Schönheit und der Cultus des Genius entnervt, entsittlicht und verderbt den Menschen; die Probe hat es gezeigt. Der Mensch des 19. Jahrhunderts kann das ethische und politische Pathos nicht entbehren; er wird den Tempel der Schönheit und Poesie nicht zerstören oder veröden, wie Sie es in Ihrem Zorn gegen die bisherigen verrätherischen Kunstidioten wollen, er wird ihn aber mitten auf dem Forum errichten und die Wogen der humanisirten Menschengeschichte durch seine offenen Thore brausen lassen; er wird nicht nur den Genius, er wird das ganze Volk und jeden Einzelnen in ihm cultiviren; die demokratische Religion der Schönheit wird er nicht verschmähen.

Politische Männer werden in einer Kunst, die sich selbst entmannt und im Serail des Despoten, sei er ein privilegirtes Genie oder ein simpler Aristokrat, ein abgeschiedenes Dasein führt, keine Befriedigung fühlen; sie werden aber der Poesie und aller Kunst, welche die ganze Tiefe und die ernstliche Bewegung des Zeitgeistes ausspricht, die Würde zugestehn, daß sie eine Form der höchsten Befreiung des menschlichen Geistes, eine religiöse

Function im besten Sinne ist, ja daß nur in ihren Formen die Befreiung überhaupt vollendet wird, die politische, die wissenschaftliche und die religiöse.

Ihre Forderung, den ethischen und politischen Artisten, den Junius und den Demosthenes wiederherzustellen, ist daher sehr wohl begründet, nicht minder nothwendig ist die platonische Kunstform für die jetzige Philosophie, wenn wir sie auch je nach dem Gegenstande anders fordern müssen, und endlich die Kunstform aller Cultusarten, selbst der Volksspiele und selbst des letzten Wortes der religiösen Aufregung, des Rufes zu den Waffen. Ueber allen Formen aber schwebt die Göttin der reinen Poesie.

Ich schließe damit, daß ich weder gegen Sie, noch gegen den geist- und muthvollen jungen Gelehrten, der dies Nachwort veranlaßte, das glorreiche Recht der religiös-sittlichen Energie, das Recht der Stählung und Stärkung unsers entnervten Gemüthslebens, das Recht der Erhebung zu männlicher Ehre aus weibischer Kopflosigkeit bestreite; aber ich behaupte, wir müssen diese Erhebung als Künstler beginnen und als Künstler endigen, ja wir müssen nur desto mehr die neue Kunst pflegen, jemehr die alte

aus dem großen Zusammenhang der Weltbewegung herausfiel.

Ich würde hier die Namen nennen, auf die ich ein gutes Vertrauen habe, wenn es nicht besser wäre, diese zarten Pflanzen vor der Hand dem Hauche der Bosheit nicht zu signalisiren. Mögen sie zu unerschütterlichen Bäumen emporwachsen und in ihrem Schatten all unsere Freiheitshelden kämpfen, die der große Aufschwung unserer bewußten Zeit erwecken muß.

A. R.

Ludwig Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit.

---

1. Feuerbachs Erscheinung und Entwickelung. — 2. Der Panlogismus der Hegelschen Philosophie — 3. Das Recht des Idealismus. — 4. Der Widerspruch der Freiheit des Denkens und seiner Abhängigkeit. — 5. Die Freiheit des Denkens. — 6. Wie befreit uns das Denken? — 7. Denken und Sein; Mensch und Natur. — Feuerbachs Mangel und Tugend.

1 Feuerbachs Erscheinung und Entwickelung.

Die Bedeutung der befreienden Thaten Feuerbachs im Gebiete der Philosophie haben vorurtheilsfreie Denker von jeher eingeräumt. Aber erst jetzt scheinen die Wirkungen dieser Thaten allgemein zu werden, jetzt nachdem die

leidenschaftlichen Stürme kämpfender Gegensätze verrauscht sind und die Geister sich zu einer philosophischen Ruhe gesammelt haben. Das Feuer, in dem man den Städtebrand fürchtete, hat eine wohlthätige Wärme erzeugt, der man es gern verzeiht, daß sie hie und da ein krankes Gehirn verbrannte. Das Verhältniß der Welt zu Feuerbach hat sich damit wesentlich geändert; aus einer Sache der Nothwehr ist eine Aufgabe aller denkenden Männer, das freie Problem unserer Zeit geworden. Die Furcht vor dem destructiven Kritiker war offenbar nicht im Stande, die Resultate seiner Forschung zu beurtheilen, und wie will man auch einen Geist würdigen, den man nicht einmal genießen kann? Es ist gewiß, daß der freie Sinn für eine fremde Persönlichkeit, die congeniale Empfindung eines fremden Geistes, den Verstand des Lesers befruchten muß, wenn er zu seinem Gegenstande in einem ganz freien Verhältniß stehen will. Dieses intime Verständniß, diese ästhetische Aufnahme des Gegenstandes in unser eignes Selbst muß dem öffentlichen Urtheile über jede bedeutende philosophische Erscheinung vorangehen, wenn es unwiderstehlich wirken und das Recht der Zeit im Ganzen

gegen den Einzelnen zu wahren fähig sein soll. Es ist schwer die Achillesferse zu treffen, wenn man den Achilles nicht erkannt hat. —

Unter den befreienden Philosophen seines Zeitalters hat vielleicht Feuerbach das meiste Recht, diesen milden Sinn für seine Persönlichkeit an seinem Kritiker in Anspruch zu nehmen. Leidenschaftlich bewegt von dem, was ihm als das Wesen der Dinge erscheint, giebt er Gemüth und Phantasie ganz den Principien hin, denen er huldigt. Er ist in demselben Augenblicke der philosophische Forscher, wo er von seinem Gegenstande religiös ergriffen und poetisch bewegt ist. Jeden neuen Gedanken, den er ausspricht, kündigt er durch die Leuchtkugeln der Phantasie an, er vertheidigt sein neues Princip durch den Zorn gegen das alte, er widerlegt das Alte durch die Begeisterung für das Neue. So ist die Entwickelung seiner Gedanken continuirlich, er stellt sie hin, um sie in Gemüth und Phantasie aufzulösen, er durchlebt sie mehr, als er sie entwickelt. Alle Gedanken Feuerbach's haben das Glück, jung zu sterben, jeder entlassene Gedanke ist für ihn ein ausgelebter, ein Leichnam, von dem er sich wegwendet.

Ich folgere aus diesen Thatsachen nicht, daß die Entwickelung Feuerbach's ohne innern Zusammenhang, ohne leitendes Princip wäre, aber die aphoristische Form seiner Darstellung wird sich hieraus erklären. So viel ist klar, daß man es in Feuerbach mit einer Persönlichkeit zu thun hat, die mit ihren Principien so innig verwebt ist, daß eine Kritik der letzteren nicht leicht ohne ein Verhältniß zu der erstern bleiben kann. Ich füge kaum hinzu, daß es mir nicht einfällt, Feuerbach zum Gegenstande eines besondern Aperçu's zu machen, ich stelle ihn nicht in den Spiegel einer intellectuellen Anschauung, ich stelle ihn nur in den seiner Schriften.

Diese Bemerkungen betreffen die formellen Anforderungen, welche eine Kritik Feuerbach's zu befriedigen hat. Das vollständige Verständniß dieses Geistes ist jetzt ein philosophisches Problem geworden. Man löst das Problem nur, wenn man zwischen den großen positiven Resultaten der Philosophie Feuerbach's und ihrer einseitigen Auffassung unterscheidet, die Grenzlinie, welche diesen Unterschied bezeichnet, deutet zugleich den Weg des Kritikers an.

Der Charakter, der die ganze Entwickelung Feuerbachs beseelt, ist das intensive Streben, die volle, ungetheilte Wirklichkeit in ihrem wahren Wesen zu erfassen. Es ist dasselbe Streben, derselbe ungestüme Drang nach der Wahrheit, die die Welt im Innersten zusammenhält, welcher ihn dem Idealismus in die Arme wirft und ihn dann gegen den Idealismus für den Naturalismus begeistert. Die Quelle seiner Liebe und seines Hasses, seiner Treue und seiner Empörung ist dieselbe ursprüngliche Kraft. Und mit diesem Streben Hand in Hand geht eine glühende Sehnsucht nach lebensvoller Sinnlichkeit, er will die Wahrheit in sinnlicher Gegenwärtigkeit genießen, selbst da wo er sie noch in dem reinen, bedürfnißlosen Denken findet. Der Idealismus ist seine erste Liebe. Die unsichtbare Welt offenbart sich ihm mitten in der sichtbaren aber als eine Macht, der gegenüber sich die sinnliche Bestimmtheit nur auflösen kann, das Individuum, als ein endliches, beschränktes Wesen geht in der physischen und geistigen Totalität unter, aber grade in seinem Untergange, in der Auflösung seiner Selbstständigkeit, bewährt es seine Idealität, indem es sich mit der absoluten Wirklich-

keit vereinigt. In den Gedanken über „Tod und Unsterblichkeit“ spricht Feuerbach diese idealistische Weltanschauung aus. Der Tod ist ihm hier die höchste Idealisirung des Individuums, die Unsterblichkeit die Erinnerung des Individuums in den allgemeinen Geist, das Individuum als solches das schlechthin Beschränkte und Nichtige. Mit theoretischer Todeslust proclamirt Feuerbach den Tod als die wahre Affirmation des Menschen durch das unendliche Wesen, gegenüber jenem gewöhnlichen theologischen Dualismus, der das Individuum nicht verewigen, sondern nur verdoppeln kann. Das Jenseits ist entgöttert und die menschliche Wirklichkeit durch einen seelenvollen Pantheismus idealisirt. Feuerbach stellt das Wesen des Menschen in den Vordergrund, er kann es freilich nur durch die Vernichtung des Individuums interpretiren, aber es ist offenbar, daß er den Menschen aus seiner illusorischen zu seiner wahren Idealität zurückführen will. In den allgemeinen menschlichen Mächten, in dem Denken und in der Liebe feiert das Individuum seine Unsterblichkeit. Der sinnliche Tod ist nur die äußere Erscheinung dieses geistigen Todes. Abälards Unsterblich-

keit sind seine Gedanken und seine Heloise. Feuerbach schwelgt wie ein indischer Gott in der Anschauung der reinen Substanz, und liebt wie Mahadöh die Bajadere, um in ihrer Umarmung zu sterben.

Der Zauber dieses überspannten Pantheismus konnte den Geist Feuerbach's unmöglich lange fesseln. Es ist das erste Gefühl des Ewigen, das ihn berauscht, der abstracte Gedanke des Absoluten, der ihn durch seine imponirende Einfachheit überwältigt. Das Bewußtsein über das negative Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit führt Feuerbach über diesen Standpunkt hinaus. Der Kampf gegen den theologischen Dualismus und das exclusive Christenthum erneuert sich jetzt auf dem Gebiete der speculativen Philosophie. Es schließt diese nämlich einen ähnlichen Dualismus in sich, den Dualismus des Gedankens und der positiven Wirklichkeit. Der speculative Pantheismus kann die volle, lebensfrische Wirklichkeit nicht ertragen, er versenkt sie in die Nacht des Absoluten, wo sie in logischen Gedankenschemen erbleicht. Die Einheit des Gedankens und der Wirklichkeit, welche der Idealismus behauptet, ist eine nur gedachte, keine wirkliche, lebendige

Einheit; so sieht sich der Idealist von neuem in den Dualismus der alten theologischen Traumwelt verwickelt, es ist ein ewiger Zwiespalt zwischen dem reinen, einsamen Denken und der sinnlichen pulsirenden Wirklichkeit. Nur der trunkene Pantheist kann sich auf einen Augenblick über diesen Zwiespalt täuschen. Die Speculation und ihr absoluter Idealismus ist aber nicht die radicale Erlösung von der dualistischen Zerrissenheit des Menschen, im Gegentheil sie entfremdet ihn nur um so mehr dem sinnlichen Diesseits, je energischer sie mit der Negation des Individuellen Ernst macht. Diese Negation war eine fromme Täuschung in dem alten antikosmischen Christenthume, sie ist ein nur erheuchelter Schein in dem modernen, verweltlichten Christenthume, aber sie ist volle, imponirende Wahrheit in dem speculativen Pantheismus. Feuerbach kehrt jetzt seine Waffen mit derselben leidenschaftlichen Erregtheit, mit derselben Begeisterung für die wirkliche Wahrheit gegen die speculative Theologie, wie er sie vorher gegen die gläubige Theologie gekehrt hatte. Es gilt dem Dualismus unter jeder Gestalt. Feuerbach bricht mit dem Idealismus, den er immer heftiger an-

feindet; er erweckt die Mächte der Natur, welche die Idee in einen Zauberschlaf gebannt hatte, und führt sie gegen den Terrorismus des Gedankens ins Feld. An diesen Punkt, an die Reaction Feuerbach's gegen den Idealismus im Namen der klaren, vollen, handgreiflichen Wirklichkeit, knüpfte sich die wesentliche Bedeutung seiner Philosophie. Es ist zunächst der Sturm eines genialen Naturalismus, den Feuerbach gegen das abstracte Gedankenwesen der Philosophie heraufbeschwört. Die erdrückende Atmosphäre wird gereinigt, die Geister fangen an freier zu athmen, die Philosophie beginnt ihre undurchdringlichen Schulformen zu durchbrechen. Diese formelle Befreiung der Philosophie gehört zu den positiven Verdiensten Feuerbach's. Die äußeren Bollwerke der in ihren Schulformen verschanzten Metaphysik halten den Angriff nicht aus; sie werden erstürmt und das Kreuz auf ihren Wällen wird zertrümmert. —

Aber die naturalistische Reaction Feuerbach's hat noch eine weitere materielle Bedeutung. Sie drängt nämlich das fundamentale Problem der Philosophie in den Vordergrund: die Frage nach dem Verhältnisse der Idee zu

der Wirklichkeit als solcher. Es ist die Frage, in welcher alle übrigen Fragen der Philosophie ihren Grund und ihre Lösung finden. Hegel lös'te diese Frage dialektisch durch die schöpferische Energie des Begriffs. Es ist bekannt, wie bald man an diesem Punkte die tödtliche Stelle seiner Philosophie entdeckt zu haben glaubte. Man wiederholte dasselbe Problem unter den verschiedensten Formen. Bald war es das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, bald der Uebergang der Idee zur Natur, bald das Verhältniß des absoluten Geistes zur Welt oder der Nothwendigkeit zur Freiheit, welches man als die Hauptfrage behandelte. Hier begegnen sich freilich von entgegengesetzten Polen aus und in entgegengesetzter Absicht die orthodoxen Gegner Hegels und Feuerbach. Beide stimmen darin überein, daß man im Denken die Wirklichkeit nicht erreiche, ihr ursprünglicher Quell versiege unter der Berührung des Denkens, die Steppe des Begriffs reiche nicht heran an die frische, grüne Weide des Lebens. Aber diese Uebereinstimmung führt zu den entgegengesetzten Resultaten. Während die Einen direct in den Himmel fahren, weil sie sich den Kopf an der un-

zugänglichen Wirklichkeit gestoßen, öffnet Feuerbach seine Sinne und die Wirklichkeit liegt ganz vor ihm. Er stürzt sich vergnügt der Natur in die Arme, um als Mensch von den letzten Qualen der Abstraction zu genesen. Die Himmelfahrt Schelling's und der Naturalismus Feuerbach's haben dieselbe Quelle: die Ohnmacht des menschlichen Denkens. Aber während der Eine diese Ohnmacht durch eine außerweltliche Freiheit verschlimmert, verbessert der Andere die Schranke des denkenden Menschen durch den sinnlichen. Das ganze Interesse, welches der Humanismus an der Lösung jenes Problems nimmt, knüpft sich daher an Feuerbach. Denn auf seiner Seite liegt die menschliche Lösung. Ob er es ganz gelös't hat, ob man das Problem überhaupt auf Kosten des Idealismus lösen kann, ist eine andere Frage, die eine Kritik Feuerbach's zu der ihrigen und zwar zu ihrer vorzüglichsten Aufgabe zu erheben hat, aber es ist klar, daß Feuerbach die Lösung durch den Menschen, also im Interesse des vollen Humanismus versuchte. —

Erst in diesem Lichte gewinnt der Naturalismus Feuerbach's seine Bedeutung, er unterscheidet sich stark von dem

air de famille der gewöhnlichen Naturalisten. — Den Menschen ohne Weiteres in die Natur und zwar die pure, blanke Natur zurückzuführen, diese Bemühung wäre weder neu, noch könnte sie der heutigen Bildung gegenüber mehr, als ein flüchtiges Ferment sein. In dem Zeitalter Rousseau's war diese Rückkehr zur Natur aus einer lügenhaften und entsittlichten Bildung eine erhabene, welterschütternde That, sie würde heute nicht ohne einen komischen Beigeschmack bleiben. Wir wollen Feuerbach nicht ganz von dem Fehler Jean Jacque's freisprechen, den wahren Menschen in dem unmittelbaren zu finden, aber der Wille zu ersterem macht selbst den Mißgriff mit dem letzteren zu einem liebenswürdigen Irrthume. Außerdem vergesse man nicht, daß eine Reaction in ihrem Gegensatze sich rechtfertigt. Rousseau's Naturalismus wird durch die Bourbonen zu einer göttlichen Wahrheit, die reine Natur wird durch den Hof der Ludwige ein unentweihter, heiliger Tempel. Und wenn man in unsrer Cultur auch nur eine Lüge nachweist, so hat man den Irrthum Feuerbach's glänzend vertheidigt.

Aber die Tendenz unsers Naturalisten ist offenbar

noch eine weit tiefere. Feuerbach will die Idee in die Natur auflösen, und alle Beziehungen des Menschen zur Idee: Religion, Kunst, Philosophie durch die Natur interpretiren. Seine letzten Schriften athmen diesen Gedanken, die Natur ist ihm unmittelbar ein ideales Reich, er befriedigt sich in ihr, wie sich der Philosoph in der speculativen Idee des Absoluten befriedigt, die Materie ist nicht die todte res et causa, sie ist causa sui, er betrachtet sie nicht mit dem Auge des Mechanikers, er betrachtet sie mit dem Auge des Griechen. Sie ist ihm eine göttliche Wirklichkeit, ein polytheistisches Leben. Von hier aus verändert sich Feuerbach's ganze Weltanschauung. Die Natur ist ihm die bleibende, nicht die transitorische Voraussetzung aller menschlichen Thätigkeit, das Wissen die durch das Denken gebildete Empfindung, die Wissenschaft universale Empirie, der Geist universelle Sinnlichkeit, die Kunst der offenbare Beweis von der Wahrheit des Sinnlichen, der Gegenstand der Religion die phantastische Natur, die wahre Methode nicht dialectisches System, sondern generische Kritik, die Identität von Denken und Sein nur der wirkliche, leibhaftige Mensch,

der beides in sich vereinigt, die absolute Identität ist die Einheit von Ich und Du, die Liebe. Das ist in wenigen Worten das Grundthema, das Feuerbach in seinen Schriften variirt. Die Kritik der Religion und der Philosophie, wie er die erstere im Wesen des Christenthums, im Wesen der Religion und sonst, die letztere in der Kritik der Hegelschen Philosophie, in den Thesen zur Reform der Philosophie und vor Allem in den Grundsätzen der Philosophie der Zukunft ausführt, beruhen wesentlich auf dieser Anschauung. Es leuchtet ein, wie nach diesen Voraussetzungen das höchste Object für Feuerbach das menschliche Individuum ist. Das Individuum ist ihm ursprünglich ein sinnliches Wesen, das sich nur durch das Attribut des Geistes, also nicht seinem Wesen nach von der Natur unterscheidet. Aber in diesem wesentlichen Unterschiede von der Natur, der nach Feuerbach nur attributiv ist, liegt die Möglichkeit über die Natur hinauszugehen, und so jenen Widerspruch des menschlichen Bewußtseins mit dem menschlichen Wesen zu erzeugen, der das Individuum bis zur totalen Selbstentfremdung forttreibt.

Diese mögliche Selbstentfremdung ist in der transcendenten Religion und in der theologischen Philosophie zur Wirklichkeit geworden. Gestehen wir die Prämissen zu, so liegen alle Folgerungen am Tage. Die Resultate Feuerbach's sind dann evident. Ist nämlich jener Widerspruch des natürlichen Individuums mit seinem Wesen, dem geistigen Menschen, von Haus aus ein einseitiger, abstracter, dem wahren Wesen des Individuums widersprechender, so ist die Negation der Religion und der Philosophie, die beide nur durch ihn erzeugt werden, unvermeidlich, das Individuum muß dann aus seiner Selbstentäußerung wieder zu seinem Wesen, d. h. zur Sinnlichkeit zurückkehren und diese verläugnete Macht endlich mit Bewußtsein bejahen. Aber was heißt dies? Nichts anders als das Individuum vollendet sich als diese affirmative Einheit seines ursprünglichen Bewußtseins von dem es ausgeht, und seines Wesens, zu dem es sich selbst erhebt, es ist in der harmonischen Uebereinstimmung seines Denkens und seiner Empfindung wirklicher, wahrer, universaler Mensch. Der Sinn von Feuerbach's Principien, den freilich hie und da eine einseitige Aeußerung

wieder zu verdunkeln scheint, kann kein anderer sein, als: diese Uebereinstimmung des denkenden und sinnlichen Individuums, die harmonische Vollendung des ganzen Menschen ist das wahre Ziel der Theorie und der Praxis*). Also nicht das nackte Individuum als bloßes Naturwesen, noch der in sich bornirte Egoist sind die Consequenzen, mit denen man Feuerbach ad absurdum führt, wie dies einige unklare Köpfe versuchten; das Ideal Feuerbach's ist das für die Welt offene Individuum, das sich mit dem Sinn und Verstande der Gattung auf die Natur und die anderen Individuen bezieht. So wenig Feuerbach die ethische Seite seiner Principien ausgebildet hat, und so schwer es sein mag, ein ethisches System aus ihnen abzuleiten, so schlägt doch offenbar in dem Sinn für die Gattung das Herz für die ideellen Mächte, denen

---

*) Und weil diese Harmonie erworben werden muß, so ist Religion oder das Streben nach ihr und Philosophie oder der Proceß zu ihr nichts anders als diese Gemüths- und Geistesbewegung, in der auch Feuerbach seine Befriedigung sucht und findet; Niemand ist religiöser, Niemand mehr Philosoph, als er.

der Mensch sich mit Religion widmet, die er in sich und in der Welt zu verwirklichen sucht, und in der Anerkennung anderer mit mir identischer Wesen liegt eine große sittliche Gewalt, die man den Principien Feuerbach's unmöglich absprechen kann.

Es ist eine andere Frage, ob Feuerbach Politiker im engeren Sinne des Wortes ist und sein kann. In seinen Schriften ist er es nicht, und es ist begreiflich, warum die politische Frage für ihn eine nur secundäre sein kann. Selbst die Möglichkeit zugegeben, daß seine Principien bestimmte Staatsformen aus sich erzeugen könnten, so würden sie dennoch über jede politische Verfassung hinausgreifen. Denken wir uns jene harmonische Vollendung der Individuen im Sinne Feuerbach's allseitig verbreitet, so ist ein politischer Zustand, eine bestimmte Verfassung mindestens überflüssig geworden, ebenso überflüssig als sie für Fichte war, der es geradezu für das Ziel des Menschen erklärte, keine Verfassung zu haben. Wenn man dem Individuum aus seiner ursprünglichen Kraft heraus eine widerspruchslose Einheit mit sich selbst zugesteht und in dieser Einheit das höchste Ziel des Individuums

findet, dann offenbar kann die Politik nur noch pädagogisches Mittel, aber nicht Selbstzweck sein. Wie soll dieses Ziel erreicht werden? Die harmonische Einheit des Individuums mit sich ist nach Fichte und nach Feuerbach vollzogen, wenn es seinen ursprünglichen Zustand mit Freiheit bejaht, nach dem Einen in der Anerkennung des Sittengesetzes, nach dem Andern in der Affirmation seines sinnlichen Wesens.

Worin liegt nun die principielle Bedeutung Feuerbach's, worin bestehen seine positiven Resultate? Man wahre sich gegen diese Fragen wie man will, man kann sie weder als voreilig abweisen, die Geschicke der Philosophie sind zu eng damit verbunden, noch kann man sich gegen ein Phänomen verblenden, das so klar und so gebieterisch leuchtet. Es ist kein Gegenstand für den eifernden Zorn des Theologen, es leuchtet doch und wenn er es zehn Mal verleugnet. Man begegnet dem Freigeist nur, wenn man ihn in seinen eigenen Bahnen aufsucht, sie liegen über der Welt der Vorurtheile und der Autoritäten, man befreie sich also von diesem angstvollen Druck, man werfe die finstere Last von sich, welche die Köpfe um-

nebelt, und man hat wenigstens das Licht und die Luft gewonnen, worin die freien Geister athmen. Unzählige Angriffe, die sich gegen Feuerbach richteten — man erinnere sich an gewisse Theologen — waren schon aus dem einfachen Grunde fruchtlos, weil sie blind waren. Sie verdienen kaum den Namen einer Kritik, weil sie unter dem Niveau liegen, auf dem man mit freiem, ungetrübtem Auge die Geister erkennt. Eure Zauberformeln sind veraltet, die Geister kommen nicht, wenn ihr sie beschwört, und sie verschwinden nicht, wenn ihr sie bannt!

2. Der Paulogismus der Hegelschen Philosophie.

Wie verhält sich die freie Philosophie, also die Freiheit überhaupt zu Feuerbach? Das ist die Frage, auf die eine vernünftige Kritik zu antworten hat. — Die Philosophie Hegels, die unter allen Gestalten der Philosophie der Idealismus par excellence ist und bleiben wird, wurde von ihrem Meister als die Wissenschaft der Freiheit bezeichnet. Es war das erstemal in der Geschichte der denkenden Geister, daß der ganze Reichthum der Welt aus

einem Gedanken, aus dem Gedanken der Freiheit begriffen wurde. Die ganze Welt strahlte in einem andern Lichte, seitdem man in allen ihren Phänomenen die Offenbarungen seines eigenen Wesens und in ihrem Gesetze die ewige Sehnsucht und Bestimmung der Geister erkannt hatte. Dieses neue Weltbewußtsein mußte die Menschen auf das Tiefste ergreifen, der denkende Geist hatte den dichtenden übertroffen, der über die Welt der Herren und Knechte nur trauern, den Tag des Edlen nur weissagen, aber weder die eine vernichten, noch den andern beweisen konnte. Die bewiesene Freiheit war der epochemachende Gedanke des Hegelschen Systems. Die Macht dieses Gedankens wirkte unwiderstehlich; und in der That, es schien einen Augenblick, als ob die theoretische Geistesarbeit sich in diesem Individuum erschöpft hätte und für die Zukunft nur noch eine Aufgabe bliebe: die Propaganda des Systems. Schon lebte in dem Munde eines der vorzüglichsten Anhänger dieses Systems das Geisterreich der Idee, welches als die neue Gemeinde das neue Evangelium über die Welt verbreiten sollte. Diese Hoffnungen waren chimärisch. Man wüßte noch kaum, wie

man den Riesenbau dieser Philosophie zu betrachten habe, ob es eine gothische Kirche, oder ein heidnischer Tempel sei, ob das Christenthum über das Heidenthum oder das Heidenthum über das Christenthum triumphirt habe. Die Lage der Sache hatte offenbar zwei Seiten, und so lange es sich bloß um den Plan des Baumeisters handelte, konnte die Auslegung desselben doppelsinnig sein, beide Parteien beriefen sich mit scheinbar gleichem Rechte auf ihren Meister, sie wehrten sich mit seinem Schilde, aber dieser Schild zeigte Janusköpfe. Die eigentliche Frage lag tiefer, man konnte sie nur durch den Geist des Philosophen, nicht durch seine Autorität entscheiden. Ich will versuchen, das Bild in die Sache zu übersetzen. Hegel bezeichnete den Weltproceß in der natürlichen und ethischen Welt als die Erscheinungen des göttlichen Wesens, dieses letzte war ihm die absolute Voraussetzung der Natur und des Menschen, deren wahre Thätigkeit nur die Verwirklichung dessen sein sollte, was jenes absolute Wesen der Möglichkeit nach in sich enthielt. Also war die ganze Weltbewegung als natürlicher und als sittlicher Proceß im Grunde die Verwirklichung Gottes, also die Welt der

wirkliche Gott und der menschliche Geist die wahre Gegenwart des göttlichen. Wenn die Theologie ihre religiösen Vorstellungen aus dieser speculativen Lehre zu rechtfertigen suchte, so hatte sie gewiß mehr die Namen, welche Hegel brauchte, als die Sache selbst und ihren wahren Begriff im Auge. Es war klar, daß sich nach diesem Begriffe das Absolute ohne Rest in die Weltentwicklung auflösen müßte, jede einseitige und begrenzte Auffassung desselben war damit auf das härteste angegriffen und die ganze Theologie, so weit sie die Vorstellungen des religiösen Bewußtseins zu definiren versuchte, vielmehr in Frage gestellt, als bewiesen. Den Standpunct des Theismus hatte die Hegelsche Dialektik radical widerlegt, eine so undialektische Vorstellung wie die des Theismus konnte den Sturm des Gedankens nicht aushalten, sie mußte sich dem unerbittlichen Schicksale fügen, und die Frage konnte nur noch die sein, ob man den außerweltlichen Gott in der Logik oder in der Anthropologie begraben sollte. Doch blieb die Hegelsche Dialektik nicht ohne den Schein eines theologischen Hintergrundes. Sie vermochte es nicht, die Natur und den Menschen als voraussetzungslos, also als

absolute, selbstständige Mächte zu begreifen. Sie bedurfte, um zu der reellen Wirklichkeit zu gelangen, jenes logischen Prius, aus dessen ideeller Entwickelung erst die materielle Welt resultirt. So waren also die Thatsachen der Natur und des Bewußtseins nicht aus sich selbst erklärt, sie mußten als Resultate gelten, welche man nur unter der Voraussetzung eines ewigen Denkens begreifen konnte. Die Wahrheit beider war eine vermittelte, abgeleitete Wahrheit, die ganze natürliche und menschliche Wirklichkeit schien, ihrer inneren, ursprünglichen Selbstständigkeit beraubt, nur ein Moment im Absoluten, nur ein Stadium seiner Selbstvermittelung zu sein. Das Hegelsche System erschien in diesem Lichte als ein logischer Pantheismus. Die absolute Idee zeigte sich als die weltdurchdringende aber zugleich negative Macht, in der alles individuelle Leben eine nur momentane Bedeutung hat. Das Individuum empfand den Genuß des Absoluten nur, um ihn mit seinem Tode zu bezahlen, wie jener ägyptische Jüngling den Anblick des Bildes zu Sais. Es ist die Seligkeit des Pantheisten im Absoluten zu sterben. Diese Seligkeit hat Feuerbach in seinen Gedanken über Tod und Unsterblichkeit empfun-

den. Der Panlogismus der Philosophie, der ihn damals begeisterte, ist später der Gegenstand seiner heftigsten Angriffe geworden.

Man opferte dem absoluten Denken die individuelle Selbstständigkeit, aber das Denken schien die Wirklichkeit selbst zu verzehren. Nicht nur die selbstständige Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit überhaupt erschien unmöglich, sobald sie aus einer logischen Voraussetzung mit immanenter Nothwendigkeit folgen, und der Geist über die sinnliche Welt hinaus zu einem supranaturalen Gedanken flüchten sollte, um das Wesen der Welt zu erfassen. Kann ich die Welt nur aus den Gedanken erklären, dann kann ich sie auch nur im Gedanken wirklich erreichen, die ganze sinnliche Welt ruft dann vergebens dem Denker ihr Noli me tangere zu, sie ist dann nur ein Moment ihres immanenten Gedankens. Der Reichthum des individuellen Lebens stirbt zu Begriffen ab und das Schattenreich der Logik scheint über die ganze Wirklichkeit verbreitet: es giebt keine Oberwelt mehr. In jedem Gedanken wiederholt sich der Raub der Proserpina; arme Proserpina!

In den Armen Plutos bist Du der Unterwelt auf ewig verfallen und Deine Blumen sind auf ewig verwelkt!

3. Das Recht des Idealismus.

Ist der Sinn des Idealismus in der That so räuberisch, daß er nach dem Blute des Lebendigen dürstet, dann sind die Klagen gegen ihn gerechtfertigt. Er ist dann kein welterleuchtendes, sondern ein weltverzehrendes Feuer, das man je früher, desto besser löschen muß. Feuerbach's Empörung gegen den Idealismus findet hierin ihre principielle Bedeutung, und sie hätte vollkommen Recht, wenn der Idealismus in der That der individuellen Freiheit und dem Reichthume des sinnlichen Lebens so ganz Unrecht thäte. Wem der Idealismus nur das starre Antlitz der Gorgo und kein bewegtes Menschengesicht zeigt, der erstarre oder greife nach den Waffen des Perseus. Du bist grandios, Medusenhaupt, aber dir droht das Schwert des griechischen Helden. — Doch einen Augenblick Geduld, ehe wir den Idealismus zu diesem Streiche verurtheilen. Man giebt ihm Schuld, die Natur verödet, die Freiheit unter-

drückt, dem Menschen sein Wesen entfremdet, die lebensfrische Sinnlichkeit in die Geister der Proserpina verwandelt zu haben. Ich gebe die Möglichkeit dieser Verbrechen zu, aber diese antikosmischen Tendenzen sind nur die Irrthümer, nicht die Wahrheit des Idealismus. Er selbst kann sie unmöglich eingestehen, und wenn er es thut, so sind ihm seine Geständnisse auf der Folter erpreßt worden. Mit welchem Rechte nennt er sich denn noch das System der Freiheit, die Wissenschaft des Wirklichen, wenn er beides mit seinem verzehrenden Hauche tödtet? Man sagt, der Idealismus reiche nicht heran an die positive Wirklichkeit, er vermöge nicht sie als selbstständige Wahrheit, als Subject ihrer selbst zu fassen. Ich frage einfach, warum nicht?

Es mag sein, daß die Hegelsche Philosophie einen theologischen Druck auf die Welt und die Fülle ihrer empirischen Gestalten ausübt, daß die Idee mit einer substantiösen Gewalt das Subject mehr erdrückt als befreit, daß die Atmosphäre des Denkens hier noch schwerathmig auf der lebendigen Wirklichkeit lastet, man befreie uns von diesem herrischen Drucke, aber man lasse die Prin-

cipien nicht büßen, was eine einseitige Ausführung derselben verschuldet hat. Ich nehme den Idealismus für die Freiheit in Anspruch. Ich behaupte mit Feuerbach, man muß die reale Wirklichkeit, die sichtbare Welt als Subject ihrer selbst fassen, wenn man mit ihrer Selbstständigkeit nicht zugleich ihre positive Wahrheit einbüßen will; ich bin ebenso mit Feuerbach überzeugt, daß eine weltlose, abstracte Logik nicht im Stande ist bis zu diesem Kerne vorzudringen. Aber wo liegt dieser Kern? Wo finde ich dich, unendliche Natur? Feuerbach erwiedert: „in meinen Sinnen, in meiner Empfindung. Nur in meine Empfindung kann ein anderes selbstständiges Wesen eintreten, denn nur in der Empfindung werde ich mir des anderen als eines wirklich von mir unterschiednen Wesens, also als Subject seiner selbst bewußt. Das Denken kann über die formelle Identität mit sich nicht hinaus, es kann nie in das reale Gegentheil seiner selbst, also in die Materie eindringen, ohne sich selbst zu negiren, jedes selbstständige Wesen wird selbstlos, sobald es der Gedanke in Besitz nimmt, er ist die tödtliche Lava, welche die Oberwelt zur Unterwelt versteinert.“ Gewiß,

das formelle abstracte Denken hat nicht die Energie, seinen realen Unterschied frei aus sich zu entlassen, aber sollte die Empfindung in der That den inneren, ursprünglichen Quell eines Wesens erfassen? Geben wir zu, was psychologisch nicht zugegeben werden kann, so können mir die Sinne doch nur ein einzelnes Wesen in seiner Selbstständigkeit offenbaren. Habe ich in der Empfindung die individuelle Freiheit erfaßt, so bin ich doch nur auf einen Punkt in dem Weltall angewiesen, und wäre es der Kuß, in dem ich die Seele dieses Mädchens empfinde, ich kann die Welt darüber vergessen, aber ich bin doch nur ein glebae adscriptus. Die Autonomie der ganzen sichtbaren Welt können mir die Sinne nicht offenbaren. Feuerbach sagt: dies thut die universelle Sinnlichkeit, in der sich der Mensch specifisch von den Wesen der Natur unterscheidet. Also über das „Hier" in der sinnlichen Gewißheit, über das „Du" in der Liebe wären wir hinaus, der Sinn für das Universum soll mir die Freiheit des Weltalls offenbaren. In dem „Dieses", in dem „Hier", in dem „Du", das ich empfinde, offenbaren sich mir seelenvolle Wesen, ich genieße den Augen-

blick, der sie mir bringt, mit jugendlicher Lust: „hier ist Ceres, hier ist Bacchus Gabe und du bringst den Amor, liebes Kind!“ Aber hinter dem Gotte der Freude lauert schon die Braut von Corinth. Die Autonomie des Universums, das Sein des Subjects seiner selbst geht mir in dieser Empfindung nicht auf. Ich muß aus den Sinnen und ihrem Polytheismus zu „der universellen Sinnlichkeit“ flüchten. Hüte Dich, Jüngling von Athen, Du bist auf dem Wege nach Corinth!

Ich will das in seiner Allgemeinheit erfassen, was ich im Einzelnen empfunden habe, der Sinn für das Universum soll die Wahrheit meiner Sinne bestätigen, ich will den Polytheismus durch den Monotheismus rechtfertigen. Und diese universale Freiheit, die immanente Selbstbestimmung der Welt, das Sein als Subject seiner selbst, wie kann es sich mir offenbaren? Als Empfindung gewiß nicht, als Vorstellung nur in der religiösen Phantasie, die in frommer Selbsttäuschung den Himmel bevölkert. Die Beziehung zum Universum, der Sinn für dasselbe wird in mir eine andere universelle Thätigkeit, das Denken entbinden. Feuerbach gesteht diese Thätig-

keit auch ohne Weiteres dem Menschen zu, „nur soll das Denken sich mit seiner einfachen, natürlichen Stellung begnügen, es soll den Menschen nicht zum einseitigen Philosophen, es soll ihn zum ganzen Menschen machen, es soll seine Sinnlichkeit nicht verleugnen, es soll sie bejahen, es soll sich nicht als die Voraussetzung der Sinne, es soll sich als ihr Resultat ansehen, es ist nicht das Wesen, sondern blos das Attribut des Menschen.“ Feuerbach fährt fort: Es ist der Irrthum der ganzen neueren Philosophie seit Cartesius, diese Wahrheit verkannt zu haben, sie nimmt das Resultat für die Voraussetzung und eine Eigenschaft für das Wesen. Das Denken sagt sich von den Sinnen los, es will aus eigner Machtvollkommenheit die Wahrheit erkennen, es fängt voraussetzungslos aus sich selbst an, anstatt sich aus seinem realen Gegentheile zu erzeugen, es ist mithin nicht das universelle, sinnliche, sondern das einseitige supranaturale Denken, es ist nicht empirische, sondern formelle Thätigkeit, sein Subject ist nicht der Mensch, sondern der Philosoph, seine Identität nicht die wirkliche, sondern die blos gedachte Identität des Subjectiven und Objecti-

ven, nicht die Identität von Denken und Sein, sondern blos die Identität des Denkens mit sich selbst. Dieses Denken ist das imaginäre, nicht das wirkliche Denken, seine Wahrheit ist ohne sinnliche Realität, das bloße Hirngespinst der Philosophie. Dies heißt: die Geschichte der ganzen neueren Philosophie ist die Geschichte einer Usurpation. Das Denken hat die Herrschaft des Menschen usurpirt, es hat die ganze Wirklichkeit in Gedanken verwandelt, wie einst König Midas Alles in Gold verwandelte. Die Sinne müssen sich gegen das Denken empören, der Usurpator muß entsetzt und aus einem unrechtmäßigen Herrscher ein rechtmäßiger Unterthan werden. Das Denken ist nicht der Befehlshaber, es ist der Beauftragte der Sinne. Diese waren bisher der verachtete tiers état und Feuerbach ist zugleich ihr Sièyes und ihr Mirabeau geworden. Also das Denken höre auf sich zu rühmen, daß ihm Hören und Sehen vergangen ist, es fange an zu sehen und zu hören, oder es wird die Thorheit des Midas mit dessen Ohren bezahlen. Die neue Philosophie Feuerbach's proclamirt die Revolution der Sinne gegen das absolute Königthum des Denkens, es soll aus seinem

einsamen monarchischen Idealismus zu seiner einfachen und gesetzmäßigen Stellung zurückkehren, die Sinne nehmen ihm alle seine vorzüglichen Rechte, selbst das Veto gegen die Sinne hört auf, sie lassen ihm nur ein formelles Recht, das Bestätigungsrecht ihrer Decrete. Das Verhältniß des Denkens zu den Sinnen ist nach Feuerbach aus einem primitiven zu einem secundären geworden. Das Denken soll sich nicht aus sich selbst, sondern aus seinem realen Gegentheile, aus der Sinnlichkeit erzeugen, es soll den Inhalt der Sinne dem Bewußtsein zuführen, es soll sich durch die Anschauung rectificiren, um aus seinem einförmigen und unwahren Kreislaufe in die reale Bahn der Ellipse zu treten. Also hat das Denken nach Feuerbach nur noch die Bedeutung, den Sinnen nachzugehen und ihren Inhalt zu bilden, es ist nur die eine Seite in der gebildeten Empfindung, es ist nicht die Seele, nur das Organ der Empfindung. Das Denken nimmt also seinen Inhalt nicht mehr aus sich, es ist mithin nicht mehr das freie, sich selbst bestimmende, es ist das abhängige, durch die Empfindung bestimmte Denken. Wir befinden uns offenbar in einem Dilemma.

Kann das Denken seinen Inhalt nur aus der Empfindung und den Sinnen nehmen und ist seine Thätigkeit keine andere, als die Bejahung dieses Inhaltes, dann hat man von dem Denken nichts Neues zu hoffen, man kann nur fürchten, daß es diesen Inhalt corrumpirt, es ist mithin überflüssig. Wenn aber der Denker auch nur in Einem Gedanken einen anderen von der Empfindung unterschiedenen Inhalt zu seinem Gegenstande hat, dann ist es nicht das abhängige, durch die Empfindung bestimmte, es ist das freie, unabhängige, sich selbst bestimmende Denken.

Wir haben die Wahl, entscheiden wir uns zunächst im Sinne Feuerbach's! das Denken als die Bejahung der Sinne, und nichts weiter als dies, ist eine unmögliche Thätigkeit. Warum soll das Denken noch die Thatsachen der Sinne bejahen? Diese Wiederholung ist ebenso überflüssig, als langweilig. Das Denken hat dann die Aussagen der Sinne blos zu Protocoll zu nehmen, ein Galeerendienst wäre mir lieber? Aber noch schwieriger und unbegreiflicher wird der Proceß, wenn man fragt,

wie kann das Denken die Sinne bejahen? Ist nach Feuerbach die Sinnlichkeit das reale Gegentheil des Denkens, so ist diese Bejahung unmöglich. Wie ist die einfache Bejahung seines realen Gegentheils zu begreifen? In der Empfindung wohl, aber in der Empfindung bejahe ich mich ebenso sehr wie das von mir empfundene Wesen, oder ich verneine beides. Aber im Denken? Wenn das Denken auf diese Frage Feuerbach mit einem einfachen „Ja" geantwortet hat, so ist die Frage peinlich und das Geständniß die Folge einer Tortur gewesen. Ich muß Frage und Geständniß verwerfen. Aber, erwiedert Feuerbach, das Denken ist das Attribut der Sinnlichkeit, wie sollte das Attribut nicht seine Substanz und seinen Ursprung bejahen? Gewiß, ist das Denken das Attribut der Sinnlichkeit, so ist die Anerkennung derselben nur der Tribut, welchen der Vasall seinem Lehnsherrn schuldet. Aber ist es das Attribut? Ich wiederhole nur das Princip Feuerbach's: ist die Sinnlichkeit das reale Gegentheil des Denkens, so kann das Denken unmöglich das Attribut der Sinnlichkeit sein. Denn offenbar setzt das reale Gegentheil auf der einen, das reale Gegentheil

auf der andern Seite voraus. Es ist dann ein doppelter Widerspruch, wenn Feuerbach verlangt, das attributive Denken solle sich aus der Sinnlichkeit als seinem realen Gegentheile erzeugen. Ein Attribut kann sich nicht selbst erzeugen, ohne aus einem Attribut ein selbstständiges Wesen zu werden, ebenso wenig kann sich das Eine aus dem Andern als seinem realen Gegentheile entwickeln, wenn es nicht in seinem Gegentheile zugleich seinen Gegenstand, also sein eigenes Wesen findet. Wir müssen mithin entweder den realen Unterschied zwischen Denken und Sinnlichkeit oder die Abhängigkeit des Denkens von der Sinnlichkeit aufgeben. Der Sinn von Feuerbach's Principien drängt zur Entscheidung für das Letztere. Es ist nicht das denkende Wesen, das sich versinnlicht, es ist vielmehr das sinnliche Wesen, welches denkt. Das Denken ist nur das Prädicat der Sinnlichkeit, es spricht nur aus, was die Sinnlichkeit ist, es liest die Sinne im Zusammenhange. Und ist das Denken nichts weiter, als diese durch die Sinne und ihre Empfindungen bedingte Thätigkeit, so fühle ich mich zu der Frage versucht: warum ist es überhaupt? Das bewegende, ursprüng-

liche Princip der Sinnlichkeit ist es nicht, wenn es nur ihr Prädicat ist, sonst wäre die Sinnlichkeit eine todte Galeere, die von ihren Sclaven gelenkt wird. Und wenn das Denken nur ein aus der Sinnlichkeit resultirender Proceß ist, so ist jeder Gedanke, der über den Charakter der Empfindung hinausgeht, entweder ein unbegreiflicher Einfall, oder wenn er das Gesetz der Wirklichkeit enthält, der vollgültige Beweis für die Freiheit des Denkens.

4. Der Widerspruch der Freiheit des Denkens und seiner Abhängigkeit.

Feuerbach kennt solche Gedanken, er ist deßhalb in dem Widerspruche befangen, die Freiheit des Denkens zugleich mit seiner Abhängigkeit zu behaupten. Ich will nicht fragen, wie Feuerbach dazu kommt, die gebildete Empfindung zum Princip der Philosophie zu machen, also nicht nur die Empfindung, sondern auch das Denken mit Bewußtsein zu bejahen, er geht nirgends auf diese Kritik seiner Philosophie ein; und ich will nur die Gedanken zu Zeugen nehmen,

welche er selbst ausspricht. Diese Reflexion des Menschen auf sich selbst und auf die Handlungen seiner Intelligenz ist nach Feuerbach unbegreiflich. Wenn aber Feuerbach von einem Ansich der Natur spricht, das er der menschlichen Erkenntniß entzieht, so hat er freilich weder der Abhängigkeit des Denkens, noch seiner formellen Thätigkeit widersprochen. Das bloß formelle Denken, das seinen Inhalt nur aus der Empfindung nimmt, kann allerdings die Räthsel der Natur nicht lösen. Aber woher kommt jenes unbegreifliche Ansich? Aus der Empfindung nicht, auch nicht aus dem Denken, also woher? So hingestellt ist es ein directer Wegweiser ins Jenseits und es bleibt uns nichts übrig, als verzweifelnd auszurufen: „Schelling, ich folge Dir!" Aber auf der andern Seite läßt Feuerbach die ganze volle ungetheilte Wirklichkeit ohne Rest in den ganzen, vollen, ungetheilten Menschen eintreten. Der Mensch soll das Sein als Subject seiner selbst fassen d. h. mit andern Worten, er soll das freie Universum, die autonome Welt erkennen. In der Empfindung kann sich mir die Freiheit der Welt nicht offenbaren, weil ich die Welt nicht empfinden kann. Vielleicht in der

denkenden Empfindung? Ich müßte mir von der Empfindung die Freiheit und von dem Denken die Welt schenken lassen, um zu der freien Welt zu gelangen. Aber dieses Kunststück könnte nur auf einen Augenblick täuschen. Was ich empfunden habe, habe ich nicht gedacht und was ich gedacht habe, habe ich nicht empfunden. Ich kann mithin nicht die Welt aus der Freiheit und die Freiheit aus der Welt beweisen. Wie sollte sich auch dem abhängigen Denken die Freiheit der Welt, das Sein als Subject seiner selbst offenbaren? Ich würde wähnen Jehova im feurigen Busch zu erblicken.

Nur der Freiheit kann sich die Freiheit offenbaren, sie bleibt dem Sclaven ein undurchdringliches Geheimniß, dem Gläubigen ein unbegreifliches Wunder. Ist es also Feuerbach wirklich damit Ernst, daß die Philosophie die Wissenschaft des Wirklichen in seiner Totalität sein, daß der Mensch das Universum in seiner Autonomie, das Sein als Subject seiner selbst, also als freies Sein erfassen soll, so hat er damit die Freiheit des Denkens behauptet. Die Selbstbestimmung der Welt erfüllt sich im Menschen, das ist der Sinn

des Denkens und seiner Freiheit. Der Mensch denkt nur, weil das Sein Subject seiner selbst ist, aber eben deßhalb denkt auch der Mensch als Subject seiner selbst, nicht als Prädicat seiner Sinne. Also ist es doch klar, daß die Welt sich selbst in dem denkenden Menschen begreift, daß das Denken, welches seine Gesetze erfüllt, zugleich das Herz der Welt durchdringt, daß es sich um den Mittelpunkt der Welt und zugleich um seinen eigenen bewegt, es ist mithin nicht nöthig, daß es sich der Empfindung unterwirft, um statt des einförmigen Kreislaufes die reale Bahn der Ellipse zu beschreiben.

5. Die Freiheit des Denkens.

Das Denken ist das Resultat der Sinnlichkeit, das Prädikat des Seins — sagt Feuerbach — und man wird in dieser Auffassung die relative Wahrheit nicht verkennen, aber man löse ihre Einseitigkeit auf, indem man hinzufügt, das Denken ist ebenso die innere Wahrheit, wie es das Subject des Seins ist. Wir halten fest an dem Principe Feuerbach's und lassen ihn selbst seine Einseitig-

keiten lösen. Ist es ihm Ernst mit der Freiheit des Seins, mit der autonomen, auf sich selbst beruhenden Wirklichkeit, so lösen sich seine Widersprüche in das freie, sich selbstbestimmende Denken auf, und Feuerbach steht also doch auf der Warte des Idealismus. Freilich ist das Denken, das sich selbst in der realen Welt erkennt, weil die Welt ihre Selbstbestimmung in dem Denken vollendet, nicht die abgeschiedene, von den Sinnen unberührte Thätigkeit, die aus der formellen Identität mit sich nicht hinaus zu der realen Einheit mit dem Sein kommen kann. Wäre das Denken in der That dieser todte, abgeschiedene, drückende Formalismus, so wäre die Kritik Feuerbach's ganz gerechtfertigt, er könnte sogar noch weiter gehen. Die Sinne können das Denken entbehren, wenn sie es blos beschränken können. „La mort sans phrase" urtheilte Sièyes über den König, nachdem er den dritten Stand für die Seele des Staates erklärt hatte. Wer sich den Thron Louis XVI. anmaßt, der gehört auf die Bank der Angeklagten, wo Louis Capet saß! Ein Bourbone vor dem Gerichtshofe des Volkes ist ein herrlicher Anblick! Aber wo hattest Du Deine Augen, als Du den

Helden der Gironde für einen Despoten ansahst? Man greift die Gironde an, schützen wir sie mit unsern Schilden!

Feuerbach kann seine Anklagen gegen das Denken nicht beweisen oder vielmehr er beweist sie aus einer unbewiesenen Voraussetzung. Das Denken hat eine Wahrheit in dem denkenden Menschen. Gewiß! Und der denkende Mensch ist der sinnliche, also kann das Denken über die Sinnlichkeit nicht hinausgehen, seine ganze Thätigkeit ist mithin eine durch die Empfindung bestimmte, abhängige Thätigkeit. Die Sache scheint sonnenklar. Aber wer sagt mir, daß der Mensch nur als sinnliches Individuum denkt? Feuerbach sagt es, aber er beweist es nirgends. Er widerspricht vielmehr dieser Voraussetzung, indem er das Sein, die Welt überhaupt als Subject ihrer selbst faßt. Die universale Freiheit kann offenbar nur einem universalen Wesen aufgehen, und wenn sich die Selbstbestimmung der Welt in dem denkenden Menschen vollendet, so ist der Schluß wohl einfach genug, daß der Mensch nicht als sinnliches Individuum, sondern als universales Wesen denkt. —

Aber wie ist mir denn? Sind wir nicht in den alten Dualismus der Theologie und Speculation zurückgekehrt, von dem uns Feuerbach befreit hat? Haben wir uns deshalb einen Augenblick an dem Lichte des Tages erquickt, um auf einem Umwege wieder in die Unterwelt hinabzusteigen? Ist der Philosoph dazu verdammt, dem Menschen das Schattenreich zu verkünden? Können wir den Streit um den Menschen zwischen Denken und Sinnlichkeit nur schlichten, wenn wir (mit salomonischer Weisheit) den Menschen in Stücke reißen? Ein abscheulicher Dualismus, wenn der Mensch beides in sich vereinigt, ohne das eine zugleich im andern zu sein, wenn er nur auf Kosten der Sinne denken und nur auf Kosten des Denkens sinnlich sein kann. Dieser Widerspruch wäre nicht zu ertragen. Er ist nur scheinbar gelöst, wenn Feuerbach auf eine unmittelbare, sinnliche Einheit beider dringt, seine eigenen Principien durchbrechen die Schranken des sinnlichen Individuums und lösen damit jene Einheit wieder auf, — er ist wirklich gelöst durch die Principien des Idealismus. Der Idealismus beschränkt den Menschen nicht auf das Denken, er erhebt ihn zur Frei-

heit des Denkens. Diese Freiheit ist nicht der einsame Selbstgenuß des Philosophen, sie ist die ganze volle menschliche Freiheit. Allerdings löst sich in dieser Freiheit das Individuelle in das Allgemeine, das Sinnliche in das Geistige, das Natürliche in das Sittliche auf, aber die Auflösung des Einen ist keine unfreie Vernichtung, sondern eine selbstständige Entwickelung, und in der Hingabe an das Andere erfüllt das Individuum nur seine eigenen Gesetze, es wird nicht das Opfer eines fremden Gottes.

6. Wie befreit uns das Denken?

Das Denken befreit den Menschen nicht von den Sinnen, es befreit die Sinne selbst. Der Idealismus beweist mit der Freiheit des Denkens zugleich die Idealität der sichtbaren Welt, mit der Freiheit des denkenden zugleich die Idealität des sinnlichen Menschen. Feuerbach sagt: „Sehen ist Denken." Allerdings, das ist die Sache. Man hört nicht auf zu sehen, wenn man die Welt mit Plato's Augen ansieht, im Gegentheil man fängt erst an recht zu sehen, wenn man den Gegen-

stand in seiner Idealität empfindet. Das ideale Sehen ist das verwirklichte Denken. Nur der ideale Sinn vermag ein anderes Wesen in seiner Selbstständigkeit zu bejahen. Die bloße Empfindung vermag es nicht und wenn ihr Feuerbach die Energie zuschreibt, ein Object in seiner Freiheit, in seiner Beziehung auf sich zu erfassen, so hat ihm dies Geheimniß nur das Denken verrathen. Also ist es nicht die Empfindung, welche denkt, es ist vielmehr das Denken, welches empfindet; nicht die Empfindung, welche das Denken beschränkt, sondern das Denken, welches die Empfindung befreit, also kein beschränktes Königthum, sondern griechische Freistaaten! Und hat das Denken wirklich die Energie, die Sinnlichkeit zu durchdringen, die Welt in sichtbare Gedanken zu verwandeln und die reale Wirklichkeit zu bejahen, ohne sie in ihrer Selbstständigkeit zu verletzen? Wenn das Denken universale Selbstbestimmung ist, dann hat es diese Energie gewiß, denn offenbar ist das reale Gegentheil des Denkens ein sich selbstbestimmendes Wesen und also im Begriffe der Selbstbestimmung mit dem Denken identisch. Die Identität vom Denken und Sein ist also eine reale Identität, die auf

dem wirklichen Unterschiede von Subject und Object, von Denken und Sein beruht. Wer die Wirklichkeit positiv aus sich selbst erklären oder, um mit Feuerbach zu reden, das Sein als Subject seiner selbst auffassen will, der muß offenbar Beides aus seiner immanenten Selbstbestimmung begreifen. Die Dialektik der Selbstbestimmung ist die Freiheit, in den Gesetzen der Freiheit offenbart sich uns das Wesen der Wirklichkeit, es ist deshalb die Aufgabe der neusten Philosophie, die Wirklichkeit in diesen Gesetzen zu erkennen. Die Philosophie, die mit dem Charakter der Weltweisheit Ernst macht und nichts weiter als die Wissenschaft des Wirklichen in seiner Totalität sein will, wird daher die Identität von Denken und Sein als ihr nothwendiges Princip proclamiren müssen. Man wende uns nicht ein, daß wir diese Identität doch nur auf dem Gebiete des Denkens erobert haben, daß sie mithin nur ein Gedanke, nur die Imagination des Subjects und keine positive Wahrheit wäre. Und selbst wenn sie „nur ein Gedanke" wäre, so wäre die Wahrheit desselben gesichert, sobald das Denken in dem selbstständigen Sein nicht mehr seine Schranken, sondern seine Bestätigung, also seine

Wahrheit findet. Aber man hat offenbar jene Identität nur von Einer Seite gesehn, wenn man sie für einen bloßen Gedanken erklärt. So lange sie sich nur in der Sphäre des Denkens verwirklicht, ist die Identität von Denken und Sein der ewige Widerspruch mit sich selbst, in keinem Gedanken zum vollen Ausdruck ihrer selbst zu gelangen, ihre Selbstständigkeit nur mit der Miene der Unselbstständigkeit zu behaupten, ihren weltbewegenden Inhalt in die Form des reinen Denkens einzuschränken. Dieser innere Widerspruch der Idee mit sich treibt über die Bestimmtheit jeder Kategorie und endlich über das Gebiet des abstracten Denkens selbst hinaus, seine wahre Lösung ist das selbstständige Sein, die Natur und der Mensch. Das Reich der logischen Abstraction hat das große Verdienst die Dialektik der Selbstbestimmung rein darzustellen, und den Gedanken der Freiheit in seiner einfachen Beziehung auf sich zu entwickeln, aber so wenig die Selbstbestimmung abstract bleiben kann, so wenig vermag die Logik der Philosophie einen supranaturalen oder theologischen Hintergrund zu sichern. Sie ist eine wissenschaftliche Abstraction, nichts weiter. Die lo-

gische Idee ist der Diplomat, der seine weltlichen Absichten zu dissimuliren weiß; doch nein, das Bild drückt die Sache nicht aus, die Diplomaten sind die Feinde der Freiheit. Also die logische Idee ist Brutus, der das Orakel von Delphi verstanden hat und sich verstellt, um es zu erfüllen. Er erkennt in der Erde seine Mutter und bringt seinem Vaterlande die Freiheit. Ihr scheltet den Brutus, weil Ihr ihn nicht versteht. Hütet Euch vor dem Schicksale der Tarquinier!

7. Denken und Sein. Mensch und Natur.

In der That, es ist leicht einzusehen, daß die Idee, die Einheit von Denken und Sein, nur ein Gedanke ist, was sollte sie anders sein, wenn sie der Mensch denkt? Und wenn er sie nicht denkt, so ist sie für ihn gar nicht, diese Thatsache hätten wir bewiesen. Es ist also klar, daß für uns die Idee nur ein Gedanke ist. Aber weit wichtiger war die Einsicht, daß dieser Gedanke sich widerspricht, daß der bloße Gedanke die Idee nicht ausdrückt, weil er nicht im Stande ist, ihre Freiheit zu offenbaren.

Die wahre Manifestation des Denkens ist das selbstständige Sein, die wahre Offenbarung der Idee das autonome Universum, die Natur und der Mensch. Behaupten wir damit, das Denken sei eine übermenschliche, unpersönliche Macht, die als ein logisches Prius in ihrer ideellen Entwickelung der Materie vorangehe? Im Gegentheil, wir nennen es eine wissenschaftliche Abstraction, die ebenso gut ein Posterius, als ein Prius genannt werden kann. Aber diese Abstraction ist nothwendig, wenn wir die Welt in ihrer Einheit und Identität begreifen wollen. Ich verstehe die Welt nicht mehr, wenn diese Gedanken aufhören eine Wahrheit zu sein. Die Natur ist dann ein seelenloses Gewirre ohne Zusammenhang und Gesetz, und die ethische Welt eine reine Chimäre. Die Philosophie hat aufgehört, aber nicht um dem Menschen, sondern nur um dem Sophisten Platz zu machen.

8. Feuerbachs Mangel und Tugend.

Feuerbach greift in diese Fugen der Welt nicht ein, er bejaht ihre Freiheit und Idealität, aber er thut es auf

Kosten des Menschen. Er bleibt den idealistischen Consequenzen seines Princips nicht treu, er leugnet sie nicht, aber er stellt sie als eine unmittelbare sinnliche Wahrheit hin. Die sichtbare Welt ist ihm unmittelbar die ideale, der sinnliche Mensch, als solcher, die Lösung aller Gegensätze, das Hinausgehen über die Sinnlichkeit ohne Weiteres eine Selbstentfremdung des Menschen. Es ist das Schicksal jeder großen Kraft, in ihrer Stärke zugleich ihre Schwäche zu haben. Ich habe die Tugend dieses Mannes erkannt und dadurch ein Recht, seine Einseitigkeit zurückzuweisen. Sie ist eine Folge seiner Tugend. Es ist ein fruchtbarer Gegensatz, die Unmittelbarkeit mit ihren lebendigen Interessen gegen die todte Wissenschaft und die sterilen Speculationen einer abgeschiedenen Scholastik heraufzubeschwören. Feuerbach hat das Verdienst, diese wohlthätige Gährung in einem Augenblicke erzeugt zu haben, wo die Philosophie ihre weltbewegenden Interessen in einer seltsamen Alliance mit der kirchlichen und politischen Orthodoxie zu vergessen schien. Feuerbach hat die Philosophie aus einem abstracten Verstandesinteresse wieder zu einer Angelegenheit des Herzens, zu einer Sache der

Leidenschaft gemacht. Die Allerweltsgerechtigkeit jener Zeit war eine Lüge, man benutzte die Principien einer freien Philosophie blos, um sie zu verleugnen, man bewies jede mögliche Unfreiheit unter dem Scheine speculativer Weisheit. Diese Lüge konnte eine Zeitlang als der naive Irrthum einer Philosophie erscheinen, die durch die Erkenntniß der Weltvernunft zu betäubt war, um zu der vorhandenen Wirklichkeit ein ganz freies Verhältniß einzunehmen; so weit war jener Irrthum begreiflich. Aber als man anfing, aus jener Lüge eine bewußte Forderung zu machen, als man ohne Scheu die Philosophie zu Sclavendiensten für christlich germanische Pflanzungen nöthigen wollte, war aus dem Irrthum die Lüge und aus der Lüge eine raffinirte Frivolität geworden. Die Philosophie sollte christlich sein, sie sollte das mit Bewußtsein bejahen, was sie in ihrem Princip bereits verneint hatte, sie mußte entweder eine ungeheure Selbsttäuschung, oder die frechste Lüge werden. Der Anblick dieser Philosophie war traurig genug, sie war im besten Falle dem Gelächter und im schlimmsten der Verachtung preisgegeben. So war es mindestens komisch, wenn ein Philosoph (Göschel)

sogar Goethes Gedichte nicht mehr genießen konnte, ehe er sie bekreuzt und eingesegnet hatte. Aber diese Thatsache war charakteristisch. — Der Kampf Feuerbachs gegen die philosophische Restauration wurde durch jenes Unwesen hervorgerufen, Feuerbach setzt jenem Unwesen das offene ehrliche Wesen der Philosophie gegenüber und spricht zum ersten Male mit voller Entschiedenheit aus, daß die freie Philosophie nicht den Heiden, nicht den Christen, sondern den Menschen zu ihrem Princip mache. Der Humanismus Feuerbach's kennt in seinem Kampfe gegen die Theologie und in seiner Kritik der Religion keine Vermittlung. Dieses Dilemma war von der höchsten sittlichen Wirkung, denn es handelt sich mit einem Male um die ganze ethische Stellung der Philosophie. Feuerbach will das Wesen des Menschen mit dem Bewußtsein des Menschen in Einklang bringen und dadurch den Dualismus für immer vernichten, in dem das menschliche Wesen dem Bewußtsein oder das Bewußtsein dem Wesen entrückt ist. Es soll das Eine sich nicht durch das Andere täuschen lassen. Die Religion ist ihm die bewußtlose, die Theologie die bewußte Selbstentfremdung des Menschen. Feuer-

bach beginnt gegen beide den Kampf auf Leben und Tod, die Parteikämpfe der Philosophie entzünden sich eine Zeitlang an seinen Gedanken. Jede Theorie und jede Einrichtung, die sich aus dem menschlichen Wesen nicht rechtfertigt, wird consequent verworfen. Aber es kam Alles auf das Verständniß des menschlichen Wesens an. Ich glaube, daß Feuerbach in diesem Punkte vielleicht nur einen Moment mit den freien Philosophen seiner Partei übereinstimmte. Ich nenne als den vorzüglichsten Ruge. Die Uebereinstimmung beider Männer ist ein so ausgemachtes Dogma, daß es sich der Mühe lohnt, ihre Differenz zu betonen. Ruge hat von jeher das Wesen des Menschen in seiner Idealität, in seiner wesentlichen Allgemeinheit gefunden. Feuerbach ist diesem Idealismus, wie wir sehen, nicht treu geblieben. Feuerbach will in dem Wesen des Menschen zugleich die Unmittelbarkeit desselben erhalten wissen, er findet es zuletzt in der sinnlichen Individualität, während Ruge es in dem freien Denken und Wollen des Menschen findet, er wird Sensualist, während jener Idealist bleibt, Feuerbach wird Naturalist, während Ruge Politiker wird. Es ist natürlich, daß

dem so ist. Die Wahrheit der sinnlichen Individualität ist die Natur, die Wahrheit des denkenden und wollenden Menschen ist die sittliche Welt. Beide machen das menschliche Wesen zum Princip, beide sind also Humanisten, aber sie weichen von einander ab in der Auffassung ihres Princips. Es ist von Bedeutung, über jene Einheit im Princip diesen Unterschied in der Auffassung desselben nicht zu übersehen. Sie sind verschiedene Interpreten derselben Sache. — Es handelt sich nämlich in dem Verständnisse des menschlichen Wesens um die Lösung eines Problems: Wie verhält sich das Wesen zur empirischen Erscheinung, das Allgemeine zum Einzelnen, die Gattung zum Individuum? Erst aus diesem Verhältnisse heraus kann die Frage nach dem Wesen des Menschen mit Bestimmtheit gelöst werden. Es ist klar, daß das Wesen erst in der Erscheinung, das Allgemeine im Einzelnen, die Gattung im Individuum eine Wahrheit wird. Aber ist diese Einheit eine unmittelbare, in der sich beide Seiten des Verhältnisses ohne Weiteres decken? Warum unterscheidet man dann das Wesen von der Erscheinung, wenn beide unmittelbar identisch sind? Man kann noch weiter fragen:

wie ist es überhaupt möglich, sie dann zu unterscheiden? Feuerbach thut beides, er unterscheidet die Gattung von dem empirischen Individuum, aber dieser Unterschied ist zugleich unmittelbar in der sinnlichen Individualität gelöst. Das Individuum ist so ohne Weiteres der Gattung gemäß, es braucht sich nicht erst durch Tugend seine Gottheit zu erkämpfen. Der Unterschied, den Feuerbach zwischen Gattung und Individuum macht, ist mithin nur eine subjective Abstraction. Ein wirklicher in der Sache begründeter Unterschied kann es nicht sein. Die Gattung drückt nur die wesentlichen Mächte des Individuums aus, d. h. nur die Mächte, welche allen Individuen gemeinsam sind. Also die Gattung ist nicht die wesentliche Einheit der Individuen, die sich in ihnen als der schöpferische Trieb bekundete, über sich hinaus zur ethischen Welt, zur Kunst und Wissenschaft fortzugehen, sie ist nur eine psychologische Abstraction, der Reflexionsbegriff aller Individuen, sie bezeichnet nur die individuellen Mächte, ohne sie auf eine Einheit zurückzuführen, diese Einheit ist das lebendige Individuum selbst. Die Gattung ist nach Feuerbach nur die Tautologie des Indivi-

duums. Die Gattung richtet sich nach dem Individuum. Wo dieses letztere in seinem Wesen geistige Mächte enthält, sind auch diese in der Gattung enthalten. So werden im „Wesen des Christenthums" nicht blos das Herz, sondern auch Vernunft und Wille als die wesentlichen Mächte des Menschen bezeichnet. Aus dieser idealistischen Auffassung des Individuums folgt eine idealistische Auffassung der Gattung. Mit der ersteren ändert sich daher auch die letztere. Wo das Individuum jene geistigen Mächte nur noch als die Attribute seiner Sinnlichkeit in sich schließt, drückt auch die Gattung nur das sinnliche Wesen des Individuums, die Natur aus. Es ist klar, daß die ganze philosophische Thätigkeit Feuerbach's darin besteht, das Individuum zu interpretiren. Das Individuum ist ihm eine empirische Voraussetzung, die er mit den Augen des Naturforschers beobachtet, er analysirt diese Voraussetzung, er spricht nur aus, was sie enthält, er begreift sie nicht, er erklärt sie nur. Das Individuum selbst ist diese Tautologie, es analysirt sich fortwährend selbst, es kann über sein Wesen, gleichviel ob wir es als Vernunft oder Sinnlichkeit bestimmen, nicht

hinaus, es muß dasselbe fortwährend entweder direct oder indirect aussprechen. Wenn das Individuum Philosoph und der Philosoph Mensch geworden ist, dann steht das Individuum auf dem Standpunkte, wo es sein Wesen direct bejaht, seine Harmonie ist dann vollendet. Es bejaht sein Wesen indirect, indem es dasselbe scheinbar verneint, also sein Wesen als ein anderes oder ein anderes Wesen als sein Wesen anschaut. Dies ist der Fall in der Religion. So ist namentlich die Religion für Feuerbach ein vorzügliches Object seiner Erklärung. Sein ganzes Interesse ist, die religiöse Explication des Individuums in ihre letzten Gründe zu verfolgen, diese letzten Gründe liegen in dem Wesen des Individuums, aber dieses Wesen ist für Feuerbach selbst eine empirische Voraussetzung. Indem er diese analysirt, entdeckt er den zureichenden Grund für die religiösen Objecte, die psychologische Möglichkeit, aus der sie entstehen. Jene letzten Gründe sind also nicht die caussae primae der Wissenschaft, es sind die caussae secundae der Empirie. Feuerbach entwickelt seine Objecte nicht, indem er ihre immanente Nothwendigkeit im Individuum aufweist, er

kritisirt uns ihre Genesis, seine Methode ist die genetische Kritik, im Unterschiede von der Dialektik.

Wir sehen klar, die Kritik Feuerbach's treibt uns auf einen Punkt, es war der, von dem wir ausgingen, zurück. Ist Wesen und Erscheinung, Gattung und Individuum unmittelbar identisch, dann ist das Wesen des Menschen für mich eine empirische Voraussetzung, und die Philosophie Feuerbach's ist dann wenigstens in ihrem Principe und in ihrer Methode vollständig gerechtfertigt. Wir hätten uns dann blos von der Richtigkeit seiner Resultate zu überzeugen.

Aber man gestatte uns vorher noch eine Frage: hat Feuerbach wirklich bewiesen, was er vorausgesetzt hat? Ich fürchte das Gegentheil, er hat vorausgesetzt was er bewiesen hat. Feuerbach zeigt, daß die Religion die indirecte Bejahung der menschlichen Individualität und der Natur ist, daß die speculative Philosophie in dem Denken nur das Attribut, nicht das Wesen des Menschen bejaht, daß die wahre Philosophie die Affirmation der ganzen Individualität, die Position des wirklichen Menschen ist. Also das Geheimniß aller menschlichen Thätigkeit heißt:

die Individualität ist das Wesen des Individuums, Wesen und Erscheinung, Gattung und Individuum sind unmittelbar identisch. Das aber war für Feuerbach eine unmittelbare Voraussetzung, er hat sie nicht bewiesen, er hat sie nur analysirt. Die Einheit von Wesen und Erscheinung soll eine unmittelbare, sinnliche sein. Gerade hierin besteht der Gegensatz Feuerbachs gegen den Idealismus, der diese Einheit nicht läugnet, aber sie nur als Resultat ihrer selbst, d. h. als unendliche Selbstvermittelung begreifen kann*). Die unmittelbare Einheit läßt sich nicht beweisen, denn das Beweisen würde offenbar den Charakter dieser Einheit, die Unmittelbarkeit, zerstören. Aber wie kommen wir

*) Der darum Religion ist, d. h. der Trieb dieser Selbstverwirklichung aus der Differenz von Wesen und Existenz heraus; siehe den Aufsatz: »Die Religion unserer Zeit«. Es versteht sich, daß Feuerbachs ethischer und wissenschaftlicher Eifer und Ernst ebenfalls diese Religion und dieser Idealismus sind. Hier ist nur die Rede von der Erscheinung seiner Philosophie, von ihrer Fassung. Diese bleibt hinter seinem Wesen zurück. In seiner Begeisterung für seine Sache und für die höchsten Güter der Menschheit erfüllt Feuerbach die Forderungen des Idealismus oder der Religion.

zu jener Voraussetzung, wenn es nicht möglich ist, sie zu beweisen? Wie kann ich die Menschheit im Individuum erfassen, wenn ich nicht über das Individuum hinausgehen soll? Die neue Philosophie löst dieses Räthsel in der Empfindung. Die Empfindung, in der mir das Sein als Subject seiner selbst aufgeht, kann mir allein das Individuum in seiner Idealität, in seiner Einheit mit der Gattung offenbaren. Wir stehen vor denselben Problemen, die wir eben zu lösen versuchten, die Widersprüche, welche die unmittelbare Einheit von Denken und Empfinden bezeichnen, wiederholen sich in der unmittelbaren Einheit von Gattung und Individuum. Wir konnten die freie Empfindung, den idealen Sinn, der den Gegenstand in seiner Idealität bejaht, selbst im Geiste Feuerbach's nur aus der Freiheit des Denkens begreifen, wir können ebenso die freie Sinnlichkeit, das ideale Individuum nur aus der Freiheit des Geistes begreifen. Der Sinn von Feuerbach's Principien führt uns unwiderstehlich in den Idealismus zurück, aber eben so unwiderstehlich treibt er den Idealismus aus dem abstracten Gedankenwesen in die reelle Wirklichkeit hinein. Der Idea-

lismus verwüstet die Welt nicht, indem er sie erkennt, die Welt ist selbst idealistisch. Wenn man das Allgemeine nicht dem Einzelnen ohne Weiteres hingiebt, so folgt daraus noch nicht, daß das Individuum seine Selbstständigkeit an das Allgemeine einbüßen, daß es nur eine Fulguration der Gottheit, nur eine Accidens der Substanz wäre. Die freie Philosophie vermeidet beide Extreme, Feuerbach hat als Idealist nicht ganz das Letztere und als Sensualist nicht ganz das erstere vermieden. Ich begreife nicht, wie die Geistesfreiheit die individuelle Energie ertödten sollte, im Gegentheil sie ist das einzige Element, in dem sie bestehen kann. Nur die Freiheit des Geistes kann die Freiheit des Individuums ertragen. Das Bewußtsein seiner unendlichen Freiheit idealisirt das Individuum, ohne es zu vernichten. Erst wenn man von dem Hauche der Geistesfreiheit belebt ist, kann man sich ohne Eitelkeit dem Individuum in seiner Besonderheit hingeben, denn sie färbt sich in dem Lichte des Geistes. Jedes holländische Genrebild beweist diese Wahrheit. Ohne den Humor der Geistesfreiheit wäre es unmöglich. Ich höre nicht auf, ein lebendiges Individuum zu sein, wenn ich die Macht

habe, mich in jedem Momente von meinen Schwächen zu befreien und meine Stärke durch die höchsten Interessen zu beseelen. In dem Helden der Komödie wie in dem der Tragödie triumphirt ohne Zweifel die freie Idealität des Menschen, wer wollte deßhalb die Selbstständigkeit des Individuums in Abrede stellen, weil es dort sich von seiner Schwäche befreit und hier mit seinem Untergange seine Leidenschaft besiegelt? Man würde den Thoren auslachen, der es thäte, und so würden wenigstens die Komödien nicht aufhören. — Es ist klar, die individuellen Kräfte des Menschen werden nicht erschlafft, im Gegentheil sie werden gesteigert durch den Gedanken seiner ewigen Freiheit. Und selbst da, wo diese Freiheit nur die abstracte und negative Macht ist, in der das individuelle Leben erstirbt, ergreift ihr Gedanke doch enthusiastisch die menschliche Seele, ich empfinde sie ganz, indem ich sie denke. Ich möchte wissen ob das Herz Spinozas nicht eben so hoch geschlagen hat bei dem Gedanken der Substanz als in den Armen seiner Geliebten. Das Denken hat immer die Macht, sich zur feurigen seelenvollen Empfindung zu verdichten, selbst da wo es noch zu abstract ist,

um die ganze Lyrik der menschlichen Empfindung zu ertragen, aber die individuelle Energie ertödtet es nie, und die Sinne befreit es immer. Das abstracte Denken befreit sie abstract, während die concrete Geistesfreiheit sie ganz befreit. Ist das Denken der Pluto, der die Proserpina in das Schattenreich entführt, so mögt ihr die Klagen der Ceres anstimmen, aber selbst diesem Denken könnt ihr die Gewißheit nicht rauben, „daß auch fern vom goldnen Tage, wo die Schatten traurig ziehn, liebend noch der Busen schlage, zärtlich noch die Herzen glühn."

Die ächte Geistesfreiheit, das Bewußtsein des wahren Idealismus bedarf dieses Trostes nicht, sie raubt dem Individuum nichts, sie verwandelt Alles. Innerhalb jenes abstracten Idealismus ist es ein wohlthätiges Ferment, die Unmittelbarkeit gegen die plutonischen Gelüste des Denkens zu schützen, aber man hüte sich, aus diesem Ferment ein Dogma zu machen, wenn man nicht überhaupt die Grenze des Idealismus überschreiten und die Religion verlieren will. Das Dogma der Unmittelbarkeit würde unfruchtbar sein, wenn es nicht geradezu unmöglich wäre. Der Philosoph, der die Unmittelbarkeit behauptet, ist nicht

viel klüger als der Theolog, der die Thatsachen seiner Religion beweist. Flüchten wir von den Behauptungen des Einen und den Beweisen des Andern zurück zu dem Genusse des ächten Idealismus, dort werden wir die Dogmen beider vergessen.

Der wahre Idealismus ist keine traurige Askese, welche die Sinnlichkeit verleugnet, auch nicht die Unschuld des Paradieses, wo mit dem ersten Menschen der erste Philosoph geboren würde; er ist das weltbefreiende Denken, das Gastmahl Platos, an dem der größte Philosoph auch der größte Zecher ist. —

Kuno Fischer.

Was wird daraus werden?

Ein politischer Brief an die Deutschen.

Deutsche Mitbürger!

Eure ruhige Haltung in dieser bewegten Zeit macht mich nicht irre an Eurer Fähigkeit, für unsre große Sache warm zu werden. Ihr überlegt nur noch, was Ihr dafür thun müßt. Daß Ihr aber zögert, ist gar nicht zu verwundern. Die Zeitungsschreiber, die fast alle Eure Feinde sind, suchen Euch zu verwirren. Eure eigne Lage verbergen sie Euch und mit Euren Nachbarn wollen

sie Euch veruneinigen. Bald suchen sie Euch gegen die Schweizer, bald gegen die Italiener, bald gegen die Dänen, bald gegen die Franzosen ins Feuer zu bringen. Ihr bleibt ruhig. Das ist recht. Alle diese Völker sind nicht die Feinde des deutschen Volks, am wenigsten die braven Italiener. Sie erklären sich gegen die Unterdrücker ihrer Freiheit, die Tedeschi. Aber Tedeschi übersetzt nur der östreichische Beobachter mit „Deutsche", er weiß sehr gut, daß es „Oestreicher" heißt, und jene Hunderttausend „Oestreicher" in der Lombardei, das wißt Ihr, geben noch nicht Einen Deutschen, wie wir ihn haben wollen. Mögen sie noch so gute Kroaten, Pandduren, Magyaren, Czechen, Slawaken, Polen, Mähren, Kärnther, Krainer oder gar Tyroler sein; wir können unmöglich mit ihrer Lebensart und Sitte, mit ihrer Politik und Cultur zufrieden sein; und der östreichische Beobachter, das Organ aller dieser Völkerschaften, beleidigt er uns nicht alle Tage mit den giftigsten Ausfällen gegen jene vernünftigen Leute, welche die Jesuiten zum Lande hinaus jagten? Dagegen reden und handeln die edlen Italiener wie es freien und tapfern Männern geziemt; und fast

übertreffen sie Euch im Patriotismus, denn damals, als Ihr für das Vaterland warm wurdet, vergaßt Ihr die politische Freiheit; sie vergessen sie nicht. Traut den Zeitungsschreibern nicht, laßt Euch nicht gegen die Italiener aufhetzen, im Gegentheil, interessirt Euch für sie, wie Ihr es bisher gethan und wie es unsre germanischen Landsleute, die Engländer thun. Vergeßt es keinen Augenblick: Eure Theilnahme, Eure laut und kühn geäußerte Meinung ist eben so mächtig, als das Wort Großbritanniens, welches den Gelüsten der Unterdrücker in der Schweiz und in Italien ein glorreiches Halt zuruft, — Eure Meinung ist mächtiger, sie kann die Freiheit im Lager ihrer Gegner gründen. Sie wird es. Man kennt Eure Meinung, man fürchtet sie. Ihr seid mächtig, obgleich Ihr schweigt, Ihr wäret die Götter Europa's, wenn Ihr sprächet. Sprecht! Ihr könnt es; wollt! Ihr seid frei. Wenn ich bedenke, welche Macht in Eurer imposanten Ruhe verborgen liegt, so ergreift mich die Ungeduld, Euch reden zu hören, und die gewaltige Kraft, die Ihr in vier und dreißig Jahren gesammelt habt, entbunden zu sehn.

Die Bewegung der Italiener ist die Fortsetzung Eurer Freiheitskriege, die Bewegung der Schweiz ist es auch. Beide haben aber den Vorzug vor Eurer Erhebung, daß die Völker sich jetzt über Vieles klar geworden sind, was sie damals noch nicht wußten; darum sind diese Vorgänge für Deutschland ein Bild der Zukunft.

Man glaubt von Euch, Ihr hättet in der jetzigen Welt gar nichts mehr zu bedeuten; mit Kaiser Karl V. sei Eure Rolle ausgespielt. Dasselbe dachte man von der Schweiz. Sie war, wie Ihr, ein Spielball der europäischen Stürme gewesen. Als Nation hatte sie Jahrhunderte lang nichts gethan. Die Intriguen ihrer Feinde säeten Zwietracht in ihrem Innern. Die Franzosen leiteten Genf, die Preußen Neufchatel, die Oestreicher Luzern und den Sonderbund. Was lange im Stillen mit Geld und guten Worten vorbereitet war, kam zum Ausbruch, und der Augenblick schien da zu sein, wo die Schweiz sich auflös'te, wo man die Getheilten theilen konnte. Da erhob sich das Volk, es sprach, es rührte sich, es überzog mit den Waffen in der Hand die Städte der Abtrünnigen; und der Geist des Gesetzes, des Vaterlandes hatte

gesiegt. Die Schweiz handelte seit Jahrhunderten zum ersten Mal wieder als eine unabhängige Nation. Dufour wurde ein zweiter Tell; er hat den Apfel mitten durch geschossen; es hing an eines Haares Breite, an einem falschen Griff von ihm, an einigen Tagen Verzögerung, und das Unglück des Vaterlandes brach herein. Noch in Wallis verschworen sich die landesflüchtigen Luzerner mit den geheimen Gesandten der auswärtigen Feinde; aber der Walliser Volksrath fühlte das Verderbliche dieser Umtriebe, verwies die Aufhetzer zur Ruhe und schickte Siegwart Müller über den Simplon — nach Oestreich. Einen solchen Eindruck hatte die sichere Leitung der bewaffneten Volksbewegung gegen Freyburg und Luzern hervorgebracht. Die ganze Unzuverlässigkeit Eurer Zeitungen ist an den Tag gekommen. Nicht die Schweiz, die vielgescholtene, der Sonderbund, der vielgepriesene, hat sich aufgelös't.

Und wie ist es mit den Italienern? Erinnert Euch, wie Ihr noch vor wenigen Monaten von ihnen dachtet. Ihr hieltet sie für bigott, feige und falsch, Ihr gabt sie auf, Ihr glaubtet, sie müßten Sclaven sein; Ihr saht die Galeeren mit den edelsten Jünglingen bevölkert, die

Gefängnisse von der Engelsburg bis zum Spielberg überfüllt, die Bandiera erschossen, — es war eine furchtbare, nutzlose Verschwendung von Blut und Leben; Ihr verzweifeltet an Italien. Ihr wußtet nicht, daß seine Priester Lamennais' Worte des Glaubens gelesen hatten und daß sein nächster Pabst ein Carbonaro sein würde; Ihr wußtet nicht, daß dieses Volk so rasch den Ruhm seiner Vorfahren wieder erobern könnte. Jetzt erblickt Ihr bei denselben Menschen, die so lange für moralisch verkümmert galten, politische Begeisterung, politischen Verstand und eine bewunderungswürdige Geschicklichkeit, den Despotismus und die Polizei abzuschaffen. Warum solltet Ihr nicht so gut, wie die Schweizer und Italiener, die Achtung der Welt wiedergewinnen, die Ihr durch Eure Vertheidigung aller möglichen Unterdrückung verloren habt?

Die Erhebung der Schweiz ist auch noch aus einem andern Grunde eine Lehre für Euch. Ihr dachtet, und die Großmäuler für die Großmächte unterhielten Euch aufs Beste in diesem Glauben: die Schweiz bestünde aus

lauter Kleinkrämern, Einheit und Macht hätte ein solches Volk, das zwei und zwanzigmal souverain wäre, nicht. Ihr wart in dem Wahn, soldatische Einheit des Kommando's sei die einzige und die wahre Macht der Nationen. Aus diesem Grunde hieltet Ihr es bei Euch Jahrhunderte lang für gut, daß auch die Gesetze nur kommandirt würden. Erst seit Kurzem scheint Ihr von dieser Ansicht zurückzukommen. Ihr hattet es vergessen, daß Ihr selbst im Jahre 1813 eine solche despotische Polizei- und Soldatenmacht mit dem Bürgersinn, der aus jedem Dorf, aus jedem Hause seinen Helden sandte, zusammenschlugt; die unseligen Großmächte mit ihren vielen Kanonen, Schulden und Soldaten spukten Euch im Kopf; die kleinen Staaten schienen Euch arme Spießbürger, wie Ihr selbst zu sein, die nicht reden dürfen, und, wo sie es thun, doch nichts zu sagen haben. Ihr habt Euch geirrt. Die Schweiz ist kein Polizeicoloß und doch eine unabhängige Nation. Wenn die kleinen Völker und Staaten es verstehn frei zu sein, so sind sie auch souverain. Es ist klar, unterdrückte Menschen, die man wider ihren Willen in Eins zusammenbringt, geben keine Macht. Allerdings

wird dagegen eine Theilnahme Aller am Gemeinwesen nicht ohne kleine Gemeinden, aber nur mit desto größerer Kraft des ganzen Volks bewirkt. So ist es in der Schweiz. Eure Verfassung weis't Euch ebenfalls darauf hin. Ihr müßt die einzelnen Staaten frei ausbilden; sie sind ja souverain, es ist nur böser Wille, wenn sie es nicht sein wollen. Sind sie aber erst alle frei, so ist es auch der Bund, zu dem sie sich vereinigen. Seht die Schweizer an: jeder Canton hat sich selbst geholfen und giebt seine Souverainität nicht auf. Was ist daraus geworden? Seht hin: die Schweiz ist größtentheils von reichen, gebildeten, muthigen Menschen bewohnt; und selbst die Hirten und Tagelöhner in den sieben Cantonen des ehemaligen Sonderbundes, selbst die Einwohner der katholisch-verkommenen Landstriche tragen ihr Haupt höher, als die willen- und ehrlose Masse, welche in den großen stummen Polizeianstalten, deren Ihr Euch wohl noch erinnert, gezähmt und getrieben wird. Die großen Polizeianstalten der despotischen Vorwelt saugten ihre Unterthanen durch ein unabsehbares Heer bewaffneter und unbewaffneter Faullenzer aus und ließen ihre Proletarier, wie die Fliegen, verhungern, was

die Schweizer nicht thun. In diesen Anstalten unseligen Andenkens traten die Menschen nicht von Haus zu Haus, nicht von Gemeinde zu Gemeinde in einem freien, wenig kostspieligen Verbande zusammen, sie bildeten nur einen wüsten Haufen, der von einem andern aus ihm hervorgehobenen bewaffneten Haufen beherrscht wurde. In diesen Anstalten gab es kein Volk, keine Bürger, kein Recht, kein Gesetz, sondern nur die souveraine Willkür des Commandanten der Bewaffneten; sein Befehl war Gesetz, sein Wille Recht, seine Ordre die einzige Ordnung der ganzen Anstalt. Eine Ordnung, die alle vernünftigen Menschen unmittelbar selbst schafften, durch gewählte Beauftragte ausübten und aufrecht erhielten, ein Gesetz, das sie sich selber gaben, selbst hielten und durch Geschworne selbst anwendeten, ein Recht, welches das Recht eines jeden wäre, kannte man nicht. Diese Anstalten, deren es jetzt gottlob nur noch bei fremden zurückgebliebenen Völkern giebt, sind also die constituirte Unordnung, die organisirte Willkür, die einexercirte Maschinerie, der sclavische Wille, der nur gehorchen will wie der Hühnerhund der Apell hat, der Tod aller menschlichen Gedanken und Aeußerungen, das

Denken und Reden auf Befehl. „Denke so, sprich so, drucke dies, jenes nicht!“ Das ist die verkehrte Welt.

Es hatte sich in jener verkehrten Welt eine eigne Polizeipolitik ausgebildet. Die Politiker jener dunkeln Zeit hielten die Beamten des gemeinen Wesens für seine Besitzer, und sie duldeten keinen Widerspruch, sie kannten nur Empörer; sie untersuchten die Uebelstände dieser Einrichtung nicht, sie bestraften diejenigen, welche sich darüber beschwerten, sie unterdrückten den fortgesetzten Widerspruch; und wenn im Laufe der zunehmenden Unterdrückung, des Verhungerns, der Verzweiflung, Unruhen ausbrachen, so stritten nicht Bürger gegen Bürger über wirklich streitige Sätze, so standen nicht Principien gegen Principien, wie in der Schweiz; die Bewaffneten schossen die Unbewaffneten über den Haufen. In solchem Aufruhr, so lesen wirs in der Chronik jener Zeit, fielen dann auf Einem Dorfe ebensoviel Menschen, als in dem ganzen Aufgebot der Tagsatzung gegen den Sonderbund, aber freilich gar keine Staatsbürger, sondern nur „aufrührerisches Gesindel“. Fiat justitia, pereat mundus! d. h. immer Justiz, nieder mit dem Volk! Und hinter einem solchen Auftritt

herrschte dann, nach den Nachrichten der damaligen Zeitungen, unmittelbar wieder „die Ordnung, die Ruhe, die Sicherheit“. Die Politiker jener Anstalten glaubten dies wirklich, und was sie dachten, ist nicht schwer zu begreifen. Sie meinten: „wer übrig bleibt gehorcht und wer mit dem Leben davon kommt, ist nicht erschossen worden“. Die Ordnung einer richtigen Polizeianstalt bestand darin, nicht erschossen zu sein und zu gehorchen.

Deutsche Mitbürger, diese Zustände vergangener Jahrhunderte werden bei uns nicht wiederkehren; in der Schweiz kommen sie nicht vor. Unruhen sind dort Streitigkeiten verschieden denkender Bürger, sie werden bisweilen blutig, so leidenschaftlich denkt und discutirt man; aber alle diese Unruhen brachten immer größere Freiheit, immer festeres Recht für Alle. Ihr habt die Schweizer darum beklagt; Ihr habt nicht daran gedacht, daß man unmöglich sein Recht befestigen kann, wenn man über das wankende Recht nicht in Unruhe geräth. Die deutschen Brodunruhen hatten freilich keinen andern Sinn, als daß die armen Leute Noth litten, und daß nicht, wie in der Schweiz, von den Wohlhabenden für sie gesorgt war; die Sonder-

bundsfrage hingegen war von europäischer Bedeutung. Die deutschen Aufstände waren ein armseliges Mißgeschick, die Erhebung des Schweizervolks war eine glorreiche Rettung der Bildung, der bürgerlichen Freiheit, der Selbstständigkeit der Nation.

„Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert," sagt Lessing, „der hat keinen zu verlieren." Ihr wart sehr im Irrthum, als Ihr im Anfange dieses Jahrhunderts Eure Beruhigung bei dem Polizeiregiment für politische Weisheit hieltet; Ihr hättet toll werden müssen, um den Ruf Eurer Weisheit zu retten; Ihr seid jetzt noch mehr im Irrthum, wenn Ihr Zähmung für Bildung ansehet. Wen die Entbehrung der freien Kampfbahn im Staatsleben und in der Tagespresse nicht drückt, der ist gezähmt; von der Bildung des edlen Menschen, welcher Religion, d. h. Leidenschaft für seine höchsten Güter, für Recht, Ehre und Wahrheit empfindet, ist er weit entfernt. In früheren rohen Zeiten mochte die Zähmung nöthig sein. Die Raubritter waren Ungethüme, sie mußten von den Despoten ihrer Zeit gezähmt werden; jetzt aber ist es überflüssig, irgend Jemand anders zu zähmen, als

den verwilderten Verbrecher; und Ihr verlangt mit Recht, daß die letzte Gewaltthat geschehen sei, daß Ihr weder zu Hause, noch auf der Landstraße angefallen werden dürft, am wenigsten deshalb, weil Ihr frei redet und denkt und Eure Angelegenheiten selbst an die Hand nehmt; Ihr werdet weise sein, wenn Ihr selbst dafür sorgt, daß Eure Wünsche pünctlich und in ihrem ganzen Umfange erfüllt werden. Allerdings müßt Ihr Euer Recht, wo es Euch noch fehlt (nichts ist ja vollkommen, selbst unsre deutsche Freiheit nicht), so leidenschaftlich wünschen, daß Ihr es in Anspruch nehmt, allerdings müßt Ihr laut und deutlich reden, wenn Ihr es fordert und beschließt, aber die Erörterung mit Säbel, Pistolen und Kanonen werdet Ihr um so sicherer vermeiden, je entschiedener Ihr das Feld friedlicher Erörterung behauptet und benutzt. Diese Bewegung und Unruhe, die das eigentlich menschliche Leben und Wirken erst hervorbringt, müßt Ihr ordnen und für alle Zeiten gehörig einrichten. Die politischen Parteikämpfe sind die Ventile an dem Dampfkessel, in

welchem der Volksgeist siedet. Sie machen sein Zerspringen unmöglich. Fürchtet Euch nicht vor ihnen, sie sind gute Symptome, sie deuten auf eine gesunde Bewegung; die Schweiz ist durch sie nicht ins Unglück gestürzt, sondern gerettet worden. Bedenkt: Welch' ein ehrloser Sclavenhaufe wäre Europa gegenwärtig ohne die glänzenden Erhebungen seiner Völker gegen alle Arten von Despotismus, den es seit der ersten französischen Revolution noch zu bekämpfen gab. Mit Recht erblicktet Ihr daher in den Bewegungen, den Siegen, ja selbst den Gefahren der Schweizer ein beneidenswerthes Loos, es wurde Euch klar, daß Ihr das Höchste entbehren würdet, wenn die Verengung Eurer Brust, die Verödung Eures Herzens im Philisterthum für immer Euer Schicksal wäre. Jeden denkenden Menschen, der den Eindruck der letzten Ereignisse auf Euch beobachtete, mußte die Aufklärung Eurer Irrthümer, die Veredlung Eurer Empfindung dieselbe Freude erregen wie der Frühling, welcher die Erde wieder belebt und verjüngt. Wurden doch selbst unsre schlechtesten Zeitungen von der Besserung angesteckt; sie konnten nicht berichten, daß die Verschwörer in Rom, die Neapolitaner in Palermo,

die Salis Soglio und Siegwart Müller in Luzern gesiegt hätten, sie konnten die Nachrichten aus Paris nicht verschweigen.

Ich weiß es wohl, Eure Lage ist schwierig. Ihr seid politisch unerfahren, und wenn Ihr Erfahrungen macht, wie sie neulich die Münchner zu machen gezwungen wurden, so fehlt es Euch an dem politischen Talent, nach solchen Siegen ein neues Leben anzufangen; es wäre ja schon 1815 die allerhöchste Zeit dazu gewesen. Dennoch dürft Ihr nicht verzweifeln. Die Schweiz ist Kleindeutschland, 1815 wurde sie furchtbar restaurirt und verhunzt, ihre Bundesverfassung kann man wahrlich kein Meisterstück der Politik nennen; und dennoch ist diese Verfassung ein Werkzeug des neuen Zeitgeistes geworden. Eben so wird der neue Geist, der unabwendbar über Euch kommt, selbst die schwierigen und widerhaarigen Formen Großdeutschlands in seinen Dienst nehmen. Ich meine, die einzelnen Staaten werden sehr bald eine unglaubliche Liebenswürdigkeit und Verjüngungsfähigkeit an den Tag legen, weil in allen so viel junge Leute leben, die gute Gedanken in Petto haben und bis jetzt noch nirgends zu Worte gekommen sind. Dann aber, nach der Verjüngung,

wenn wir erst jeden Preußen als Bruder umarmen können, ohne uns zu fürchten, daß er uns statt in die Rathsversammlung in das Bürgergehorsam führt, dann wird ein allerliebster deutscher Bund entstehen. Wir werden die Gallerieen der Frankfurter Versammlung besuchen, und wenn unsre Gesandten etwas Großes, Freies, Folgenreiches beschließen, werden wir trotz der Klingel des Präsidenten unsere Befriedigung durch stürmischen Beifall an den Tag legen. Aber jetzt, meine verehrten Mitbürger, das könnt Ihr Euch überzeugt halten, jetzt ist es noch nicht an der Zeit, den deutschen Bund zu reformiren. Unsre Brüder, die altdeutschen Preußen und die noch älter deutschen Oesterreicher sind noch zu weit zurück, und Ihr wißt, daß auf sie Alles ankommt; man muß ihnen Zeit lassen sich zu sammeln und zu besinnen. Die Badenser haben sich daher mit ihrem Antrage auf eine deutsche Deputirtenkammer beim Bunde übereilt, es müßte denn sein, daß sie von vornherein darauf gerechnet hätten, mit diesem Plane bei den Acten zu bleiben. Unterdessen wirken die Ereignisse zu einer gesunden Ansicht der Dinge. Die Oesterreicher befinden sich in einer bedrängten Lage, sie

haben die Verletzung des Völkerrechts gegen Krakau in Italien wieder gut zu machen und werden die alte Soldaten- und Polizeiherrschaft nicht lange mehr bezahlen können. Es ist daher zu vermuthen, daß sie in sich gehn, ehe sie zu Grunde gehn. Und die Preußen sind ja so intelligent, daß sie gewiß die weisesten Pläne schon im Kopf haben, um aus all ihren Verlegenheiten herauszukommen. Sie haben Krakau den Oesterreichern geschenkt. Sie haben Schlesien einer Idee geopfert. Ja, und im äußersten Fall, wenn das deutsche Vaterland, das sie mit Hingebung lieben, nicht anders gerettet werden könnte, sie würden sich selbst abschaffen. Ihr habt also die heiterste Aussicht in die Zukunft.

Die Aussicht laßt Euch dadurch nicht trüben, daß es dem Anschein hat, als solltet Ihr durch eine dänische Constitution und Freiheit Euer Schleswig-Holstein verlieren. Zunächst scheinen diese braven Deutschen noch gar keine Lust zu jener Constitution und Freiheit zu haben, — Beseler trug darauf an, sie zurückzuweisen, — sie sehn auf die Zukunft und lassen sich durch so kleine gegenwärtige Vortheile, als freie politische Institutionen gewähren, nicht

blenden. Sie wollen ihren eignen Herzog haben und ein eigner kleiner Staat sein. Das ist gemüthlich, das ist allerliebst. Vor allen Dingen können sie die Dänen nicht leiden, und wen man nicht leiden kann, mit dem verträgt man sich nicht. Der Zank wird also dort wohl so lange dauern, als Ihr nur irgend wünschen könnt. Sollte es aber dennoch gelingen, die beiden Nationen in Eine freie Verfassung hineinzubringen; nun, dann zweifelt Ihr doch wohl nicht daran, daß unsere Brüder, die Deutschen in Schleswig-Holstein, ganz Dänemark für uns erobern werden: sie haben Euch ja hinter sich. Mit Eurer Literatur und Sprache kann das Dänische nicht kämpfen. Fast alle gebildeten Dänen sprechen Deutsch; wer von Euch versteht Dänisch? Das Dänische ist eine Art Niederdeutsch, wofür Ihr ebensoviel Sympathie haben solltet, als für das Flämische in Belgien. Beide Sprachen lernt der Niederdeutsche in 6 Wochen, wenn er es unternimmt; er ist aber in der Regel zu hochmüthig dazu; und so entschließt sich denn der Däne und Flamländer, hochdeutsch zu lernen ohne Zweifel aus Achtung vor dem großen Muttervolk, dem sie angehören. Der Dialect der Schleswig-Holsteiner ist nicht besser, als

das Dänische, im Gegentheil er ist schlechter, er ist gar nicht einmal Schriftsprache; dahin aber kann es leicht kommen, daß die Dänen neben dem Dänischen alle das Hochdeutsche lesen und schreiben. Die höheren Stände in Dänemark studiren unsre Sprache; die niedern Stände lernen den deutschen Dialect in den Städten, wo sie ihr Korn und ihre Ochsen verkaufen. Warten wir es also ruhig ab, ob die Schleswig-Holsteiner ihre Aufgabe, ein so wichtiger Vorposten unserer Cultur zu sein und zu bleiben, gehörig begreifen und folglich ihr Augenmerk aufs Meer und den Sund statt auf unsre Diplomaten in Frankfurt und deren geheime Protocolle richten werden. Ein freies Dänemark kann sich von Deutschland nicht entfernen; es muß sich immer aus unserer Geistesbewegnng neue Nahrung holen, weil der große Umfang unserer Nation mehr geistige Kraft entbindet, als das kleine Dänenvölkchen; es wird also auch dieselben politischen Bewegungen erleben, die uns bevorstehn; es schließt sich denen an, worin wir uns befinden. Der König läßt die lex regia, die den Absolutismus zum Gesetz macht, aufheben und eine Reichsverfassung, die

augenscheinlich eine verbesserte Auflage des 3. Februars ist, vorbereiten. Der König von Dänemark hat diese Verbesserung ohne Zweifel darum gleich jetzt eintreten lassen, weil er vorhersieht, daß auch in Preußen der 3. Februar eine neue verbesserte Auflage erleben wird. Vielleicht hat ihn auch das Beispiel des Königs von Neapel, der sich durch seinen absoluten Starrsinn in so verdrießliche Händel stürzte, belehrt. Jedenfalls fängt er weise an, und ihr werdet mit mir wünschen, daß er so fortfahren möge und sollte auch das Sonderinteresse der Schleswig-Holsteiner und ihres Herzogs darüber zu Grunde gehn. Oder sollte es keine liberale Dänen geben, mit denen die freigesinnten Deutschen stimmen könnten, wie es umgekehrt deutsche Verräther genug giebt, die jeder Tyrannei das Wort reden?

Euer Haß auf die Dänen wird durch die vernünftigen Entschlüsse ihres neuen Königs sehr gemildert worden sein, wenn er anders überhaupt jemals so böse gemeint war, als er aussah. Ich halte ihn für eine versetzte Idee von 1813 und 1815, die Euch jetzt nicht mehr beunruhigen sollte, als andere Schwachheiten Eurer romantischen

Zeitungsschreiber von derselben Wichtigkeit. Dabei will ich jedoch ausdrücklich bemerken, daß ich nicht gegen den Beselerfond bin, weil ich glaube, daß Beseler auf dem Reichstage, wohin man ihn doch senden wird, für Geschworne, freie Presse und das Recht der Volksversammlungen wirken, also zur liberalen Partei gehören wird.

Noch weniger Nahrung als der Dänenhaß hat in der letzten Zeit der Franzosenhaß gefunden. Guizot nahm gleich beim Beginn seines unglücklichen Amtes gegen seine Landsleute einen hochmüthigen, gegen die reactionären Mächte einen demüthigen Ton an. Da Ihr nun immer noch das Glück habt, meine Freunde, mit Rußland zusammen die schöne conservative Vereinigung zu bilden, auf welche alle hochgestellten Leute im Militair und Civil, und sollte auch die ganze russische Armee den Durchfall und die Hungerpest haben, mit der vollsten Befriedigung hinblicken; so könnt Ihr den Franzosen, so lange Guizot ihre Entschlüsse bestimmt, nicht gram sein. Indessen will ich Euch nicht verhehlen, daß dieser glückliche Zustand nicht lange währen wird. Wodurch kam Guizot ans Ruder? Durch seine Ueberzeugung, daß die nor-

dische Coalition übermächtig und Frankreich ohnmächtig sei; er hatte das Gefühl, daß Louis Philippe und die contrerevolutionäre Partei eigentlich nicht Gegner, sondern Freund des Czaren und seiner Verbündeten wären. In diesem Gedanken begegnete er sich mit dem Könige. Wie richtig dieser kühne Gedanke war, hat sich immer mehr herausgestellt: um nicht allein zu sein, sagte Thiers mit Unrecht, verband sich Guizot mit seinen Feinden und focht gegen sich selbst. Thiers vergaß, daß die contrerevolutionäre Partei und Guizot zwar französisch reden, aber keine Franzosen, sondern Russen sind. Nun hat es seine Schwierigkeiten, den innern Russen unter allen Umständen zu verbergen; es ist daher in der letzten Zeit das Ungeheuerste an den Tag gekommen. Es ist klar geworden, daß die Conservativen Frankreich wie einen Gewürzladen ausverkauften, es ist klar geworden, daß sie sich auf ihre Bomben verließen und mit ihnen das Geschäft noch lange fortzusetzen dachten. Es ist endlich an den Tag gekommen, daß Frankreich mit Oestreich und Preußen sich für die Jesuiten und den Sonderbund verbrüdert hat; und wäre nicht England durch die spanische Heirath genöthigt wor-

den, sich ganz neue Freunde auf dem Continent zu suchen, die Freiheit der Völker hätte die ganze Welt zu Feinden gehabt. Dies freilich änderte die Sache gewaltig.

Damals, als Frankreich allein blieb, hatte Guizot nicht den Muth, die Freiheit zu seiner Bundesgenossin zu machen, er verbündete sich mit ihren Feinden; und jetzt will es sein Schicksal, daß in demselben Augenblick, wo das Bündniß mit der Reaction fertig wurde und an den Tag kam, die Freiheit allmächtig und die conservativen Mächte in der größten Verlegenheit sind. Das Bündniß Guizot's mit den mächtigen Autokraten erschien gleich bei seiner Geburt als eine unerhörte Niederlage, das Bündniß Palmerston's gegen sie mit der öffentlichen Meinung von Europa als ein glänzender Sieg. Palmerston wußte es; man ist nicht allein, wenn man den Unwillen aller freien Männer auf seiner Seite hat, man isolirt sich, wenn man die Interessen der Menschheit verräth, man ist ohnmächtig, wenn man die einzige Macht in der Welt, die Religion aller freien Menschen, mit Füßen tritt, und man ist doppelt ohnmächtig, wenn man dies in Frankreich thut.

Europa steht in Flammen. Der Glaube Guizot's an die Feinde der Freiheit ist in allen Herzen besiegt, kein edler Mensch wünscht der Schweiz und Italien den Untergang und die Henker, statt den Aufschwung zur Humanität und Freiheit, und es giebt im neunzehnten Jahrhundert keinen Attila, der diesen Geist des gebildeten Europa's mit seinen Horden zu stürzen vermöchte.

Was also wird aus Guizot's geschlagener Partei werden? Wie sie in Europa geschlagen ist, so wird sie in Frankreich mit Schmach zu Grunde gehn. Was könnte die Conservativen retten? Wenn sie sich selbst aufgäben und die Partei ihrer Gegner ergriffen, wenn sie die Despotie verließen und die europäische Freiheit beförderten, wenn sie freiwillig nach Hause gingen und nach dem allerfreiesten Wahlsystem neue Deputirte erwählen ließen. Sie würden dann nicht mehr regieren, das ist wahr, aber sie könnten in Ruhe verzehren, was sie verdient haben. Werden sie dies thun? Gewiß nicht. Und dann? Nun, Ihr wißt, welch ein Haß, welch eine Verachtung über diese corrumpirte Partei hereingebrochen ist, Ihr theilt diese Verachtung, diesen Unwillen, und Ihr

seid noch lange keine Franzosen. Ihr werdet es also begreiflich finden, daß diese Menschen ein klägliches Ende nehmen müssen. Die Wahlreform ist die Abschaffung Guizot's und seiner Partei; er kann nicht einwilligen. Und wenn er sich widersetzt? So wird die ganze Nation sich gegen ihn erheben, er wird allein bleiben, selbst die Gensdarmen werden ihn verlassen, wenn die Nationalgarde ihn nicht beschützen will. Ich gebe es zu, Guizot verdient Eure Theilnahme, Euer Mitleid. Er ist ein Freund der Freiheit und hatte den unglücklichen Gedanken, daß man sich in der Vernunft mäßigen könne ohne unvernünftig zu werden, er glaubte Frankreich am besten zu vertheidigen, indem er es verrieth, er glaubte sich vor dem Feinde am einfachsten zu sichern, indem er in sein Lager hinüberlief. Dies ist sein Irrthum, dies seine Tragödie; der Fehler des Verstandes kann ihm den Kopf kosten, und sein Kopf mit all' seinen Schwächen ist der Kopf seiner Partei. Von dem alten Könige wollen wir nicht reden; wissen wir doch nicht gewiß, ob er in diesem Augenblicke noch am Leben ist, oder ob er als todte Mumie fortregiert und die Börse tröstet. Louis Philippe

ist ein privatisirender Capitalist, dessen Vermögen unglücklicherweise so groß ist, daß er es nicht vermeiden kann mit der Politik in Berührung zu kommen.

So stehn die Sachen in Frankreich. Die Lage ist unhaltbar geworden mit und ohne Bomben. Bereitet Euch also darauf vor, daß die Franzosen mit Eklat von der heiligen Allianz abfallen und zu den Engländern, Italienern und Schweizern übergehn. Was werdet Ihr alsdann thun? Werdet Ihr sie hassen oder lieben? Nach der Stimmung, worin Euch die poetischen Thaten des schönen Südens versetzt haben, vermuthe ich, daß Ihr sie lieben werdet; und Ihr würdet sehr wohl daran thun. Nur eine Vorsicht müßtet Ihr anwenden, Ihr müßtet es verhindern, daß sie Euch nicht verachteten. Ihr müßtet wie freie Männer reden und handeln, Ihr müßtet Eure bürgerlichen Rechte nicht feig in Stich lassen, damit sie nicht auf den Gedanken kämen, man könne Euch ungestraft zu Sklaven machen. Das Erste also wäre, daß Ihr die boshaften Zeitungen, die sich zur Aufhetzerei hergäben, durch vernünftigere ersetztet, in denen Ihr Eurer Stimmung, Euren Wünschen, Euren

Gedanken, Euren Entschlüssen einen besonnenen Ausdruck gäbt und Achtung verschafftet. Das Zweite wäre, daß auch Ihr Euch von dem reactionären Bündniß mit Rußland zurückzögt und mit Euren Regierungen gemeinschaftlich ein ganz neues Leben nach dem Muster von Nordamerika, England und der Schweiz begönnt. Dies würde Euch nicht schwer werden, da alle diese Völker Eure germanischen Brüder und Ihre freien Einrichtungen ursprünglich Eure eigne Erfindung sind.

Wenn Ihr Euch also ruhig überlegt, was aus der ganzen Aufregung des Augenblicks werden wird; so zeigt sich überall die Nothwendigkeit, die Reformen der öffentlichen Zustände einzuführen, welche die öffentliche Meinung in Anspruch nimmt.

Ihr habt in dieser Hinsicht an einigen Orten wenig mehr zu thun, als die Gesetze richtig auszulegen und richtig auszuführen. Wenn Ihr an Baden denkt, so bedarf dort die Staats- und Gemeinde-Verfassuug nur geringer Verbesserungen; es ist nur nöthig, daß die Beschlüsse der Mehrheit aufhören ein Spott der Reaction zu sein, daß die gesetzliche Preßfreiheit nun auch in An-

wendung kommt und daß endlich die Beamten-Gerichte in Geschwornen-Gerichte verwandelt werden. Alles Uebrige würde sich dann von selbst finden, wie das Volk sich weiter bildete. Man würde die Schulen glänzend dotiren und das Militair abschaffen; Jeder würde den Gebrauch der Waffen in der Schule lernen und für den Nothfall immer damit versehn sein.

In andern Staaten ist man freilich nicht so weit; überall aber ist man fähig, eines schönen Morgens eben so klug zu erwachen, als die glücklichen Badenser sich schlafen legen.

Nur einen einzigen Punct will ich Euch noch ans Herz legen. Ihr habt irrige Begriffe von der Presse. Ihr fürchtet Euch vor der Preßfreiheit. Die Presse kann keine Verbrechen begehn. Ihr könnt daher kein Repressiv- oder Unterdrückungsgesetz neben der Preßfreiheit brauchen. Ein Galgen neben jedem Literaten ist kein Fortschritt von dem Censor hinter ihm. Der Herr von Thadden wird die ganze Presse für ein Verbrechen gegen den Adel halten. Ich muß dagegen behaupten: die Presse kann gar keine Verbrechen begehn.

Widersprecht mir nicht; hört mich an. Ist die Presse jetzt nicht in den schlechtesten Händen? wird sie nicht geflissentlich dazu benutzt, die Liebe zu jedem Obscurantismus, zu jeder Unvernunft, zu jeder entehrenden Sclaverei zu predigen? kann man eine größere Sünde im Sinn haben? kann man ärger freveln an seiner eignen Würde, seinem eignen Gewissen und an allem Göttlichen in der Welt? Ihr gebt mir zu, nein, diese Unverschämtheit ist der äußerste Frevel. Nun, und was richtet er an? Den Abscheu der Menschen vor solcher Verderbtheit des Herzens und des Verstandes, die glühendste Liebe zum Guten, zur Freiheit. Was also hat die verderbte Presse verbrochen?

Sie ist ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Faule Zustände vermag eine schlechte Presse nicht zu halten, gute noch viel weniger zu stürzen.

Die Zustände sind der Wille, die Beschlüsse, die Handlungen der Menschen; wenn die Presse dieser öffentlichen Vernunft, die wir als gut annehmen, ins Gesicht schlägt, so glaubt nur, eine Empörung gegen sie wird

nicht ausbleiben; wenn sie hingegen verderbten Zuständen entspricht und vor aller Welt Augen faule Handlungen und verkehrte Gedanken blosstellt, denkt Ihr, daß sie dieselben dadurch befestigt?

Die Unvernunft, die Verkehrtheit, das Verbrechen kann man nicht öffentlich, d. h. nicht in der Presse durchsetzen. Selbst wenn man den Wahnsinn predigt, wird die Vernunft daraus hervorgehn, indem man sich ihm widersetzt.

Dies wäre wohl klar. Aber ich kenne Euch; je klarer Euch eine Sache bewiesen ist, desto mistrauischer werdet Ihr gegen sie. Wenn Ihr nichts mehr einzuwenden wißt, steht Euch der Verstand still, und grade dabei will sich kein Mensch beruhigen. Ihr werdet Euch also anstrengen und ausrufen: „Die Presse könnte keine Verbrechen begehn! kann sie nicht Aufruhr und Empörung anstiften? kann sie nicht beleidigen und verläumden? Und wäre es nicht Majestätsbeleidigung und Hochverrath, wenn das Staatsoberhaupt öffentlich heruntergesetzt würde?"

Erhitzt Euch nicht! Vernünftige Menschen gegen die Gesetze, welche sie sich selbst gegeben, gegen die Behörden,

welche sie selbst erwählt oder die sie freiwillig anerkannt haben, zum Aufruhr anzustiften, ist der Presse sicher unmöglich, und am allerunmöglichsten, wenn es ganz überflüssig ist, überflüssig weil zur Abänderung der Gesetze ja nichts weiter erfordert wird, als die Ueberzeugung der Mehrzahl, daß die Reform nothwendig sei. Oder ist Amerika und England, wo es gar keine Preßprocesse giebt, jemals durch die Presse in Aufruhr gerathen? Damals allerdings unter Karl I., als es eine Sternkammer und geheime Pressen gab, damals als man dem Prynne zweimal die Ohren abschnitt, weil er freie Schriften veröffentlichte, damals entstand eine Revolution, aber nicht durch die Schriften, sondern durch das Abschneiden der Ohren und andere Tyrannei, nicht durch die freie, sondern durch die geknebelte Presse.

Jeder vernünftige Staat kann jeden Aufruf zur Empörung verachten, gegen jeden unvernünftigen Staat werden die Menschen sich empören, auch wenn kein Buchstabe gedruckt wird. Wenn aber der Staat einfürallemal die Manifeste der Unzufriedenen nur zu widerlegen, nicht zu strafen

beschließt, so sind sie keine Verbrechen. Ich behaupte, daß der Staat dies thun muß. England und Amerika zeigen ihm, wie man es anfängt. Ueberlegt Euch diesen Satz: er ist der Vater aller Freiheit. Ihr werdet mir am Ende beistimmen. Desto mehr Gewicht werdet Ihr nun aber auf die Verleumdungen und Beleidigungen legen.

Ab Jove principium! Fangen wir bei Gott an! Verleumdet kann er nicht werden und Beleidigungen — wird er doch gewiß verachten.

Dann der König. Wer soll ihn verleumden, da niemands Charakter bekannter sein kann, als der seinige. Der König wird sich über jede Verleumdung erhaben zeigen, wenn er seinen Charakter behauptet; und die Verleumdung sinkt zu einer Unsittlichkeit und Ungezogenheit herab, wenn der König kein Verbrechen daraus macht. Ihr werdet aber zugeben, daß Unsittlichkeit und Ungezogenheit in der Presse sogleich durch die Erwiederung von der andern Seite ihre Strafe findet, nämlich den Unwillen aller guten Menschen.

Noch einfacher ist die Frage nach der Beleidigung. Beleidigung ist Ehrenkränkung. Wer nun dem Publicum

vortheilhaft und ehrenvoll bekannt ist, glaubt Ihr, daß den ein Schimpfwort bei ihm stürzen kann? Ich glaube es nicht. Ich selbst bin nicht so bekannt, wie unsre Könige, und doch habe ich die boshaftesten Schimpfworte, die man gegen mich ausgestoßen, gelassen verachtet. Es ist klar, daß die Könige dies noch viel bequemer thun können.

„Wenn nun aber Einer dem Publicum gar nicht bekannt ist, eine ehrbare Dame, ein stiller Mann; und man greift in den Zeitungen ihre Ehre an?“ Hier wäre vielleicht eine Ausnahme zu machen. Man könnte den Privatmann, der sich nicht mit der öffentlichen Discussion zu befassen weiß, durch die Autorität des Gerichts unterstützen. Also ziehe man den Angreifer vor Gericht und lasse ihn zum Widerruf und zur Ehrenerklärung in derselben Zeitung verurtheilen, worin er angegriffen wurde. Das ist vollkommene Genugthuung und vollkommen gerechte Strafe. Dieser Fall wird übrigens sehr selten sein; und wäre ich jene Dame oder jener stille unbekannte Mann, ich würde zu mir sagen: „Schulze heißen viele Leute. Die dich nicht persönlich kennen, rathen umsonst in der

Welt herum; deine Freunde aber wissen, daß jener ein Schuft und du ein Ehrenmann bist; also du schweigst und verachtest ihn."

Erhebt Euch nur einmal zu dieser einfachen Betrachtung der wahren Lage der Sache, und Ihr werdet all den Qualm von Preßverbrechen mit einem Schlage aus Eurem Kopfe los. Ihr werdet das Attentat, die Presse durch Galgen und Rad zu knebeln, nicht dulden.

Das wahre Verbrechen der Presse ist die Feindschaft feiler Subjecte gegen die Freiheit. Dies existirt; aber Ihr habt gehört, daß ich von vornherein auf Straflosigkeit dieser Menschen antrug, ja, daß ich sie mindestens ebenso nützlich fand, als Göthe den Mephistopheles. Wir verlangen keine andre Genugthuung als gleiche Sonne und gleichen Wind; in einem raschen Feldzuge soll es um alle diese Gimpel geschehn sein.

Leipzig, den 22. Februar 1848.

Euer Freund,

Arnold Ruge.

Nachschrift vom 29. Februar 1848.

Am 22. Februar, als ich diesen Brief unterschrieb, begann die dritte französische Revolution. Paris wird ein zweites Palermo; die Franzosen übertreffen ihre Vorgänger in der Schweiz und in Sicilien, wenn es möglich ist, in Entschlossenheit und Consequenz.

Am 23. fiel das Ministerium Guizot und die Conservateurs des Despotismus in Frankreich.

Am 24. fiel Louis Philippe und die Dynastie. Die Zeitungen berichten: Alle vom Könige angebotenen Zugeständnisse sind nacheinander verworfen worden.

Das Anerbieten der Abdankung zu Gunsten des Grafen von Paris mit der Regentschaft der Herzogin von Orleans ist gleichfalls zurückgewiesen.

Die Tuilerien sind erobert; der Thron wurde auf öffentlichem Platze verbrannt; die königliche Familie ist auf der Flucht.

Die Republik ist proclamirt.

Eine telegraphische Depesche vom 24sten Abends zeigt allen Präfecten die Bildung einer provisorischen Regierung an. Sie besteht aus Dupont (de l'Eure), Präsident;

Arago, Marineminister; Lamartine, Minister der auswärtigen Angelegenheiten; Cremieux, Justizminister; Generallieutenant Subervic, Kriegsminister; Ledru-Rollin, Minister des Innern; Marie, Handelsminister; Garnier-Pagès, Maire von Paris.

In einer telegraphischen Depesche vom 25sten ertheilt der Kriegsminister, Generallieutenant Subervic, den Generalen der Armee seine Befehle.

Die Logik der Ereignisse ist unerbittlich. Es giebt keine Macht der Kanonen und der Bajonette; die Idee des Jahrhunderts ist unwiderstehlich. Die Menschheit hat eine große Epoche erlebt; die freien Staatsformen sind den gebildeten Völkern Europas gesichert. Die dritte französische Revolution ist eine europäische Befreiung; sie ist das größte Ereigniß der Weltgeschichte.

Die Pflicht des Staats gegen seine Verbrecher.

Von R. H. Neumann.

In dem Augenblick, wo der Entwurf eines neuen Strafgesetzbuches von dem Stände-Ausschuß berathen wird, und wo daher die gesammte Masse des Volkes diesem Zweige der Gesetzgebung seine Aufmerksamkeit zugewendet, den Geist desselben mit seinem eigenen Rechtsbewußtsein vergleicht, und an die einzelnen Bestimmungen den Maßstab der eigenen Erziehung und Erfahrung, so wie den der gesunden Vernunft legt; in diesem Augenblicke muß

es auch dem Einzelnen verstattet sein, lediglich aus dem Motiv einer höhern Humanität, Vorschläge mitzutheilen, die, aus lebendiger Anschauung hervorgegangen und auf wirkliche Erfahrung gegründet, hierin selbst die Berechtigung finden, ihre Prüfung vor dem Forum der Oeffentlichkeit zu bestehen.

In der Aufstellung eines neuen Strafgesetzes liegt das Geständniß von der Ungenügendheit des alten. Wir erwarten daher von dem neuen Codex Reformen, d. h. Verbesserung des Unzweckmäßigen, und Fortschritte, d. h. Strafbestimmungen, welche den Anforderungen einer höher entwickelten Cultur, also eines geläuterten Rechtsgefühls, einer reineren Erkenntniß des Strafzwecks angepaßt werden. Das neue Strafgesetz auf Antrieb und unter dem Einfluß dieser Anforderungen entstanden, zeigt auch wirklich das Bestreben, ihnen zu genügen. Noch mehr sind die Berathungen der Reflex jener reformatorischen Ideen, welche unsere Zeit bewegen.

Fragen wir nun, welches sind im Allgemeinen die unzweckmäßigen Elemente des alten Strafgesetzes, die jetzt

als veraltet ausgeschieden und durch andere zeitgemäße ersetzt werden müssen, so erkennen wir:

1) das Strafgesetz ist im Allgemeinen darin ungenügend, daß es einen sehr wesentlichen Strafzweck, den der Besserung des Verbrechers, unerfüllt läßt, oder doch für diesen Zweck die nöthigen Garantieen nicht gewährt, und

2) finden wir in einzelnen Strafformen oder in der Art ihrer Ausführung eine Härte und Strenge, die theils unser Rechtsgefühl, theils unser Menschlichkeitsgefühl verletzt, und uns daher im ersten Fall ungerecht, im andern roh oder barbarisch erscheint. Es hat Zeiten gegeben, in denen man die Strafe als eine Rache ansah, die das verletzte Recht an dem Verbrecher nähme, und jene Zeiten waren es, in denen man Verbrecher mit glühenden Zangen zwickte, oder mit vier Pferden in Stücke zerriß. Später Geborne erkannten die Barbarei nicht blos dieser Strafen, sondern auch dieser Ansicht und ersetzten sie durch eine verbesserte, aber keineswegs durch eine so vollkommen geläuterte, daß ihren Nachkommen nicht immer noch die Aufgabe, sie noch einmal zu läutern,

übrig geblieben wäre. Unsere Zeit, indem sie diese Aufgabe erkannte, übernahm damit die Verpflichtung, sie zu lösen.

Diesem Ziele streben wir entgegen, indem wir hier Vorschläge zu einer Strafform niederlegen, die von den jetzt üblichen wesentlich abweicht und deren wesentliche Bedingungen darin bestehen,

1) daß durch sie das sittliche Gefühl des Bestraften veredelt,
2) ein wahrer, aus freier Thätigkeit entspringender Fleiß hervorgerufen,
3) dem Verbrecher selbst Gelegenheit gegeben wird, durch eigene Kraft und Thätigkeit die Dauer seiner Strafe abzukürzen, und zwar dadurch, daß es ihm vergönnt ist, das für die Dauer seiner Strafzeit festgesetzte Arbeitsquantum in einer kürzeren Frist zu leisten.

Als die Rache-Theorie fiel, trat die Abschreckungstheorie an ihre Stelle und statt der Grausamkeit zur Buße übte man Grausamkeit zur Besserung. Man räderte den Raubmörder „ihm selber zur Warnung, Andern zum Beispiel." Wenn aber die höher entwickelte Cultur

die Grausamkeit überhaupt verwirft, so hat sie die Genugthuung, daß auch die Erfahrung jene Grausamkeit vollkommen nutzlos gefunden hat, sowohl in Rücksicht auf die Abschreckung als auf die Besserung. Das Rechtsbewußtsein unserer Zeit protestirt gegen jede Marter des zum Tode verurtheilten Verbrechers und die höher entwickelte Menschlichkeit wendet sich mit Ekel und Abscheu von jenen Scheinstrafen, womit das Recht einer vergangenen Zeit den fühllosen Leichnam des Hingerichteten belegte. Wenn wir nicht hinaus können über das Bewußtsein unserer Zeit, wenn unsere Majoritäten die Todesstrafe noch als ein Recht anerkennen oder als eine Nothwendigkeit beibehalten, — so lösen sie doch von dieser traurigen Nothwendigkeit all jenes unselige Beiwerk ab, womit man das Gräßliche gräßlich ausschmückte; sie billigen nur eine Hinrichtungsart: die rasche Tödtung und nur eine Form, die Hinrichtung durch das Fallbeil.

Wie aber hierin die Abschreckungsgrausamkeit, so verwerfen die Culturbegriffe unserer Zeit auch die Besserungsgrausamkeit. Indem wir gelernt haben, daß auch in dem Verbrecher noch der Mensch geehrt werden müsse, sind wir

zu der Ueberzeugung gelangt, daß wir den Verbrecher nicht bessern, wenn wir in ihm den Menschen, und mit diesem die Menschheit, herabwürdigen. Das aber geschieht durch die Grausamkeit und darum hört unser Strafgesetz auf, grausam zu sein. Spätere gebildetere Zeiten werden ohne Zweifel auch noch das rasche Tödten und das Fallbeil grausam und unmenschlich finden, und das Kopfabschneiden in allen Formen abschaffen. Nichts anderes als dieser Grundsatz ist es, aus welchem das Zeitbewußtsein sich gegen die Prügelstrafe sträubt. Keine Strafe bessert den Verbrecher, welche den Riß zwischen ihm und der Menschheit größer macht. Der Egoismus, der die Schranke des allgemeinen Sittengesetzes, des Grundgesetzes der Menschheit, thierisch übersprang, wird nicht durch Stockprügel mit diesem Sittengesetze versöhnt. Wie ein Hund geprügelt, kann der Verbrecher seinen widermenschlichen Egoismus nur um so mehr für berechtigt halten. Nicht ersticken also sollen wir das menschliche Bewußtsein in dem Verbrecher, sondern es beleben; nur indem wir in ihm die Berechtigung des Menschen anerkennen, lassen wir ihm die Möglichkeit, auch seinerseits die Berechtigung der Mensch-

heit anzuerkennen. Mit Einem Wort: nur das Reinmenschliche im Verbrecher, der Ueberrest seines sittlichen Bewußtseins, welches immer nur in dem Selbstbewußtsein der eigenen Menschenwürde wurzelt, macht ihn für die Wirkungen der Besserungsmittel überhaupt empfänglich. Welcher Art also auch diese Besserungsmittel sein mögen, ob sie nächst der moralischen Rückwirkung der Freiheitsberaubung, in directer Belehrung, in erregtem Wetteifer, in Verhinderung schlechter Einflüsse, oder worin sonst bestehen, — nimmer wird die Anwendung dieser Mittel von dem Grundsatz ausgehn müssen: „das vorhandene sittliche Bewußtsein, das Gefühl der Menschenwürde in dem Verbrecher nicht zu verletzen, sondern im Gegentheil zu erhalten und möglichst zu verstärken."

Wenn diese Ansicht aber allerdings sich in unserer Zeit unbestrittene Gültigkeit errungen hat, und dem Strafgesetze als allgemeines Princip einverleibt wird, so ist es doch in der Anwendung mehr von seiner negativen Seite zur Geltung gekommen, als von seiner positiven, d. h. man erkennt zwar die Nothwendigkeit an, die directen Einwirkungen auf die Verminderung des Selbstgefühls

bei dem Verbrecher zu vermindern, ohne jedoch in gleicher Weise darauf bedacht zu sein, die bisher angewendeten und vielfach als unzulänglich erkannten Mittel zur höhern Belebung jenes Selbstgefühls zu vermehren oder durch geeignetere zu ersetzen.

Als ein solches Mittel aber glauben wir bezeichnen zu dürfen, wenn dem Verbrecher Gelegenheit gegeben wird, durch seine eigene Thätigkeit auf rechtlichem und gesetzlichem Wege seine Strafe, unbeschadet der übrigen Strafzwecke, mildern zu können. Diese Hoffnung, dieses Bewußtsein, durch eigenen Willen und eigene Kraft selbst noch im Kerker sein Schicksal selbst gestalten zu können, muß mehr als alles Andere das Selbstgefühl des Verbrechers erwecken und beleben, und ihn daher den andern Einwirkungen zu seiner Versöhnung mit dem allgemeinen Sittengesetz um so zugänglicher machen. — Wir werden die Wahrheit dieses Satzes weiterhin bestimmter nachweisen, wenn wir die Art der Ausführung des von uns aufgestellten Gedankens dargelegt haben, wobei sich dann auch ergeben

wird, daß damit noch andere theils moralische, theils administrative Vortheile verbunden sind.

Obgleich übrigens unser Princip mit den geeigneten Modificationen auf alle Arten von Strafen und Verbrechen Anwendung finden kann, so ist es doch unsere Absicht, hier nur die Anwendung bei der Verurtheilung zur Arbeits- und Zuchthausstrafe auseinanderzusetzen.

Offenbar liegt in der Verurtheilung zur Arbeits- oder Zuchthausstrafe eine zwiefache Bestrafung, nämlich die der Freiheitsberaubung und zugleich die der gezwungenen Arbeit. Mit der Dauer der Bestrafung ist zugleich die Summe der Arbeitsleistung bestimmt. Hier nöthigt uns schon das Rechtsgefühl die Forderung auf, daß, wenn es dem Verbrecher möglich ist, während der Dauer seiner Gefangenschaft mehr zu arbeiten, als die Strafbestimmung erheischt, der Ueberfluß seiner Leistung oder deren Ertrag ihm als freies Eigenthum zukommen müsse. Dieser Rechtsanspruch ist in der That als solcher anerkannt, und der Zuchthaussträfling erhält die auf solche Weise erworbenen Ueberschüsse bei seiner Entlassung aus der Strafanstalt als Eigenthum. Indessen liegt in diesem Verfahren eine

bemerkenswerthe Rechtsungleichheit. Während nämlich dem Verbrecher gestattet ist, durch eigene Kraft den einen Theil seiner Strafe zu modificiren, die Arbeit nämlich, ist ihm dies bei dem anderen, der Gefangenschaft, nicht vergönnt. Dies wird, eben weil beide Strafformen sich zu einer einzigen Strafe ergänzen, gleichsam zu einer Strafe zusammenschmelzen, zur Rechtsungleichheit. Gesetzt ein Zuchthaussträfling beschaffte die ganze für eine vierjährige Strafdauer ihm zuerkannte Arbeitsleistung in zwei Jahren, so müßte er nach einfachem Recht für die andern zwei Jahre arbeitsfrei sein. Dies widerspricht aber dem Strafzwecke und der Strafform, denn er ist zur Gefangenschaft mit Arbeit verurtheilt. Die Summe der Strafarbeit, zu der er verurtheilt worden, hat er aber schon abgebüßt; — so bleibt denn kein anderer Ausweg, als daß man den Arbeitszwang zwar widerrechtlich fortsetzt, diese Widerrechtlichkeit ihm aber gleichsam abkauft, indem man ihm den Ertrag seiner Leistung als Preis dafür giebt. Wir sagen, es bleibt kein anderer Ausweg. Eine Strafform, welche in ein solches Dilemma führt, muß, selbst wenn sie noch so unentbehrlich scheint, in dem Maaße an Anwendbarkeit

verlieren, als das allgemeine Rechtsbewußtsein an Klarheit gewinnt, und es würde hier der Fall eintreten, daß das Rechtsgefühl mit der practischen Nothwendigkeit in einen unauflösbaren Conflict träte, wenn nicht, wie wir sogleich zeigen werden, dieser Conflict sich vollständig löste, sobald man eben diese Strafform in einer andern Weise, und zwar mit Berücksichtigung des Rechtsprincips zur Anwendung bringt.

Unser Vorschlag ist daher folgender:

Anstatt der bisher üblichen Verurtheilung auf eine gewisse Zeitdauer, soll fortan die Verurtheilung auf ein gewisses Arbeitsquantum erfolgen, welches gleichzeitig nach dem Ertrage und nach der Zeit normirt wird, jedoch so, daß, falls der Bestrafte das bestimmte Arbeitsquantum in kürzerer Zeit, deren Minimum festzustellen ist, liefert, er auch nun so viel früher seine Freiheit wieder erlangt. Mit einem Zahlenbeispiel erläutert lautet der Satz so: A. hat ein Verbrechen begangen, wofür er nach dem jetzigen Verfahren zu 4 Jahren Zuchthausstrafe, d. h. zu eben so viel Zeit Gefangenschaft mit Zwangsarbeit verurtheilt wird. Statt dessen würde A. nach unserm Vorschlage zu einer

Zwangsarbeitsleistung verurtheilt werden, deren Ertrag etwa auf 400 Thlr. festgestellt würde, wobei zugleich bestimmt wird, daß dieser Ertrag in längstens vier Jahren (und zwar natürlich im Gefängniß) zu beschaffen sei. Beschafft nun der Verurtheilte durch eigne Kraft den ihm auferlegten Leistungsertrag von 400 Thlr. in kürzerer Zeit, z. B. 3 Jahren, so hat er die ihm zuerkannte Strafe verbüßt und erlangt sofort seine Freiheit.

Der erste und wesentlichste Vorzug dieser Strafform besteht nun darin, daß sie jede Rechtsverletzung gegen den Verurtheilten ausschließt. Wird die Strafdauer als Grundnorm angenommen, so tritt entweder der dem Strafzwecke hinderliche Fall ein, daß der Bestrafte nicht das volle Maaß seiner Kraft zur Arbeit aufwendet, oder der Fall, daß ungerechterweise gegen den Bestraften mehr Arbeitszwang geübt wird, als das Urtheil zuerkannt hat. — Beide Fälle sind bei der Verurtheilung auf einen Arbeitsertrag unmöglich. Die Gefangenschaft mit Allem was dazu gehört, ist hier nur eine nähere Bestimmung der Form der Strafarbeit als solcher und nicht, losgetrennt

von derselben, selbstständig an eine Dauer geknüpft, sondern hört auf, sobald die Arbeit aufhört.

Wie aber der Begriff des Rechts stets mit dem Begriff der vollsten Wahrheit übereinstimmen, und wiederum die lauteste Wahrheit auch am vollständigsten den Bedürfnissen der socialen Vereinigung, deren Grundgesetz das Sittengesetz ist, entsprechen muß, so muß auch eine Verurtheilung, die eine Rechtsverletzung ausschließt, zugleich in practischer Beziehung besser, angemessener und nützlicher sein, als diejenige Verurtheilung, welche jene Rechtsverletzung nicht ausschließt. Und so ist es in der That.

Erinnern wir

1) an die Wahrheit des Satzes, daß die Erhaltung und Belebung des Selbstgefühls und des Bewußtseins der Menschenwürde in dem Verbrecher, die unentbehrliche Grundlage für die Einwirkungen der Besserungsmittel sei, so kann sicher nicht geleugnet werden, daß die von uns vorgeschlagene Strafform, indem sie den Verurtheilten auf sich selbst, auf die Kraft des eigenen Willens verweis't und eine belebende Hoffnung in ihm nährt, jene Bedingungen in ganz vorzüglichem Maaße erfüllt.

2) Muß in Erwägung gezogen werden, daß die Strafform der Zwangsarbeit überhaupt nicht etwa blos deshalb gewählt worden ist, damit der Bestrafte die Kosten seines Unterhalts erwerbe, und noch weniger deshalb, damit er mit dem Ertrage seiner Leistung einen Ersatz für den von ihm verübten Schaden gewähre, sondern lediglich deshalb, weil man, die Wahrheit des trivialen Sprichworts, daß Müßiggang aller Laster Anfang sei, anerkennend, in einer beständigen und geregelten Thätigkeit das beste Mittel sah, die wuchernden Leidenschaften auszujäten und durch Gewöhnung an Fleiß deren Wiederaufsprossen zu verhüten. Der Erfolg hat jedoch diesen Voraussetzungen nur selten entsprochen. Man hat vergessen, daß bei einer Zwangsarbeit der moralische Nachtheil des Zwangs dem moralischen Vortheil der Arbeit das Gegengewicht hielt. Der Verbrecher, der nur arbeitet, weil er muß, ohne für sich einen Vortheil daraus ersprießen zu sehen, wird, sobald er frei ist, schon deshalb nicht arbeiten, weil er eben im Müßiggange das Gefühl der Freiheit doppelt empfindet. Daß die Verbrecher in den Zuchthäusern trotz der anspornenden oder anpeitschen-

den Disciplin nur lässig und unlustig arbeiten, geht daraus hervor, daß nur Wenige und diese nur geringe Ueberschüsse aus den Strafhäusern mit fortnehmen. Der Fleiß des Verbrechers ist daher nur illusorisch, denn erzwungene Thätigkeit ist kein Fleiß, — und daraus folgt ferner, daß auch die Hoffnung auf Gewöhnung an Fleiß eine illusorische ist. Nicht minder wird die etwaige Erwartung, daß der Verbrecher durch die Aussicht auf die ihm zufallenden Ueberschüsse zu einer über den Zwang hinausgehenden freien Thätigkeit gespornt werden möchte, durch die Erfahrung als eine irrige beseitigt und in der That ruht sie auf einem hohlen Grunde, denn bei dem Bewußtsein der unverminderten Dauer der Freiheitsberaubung und aller damit verbundenen Zwangsformen kann der Erwerb eines an sich immer nur höchst spärlichen Arbeitsertrages den unter dem Arbeitszwang knirschenden Verbrecher wahrlich nicht zu freier Thätigkeit anregen. Daß aber der Verbrecher in der That unendlich viel mehr, als er arbeitet, arbeiten könnte, wenn seine physische Kraft durch die moralische Kraft seines freien Willens unterstützt, d. h. wenn seine Zwangarbeit zum Fleiß erhöht

würde, wird Jeder zugeben, der im practischen Leben beobachtet hat, was der Fleiß, durch ein energisches Motiv, z. B. Ehrgeiz, Hunger, irgend eine bedeutende Hoffnung getragen, zu leisten im Stande ist. Wo ist aber ein energischeres Motiv denkbar, als die sichere Aussicht, die Qualen der Gefangenschaft um eine namhafte Zeit abzukürzen. Bei der Verurtheilungsform also, die wir vorschlagen, wird die Thätigkeit des Verbrechers keine erzwungene, sondern eine freie, sein Fleiß kein illusorischer, sondern ein wirklicher, die Erwartung endlich, daß er sich an den Fleiß gewöhnen und die moralischen Erfolge des Fleißes an sich verwirklichen werde, nicht getäuscht, sondern gerechtfertigt erscheinen.

Auf diese Weise ist 3) diese Strafform nicht blos ein bedingendes Element für die Wirkung der Besserungsmittel, indem es das Selbstgefühl des Verbrechers belebt, sondern es wirkt zugleich selbst als ein Besserungsmittel, indem es, Fleiß erzeugend und an Fleiß gewöhnend, moralisch bessert. — Bei dem jetzigen Verfahren geht der entlassene Sträfling müssig, um in vollen Zügen das Bewußtsein der Befreiung vom Arbeitszwange zu genießen,

bei unserem Verfahren hingegen arbeitet er, weil er den Werth der freien Thätigkeit in den für ihn mächtigsten Resultaten kennen gelernt hat.

Wird aber mit einer kürzern Strafdauer der Strafzweck nicht nur ebenso gut, sondern sogar besser erreicht, als mit einer längern, so darf 4) auch der administrative Vortheil nicht außer Acht gelassen werden, der dem Staate dadurch erwächst, daß er bei allen Sträflingen, die ihre Strafdauer durch eigene Thätigkeit abkürzen, die Kosten einer längeren Haft erspart.

Bevor wir noch einige andere sehr wesentliche Vortheile unseres Verfahrens entwickeln, müssen wir zuvor die Art und Weise, wie es überhaupt zur Anwendung kommen kann, näher erörtern.

Zunächst leuchtet ein, wenn ein gewisser Arbeitsertrag als Grundnorm für das Strafmaß angenommen würde, ohne alle Rücksicht auf die individuelle Leistungskraft, daß dadurch eine außerordentliche Ungleichheit in der Strafwirkung erzeugt werden würde. Angenommen: der Verbrecher A., von robuster Constitution und bedeutender physischer Kraft, und B., von schwächlichem Körper und viel gerin-

gerer Kraft, wurden wegen eines ganz gleichen Verbrechens Jeder zu einem Arbeitsertrag von 300 Thlr. mit einer auf 4 Jahre normirten Gefangenschaft verurtheilt, so ist es klar, daß A., nicht durch mindere Verschuldung, sondern lediglich durch höhere Körperkraft begünstigt, sein Arbeitsquantum sicher in dem gesetzlichen Minimum der Zeit, also etwa in 3 Jahren leisten wird, während B. nicht nur die vollen 4 Jahre ausdauern, sondern während derselben wohl noch seine Kräfte übermäßig, vielleicht bis zum Nachtheil für seine Gesundheit anstrengen muß, um sein Ertragsquantum zu liefern. Eine solche schreiende Rechtsungleichheit darf allerdings nicht stattfinden, und sie zu vermeiden, diene folgender Vorschlag.

Die menschliche Arbeitskraft überhaupt wird in Rücksicht auf die Verschiedenheit der Constitution, der höhern oder geringern Körperentwickelung, des Alters und Geschlechts ꝛc. in möglichst viele Kraftclassen eingetheilt. Dabei wird nun eine Classe als Grundnorm angenommen und die anderen Classen auf- und abwärts im Verhältniß zu jener formirt. Nehmen wir an, es seien 10 Kraftclassen festgestellt und die 6. Classe als Norm oder Ein-

heit gewählt; so würde der Normalertrag dieser Classe in einer bestimmten Zeit, etwa in einem Jahre, $= 1 = \frac{6}{6}$ sein, die der 5. Classe $= \frac{5}{6}$, die der 4. $= \frac{4}{6}$, die der 8. $= \frac{8}{6}$ u. s. w. Jeder Verurtheilung muß demnach eine Feststellung der Kraftclasse vorangehen, der das zu verurtheilende Individuum angehört. Diese Feststellung muß in Rücksicht auf die individuelle Körperlichkeit durch Aerzte, und in Rücksicht auf die Ertragsfähigkeit der verschiedenen Arbeiten durch Experten geschehen. Wir haben in der Andeutung über die Verschiedenheit der Arbeiten ein neues Element der Strafgleichheit aufgeführt; ehe wir weiter gehen, müssen wir dies näher betrachten.

In dem jetzigen Strafverfahren wird auf die Ungleichheit der Strafwirkung keine Rücksicht genommen. Es leuchtet ein, daß die Zuchthausstrafe für einen Menschen, der an feinere Lebensgenüsse und geistige Beschäftigung gewöhnt ist, unendlich viel härter sein muß, als für einen andern, der schon außer dem Zuchthause ein dürftiges Leben geführt und sich mit niederen und rohen Arbeiten beschäftigt hat. Der allgemeine Grundsatz, daß ein höher gebildeter Mensch auch um so viel strafbarer sei, wenn

er sich ein entehrendes Verbrechen zu schulden kommen lasse, ist in keiner Sache stichhaltig. Denn es ist mit höherer Geistesbildung nicht nothwendig auch eine höhere Sittlichkeit verbunden, und sodann ist der Umstand, daß ein höher Gebildeter ein Verbrechen begeht, keinesweges ein Beweis, daß er um so viel mehr entsittlicht sei, als der minder Gebildete. Demnächst aber findet jener Grundsatz auf die körperliche Arbeitsgewöhnung gar keine Anwendung. Es kann sehr wohl von zwei Verbrechern, deren Bildungs- oder Unbildungsstufe eine ganz gleiche ist, der Eine an schwere Körperarbeit vollkommen, der Andere gar nicht gewöhnt sein. Viel höher aber als diese rein materielle Rücksicht steht die moralische. War ein Verbrecher an eine edlere, geistigere oder überhaupt nur nicht niedere Arbeit gewöhnt, und wird nun zur Verrichtung niederer Körperarbeit gezwungen, so muß er durch sie ebenso, wie der gemeinste Mensch durch Stockprügel, entwürdigt und entsittlicht, im besten Fall aber gemartert werden, und hat somit eine zehnmal schärfere Strafe auszustehen, als ein anderer, der von Hause aus an niedere Thätigkeit gewöhnt war. Wir wiederholen

es: Die Zuchthausarbeiten sind die Stockprügel für den Verbrecher aus den bessern Ständen der Gesellschaft. Gälte also auch der Satz, daß der Gebildete, der ein gemeines Verbrechen begeht, um so strafbarer sei; so dürfte dennoch diese Schärfung eben so wenig in der Entsittlichung und Entwürdigung des Verbrechers bestehen, als bei dem Verbrecher aus niederem Stande. In der That ist dieses Princip vom Gesetze anerkannt, allein die Durchführung des Princips ist theils eine unvollkommene, theils eine nicht garantirte, indem sie dem willkürlichen Ermessen der Aufseher in den Strafhäusern überlassen bleibt. Indessen würde die Strafungleichheit, die zwar möglichst zu vermindern, aber wohl niemals ganz zu beseitigen ist, für sich vielleicht nicht als ein hinreichender Grund gelten, eine wesentliche Verschiedenheit in den Arbeiten der Verurtheilten für nothwendig zu erachten. Allein es spricht für die Nothwendigkeit der Arbeitsverschiedenheit noch ein anderer Grund, und dieser ist so wichtig, daß man eben so sehr das Recht der Gesellschaft, als das des Verbrechers verletzen würde, wenn man ihn außer Acht lassen wollte. Möge man die Pflicht, den

Verbrecher nicht blos zu strafen, sondern auch zu bessern, für ein Recht, das der Verbrecher als ein moralisch Kranker ansprechen darf, oder für ein Gebot des Sittengesetzes überhaupt halten, so viel ist gewiß, daß die Gesellschaft die Besserung des Verbrechers schon an und für sich als eine Garantie für sein späteres Wohlverhalten in Anspruch nimmt. Diese Garantie aber verliert alle Kraft, sobald der gebesserte Verbrecher bei seiner Entlassung aus der Strafanstalt in Verhältnisse gebracht wird, die ihn zu neuen Verbrechen nicht blos verleiten, sondern gewissermaßen zwingen. Zu solchen Verhältnissen aber gehört vor allen die Unmöglichkeit eines redlichen Broderwerbs. Wir sprechen hier nicht von der, man darf sagen, allgemeinen Abneigung, mit einem entlassenen Sträfling in Verkehr zu treten. Dieser Abneigung, zumeist verschuldet von der Unzulänglichkeit der Strafanstalten, in denen eben der Verbrecher nicht gebessert wird, kann durch wohlgesinntes Zusammenwirken, durch Vereine, entgegen gearbeitet werden. Wir sprechen vielmehr von jener Unmöglichkeit des redlichen Erwerbs, die durch die Arbeitsunfähigkeit des entlassenen Sträflings selbst her-

beigeführt wird. Arbeitsunfähig aber wird dieser, wenn er durch eine Reihe von Jahren von der erlernten und gewohnten Beschäftigung entwöhnt worden ist, so daß er ebenso sehr die nöthige Uebung als die Lust zu ihr verloren hat.

Wir haben eben die Wichtigkeit des Fleißes als Besserungszweck erörtert. Jetzt fragen wir, wie ist wahrer Fleiß zu erwarten, wenn ein Mensch, meist schon in reiferen Jahren, zu einer Beschäftigung gezwungen wird, die seiner bisherigen Thätigkeit fremd oder gar entgegengesetzt ist, zu einer Beschäftigung, die er für entwürdigend hält, und deren Handgriffe er unter der Peitsche des Aufsehers erst mühevoll erlernen muß? Was ist da anders zu erwarten, als Verdrossenheit, Ekel und Unlust? Wer möchte eine mit diesen Empfindungen verschwisterte Zwangsthätigkeit Fleiß nennen, wer von ihr eine Gewöhnung zu Fleiß erwarten! Aber gesetzt auch, die Arbeitslust würde dadurch in dem Verbrecher geweckt, — was soll dieser, wenn er entlassen worden, mit seiner Arbeitslust beginnen? Zu der Beschäftigung, die er im Zuchthause geübt hat, findet sich keine Gelegenheit, zu-

dem ist sie uneinträglich und was das Schlimmste ist, sie charakterisirt durch sich selbst den entlassenen Sträfling. Sein ehemaliges Gewerbe hat dieser zum großen Theil verlernt. Nur schwer, sehr schwer findet der ehemalige Sträfling einen Meister oder Herrn, hat er ihn endlich gefunden, so wird er als ungeschickter Arbeiter nach wenigen Tagen wieder entlassen; das wiederholt sich wieder und wieder; der Unglückliche verliert endlich das Selbstvertrauen, den Muth und die Lust, er wird ein Opfer des entsetzlichsten Elends, wird als arbeitsloser Herumtreiber aufgegriffen, gezüchtigt, fortgejagt, um bald dieselbe Procedur von neuem durchzumachen, — und so gemartert vom Hunger, gehetzt vom Pflichteifer der sogenannten Sicherheitsbehörde, bleibt ihm nichts übrig, als wieder Verbrecher zu werden, — und ist er es geworden, so nennt es die Justiz einen Rückfall und läßt ihm Stockprügel geben.

Damit also der zur Zwangsarbeit verurtheilte Verbrecher nicht seiner Arbeitsfähigkeit für spätere Zeit beraubt werde, geht unser Vorschlag ferner dahin, daß der Verbrecher in allen Fällen, wo dies möglich ist, zu der-

jenigen Arbeit verurtheilt werde, die sein Gewerbe oder seinen Beruf in der Freiheit ausgemacht hat; wo dies nicht möglich ist, soll die Strafarbeit eine der früheren Lebensbeschäftigung des Verbrechers möglichst analoge, oder wo auch dies unthunlich ist, wenigstens eine solche sein, die seinen Fähigkeiten am meisten entspricht und eine gewisse Garantie für die spätere Existenz des Bestraften gewährt.

Ist durch unseren ersten Vorschlag, daß es in die Macht des Verbrechers gegeben werde, durch angestrengten Fleiß die Dauer seiner Strafe abzukürzen, die Wahrscheinlichkeit des Fleißes gegeben, so wird durch diesen zweiten Vorschlag die Möglichkeit des Fleißes herbeigeführt. Zu den oben aufgezählten Vortheilen dieses Strafverfahrens aber müssen wir nunmehr als vierten hinzufügen, daß der Verbrecher bei seiner Entlassung aus der Strafanstalt, nicht nur durch Fleiß erzeugte sittliche Besserung und unverkümmertes, ja selbst erhöhtes Selbstgefühl mitbringt, sondern auch, was vor allem Noth thut, ungeschwächte Arbeitsfähigkeit und in ihr eine Schutzwehr gegen den Rückfall.

Wir haben oben im Vorbeigehen der nothwendigen Mitwirkung der Experten bei Festsetzung des Arbeitsertrages gedacht, und diese Andeutung findet in dem oben Entwickelten ihre nähere Erläuterung. Es muß, wie sich nunmehr ergiebt, bei der Verurtheilung nicht nur die Kraftclasse des Verurtheilten, sondern auch die Art der Arbeit bestimmt und die Ertragsfähigkeit derselben mit Rücksicht auf die Leistungskraft des Individuums durch Sachverständige festgestellt werden. Die Procedur würde demnach etwa folgende sein. Der Schmiedegesell A. hat sich eines Verbrechens schuldig gemacht, für welches er einen gewissen, in höchstens 4 Jahren zu beschaffenden Arbeitsertrag zu leisten hat; ärztlich wird festgestellt, daß A. zur 8ten Kraftklasse gehört; haben nunmehr Sachverständige Ein für alle Mal bestimmt, wie viel Arbeitsertrag ein Mensch von der 8ten Kraftklasse in einer gewissen Zeit, etwa in einer Woche, durch Schmiedearbeit zu leisten im Stande sei, so wird hiernach der zu leistende Strafertrag normirt.

Nach dieser Erläuterung fahren wir fort, die Vortheile unseres Strafsystems weiter zu entwickeln. Daß

die Kürzung der Strafdauer einen administrativen Nutzen ohne Benachtheiligung des Strafzwecks einschließe, haben wir bereits oben gezeigt. Hier haben wir nun darauf hinzuweisen, daß dieser Nutzen durch die Verschiedenheit der Arbeit unendlich vermehrt wird, und eine sehr beachtungswerthe Bedeutung erreicht.

Die Arbeit, welche sonst die ausschließliche Beschäftigung der Zuchthaussträflinge ausmachte, war die uneinträglichste, die es gab. Sie scheint nur gewählt worden zu sein, weil sie erniedrigend war und dadurch dem Princip der Strenge und Härte, dem man vornehmlich huldigte, entsprach. Je mehr man anfing dieses Princip zu verleugnen, desto mehr modificirte man auch die Beschäftigungsweise der Sträflinge, allein die Reformen, die man in dieser Beziehung einführte, gingen nicht aus einem durchgreifenden Princip hervor und waren daher halb, ungenügend und mehr oder minder resultatlos, auch in Rücksicht auf den Arbeitsertrag. Wie sehr aber dieser Ertrag sich steigern würde, wenn das Princip zur Geltung käme, daß jeder Sträfling mit der Arbeit beschäftigt würde, die seinen Lebensberuf ausmacht, leuchtet ein.

Abgesehn davon, daß der Sträfling schon deshalb einen größern Arbeits-Ertrag liefern wird, weil er die Beschäftigung, aus der er ihn erzielen soll, nicht erst im Zuchthause zu erlernen braucht, wird namentlich der Ertrag sich dadurch steigern, daß es kaum einen Lebensberuf giebt, dessen Ausübung nicht einträglicher wäre, als diejenige Beschäftigung, zu welcher die Sträflinge im Allgemeinen angehalten werden, wohl aber viele Berufs-Arten, deren Ertrag den der gewöhnlichen Zuchthaus-Beschäftigung um das Zehnfache und mehr übersteigt. Es ist in der That nicht einzusehen, warum man die Kräfte des Verbrechers fesselt, was ebensowohl zu seinem Schaden gereicht, weil er dadurch entsittlicht wird, als zum Schaden des Staats, der den Verbrecher ernähren muß. Man würde erstaunen, wenn man aus einer Statistik der Verbrecher die Arbeitskräfte entnähme, die nutzlos in den Strafhäusern vergeudet werden, und die Summen berechnete, die dadurch dem Staate entzogen worden sind. Statt des ungerechten Princips, daß der Gebildete, der ein niederes Verbrechen begeht, stets um so viel strafbarer sei, als der Ungebildete, würde vielmehr das Princip gerechtfertigt erscheinen,

daß der Verbrecher stets mit der Arbeitskraft büße, die ihm eigen ist und die er zum redlichen Erwerb nicht benutzte, oder durch irgend ein Verbrechen für den redlichen Erwerb nutzlos gemacht hat. Von einer Rechtsungleichheit kann also nicht die Rede sein, wenn z. B. der Arbeits-Ertrag bei A. für 4 Jahre 2000 Thlr., bei B. für dieselbe Zeit auf 200 Thlr. normirt wird. Strafdauer und Arbeitsmühe sind bei Beiden gleich und die Verschiedenheit der Summen ist durchaus proportionell der individuellen Verschiedenheit der beiden Verbrecher. So wird die scheinbare Ungleichheit zur wirklichen Rechtsgleichheit, während es allerdings eine Rechtsungleichheit ist, wenn etwa ein Arzt und ein Schäferknecht wegen eines gleichen Verbrechens zum Wollspinnen oder Sandkarren verurtheilt werden.

Zur practischen Ausführung unseres Vorschlages würde es erforderlich sein, in den Zuchthäusern Werkstätten einzurichten, die zugleich zur Ausführung der verschiedenen Arbeiten geeignet wären und den besondern Rücksichten der Gefangenschaft und des Strafzweckes entsprächen. Im Allgemeinen können die Werkstätten in 3 Klassen getheilt werden, nämlich

1) Feuerwerkstätten, für Schlosser, Schmiede, ꝛc.

2) Holzwerkstätten, für Tischler, Zimmerer, Stellmacher ꝛc. und

3) einfache Werkstätten, für Schneider, Schuhmacher ꝛc.

Unter diese 3 Werkstattformen würden sich ziemlich alle Handwerker rubriciren lassen. Schwierig aber möchte es allerdings sein, diese 3 Werkstattformen zugleich in einer Strafanstalt einzurichten. Auch ist anderseits in Betracht zu ziehen, daß es Handwerke giebt, welche nur durch das Zusammenwirken mehrerer Personen auszuüben sind, ohne daß voraussichtlich stets mehrere Individuen dieser Kategorie zu gleicher Zeit sich in einem Zuchthause zusammen finden werden.

Diesem Uebelstande könnte man dadurch helfen, daß nicht in einem Zuchthause Werkstätten für alle verschiedenen Handwerker eingerichtet, sondern die verschiedenen Werkstätten, zunächst etwa nach den oben erwähnten 3 Klassen, oder sonst zweckentsprechend, auf die verschiedenen Zuchthäuser vertheilt werden; — woraus sich dann von selbst ergiebt, daß der Strafort für die Verurtheilten nicht nach dem Gerichtsbezirk, sondern vielmehr nach der

Beschäftigungsart, zu der er verurtheilt wird, bestimmt werden muß.

Hiernächst entsteht die Frage, wie diejenigen Verbrecher beschäftigt werden sollen, die, wie Tagelöhner, Handlanger, sogenannte Arbeitsleute ꝛc., kein bestimmtes Gewerbe erlernt haben, so wie diejenigen, deren Handwerksberuf der Art ist, daß er in Zuchthäusern überhaupt nicht ausgeübt werden kann, und endlich diejenigen, bei welchen es gefährlich wäre, sie in ihren Berufsarbeiten zu beschäftigen?

Auch für diese Kategorien ist eine Beschäftigung zu finden, die, dem Strafzwecke entsprechend, weniger entwürdigend und zugleich für die Zukunft des Verbrechers heilsamer ist, als die jetzt übliche; — diese Beschäftigung ist der Ackerbau. Dabei sei keinesweges die Verwendung einzelner Verbrecher-Klassen für den Straßenbau, Festungsbau ꝛc. ausgeschlossen; im Allgemeinen aber soll der Grundsatz herrschen, daß unter Strafarbeit, die nicht näher bezeichnet ist, der Ackerbau verstanden werde. Wird zu diesem Zwecke eine entsprechende Strafanstalt in solchen Gegenden angelegt, wo das Land noch einer besonderen

Cultur bedarf, oder wo zu Zwecken des Ackerbaus Dämme, Teiche, Entsumpfungen ꝛc. ausgeführt werden müssen, so wird nächst dem Nutzen für die zeitige Besserung und spätere Erwerbsfähigkeit der Verbrecher, auch das Land, der Staat, die Gesellschaft einen sehr wesentlichen Nutzen daraus ziehen.

Endlich wäre noch die Frage zu beantworten, ob dann auch stets Gelegenheiten vorhanden sein werden, die aus den Zuchthaus-Werkstätten hervorgehenden Arbeitsproducte zu verwerthen? Wir glauben diese Frage mit Ja beantworten zu können, ohne einen erheblichen Widerspruch befürchten zu müssen. Allein die Frage selbst wird unmöglich, wenn, wie wir es am zweckmäßigsten halten, von vorn herein die Verwerthung der meisten Arbeitsproducte dadurch gesichert wird, daß der Staat die Bedürfnisse für die Armee, so weit die Arbeitskräfte der Zuchthäuser es gestatten, in diesen letztern anfertigen läßt, wodurch wiederum zugleich ein administrativer Vortheil erzielt wird.

Dies sind, mehr in Umrissen, als in ausgeführten Zügen, die Elemente, welche wir für geeignet halten,

einer Strafgesetzgebung jene innere Uebereinstimmung mit unserem geläuterten Rechtsbewußtsein, und jene practische Tüchtigkeit zu geben, ohne welche sie weder Werth noch Dauer hat. Manches, was sich gegen unsere Vorschläge einwenden läßt, haben wir bereits berührt und widerlegt; Anderes, was noch entgegenzustellen wäre, überlassen wir der öffentlichen Discussion. Das Neue stößt oft nur deshalb ab, weil es überrascht und weil dem Verstande noch nicht die Besinnung, es klar zu erfassen, der Gewohnheit noch nicht Zeit, sich darein zu finden, gelassen wurde. Und doch ist oft nur in dem Neuen, nicht blos in dem ausgebesserten Alten, die Wahrheit und das Heil der Wahrheit. Wir haben Institutionen, die veraltet sind, d. h. die allerdings einmal zeitgemäß waren; aber es giebt auch Institutionen, die, im üblen Sinne, nie veralten können, weil sie niemals auch nur eine relative Wahrheit gewesen sind. Die Grausamkeit gehört in diese Kategorie. Ihre Anwendung im Strafcodex ist ein Fehlgriff von so tiefer Bedeutung, daß er durch Modeln und Ummodeln nicht beseitigt wird. Wo ein Princip falsch ist, muß ein neues Princip an seine Stelle treten, und mit dem neuen Princip

natürlich auch eine neue Form. Wie weit es uns gelungen ist, diese zu finden, überlassen wir dem öffentlichen Urtheile, in dem sich jede Ansicht des Einzelnen zu bewähren hat.

Die letzte Vorstellung gegen Censurgerichtsbarkeit und Bücherverbote in Deutschland.

An das königl. preußische Obercensurgericht, zu Händen des Herrn Präsidenten Bode in Berlin.

Herr Präsident!

Hochgeachtete Herren!

Ihr Brief vom 21. December fordert mich auf zur Vertheidigung des Buches: „Die politischen Lyriker unserer Zeit. Ein Denkmal mit Portraits und kurzen historischen Charakteristiken. Leipzig. Verlagsbüreau

1847." gegen die Anklage des Herrn Assessors de la Croix I., der bei Ihnen auf Verbot und Vernichtung des Buches anträgt.

Das Recht des Buches gegen Vernichtung durch Sie, meine Herren, ist sehr einfach. Es genießt den Schutz der sächsischen Landesgesetze so gut wie jedes andere Eigenthum. Wenn Sie es nun dennoch vernichten, so brauchen Sie Gewalt; ein Recht dazu können Sie nicht haben.

Vielleicht beschränken Sie sich auf das Verbot. Sie untersagen den Preußen die Lectüre, weil Sie in dem Buche einen lyrischen Angriff auf preußische Ansichten und Maximen erblicken. Aber dann, meine Herren, begehn Sie außer dem völkerrechtlichen Unrecht auch noch einen Irrthum. Es liegt schon im Titel des Buches, daß es Preußen nicht lyrisch revoltiren will, denn es ist eine historisch-kritische Behandlung jener vergangenen Periode, die so naiv war, sich durch lyrische Poesieen politische Freiheit erringen zu wollen.

Beide Puncte sind sehr klar. Sie dürfen das Buch weder vernichten, noch verbieten. Dennoch, meine Herren,

verspreche ich mir von einer Vertheidigung vor Ihnen keinen Erfolg, ich will Ihnen sagen warum.

Vor einem Gesinnungs- und Tendenz-Tribunal, sei es in Madrid, in Paris oder in Berlin, ist die Anklage auch die Verurtheilung. Der Kläger stellt die gute, der Angeklagte die böse Gesinnung vor; was der Kläger verklagt, wird also zu verurtheilen sein. — So einfach unter diesen Umständen das Geschäft des Richters ist, so verzweifelt steht es um die Vertheidigung.

Ich habe dies an einem denkwürdigen Beispiel erfahren, wo der Ankläger — (eben so wie hier Herr de la Croix I. das Denkmal einer historisch gewordenen Erscheinung) — die Tendenz des Buches gänzlich verkannt hatte und doch mit der Anklage durchdrang. Es ist ein lehrreiches Präcedenz. Hören Sie, meine Herren!

Der fromme Buchhändler Anton in Halle druckte auf die Empfehlung des schalkhaften, übrigens hinlänglich frommen Tholuck einen Roman des ebenfalls frommen Candidaten Elias, welcher den Zweck hatte, das damals gefährliche junge Deutschland in seiner ganzen Blöße und Schlechtigkeit darzustellen.

Dieses gemeinnützige Werk fiel in die Hände des Herrn Menzel in Stuttgart, welcher die Gewohnheit hat, die Bücher nur stellenweise zu lesen, und in diesem Falle unglücklicher Weise nur auf die gottlosen Reden der jungen Deutschen, nicht aber auf die fromme Absicht des Herrn Elias gestoßen war. Er ließ die scheußlichen Stellen mit Gänsefüßchen drucken und warnte alle Familienväter und, wo diese gestorben wären, die Mütter davor, ihren Töchtern dies gottlose Buch in die Hände zu geben. Anton, der fromme Buchhändler, las diese Anklage gegen das Buch. Sie war gedruckt, sie war mit Stellen belegt, und Menzels gute Gesinnung nicht zweifelhaft. Er schauderte über das Unglück, welches das Buch anrichten könnte, wenn es gelesen würde, und überlieferte, um seine Schuld einigermaßen zu büßen, den ganzen Rest und alle Remittenden der Auflage freiwillig den Flammen. Ich habe damals meinen ganzen Einfluß bei ihm aufbieten müssen, daß er nicht selbst den Scheiterhaufen mitbestieg.

Herr Präsident, meine Herren, die fromme Absicht des Herrn Elias erstickte in den Flammen, die der unge-

schickte Menzel angeblasen hatte, und die besten Vertheidiger, Herr Tholuck von der einen und ich von der andern Seite, konnten das fromme Werk nicht retten.

Nach dieser Erfahrung muß ich die Vertheidigung auch der besten Sache gegen Gesinnungsanklagen für verzweifelt halten. Indessen gebe ich zu, es wäre im Interesse der gläubigen Richtung unserer Zeit, wenn hier ein Wunder geschähe. Ich gehe also auf die Klagepuncte ein.

Der Herausgeber der Bücher hat funfzehn miteinander zusammenhängende Charakteristiken der politischen Lyriker gegeben. Ich ersuche Sie, vor der Verurtheilung des Buches Einen aus Ihrer Mitte mit der Lectüre desselben zu beauftragen. Bei der historisch-kritischen Absicht, die aus diesen Darstellungen der Dichter klar wird, kann es nicht erwartet werden, daß der Herausgeber und Kritiker mit den Dichtern übereinstimmt. Dennoch will ich die Vorwürfe beleuchten, die Herr de la Croix I. den einzelnen Dichtern in dem „Denkmal unserer Vergangenheit" macht.

Seine Klage, die mit dem Worte: „Abschrift“ beginnt und mit der Unterzeichnung „de la Croix“ endigt, trägt das Gepräge eines mangelhaften Verständnisses der deutschen Sprache. Dies beweist gleich der zweite Satz. Ich setze das stilistisch-grammatische Ungeheuer her:

„Mancher Name, der im Interesse eines zu gewinnenden, desto umfassenderen Lesekreises und damit wieder verstärkter Einwirkung der Sammlung in ihrer Totalität, vielleicht ungern eben ganz fortgelassen worden wäre, hat sich gefallen lassen müssen, wenigstens mit ein Paar Seiten eine schmale Beisteuer zu liefern; und so sind es funfzehn Bausteine geworden, aus denen der ungenannte Herausgeber, wie die beigefügten kurzen Charakteristiken hierüber nähern Aufschluß geben, das der Entwickelung politischer Tagesunzufriedenheit auf dem Felde der Lyrik zu schrofferem Gegensatz gegen die Wirklichkeiten der öffentlichen Zustände zu setzende „Denkmal“ zusammengefügt hat.“

Also Herr de la Croix I. sagt: „Mancher Name wäre vielleicht ungern eben ganz fortgelassen, hat sich aber gefallen lassen müssen eine Beisteuer zu liefern.“ Der

„Name“ hat widersprechende Gefühle, einmal „will er nicht gern fortgelassen werden,“ und dann wieder „muß er sich's gefallen lassen“ dabei zu sein. Darauf sollen „die Namen“ Bausteine des Denkmals sein, während das Denkmal aus den Charakteristiken und Portraits besteht und den Namen und ihrem Inhalte gesetzt wurde. Endlich soll „die politische Tagesunzufriedenheit gegen die Wirklichkeiten der öffentlichen Zustände in schroffem Gegensatze stehn,“ während doch eine täglich erscheinende Unzufriedenheit auf dem Felde der Politik ohne Zweifel selbst eine von den „Wirklichkeiten der öffentlichen Zustände“ ist.

Diese logischen und grammatischen Unmöglichkeiten des Herrn Assessors de la Croix I. haben mir ein lebhaftes Bedauern eingeflößt über den freiwilligen Hintritt seines Vorgängers, des Herrn von Lüderitz, dessen elegante und deutliche Sprache, wenn sie auch den größten Widersinn ausdrückte, doch überhaupt eines Verständnisses fähig war. Ihnen aber, meine Herrn, mache ich einen Vorwurf daraus, daß Sie mir diese Arbeit zur Kritik senden, da ich doch wenigstens so viel Rücksicht in Deutsch-

land verdiene, daß man mich mit den Correcturen so hoffnungsloser Exercitien verschont.

Im dritten Satze heißt es:

„In welchem Sinne diese, auf Erregung von Mißvergnügen im Allgemeinen und Besondern abzielende Sammlung entstanden ist, darüber mögen, was speciell die Anschauung der deutschen Verhältnisse anlangt, die Seiten 276—281 in Bezug genommen werden dürfen: wenigstens scheint, wenn auch einem solchen Erzeugnisse, wie dem hier abgedruckten, Aufnahme gegönnt worden ist, die Annahme nicht unberechtigt, es müsse daran der Herausgeber einer besonders treffenden Darstellung deutscher Gegenwart und Zukunft zu begegnen gemeint haben."

Die angeführte Stelle ist Heine's cynische Unterredung mit der Hammonia, wo er Deutschlands Zukunft im Nachtstuhle Karls des Großen erblickt. Der Herr Assessor de la Croix I. meint, „eine solche Anschauung der deutschen Verhältnisse werde Mißvergnügen erregen und der Herausgeber diese Darstellung deutscher Gegenwart und Zukunft besonders treffend finden;" als wenn eine Satire, Historie und eine Caricatur etwas Anderes als eine Ver-

drehung sein könnte, oder als wenn ein Hohlspiegel die Wahrheit zeigte! — Und nun das Mißvergnügen! Wenn Heine Recht hätte, und Deutschland wäre und bliebe eine Mistgrube, so würde es ihm die Mittheilung seiner Schande sehr übel nehmen; wenn er aber Unrecht hat, und Deutschlands Zukunft ist nicht im Nachtstuhle Karls des Großen zu suchen, woran doch in Prosa selbst Herr de la Croix I. nicht mehr zweifelt, nun so wird man Heine die Prophezeihung übel nehmen. In beiden Fällen ist nicht abzusehn, gegen wen anders, als gegen den Dichter ein Mißvergnügen entstehen sollte, wenn irgend ein Leser — so naiv wäre, den Humor zu verlieren.

Die Anklage fährt fort:

„Auch solche Aeußerungen indeß haben in der vorliegenden Auswahl ihren Platz gefunden, in welchen der Thatbestand nach diesseitigem Gesetz von Amts wegen zu bestrafender Verbrechen enthalten ist."

„So namentlich verfallen die auf Seite 262 zu lesenden Seufzer Desjenigen, nach dessen Namen die betreffenden Verse überschrieben sind, in den durch die §§. 196

und 200. I. 20 allgemeinen Landrechts vorgesehenen und verpönten Reat."

Diese verpönten Seufzer werden von Heine Herwegh in den Mund gelegt, als ihn die königlich preußischen Gensdarmen an die Grenze geleiteten, der Dichter sagt:

Dort bleibst Du stehn. Wehmuth ergreift
Dich bei dem Anblick jener Pfähle,
Die wie das Zebra sind gestreift,
Und Seufzer dringen aus der Seele:

»Aranguez, in deinem Sand
Wie schnell die schönen Tage schwanden,
Wo ich vor König Philipp stand
Und seinen uckermärkschen Granden.

»Er hat mir freundlich zugenickt,
Als ich gespielt den Marquis Posa,
In Versen hab' ich ihn entzückt,
Doch ihm gefiel nicht meine Prosa.«

Ich weiß die §§. des allgemeinen Landrechts, welche der Kläger citirt, nicht auswendig, aber der Streit dieser Seufzer mit dem allgemeinen Landrecht kann nicht sehr ernsthaft sein, und es wäre gewiß im Interesse der Menschheit zu wünschen, daß keine reelleren Seufzer als diese mit den Gesetzen des Königreichs in Conflict geriethen.

Die Anklage gegen Heine's Gedicht: „Zur Beruhigung" worin es heißt: „Wir hätten weder Brutus noch Cäsar unter uns" und „den deutschen Fürsten gehöre das Vaterland erb- und eigenthümlich zu", setzt voraus, ein solcher Scherz könne Brutusse und Cäsaren erzeugen, die den Fürsten ihr Eigenthum abnähmen, wenn der Ankläger den Spott gefährlich findet. In diesem Falle ist der Satiriker viel loyaler und vor allen Dingen viel klarer im Kopf als der Ankläger. Es ist ebenso wenig zu fürchten, daß der deutsche Unterthan durch Heine's Spott ein Römer wird, als es zu fürchten ist, daß Herr de la Croix I. durch meine Kritik ein Voltaire wird.

Der Ankläger zeichnet noch folgende Stellen aus:

S. 345, wo ein Nordamerikaner zu dem Helden Napoleon sagt:

»Und die Geschichte hätte Deinem Leben
Den Schimpf, das Du ein König warst, vergeben.«

S. 269, wo Heine zu dem todten Kaiser Rothbart sagt:

»Die Republicaner lachten uns aus,
Sähn sie an unsrer Spitze

So ein Gespenst mit Scepter und Kron',
Sie rissen schlechte Witze.«

Endlich S. 201 ꝛc., wo Sallet eine Vision giebt, worin die Communisten siegen.

Alle diese Beispiele verschiedener politischer Anschauungen und Phantasien werden als „Herabwürdigung des Königthums" und als Agitation für einen bestimmten politischen Zweck genommen und mit den §§. des Strafgesetzes zusammengebracht.

Dies beruht auf einem großen Mißverstand. Wenn das Königthum herunterkommt, so sind daran nicht die Dichter, sondern die Könige und die Royalisten schuld, welche die wahre Politik und die menschliche Freiheit nicht verstehen. Die Dichter haben noch nie Republiken gegründet. Die Dichter können wohl Ideale hervorbringen, sie können uns den Tell vor die Seele zaubern, aber darum treffen wir noch lange nicht den Apfel und noch viel weniger den Landvoigt. Bestimmte Zwecke und wohlüberlegte Mittel kann nur der practische Politiker angeben, wie dies die Charakteristik Herweghs am Ende ausspricht.

Darum sind das Ideal und die Theorie, welche Dichter und Denker vortragen, kein Gegenstand des Strafrechts, sondern der Kritik und des Wetteifers in der Kunst und Wissenschaft.

Doch ich vergesse, Herr Präsident und hochgeachtete Herren, daß Ihre ganze Function aus diesem großen Irrthum hervorgeht, komme daher auf meinen Eingang zurück und wiederhole: es ist nicht anders zu erwarten, als daß Sie die theoretischen Thaten der Dichter und Denker, in denen Sie eine schlechte Gesinnung erblicken, practisch verurtheilen werden, Schiller oder Heine, Hegel oder Feuerbach, das gilt hier gleich.

Es ist Ihr Schicksal, in den freien Himmel der Kunst, der Wissenschaft und der Religion mit der profanen Hand der Polizei hinüberzugreifen. Erfüllen Sie es.

Und mit diesen Gefühlen, Herr Präsident, hochgeachtete Herren, habe ich die Ehre mich zu unterzeichnen.

Leipzig, den 2. Januar 1848.

Dr. Arnold Ruge.

Nachschrift. Ich theile dem Publicum das Erkenntniß des Obercensurgerichtes mit. Es ist, eben so wie diese Eingabe, das Denkmal eines politischen Zustandes, der uns schon jetzt unglaublich erscheint und in wenigen Monaten zu den fabelhaftesten gehören wird, welche die Geschichte kennt.

Leipzig, den 28. Februar am Tage des Bekanntwerdens der 3ten französischen Revolution in unserer Stadt, im Jahre 1848.

Erkenntniß.

Auf den Antrag des Vertreters des Königlichen Staats-Anwalts vom 1. December 1847, wegen Erlassung eines Debits-Verbots in Betreff der zu Leipzig im Verlagsbüreau (Arnold Ruge) 1847 erschienenen Schrift:

„Die politischen Lyriker unserer Zeit. Ein Denkmal mit Portraits und kurzen historischen Charakteristiken",

hat das Ober-Censur-Gericht in seiner Sitzung vom 1. Februar 1848, an welcher Theil genommen haben:

der Präsident, Wirklicher Geheimer Ober-Justizrath und Staats-Secretair Bode und

die Mitglieder, Geheimer Ober-Justizrath Zettwach,
Professor Dr. von Lancizolle,
Geheimer Medizinalrath, Prof. Dr. Lichtenstein,
Geheimer Regierungsrath Schröner,
Geheimer Justizrath von Rohr,
Wirklicher Legationsrath Hellwig,
Ober-Appellationsgerichtsrath Luther,
Kammergerichtsrath Theremin,
Land- und Stadtgerichts-Director von Tabouillot,

auf den Vortrag zweier Referenten für Recht erkannt:

daß der Debit der obengedachten Schrift in den Preußischen Staaten, wie hierdurch geschieht, zu untersagen und die in Beschlag genommenen Exemplare zu vernichten.

Von Rechts wegen.

Gründe.

Der Vertreter des Königlichen Staats-Anwalts hat seinen auf Untersagung des Debits der gedachten Schrift

und Vernichtung der in Beschlag genommenen Exemplare gerichteten Antrag im Wesentlichen darauf gestützt, daß in fünf von ihm bezeichneten Gedichten Aeußerungen enthalten seien, welche die Ehrerbietung gegen deutsche Fürsten verletzen. Von Seiten des Verlegers ist unter dem 9. Januar 1848 eine Gegenerklärung eingegangen, in welcher derselbe die Klage zu widerlegen sucht. Indessen erscheint dieselbe genügend begründet, da von den darin bezeichneten Gedichten in der That das Seite 261 und 262 abgedruckte in seinen beiden letzten Strophen Aeußerungen enthält, welche die Ehrfurcht gegen das Oberhaupt des Preußischen Staates verletzen und nach §§. 196 und 200 Titel 20 Theil II des Allgemeinen Landrechts als Verbrechen zu bestrafen sind, und da ferner das Gedicht Seite 264 und 265 seinem ganzen Inhalte nach auf eine Herabwürdigung und Verspottung nicht blos des deutschen Volks-Charakters überhaupt, sondern namentlich auch der deutschen Fürsten abzielt, mithin nach Artikel XVI No. 2 der Verordnung vom 18. October 1819 ebenfalls verbrecherisch ist.

Es mußte daher in Gemäßheit des §. 7 der Verord-

nung vom 30. Juni 1843 das Debitsverbot gegen die ganze Schrift ausgesprochen und die Vernichtung der in Beschlag genommenen Exemplare angeordnet, mithin wie geschehen erkannt werden.

Berlin, den 1. Februar 1848.

Das Königlich Preußische Ober-Censur-Gericht.

Bode.

An

den Inhaber des Verlagsbüreaus

Herrn Arnold Ruge

zu

Leipzig.

Eine Deputirtenwahl zu Hammerfest innerhalb des Polarkreises.

M Ftto.
Absolutismus ist das Aas der Politik, um welches sich Schmeißfliegen und Raubvögel sammeln.

Es ist unläugbar, daß eine Deputirtenwahl 10 Grad nördlicher als Petersburg, im Gebiete der Rennthiere und Eisbären, an der letzten Grenze der Civilisation gewiß zu den seltsamsten politischen Bildern unserer Zeit gehört. Freiheit und Absolutismus grenzen auch nirgends so schroff an einander, als in den Polarzirkeln Europa's. Während nordostwärts der eisstarre russische Koloß sich

nur nach den Schwingungen der Knute bewegt, treibt nordwestwärts bis zum Nordcap hinauf die vegetationsarme Natur im Menschengeschlechte noch Blüthen der Freiheit, so duftig, so vollkommen, wie sie das südliche Spanien nur im Jahre 1812 gezeitigt hat. Wornach der Donquixotte der Revolutionen, Lafayette, vergebens gerungen hat, nach einer Monarchie mit republikanischen Institutionen, in Norwegen ist sie zur That geworden; die Rennthiermelkenden Lappen genießen eine größere Freiheit, als die hochcivilisirten Bewohner der Boulevards; denn die sommerliche Juliconstitution ist ein durch herbstliche Septembergesetze mißgestalteter Zwitter, in welchem das männliche Glied des Preßbengels und des Volkswillens nicht zur naturgemäßen Ausbildung gediehen ist, die vernünftige Majorität der Massen kann über eine etwaige Unvernunft der Regierung nur durch den schlagenden Beweis der Gewalt triumphiren. Nicht also in Norwegen. Was dort die Vertreter des Volkes dreimal ernstlich gewollt haben, wird durch sich selbst Gesetz auch ohne Allerhöchste Sanction.

Rufen wir dem Leser die Grundzüge jener constitu-

tionellen Musterverfassung frischer ins Gedächtniß, bevor wir ihn hinauf zu dem Thranduftenden Hammerfest führen.

I. Die Constitution von Eidsvold.

1. Organisation der königlichen Gewalt.

Es klingt paradox und ist doch wahr, daß Norwegen seine freie Verfassung den absoluten Bundesmächten Europa's verdankt. Vielleicht theilte es unter dänischem Scepter noch gleiches Loos mit dem meerumschlungenen Schleswig-Holstein, hätte man es nicht Bernadotte zum Dank für die Vertreibung seines Kampfgenossen, Buonaparte, als schwedische Beilage geben wollen. Aber die Norweger ließen nicht mit sich schachern, sie erklärten sich in Eidsvold für unabhängig und begannen einen kurzen Krieg mit Schweden, der schon am 11. August 1814 durch die Convention zu Moss beendigt ward. Die Verfassung von Eidsvold wurde am 4. Novbr. 1814 als Staatsgrundgesetz proklamirt, und Inhalts dieser theilte zwar Norwegen mit Schweden das Loos eines gleichen

Scepters, beide Länder aber blieben wesentlich von einander getrennt.

Es ist ein alltäglicher Irrthum, Norwegen als eine Provinz Schwedens zu betrachten, eine vom Absolutismus herrührende Vorstellung, welche die Völker als Zubehör der Souveraine ansieht. Dann müßte Norwegen freilich ein Vorwerk des Hauptdominialgutes Schweden sein. Allein beide Länder, so nahe sie auch aneinandergrenzen, sind doch an Leib und Seele, Finanzen und Freiheiten, so meilenweit von einander unterschieden, wie Preußen von dem Zwickel Neufchatel. Norwegen hat seine eigene Verfassung, seine eigene Verwaltung, seine eigenen Einnahmen und Schulden, seinen eigenen selbstständigen Körper, der nur durch den Zaum der Diplomatie in politischen Verhältnissen nach außen mit Schweden zusammengespannt ist, und gleichen Strang ziehen muß. Im Innern ist Norwegen von Schweden grundgesetzlich durch und durch verschieden, und seiner Verfassung nach eher eine beschränkte Republik mit erblichem Oberhaupte, wie eine constitutionelle Monarchie zu nennen.

Republik und constitutionelle Monarchie haben allerdings beide eine Theilung der öffentlichen Gewalt in gesetzgebende und administrative mit einander gemein, aber sie unterscheiden sich wesentlich dadurch von einander, daß in der constitutionellen Monarchie ein von den Volksvertretern votirtes Gesetz durch ein absolutes Veto des Souverains hintertrieben werden kann, daß also die Regierung nicht blos ausführende Gewalt, sondern auch ein integrirender und zwar der negative Bestandtheil der gesetzgebenden Gewalt ist. Im constitutionellen Staate ist die Theilung der Gewalten eine unvollkommene, verkrüppelte, die Minorität der herrschenden Regierungspartei hat das Uebergewicht über den Gesammtwillen des Volkes, sie kann den letztern durch tausenderlei Mittel abschwächen und Null machen. Nicht so in der Republik; was hier die Volksvertreter beschlossen haben, das kann die oberste Spitze der Regierungsgewalt, hieße sie Präsident, Consul oder König, entweder gar nicht oder doch nur zeitweise suspendiren. Das letztere findet in Norwegen statt; der König hat hier nur die Berechtigung, einen Beschluß der gesetzgebenden Versammlung — Stor-

thing genannt — durch sein Veto zweimal zu suspendiren, faßt aber der dritte Storthing den nämlichen Beschluß, so wird er von selbst Gesetz und bedarf keiner königlichen Sanction!

Das ist keine constitutionelle Satzung mehr, das verleiht auch der Erbmonarchie die republikanische Weihe, denn zeitweiser Wechsel der obersten Regierungsspitze gehört an und für sich nicht unumgänglich zum Wesen einer Republik, läßt sich doch eine solche recht wohl mit einem lebenslänglichen erblichen Consulate denken, ohne daß darum die Staatsverfassung aufhört, eine Volksherrschaft zu sein, genug wenn nur die gesetzgebende Gewalt allein beim Volke sich befindet, und die Diener der Krone für die Ausführung der Gesetze den Volksrepräsentanten in strengster Weise verantwortlich sind. So aber ist es in Norwegen. Den unverletzlichen Monarchen — das ist der Consul einer Republik währtend seiner Regierung auch — umgiebt ein verantwortlicher Staatsrath, bestehend aus Einem Minister und 7 Räthen. Diese können nur aus norwegischen Bürgern gewählt werden, und drei davon müssen sich stets bei dem König, auch

wenn er in Schweden residirt, aufhalten. Denn alle norwegischen Gesuche gelangen nur durch diesen Staatsrath zum Könige, und letzterer darf keine norwegische Angelegenheit ohne seinen norwegischen Staatsrath vornehmen. Der Minister muß alle Ordonnanzen contrasigniren, und ist der Nation verantwortlich dafür, er hat dem Storthing über Alles Rechenschaft abzulegen, kann in den Anklagezustand versetzt werden, und muß alsdann sammt seinen 7 Räthen vor dem Richterstuhle des höchsten norwegischen Reichsgerichts, das aus einem Theile des Storthings besteht, erscheinen und sich richten lassen. Vor die Schranken dieses Gerichtshofes können alle Norweger gefordert werden, ja sogar die königlichen Prinzen, wenn sie ein norwegisches Civil- oder Militär-Amt bekleiden.

Das Suspensiv-Veto des Monarchen gegen die Beschlüsse des Storthing wirkt freilich etwas stark ritardirend; es ließe sich auf solche wider den Willen des Monarchen zu Tage geförderten Gesetze das Horazische „nonum prematur in annum" recht eigentlich anwenden. Denn der

Storthing versammelt sich alle 3 Jahre, zweimal hat der König das Verwerfungsrecht, folglich gelangt das Volksproduct erst in 9 Jahren zur Reife. Für den jetzigen Umschwung der Dinge ein enormer Zeitraum! Man kann inzwischen neun Mal die Welt umsegeln, eine Viertelgeneration kann ihren Lebensproceß, und die gemeinrechtliche Praxis den höchsten Läuterungsproceß beendigt haben! Doch man bedenke, daß Norwegen nicht auf den sieben Meilenstiefeln der Eisenbahnen voranschreitet, daß man dort noch zwischen antediluvianischen Felsenrippen oder über öde Hochplateau's auf zweirädrigen Schubkarren mit seinem Proviante von Fisch und Schiffszwieback dahincarriolt, ja daß nach Hammerfest, dessen Deputirtenwahl wir beschreiben wollen, die Wintermoden erst im nächsten Frühjahr kommen, gewiß für solch ein Land erscheint die Horazische Neun nicht zu langsam.

Dessenungeachtet glaube man nicht, daß der einfache Landbewohner in seinen abgesonderten Colonaten keine Kenntniß seiner Landesverfassung, kein Bewußtsein seiner Freiheiten hätte. Wahre Infusorien-von Städten, wie Lille-Hammer mit 80 Häusern und Bodoc mit 40 Häu-

fern, welche keinen Barbier aufzuweisen haben, redigiren nichtsdestoweniger ihre Zeitungen so gut wie Leipzig und Berlin. Jeder Bewohner des Kirchspieles ist von allen Petitionen und Verhandlungen des Storthing aufs Genaueste unterrichtet; denn der gemeine Norweger steht an politischer Bildung dem Franzosen gleich, er übertrifft bei weitem unsere kosmopolitischen Landsleute, welche besser bei Andern, als bei sich Bescheid wissen. Das haben aber die Norweger allein der freien Presse zu verdanken, welche durch keine Scheuklappen der Censur, durch keine Septembergesetze im Regierungskappzaume gehalten wird. Sie kann frei aufathmen, keck in den Lüften ihre Schwingen ausbreiten, wie der Adler über den Loffoden.

2. Organisation der Volksgewalt.

Storthing.

Eine Nationalversammlung erfüllt um so wahrer ihren Zweck und ihre Bedeutung, je mehr darin die Masse der Bevölkerung wirklich repräsentirt wird. Dies hängt aber zunächst wieder von der Gleichartigkeit der Volksschichten,

wie der gleichen Berechtigung aller Staatsbürger zu Wählern und zu Gewählten ab. Wo die Nation in privilegirte Kasten zerspaltet ist, wo der Adel den großen untheilbaren Grundbesitz bebrütet, da wird der Bürger und Landmann nur eine kümmerliche Vertretung haben.

Anders in Norwegen! da giebt es nur gleichstehende Staatsbürger. Das Geblüt, der Adel, die persönliche und dingliche Steuerfreiheit privilegirter Virilstimmen, die Patrimonialgerichtsbarkeit, alle diese historischen Ueberbleibsel sind durch das Gesetz vom 1. August 1821 für ewige Zeiten aufgehoben. Nur Ein adlicher Name und Wappen existirt noch als Ruine in der Person der jetzt lebenden Grafen von Jartsberg, ihre Nachkommen sind schon dem Bürgerthume anheimgefallen; es kann kein adlicher Verbrecher mehr bürgerlich, kein Bürger mehr adlich gemacht werden!

Frankreich hat auch den Adel abgeschafft, aber seine eitlen Söhne seufzen immer noch im Geheimen darnach, und das Bürgerkönigthum bäckt nach wie vor neue Grafen und Herzöge. In Norwegen liegt der Adel im Bauernstande vergraben, die Besitzer des Alpenhospizes Jerkin

auf dem Dovrefjeld können ihre Ahnen weiter zurückdatiren, als der Herzog Alexander von Anhalt Bernburg, dessen Portrait seltsamerweise auf dieses Hochplateau verschneit ist! —

Eine Folge dieser gänzlichen Adelsvertilgung ist, daß sich das Zweikammersystem Norwegens nothwendig anders, wie das der übrigen constitutionellen Staaten Europa's gestalten muß. Die erste Kammer besteht nicht aus erblichen Pairs, wie in England, oder aus Wahlpairs der Regierung, wie in Frankreich, sondern sie ist ein Ausschuß der zweiten Kammer, eine Oberabtheilung der Deputirtenkammer, von und aus dieser selbst gewählt. In den andern constitutionellen Monarchien Europa's erscheinen die Mitglieder der ersten Kammer vermöge ihrer eigenen Privilegien, unabhängig von der Volkswahl, und bilden auf diese Weise den Gegensatz der zweiten oder Wahlkammer. In Norwegen werden sämmtliche Nationalrepräsentanten ohne Ausnahme von dem Volke zum Storthing gewählt, dieser Storthing ernennt alsdann ein Viertel seiner Mitglieder zur ersten Kammer — Lagthing geheißen — während die übrigen drei Viertel die zweite Kammer oder

den Odelsthing bilden. Erste und zweite Kammer sind also dieselbe gleichartige Masse, nur organisirt zu zwei Senaten.

Alle Gesetze müssen zunächst im Odelsthing in Vorschlag gebracht werden: die Initiative hat nicht blos die Regierung, sondern jedes einzelne Mitglied der Kammer. Wird die Proposition vom Odelsthing angenommen, so geht sie zum Lagthing, genehmigt sie dieser nicht, so muß er sie unter Angabe der Weigerungsgründe an den Odelsthing zurückschicken. Der Odelsthing beräth anderweit darüber, und läßt die Proposition entweder in seiner ursprünglichen oder in abgeänderter Form an den Lagthing zurückgehen. Verweigert der Lagthing zum zweiten Male die Genehmigung, so treten beide Kammern zu Einer Versammlung als Plenar-Storthing zusammen, und wenn diese Gesammtheit die Proposition mit $\frac{2}{3}$ Stimmen genehmigt, so wird sie unter königlicher Sanction Gesetz.

Sind also $\frac{2}{3}$ des Odelsthing oder der zweiten Kammer einig, so können sie jedes Gesetz durchbringen, selbst gegen die Einstimmigkeit der ersten Kammer, und ist $\frac{2}{3}$ des Odelsthing drei Mal auf diese Weise einig, so kann er

ein Gesetz sogar wider den Willen des Königs sammt der ersten Kammer durchsetzen. Lassen sich die Ideen eines Montesquieu und Lafayette — ein Thron mit republikanischen Institutionen — wohl friedlicher verwirklichen, als in dieser Musterconstitution?

Der gewöhnliche Storthing bedarf keiner königlichen Zusammenberufung, er versammelt sich kraft eigener constitutioneller Machtvollkommenheit jedes dritte Jahr am ersten Werkeltage des Monats Februar zu Christiania. Er darf jedoch nicht länger als 3 Monate zusammenbleiben, wenn ihn der König nicht verlängert. Dagegen darf aber auch der König diesen ordentlichen Storthing weder auflösen noch verkürzen, und der Beschluß, wodurch sich der dreijährige Storthing für constituirt erklärt, oder die verantwortlichen Minister vor sein Forum citirt, bedarf keiner Sanction des Thrones. Außerordentliche Storthings kann der König beliebig zusammenberufen und auflösen.

Die Mitglieder der Nationalversammlung sind unverletzlich, ihre Sitzungen öffentlich, und die Publication aller Versammlungen ohne Ausnahme vom Preßzwange befreit. damit das Volk, als Wächter, die Gesinnungs-

tüchtigkeit und Befähigung seiner Bevollmächtigten controlliren kann. Darum dürfen auch keine abhängigen Beamten (Mitglieder des Staatsraths und deren Bureaugehilfen, Officianten und Pensionäre des Hofes ꝛc.) zu Repräsentanten des Storthings gewählt werden. Andere Beamte dagegen, welche nur durch Urtheil und Recht cassirt, versetzt oder verpflichtet werden können, genießen die Wahlfähigkeit, und bildeten zeither als Träger der Intelligenz in einem so adelarmen Lande den Hauptbestandtheil des Storthings. Allein in der neuern Zeit, wo das Volksmißtrauen allenthalben wächst, mag man aus Verdacht gegen ihr Avancementstreben und die daraus indirect erwachsende Abhängigkeit von der Regierungsgewalt ihre Zahl bei den Storthingswahlen mehr und mehr zurücktreten lassen. Unverkennbar hegen daher die Beamten in neuerer Zeit eine gewisse Reizbarkeit gegen das Bauernregiment, wie sie den Storthing heißen, zumal dieser durch Abschaffung überflüssiger Sporteln die Einnahmen mancher Beamten empfindlich gedrückt hat, was bei dem theuren Leben Norwegens und der allgemeinen Mittellosigkeit der Beamtenwelt sehr fühlbar ist. Die

reichen Kaufleute der Städte hegen gegen den Storthing einen noch offnern Groll, weil er die Handelsfreiheit aller Art begünstigt, und so schließen sich beide in ihrer Unzufriedenheit näher an einander an. Es ist dies sehr bedauerlich, da gerade zeither die Beamten Schöpfer und Beförderer der freiesten Institutionen gewesen sind. Aber die Intelligenz fühlt sich gleich in ihrer Eitelkeit gekränkt, wenn man sich ihrer Vormundschaft entziehen will, sie kann das chinesische Mandarinenthum niemals ganz verläugnen. Die reichen Kaufleute möchten gern die Monopole, den Zunftzwang und alle die Beschränkung der Handelsfreiheit wieder einführen, nicht um ihretwillen, wie sie treuherzig versichern, nein um den leichtsinnigen Etablissements vermögensloser Personen, und den aus der Concurrenz entstehenden Banquerotten zu steuern. Die Schlauköpfe, diese Hechte im Karpfenteiche der Menschheit verschlängen die kleinen Fische alle, wenn sie könnten! Vorzüglich aber fühlen sich die Herren vom Handel dadurch beeinträchtigt, daß die einfachen Bauern so pfiffig gewesen sind, sich vermittelst des Storthings von allen directen Staatsabgaben freizumachen. Glückseliger Bauer Nor-

wegens, vielbeneideter, du giebst keine Grundabgaben mehr, dieser Fluch ist dir genommen, alle Ausgaben des Staatshaushaltes werden durch indirecte Consumtionssteuern gedeckt, welche allein der Storthing — und darin ruhen die Zügel seiner Macht -- von drei Jahren zu drei Jahren bewilligt. Ohne Storthing keine Abgaben, keine Civilliste, keine Apanage, und was noch mehr sagen will, vom Storthing selbst kann keine Immobiliardotation weder für den Regenten noch dessen Familie bewilligt werden. So wenig vom Grundbesitz Steuer erhoben werden darf, so wenig darf das Einkommen der königlichen Familie auf Grundbesitz fundirt werden. Die Bauern haben trotz ihrer directen Abgabenfreiheit noch genug Communallasten zum Bau und Instandhaltung der Wege und Verpflegung der Armen und Hülfsbedürftigen zu tragen, dafür sind aber auch die Wege wie polirt, und Bettler sieht man nirgends.

Es wird unter den gebildeten Norwegern viel darüber hin und hergestritten, ob die Aufhebung der directen Grundsteuer nicht eine mißliche Sache sei, „weil sie dem Staatsschatze die Mittel für den unvorhergesehenen Fall

eines Krieges raube." Armselige Staatsökonomen, als ob der Zustand des Staatshaushaltes für das Monstrum des Krieges zugeschnitten werden müßte! Die Regenten sind viel zu vernünftig geworden, um eines Lappen Landes willen einen Eroberungskrieg zu beginnen, und wenn feindliche Invasionen hereinbrechen, dann werden die Bewohner schon ihren Herd zu vertheidigen wissen. Gern werden sie auch ohne eine durch Grundabgaben künstlich gestiftete Sparkasse in solchen kritischen Zeitläufen ihr ganzes Hab und Gut zum Besten geben. Müssen sie doch ihre Haut zu Felde tragen, um wie viel mehr nicht ihren Mammon? Nicht mit wohleinexercirtem Militär, nein, durch den Enthusiasmus der druckesmüden Völker — Weiber verschnitten sogar ihre Dutzendhemden zu Charpie — ist der korsische Prometheus an den Fels von Helena geschmiedet worden. Mit Geld schafft man keinen Muth, keine Begeisterung, das sind elende Krämerideen aus dem Hirne von Pfahlbürgern. Nicht in den Fabriken, nicht im geldreichen Handelsstande, nein, im Landbebauer liegt die Kraft einer Nation. Schwächt man diesen durch Abzapfen seines sauren Erwerbes, so

hilft alles Aufhäufen von Staatsschätzen für den möglichen Fall eines Krieges nichts. Es liebt und vertheidigt Jemand seinen Herd um so mehr, je sorgenfreier er darauf lebt. Für Jemandes Zukunft sorgen zu wollen, indem man ihn in der Gegenwart casteiet, das gehört unter die Promessen des Pfaffenthums, das riecht nach Mittelalter. Daß sich der Bauer gegen eine solche staatsbevormundende Fürsorge auf Kosten seines Felles schützt, ist ihm wahrhaftig nicht zu verdenken, so wie ihm denn überhaupt des viel bekrittelte Bauernregiment mit Fug und Recht gebührt.

Man betrachte Norwegen auf der Karte, es ist ein Land an Ausdehnung so groß, wie Preußen, 5000 Quadrat-Meilen weit, aber innerlich aus Fels und Meer gewoben. Es zählt nur Eine Million 200,000 Einwohner, und davon wohnen höchstens 200,000 in Städten beisammen, die übrigen sind Landbauer und Fischer, zerstreut in einzelnen Colonaten. Wo sich im rauhen unwirthbaren Felsen am Strande des Meeres, oder in den stillen bergumschlossenen Fjords eine grüne Oase zeigt, da hat der genügsame Landmann sein Nest aufgeschlagen, wie die See-

möve oder der Eidervogel. Was man auf der Landcharte für Dörfer oder kleine Städte hält, das sind Blockhäuser der Bauern. Sollte in einem solchen von Bauern bewohnten Lande nicht auch der Bauer sich Gesetze geben können? Wäre es nicht ungerecht, wenn 200,000 über eine Million Grundbesitzer herrschen wollten? Die Herrschaft der Majorität ist das Entwickelungsstreben der Zeit, das Endziel jeder freien Association, ist doch Ruhmbegier, die edelste aller Leidenschaften, auch nichts weiter, als das Streben nach dem Beifall der Majorität, der Massen, die Anerkennung der Welt, die Anerkennung in der Weltgeschichte, als der sublimsten Majorität gegenwärtiger und künftiger Generation.

Die Kaufleute mögen sich ja nicht beschweren, wenn der Landmann auch einmal seinen Profit verfolgt. Nicht blos Rothschild und Genossen haben diese Prärogative. Die norwegischen Bauern haben übrigens dadurch nichts weiter, als einen Act der Gerechtigkeit an sich selbst ausgeübt, eine gesetzliche Unebenheit ausgeglichen. Bisher wurden die Staatseinnahmen theils durch indirecte Steuern, theils durch directe Abgaben vom Grundbesitze gewonnen.

Die Kaufleute mußten die Consumtionssteuern von den Waaren, die Landleute vom Grund und Boden bezahlen. Letzteres fällt nun weg, und die Händler schreien, daß sie die Staatslasten allein tragen müßten! O über die schlauen Füchse, als ob sie nicht zu gut wüßten, daß der Consument — in Norwegen der Bauer — die indirecten Steuern doch bezahlen muß, indem solche auf die Waaren geschlagen, und vom Kaufmann nur vorgeschossen werden. So lange der Bauer noch Grundabgaben entrichtete, wurde er mit doppelten Ruthen gepeitscht. Zeither steuerte er direct und indirect, jetzt hat er sich wenigstens dem Handelsstande gleichgestellt. Das ist aber eben der Aerger des letztern, und darum widerstrebt oft grade der gebildete Mittelstand der Weiterentwickelung der Zeitideen. Man will z. B. kein Geschworengericht, weil man sich als Städter von einem simpeln ungebildeten Landmann nicht will richten lassen. Illusion! Der Bauernstorthing giebt dem Städter Landesgesetze, wornach er sich für alle Fälle richten muß, warum soll ein Storthingsbefähigter Landmann nicht um so viel mehr einen einzelnen Fall zu entscheiden im Stande sein, wozu überhaupt nur gesunde

Vernunft gehört. Die Städter wollen ferner, daß nur diejenigen zum kaufmännischen Etablissement zugelassen werden sollen, welche Schulbildung besitzen und ein Examen bestanden haben. Man ist nämlich erboßt, daß die Landleute selbstständig zu handeln anfangen. Sonst brachten die Fischer stets vereinzelt ihre Waaren in die Stadt, und ließen sich von den Großhändlern willkürlich die Preise setzen, jetzt fangen sie an, sich zu vereinigen und Handelsgenossenschaften zu bilden. Es ist ein Streben unmittelbarer Verbindung zwischen Producenten und Consumenten, man will sich von einem zwischenträgerischen Schmarotzergewächse nicht mehr die Differenzen rauben lassen. Das sind aber nur Anfänge. Der That nach behauptet noch immer der Krämergeist das politische Feld. Man hüte sich ja, dieser feudalen Geldmacht liberale Gesinnungen zuzutrauen. So lange es den Kampf gilt gegen ritterliche Privilegien, ja da erscheinen sie in der Maske der Reformer, aber in einem Staate, wie Norwegen, kommt ihre wahre Natur immer unverholener zu Tage, da guckt der reactionäre monopolsüchtige Esel aus der Löwenhaut des Fortschrittsmannes. Wir wollen den guten Bürger darum

nicht verdammen. Jeder Mensch will am Ende oben schwimmen; das Fahrwasser des Bürgerthums aber ist die Fluth des Geldes, dieses schiffetreibenden, erdtheilverbindenden Golfstromes im klippenreichen Meere des Lebens. Aber so wenig man ihn verdammen mag, so wenig darf man ihm trauen. Einer Aufopferung für Freiheit ist der tiers etat nicht fähig, sein Interesse sind die Interessen, seine Gefühlstemperatur der Gefrierpunct, er erhebt sich nur dann bis zum Siedepuncte, wenn Jemand aus der obern oder untern Region ihn seiner Habe berauben will, er fürchtet das Volk noch mehr, als den Uebermuth der Gewalthaber. Kleinlicher Eigennutz ist das innere Mark des guten Bürgers — zu deutsch „Philisters" geheißen.

3. Wahlberechtigung und Wahlmodus.

Das Eigenthum gilt in unserer civilisirten Ordnung der Dinge überall mehr, als die Person, das hat schon der selige O'Connel in seinem Beispiele mit dem Esel treffend gezeigt. So lange jener arme irländische Kar-

toffelfresser von dem Esel 5 Pfund steuerte, war er wahlberechtigter Staatsbürger, nach dem Tode des braven Esels erlosch aber das Wahlrecht. Wer hatte es nun, der Mann oder der Esel?

In Norwegen ist diese subjectiv dingliche Wahlberechtigung in etwas gemildert. Erstlich ist auf dem Lande jeder Bauer, ohne Rücksicht auf die Größe seines Besitzthums, und auch ein Pächter, der 5 Jahre lang Grundbesitz gepachtet hat, wahlberechtigt. Da nun in Norwegen keine Dörfer, sondern nur einzeln liegende Colonaten existiren, und diese nicht Majorate oder Minorate, sondern willkürlich theilbar sind, so ist die Zahl der Landproletarier eine verhältnißmäßig sehr geringe, und der größte Theil der ländlichen Bevölkerung stimmberechtigt.

In den Städten gehört der Besitz eines Grundstücks von 150 Species an Werth zum wahlbefähigten Bürger. Unabsetzbare Beamte, oder solche, welche aus dem Dienste geschieden sind, haben als Repräsentanten der Intelligenz gleichfalls eine Wahlberechtigung. Erwägt man, daß der Species dort nicht mehr Werth hat, als bei uns Ein Gulden, so ist ein Bürger mit einem Besitzthume von

kaum hundert Thalern — was in einer Stadt gar nichts sagen will — wahlberechtigt, folglich bei weitem die größte Masse der Bevölkerung Theilnehmerin der Storthingswahlen. In den Städten existiren bei dem Mangel an Fabriken nur wenige Proletarier, und auch diese ernähren sich ohne Hungerleiderei durch den ergiebigen ganz freien Fischfang und durch die einem Jeden offenstehende Jagd. Bei uns hat der Fiscus nur Bären und Wölfe dem Publicum Preis gegeben, das hochadliche Wildpret aber sich und dem Herrenstande vorbehalten; in Norwegen regalirt auch der Tagelöhner seinen Tisch mit Schneehühnern, Rehböcken und Rennthierbeaffsteak, einer unerhörten Leckerspeise, welche selbst die Engländer Dutzendweis auf die Rennthierjagd zu den öden Steppen des Fellefjelds zieht. Der Fischfang giebt in Kabeljau's und Lachsen eine so reiche Ausbeute, daß es dem Fischer leicht wird, sich mit 150 Species ansässig zu machen. Darum ist auch der größte Theil der Städtebevölkerung stimmberechtigt.

Die Wahl geschieht in der Weise, daß von den Urwählern Wahlmänner ernannt werden, welche die Deputirtenwahlen vornehmen. In jeder Stadt wird für je 50

und auf dem Lande für je 100 Stimmberechtigte Ein Wahlmann gewählt. Die Wahlmänner müssen innerhalb 8 Tagen entweder $\frac{1}{4}$ ihrer eigenen Zahl oder ebensoviel andere Stimmberechtigte des Districts zu Mitgliedern des Storthings erwählen, jedoch darf keine Stadt mehr als 4 Repräsentanten zum Storthing schicken, und die Gesammtzahl der Landrepräsentanten darf 100 nicht übersteigen.

Da Norwegen nur 12 nennenswerthe Städte hat (Christiania, Bergen, Stavanger, Aalsund, Christiansund, Molde, Drontheim, Levanger, Tromsöe, Hammerfest, Drammen, Frederickshall und Moß), so betragen die städtischen Deputirten ungefähr halb so viel als die ländlichen. Dies ist ganz in der Ordnung, mag man von der Personenzahl oder dem Grundbesitz ausgehen; denn die städtische Bevölkerung beträgt kaum 200,000, die ländliche 1 Million, das Terrain der Landbewohner aber ist 20fach größer, als das der Städter. Die Kaufleute haben mithin gar keine Ursache, sich über ihre geringe Vertretung zu beschweren, ebensowenig die Beamten, zumal noch eine große Anzahl der letzteren als Landrepräs-

sentanten im Storthing sitzen. Daß aber der Bauer sich endlich auch einmal aus der Vormundschaft emancipiren will, ist ihm wahrhaftig nicht zu verargen. Strebt doch die ganze Natur nach Emancipation, die Pflanze von der bedeckenden Erdscholle, das Kind vom Kriechen auf allen Vieren, der Erwachsene von der väterlichen Gewalt, das Volk vom Gängelbande der Beamten, überall Selbstständigkeitsdrang oder was dasselbe ist, Freiheitsstreben.

Dadurch, daß die Wahlmänner nicht auf sich selbst, sondern nur auf die Zahl der Stimmberechtigten des Districts beschränkt sind, ist jeder Urwähler zugleich wahlfähig zum Storthing, die active Wählbarkeit schließt die passive in sich, der Spielraum ist ein sehr weiter, und es läßt sich um so mehr annehmen, daß die hervorragendsten und selbstständigsten Männer gewählt werden, da in einem so schwachbevölkerten Lande alle geistigen Notabilitäten sattsam bekannt sind. Dies geht so weit, daß sich fast alle Beamten des Landes persönlich kennen, aus dem leicht begreiflichen Grunde, weil Christiania der einzige Sitz der Landesuniversität ist, wo alle jungen Leute gebildet, examinirt und von da ab weiter in die Provinzen bis zum

Pole hinauf versandt und je nach dem Dienstalter und der Fähigkeit zum Süden, wo Kirschbäume und Linden blühen, avanciren. Jede norwegische Beamtencarriere ist eine polare, und auf kein Land, selbst die kleinstädtische Schweiz nicht, läßt sich das Wort „kleinländlich" so bezeichnend anwenden, wie auf das langgestreckte Scandinavien. In Paris, Berlin wissen die einzelnen Hausbewohner nicht soviel von einander, wie die Tromsoeer von den 200 Meilen entfernten Assessoren und Räthen Christianias. Es ist deren freilich nur Ein Siebengestirn.

Die Pastoren vollends kennen sich durchs ganze Land, sie sind wie die Zugvögel, welche von Süd gen Nord und von Nord nach Süd mit ihren Jungen ziehen. Das ganze norwegische Umgangsverhältniß hat etwas Familiäres, daher auch Gastfreies, und da die Presse alle Local-Verhältnisse und Personalitäten bespricht, so kennt man sich allgemein, und es geschieht gewiß nicht leicht ein Fehlgriff in der Repräsentantenwahl. Ebendaher läßt sich auch das lebhafte Interesse erklären, womit der Wahlact ausgeführt wird. Es fehlt dabei selten Jemand. Was es aber heißt, zu einer Deputirtenwahl nach Hammerfest

zu reisen, das kann nur derjenige ermessen, der einmal von Trondhjem über die Lofoden hinausgesteuert ist. Wir Deutsche gewinnen es oft kaum über uns, mit dem Regenschirm in die Stadtverordnetenversammlung zu schlendern, die Nordländer aber segeln mit ihren Südwestern*) und Regenmänteln auf einer achttägigen Dampfschifffahrt bis zu dem thranduftenden Hammerfest hinauf.

II. Die Deputirtenhöfe im Polarzirkel.

Wir sind gewohnt, uns eine Reise zu Dampfschiff als eine behagliche und ergötzliche zu denken. Das mag wohl auf dem freien deutschen Rhein der Fall sein, oder halt von Linz nach Neustädl, aber unter den sechsziger Breitegraden spielt das Stück aus einer andern Tonart. Zwanzig Meilen über Drontheim hinaus existirt gar keine Landcommunication mehr, das Dampfschiff geht in den Sommermonaten nur alle 3 Wochen einmal nach Ham-

*) Eine gelbe Mütze von Wachstuch mit rothem Futter, die beim Südwest- oder Regenwinde als Schutz dient.

merfest hinauf, und verweilt dort kaum anderthalb Tage. Innerhalb dieser Zeit muß also die Deputirtenwahl angesetzt und vollendet sein, wenn nicht die Herren Wahlmänner bis zu einer anderweiten Reise des Dampfschiffes übertagen wollen — übernachten läßt sich in dieser Jahreszeit nicht sagen. Das Dampfschiff, Prinds Gustav, was die Regierung zu dieser Sommerreise bestimmt hat, ist ein sehr kleines Fahrzeug mit 10 Schlafstellen und einer beschränkten Cajüte; es ist schon voll, ehe es Norrland und Finnenmarken berührt. Denn die Bewohner der Polarregionen sind sehr gesellig und gastfrei, sie benutzen diese seltene Gelegenheit gern, um sich einander Besuche abzustatten. Häufig führt ein Wahlmann seine Ehegenossin bei sich, die er an irgend einem befreundeten Orte aussetzt und auf der Rückreise wieder einnimmt. Auch ist in dieser Frist die Zugzeit der Pastöre angeordnet, welche zum Nordcap hinauf mit Kind und Kegel schwimmen. Darum gleicht die Cajüte an Geruch und Geschrei einer Kleinkinderbewahranstalt, und ein strenges Zweikammersystem der Geschlechter ist in einem so engen Raume kaum auszuführen. Tritt nun noch die Seekrank-

heit ein, wozu das schöne Geschlecht eine so große Neigung hat, so ist das Terrain wirklich ein schwieriges. Regen von oben, der Hauptreichthum der norwegischen Westküste, — ein Holländer erkannte Bergen im Sonnenschein nicht wieder — Appellationsstoff von unten, zuweilen gar keine oder doch eine knotenvolle, verhärtete Matratze, das sind Unbequemlichkeiten, wozu mehr als deutsch-constitutioneller Wahlpatriotismus gehört.

Eine solche Reise hat zwar für den Physiker und Naturbeschauer seine großartigen und interessanten Seiten. Bizarre Felsmassen in den wunderbarsten Formen, so zaubertoll, wie sie nur die trunkenste Phantasie ersinnen kann, Gestalten aus der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt, Palmen und Crocodille, Zelte und Kameele, Bären und Wölfe, Wallfische und Tiger stehen da wie steinerne Colosse in Fels gebildet. Aegyptische Pyramiden steigen aus der Wüste des Meeres auf und verschwinden wieder; plötzlich erscheint vor den staunenden Blicken eine öde, halbversunkene Felsenwand, die Inselgruppe der Lofoden, ein riesenhaft aufgethürmter Trümmerhaufe verfallener

Zinnen, Kuppeln und spitzgezackter Dome, blauvergletscherte Eispaläste der Wallfische, Findelhäuser für den Kabeljau, uralte, gewaltige Felsengräten der Erde, Trotz bietend den diluvianischen Eisschollen, welche die erontischen Granitblöcke von der Polarzone des Eismeeres in die sandige Mark wälzten. Einen eigenthümlicheren Anblick hat die Erde wohl schwerlich aufzuweisen, als diesen riesigen Felsenleichnam im röthlich grellen Strahle der Mitternachtssonne, umkreist von Adlern, umschwirrt von Möven, diesen Schmetterlingen des Nordens, umrauscht von den Wasserfällen, welche sich wie Silberbänder herabschlängeln, und gewiegt von den eintönig brausenden Meereswellen des Westfjords. Aber dieses feingezackte Steingewebe, diese Phantasieblöcke, diese öde vegetationslose Welt erregt im norwegischen Wahlmanne nur Grauen und Abscheu, es faßt ihn Langeweile bei diesen ewigen Felsenblöcken, er sehnt sich nach den melancholischen, schwarzgrünen Föhrenwäldern Christiania's und nach seinem Paradiese, nach Kingeriget oder Mjösen, wo Korn- und Haferfelder wogen, und Aspen, Weiden, Birken und Ellern in schöne grüne Grasegärten eingezäunt sind. Er

ergötzt sich nur dann, wenn in den Felsennestern unterhalb des bläulichen Gletscherreiches ein grünlicher Rasenfleck erscheint, daneben ein freundliches Colonat, dessen Besitzer die gastliche Flagge aufhißt, um das Dampfschiff gebührend zu empfangen. Dieses naht sich im Triumphe mit flatternden Wimpeln, die norwegischen Flaggen begrüßen sich wechselseitig, die Kanonen werden gelöst, Passagiere steigen ein und aus, deutscher Gewerbfleiß, Möbel und Wiener Piano's oder gar tropische Cactus und Aloen, Fuchsien und Oleander werden ausgeschifft, um das zu ersetzen, was die karge Natur stiefmütterlich versagt hat. Und doch wie freigebig ist sie noch in Norwegen gewesen. Während in Amerika unter dem 70er Breitegrade Capitain Roß in der Prinzregentenbai im September festfror, während die Esquimaux der dortigen Regionen keinen Begriff von Bäumen haben, wird zu Talvik am Alterfjord unter dem nämlichen Breitegrade Roggen und Kartoffeln gebaut, ja in Tromsöe, Kaafjord und Hammerfest lebt man mit Londoner Comfort, genießt Cherry und Portwein, raucht aus neapolitanischen Pfeifen virginischen Taback, erfreut sich der freien Presse, druckt

Zeitungen und wählt Deputirte zu Volksrepräsentanten einer selbstständig freien Nation.

Die Unbequemlichkeiten abgerechnet geht es auf so einer Reise nach Hammerfest ganz fröhlich und flott her. Ein Norländischer Wahlmann, welcher den Polarzirkel noch nicht passirt ist, wird gehönst d. h. er muß die Gesellschaft mit einem Getränke bewirthen, Hönse genannt, meistens bestehend aus Madeira mit Wasser, eine Art englischen Doddys. Die Hönse beginnt beim Eintritt in den Polarzirkel, und diesen Eintritt hat die Natur durch ein seltsames Phantasiespiel scharf markirt. Man scherzt oft über den Einschnitt des Aequators, der nur in der Idee beruht, aber hier in Norden ist der Punkt, wo zum erstenmale Einen Tag lang im Jahre die Sonne nicht ausgeht, durch eine piquante Naturmarke gezeichnet. Der Polarzirkel durchschneidet gerade die Insel Hestemarsöe, zu deutsch Reitersmann-Insel. Dieses öde Eiland besteht aus nichts als einem ungeheuren Felsblocke, der einen Reiter zu Pferde (ähnlich dem Comthur in Don Juan) täuschend nachahmt. Lichte weiße Nebel schlingen sich um sein Haupt und von seinem Bogen hat er eben einen

Pfeil abgeschossen, der ein ungeheures Loch in die felsige Insel Torghetten gebohrt hat, und im Meere vor der Insel Thönnen stecken geblieben ist. Noch immer ragt jener Pfeil aus dem Wellenstrudel vor der Pyramidengeformten Insel Thönnen, und das Loch der Insel Torghetten ist so gewaltig, daß ein Schiff mit gekapptem Maste hindurchsegeln könnte. An dieser Stelle, wo am Ende Juli Abends um 10 Uhr die Sonne eben die Meereswogen berührt, wird die erste Deputirten-Hönse auf das Bestehen der norwegschen Verfassung getrunken, gewiß ein seltsames politisches Naturbild."

Bei den Engländern und Amerikanern wird nur der stimmberechtigte Haufe durch die ambirenden Parlamentsmitglieder tractirt, aber hier wird höchst uneigennützig die ganze Gesellschaft auf Kosten des Wahlmanns in ächt norwegischer Gastfreundschaft gehönst. Und solch eine Deputationshönse ist ein vortreffliches Getränk für constitutionelle Begeisterung, besser als Bairisches Bier, was die Ereignisse umnebelt, und den Jesuiten in die Hände liefert; die Hönse dagegen schlägt die feuchten Nebel des Meeres nieder, und umschlingt mit brüderlichem Bande

den Stiftsamtmann und seinen untergebenen Lehnsmann, den Sorenskriver (Civilrichter) und den Fischhändler. Das will aber in Norwegen etwas sagen, denn dort gilt der Beamte mehr als in Preußen, nicht wegen seiner Macht, sondern als concretes Princip der Intelligenz, die man noch in ihm respectirt. In der Schweiz will man sich von der Intelligenz nicht mehr beschulmeistern lassen, aber im Lande der Fjords und Fjelds ist dieser Schleier noch nicht gelüftet.

Der Wahlact in Hammerfest.

Hammerfest, die nördlichste Stadt Scandinaviens, liegt auf der Insel Qualsoe, nicht weit von dem berühmten Nordcap, wo sich die Engländer in der Johannis-Nacht Punct Zwölf mit dem Brennglase durch Sonnenlicht ein Loch in den Makintosch brennen, zum Beweise für ihre Landsleute, daß die Sonne dort um Mitternacht ebenso stark wirkt, wie in der Kohlenatmosphäre Londons zur Mittagszeit.

Was läßt sich von einer Stadt am 71′ nördlicher Breite wohl mehr sagen, als daß sie 800 Einwohner in

hölzernen Häusern hat, welche Fische fangen und Thran kochen, dabei aber ganz vortrefflich mit einem Comfort leben, der an London und Paris erinnert. Umsonst haben die Engländer nicht zu Kaafjord am Altenfjord unter dem 70′ Breitegrade ein Kupferbergwerk angelegt, wo man bei Mr. Thomas mit spanischen und französischen Weinen, ja o Wunder sogar mit dem blonden Johannisberger Sr. Durchlaucht des Fürsten von Metternich regalirt wird, versteht sich, Alles auf Kosten der Actiengesellschaft des Kupferwerks, welche sich in nicht englischer Colonisations-Weise auch die Tugend der Norwegischen Gastfreundschaft zu eigen gemacht hat. Merkwürdig, in Regionen, wo man sich die Welt mit Eisblöcken vernagelt denkt, wo man Eisbären tanzen zu sehen glaubt, da befindet sich das Observatorium des Erdmagnetismus, da wählt man Deputirte, und im Mangel an Baumblättern druckt man Zeitungsblätter so frisch, so saftgrün politisch, daß sie sich vor Amerikanischen und Schweizer Blättern nicht zu schämen brauchen. Hier, wo die vegetabilische Natur nichts ist, ist der Mensch Alles, während unter dem dunkelblauen Himmel Palermos in den Citronenhainen von

Monte reale nur Cactusfressende Lazzaroni und fette Mönche unter den Oelbäumen gedeihen. Und doch wie verschlingen sich händereichend beide Enden Europas, Nord und Süd, einer Schlange gleich, die sich selber in den Schwanz beißt. Während der protestantische Polarländer seine schneehellen nordlichtgeöffneten Tagnächte mit feurigem Syracuser oder moussirendem Lacrimä Christi erwärmt und verkürzt, genießt der katholische Südländer in seinen wonnigen Februartagen, wo die Mandelbäume und Hyacinthen wieder blühen, den Stockfisch des Nordens zu Ehren des heiligen Januarius. Das Papstthum ist der allmächtige Hebel, welcher die Kabeljaue nach Neapel und die Orangen nach Hammerfest treibt, was die brechenden Kornfelder Siciliens in starre Einöden und Oasen für Klöster verwandelt, und den verstandesthätigen Nordländern Gelegenheit geschafft hat, durch Verwerthung der Fastenspeise in der Polarzone Orangen zu essen.

In Hammerfest giebt es nur ein einziges unbedeutendes Gasthaus zur Sommerzeit meist von Engländern besetzt, worin die Wahlmänner schon an und für sich kein Unterkommen finden könnten. Es bedarf dessen aber auch

nicht; denn die Bürger der Polarstadt drängen sich herbei, um ihre Landsleute zu empfangen und zu bewirthen. Jeder Wahlmann erhält am Bord des Schiffes seine Karte, und wird bei irgend einem Fischhändler einquartirt. Bei diesem erhält er ein schmuck möblirtes Zimmer — der Präsentirteller leuchtet wie ein glänzender Spiegel von der Wand und auf der Comodité hängen die üblichen Bärenfelle *) — und es wird ihm ein wolliges gardinenverhangenes Bett angewiesen. Die Eiderdunen kommen dort aus erster Hand, und das unbequeme nächtliche Sonnenlicht wird durch bunte Vorhänge gebrochen und verklärt. Es ist ein sybaritisches Lager, so schwellend, wie es ein churhessischer Wahlmann wohl schwerlich je zu fühlen bekommen hat. Ein Rennthierbeafsteak mit einem Glase Xeres zum Frühstücke versetzt den Landesvertreter in erhöhtere Stimmung, macht ihn rücksichtsloser, ungenirter. Ist der Wahlmann ein Stutzer, so wirft er sich wohl gar in schwarzen Frack und weiße Glacee, denn die Norweger lieben diese französische Deputirtentracht außerordent-

*) Eine durch ganz Norwegen gebräuchliche Sitte.

lich. Dazwischen machen sich die Patricier der Lappen in ihren eigenen Trachten ganz seltsam. Der Reichthum dieser Halbnomaden wird auf ächt patriarchalische Weise nach der Zahl ihrer Rennthierheerden geschätzt. Auch in Qualsoe wohnt ein solcher läppischer Gentlemann, der wohl an 1000 Stück Rennthiere hat.

Die Abstimmung geschieht geheim durch Zettelgebung, und die erwählten Storthingsdeputirten werden herzlich und brüderlich beglückwünscht. Nachmittags um 5 Uhr nimmt man bei seinem Wirthe ein Zweckessen ein, wobei Multerbeeren nicht fehlen dürfen. Alsdann wird ein finnländischer Mittagsspaziergang, wozu Wasserstiefeln gehören, oft wohl bis Abends 11 Uhr gemacht, beim Schein der untergehenden Sonne begiebt man sich zum Souper, um gegen 1 Uhr beim Strahl der Morgensonne hinter den Bettgardinen von den Strapazen der Wahl auszuruhen.

Das ist ein finnländischer Wahlact, ebenso beschwerlich durch seine Reise, wie vergnüglich durch seinen gastfreien Aufenthalt, ein politisches Bild, so gefühlswarm und brüderlich mitten in öden vergletscherten Bergen, so sonnig

und lichtvoll in der kümmerlichen Polarzone, so frisch und frei an der äußersten Grenze der Cultur, wie der Süden Europas in seiner höchsten Civilisation nichts Gleiches aufzuweisen hat.

Hintergrund und Rahmen des Gemäldes.

Was hat Norwegen für eine Zukunft in materieller und geistiger Entwickelung zu erwarten? — das sei die Perspective, womit wir das politische Bild Scandinaviens beschließen wollen.

Es ist unverkennbar, daß die Cultur immer größere Schwingungen vom Rande des Mittelmeeres durch Europa bis zu Amerika hinüber gemacht hat. Zur Zeit der Griechen und Römer gab es nur ein kleines Häuflein privilegirter Menschen, an Zahl nicht viel mehr, als unsere fürstlichen und adligen Familien mit ihren Verzweigungen, die übrigen waren Sclaven oder Barbaren. Mit Emancipation aus Sclaverei und Leibeigenschaft ist schon eine große Anzahl Vernunftgeschöpfe mehr in den Kreis menschlicher Berechtigung hineingezogen, die Revolution von 1789

riß die chinesische Mauer zwischen Adel und Bürgerthum vollends ein, und nun existirt nur noch die Schranke des Besitzes, gegen welche die Wellen des Proletariats andrängen. Jemehr solchen Proletarierstoff ein Land in sich trägt, desto reifer ist es für die Revolution der Zukunft.

England und Norwegen bilden hierin die größten Gegensätze. In England ein großer untheilbarer Grundbesitz in den Händen weniger Privilegirten gegenüber einer ausgehungerten Masse von Fabrikarbeitern und besitzlosen Landproletariern; in Norwegen dagegen ein Ueberschuß von Besitz mit Mangel an menschlicher Arbeitskraft, ein ausgedehntes dünnbevölkertes Land, worin auch der Besitzlose aus den fischreichen Schätzen des Meeres schnell seinen Unterhalt erwirbt, von Proletarierthum kaum eine Spur, und zudringliche Bettler eine Seltenheit — die römischen könnte man als Naturmerkwürdigkeit dahin pflanzen. Sonderbarer Weise theilt zwar die arbeitende Classe Norwegens mit dem Neapolitaner die rothe phrygische Mütze und eine gewisse angeborene Trägheit, aber während die Bettlerschwärme Neapels den Fremden bis aufs Blut peinigen, steht der Norweger stumm und maulaufsperrend

dabei, hilft unaufgefordert niemals, fordert aber auch für einen kleinen Handdienst keine Belohnung. Er steckt die Hände in die Hosentasche, gafft und schweigt. Die rothe Mütze leiht ihm nur einen Schimmer des Südens, wie dann und wann eine wundervolle violette Beleuchtung den Fjord von Christiania in neapolitanische Tinten taucht. Aber Christiania und Neapel — ein stummer Kirchhof gegen ein tarantelgestochenes Tollhaus! Das Proletariat ist in Norwegen noch im Embryonenthume; darum steht auch Scandinavien dem revolutionären Vulcanismus — Norwegen hat auch keinen natürlich vulkanischen Boden — so fern, wie nirgend ein Land des übrigen Europa. Es besteht meist aus Grundbesitzern, und diese haben erreicht, was der höchste Wunsch friedlicher Landbauer ist, eine freie, selbstständige, gemäßigte Verfassung. Darum hört man auch nirgends einen republicanischen Wunsch laut werden, im Gegentheil herrscht eine große Sympathie für die königliche Familie und überall ist die Meinung verbreitet, daß ein Wechsel des Oberhauptes auf republicanische Art und Weise ein Unglück für ein Land sei, weil alsdann der Ambition und Intrigue Thür und Thor

geöffnet werde. Diese Ansicht ist sehr erklärlich; denn der König erhält nur eine verhältnißmäßig geringe Apanage, er darf sich in die Finanzen nicht mischen, keine Gesetze auf die Dauer der Zeit hintertreiben, kurz er wird dem Lande nie lästig, sondern erscheint nur als ein schützendes exotisches Gewächs, das seine Apanage auf dem Boden Christianias zur Sommerzeit verzehrt. Kein größerer Irrthum, als für Diejenigen, welche begeistert von der freien norwegischen Verfassung dort den Herd demokratischer Zündstoffe der Zeit suchen. Sie werden bitter getäuscht werden, und nicht selten anhören müssen, daß sie von Kaufleuten und Beamten um ihre strengere monarchische Verfassung beneidet werden.

Der Norweger ist frei, aber gemessen, er hegt eine große Achtung vor dem Beamtenstande, ohne deshalb seine Selbstständigkeit zu verleugnen; er steht den electrogalvanischen Schwingungen der Zeit so fern, wie eine gesunde Bäuerin einer nervengereizten Städterin. Die schönste Zukunft dieses Landes ist erhöhter Viehstand, verbesserte Milch- und Käsewirthschaft. Hierin ist noch ein Feld zu eröffnen, das mit der Schweiz rivalisiren kann, wie denn

überhaupt Norwegen mit seinen Naturschönheiten, seinen Thalmatten, seinen stillen gletscherbegrenzten Fjords dem idyllischen Alpenlande am meisten vergleichbar ist. Aber es lehnt sich nicht, wie die Schweiz, mit seinem Bergrücken an die Weinfestons der Lombardei, statt der Lüfte Italiens wird es von den Stürmen des Eismeeres gepeitscht, sein Sciroccosand sind die Schneeflocken, seine Kastanien die Ellern, seine Obstbäume Birken und Weiden. Wohl theilen die Norweger das Heimweh mit den Schweizern, aber der melancholische Blutlauf der Scandinavier fühlt nichts von den feurigen Zuckungen der Zeit, welche sich immer noch in den Nachkommen eines Tell regen.

Carl Lampe.

Der Fürst Canino und der Cardinal Ferretti.

Eine Vertheidigung des Erstern gegen die Anklagen des Letztern.

Les Prêtres de l'Eglise de St. Louis des Français [1]) à Rome pour donner une preuve que le Cardinal Ferretti sécrétaire d'Etat de S. S. est l'homme de la situation dans les Etats du Pape, qu'il jouit de la confiance du peuple, qu'il a beaucoup de loyauté, de franchise et d'énergie, citent avec une onction charitable les arrêts forcés qu'il aurait ordonnés *en punition*

au Prince de Canino. Ces prêtres se seraient montrés moins inconsequents s'ils avaient proclamé qu'un homme tel qu'ils dépeignent le Cardinal Ferretti (abstraction faite de la loyauté) pourrait tout se permettre à Rome. Mais malheureusement pour eux il est faux que le Prince de Canino soit aux arrêts *par punition*, puisqu'il n'a pas été jugé: et, l'eut-il été, ce ne serait pas par l'oeuvre du Sécrétaire d'Etat mais par celle d'un délateur qu'il aurait été accusé, ce serait de par la loi, non par la volonté d'un individu qu'il aurait été puni à Rome, quoiqu'il n'y ait et n'y aura jamais de loi. Stable et efficace tant qu'y règnera le despotisme et l'arbitraire, on ne pourra se dispenser de publier le procés du Prince de Canino; et alors on verra clair dans sa prétendue culpabilité, et l'on pourra apprécier comme tou injurieuses et calomnieuses les amplifications des prêtres de St. Louis. Ils disent que le Prince a commis plusieurs excentricités; mais il faudrait avant tout prouver (ce qui serait difficile) qu'il existe à Rome un centre où un pivot autour duquel la machine de

l'état se meut avec un ordre régulier. Et cela sans ajouter que le cerveau brûlé du Cardinal Ferretti, malgré toute sa franchise et toute son énergie, es plus fait pour accroître et perpétuer le désordre que pour calmer et régulariser les esprits et les choses, non par mauvaise volonté mais à cause de son ignorance crasse et de l'excessive irrascibilité de son caractère. La crainte des Romains de le voir quitter le pouvoir, ou il ne serait pas resté un jour sans faire de bevues; n'eut éte son frère *l'italianissime* Comte Pierre Ferretti l'amnistié [2]), véritable ange gardien de Rome en ce moment-ci; la crainte des Romains, dis-je, n'était pas de le perdre, mais bien de le voir remplacé par tel autre Cardinal pire que lui, et surtout par l'hypocrite Amat [3]) (qui fit arbitrairement frapper de verges un citoyen de Ravenne [4])), ou par l'austro-jesuite Altieri [5]), l'un ou l'autre ne pouvant nous manquer s'il se retirait en ce moment. Nul doute que le Cardinal Ferretti, que le Prince de Canino, il nous l'a racconté lui-même, proclamait il y a trois mois comme fou, à la table du roi de Prusse, qui lui

demandait des renseignements sur ce nouveau personnage [6]). Sauf à le presser le lendemain sur son coeur [7]), non seulement l'eut condamné aux arrêts s'il l'avait pu, mais à bien pis encore; puisque dans sa rage impuissante il a voulu le faire rayer des rôles de la Garde Nationale, oubliant que l'honneur des hommes de coeur, est à l'abris des tyrans mêmes qui peuvent disposer de leur têtes! Il poussa l'oubli de lui-même jusqu'à se vanter à des ministres étrangers, qui en ont donné communication à leurs cours, de cet acte arbitraire qui a dû lui rester *in petto.* Malgré la bonté de son coeur, que tout le monde se plait à reconnaître, on peut tout attendre de ce Prêtre fanatique qui, doué de tous les courages, sans excepter le militaire, armé d'un fusil, qu'il déchargerait avec le même plaisir et la même efficacité sur un Autrichien que sur une caille, prêchait en 1831 l'extermination des libéraux qu'il regardait alors comme des bêtes fauves, flattant par là les passions de Grégorie XVI, comme il flatte maintenant (espérons-le avec encore plus de conviction) celles de son cousin

Pie IX. Qui ne se rappelle le fameux projet de pélerinage à Lorète à la tête de soixante mille personnes de tout âge et de tout sexe [8]) pour lesquelles il n'avait pas pensé même à préparer des vivres; projet que dut combattre et empêcher de mettre à execution le Général Cubières et qui seul justifierait l'envoi de son Eminence aux petites maisons. Mais quittons ce fou, sinon couronné du moins empourpré, et revenous à sa noble victime du moment, contre laquelle assez d'articles de journaux ont cherché à exciter la haine et le ridicule. »*La persécution*, vient de repéter le père Ventura [9]) à cette occasion, après bien d'autres, *la persecution est le cachet de la véritable grandeur.*« Que votre défense, disait-on l'autre jour au Prince, soit *Napoléonienne*, non répondit-il, c'est la résistence de l'Italie à l'Autriche qui doit être digne de cette épithète; quant à ma défense elle doit être *O'Çonnellienne.* Et cette défense a été confiée à un Guerrassi [10]) de Livourne, à un Ranieri [11]) de Naples, a un Petroni de Bologne [12]); c'est assez dire qu'elle donnera le coup de grâce aux laches

ennemis du Prince et de l'Italie. Et lâche à bon droit peuvent s'appeler ceux qui semant la disconde et la diffamation veulent noircir aux yeux de l'Italie un de ses fils les plus énergiques et les plus aimés, qui cherchant à flatter les passions populaires veulent se faire un mérite en frappant un homme qu'ils disent riche, et puissant de préférence à d'obscurs ou pauvres citoyens qn'ils mettent malicieusement et injustement hors de cause, qui cherchent à faire un épouvantail aux pecules, et surtout aux rois, d'un Bonaparte qu'ils feignent d'oublier être le fils de ce Lucien qui refusa deux couronnes, et qui lui-même s'est toujours montré encore plus républicain que son père s'étant distingué même en Angleterre et en Amérique par son amour exalté pour la liberté et l'egalité, que veulent faire passer pour excentrique le sage fondateur des Congrès scientifiques en Italie; que toutes les societés d'Europe et d'Amérique non seulement savantes mais philantropiques et progressives se sont honorées d'accueillir dans leur sein.

Que dire aprés cela de ses misérables articles de

journeaux dont il suffira pour les convaincre de mensonge de citer ce qu'ils disent d'une barbe, coupée depuis que l'Italie se régénère, et que le Prince n'a jamais portée avec son habit de Garde Nationale! et de cette prétendue passion pour le théâtre où il ne met presque j'amais les pieds, quoique sa famille s'y montre presque tous les jours! Et à ce propos je veux encore relever l'absurde menace que les Prêtres *juste-milieu* font faire au Prince de le faire conduire au château St. Ange par les Garde nationaux. Outre que cet ordre ne pouvait jamais avoir été donné, les gardes nationaux ne font pas le métier que les prêtres veulent leur infliger, et il est d'ailleurs plus que doutex qu'ils consentissent jamais à sèvir d'aucune manière contre le Prince de Canino. En effet depuis qu'il est en jugement son bataillon s'étant rassemblé pour nommer au grade de sergant-major (le seul vacant), c'est lui qu'on a nommé à une grande majorité, évidemment dans le seul but de lui donner par là une marque de Sympathie puisqu'il est clair que ce grade ne pouvait lui convenir, son fils aîné lui-même jeune homme

de 23 ans, ayant refusé celui de Capitaine malgré les instantes prières de sa compagnie et son second fils celui de Lieutenant au quel il avait été nommé. Quoiqu'il en soit le Prince a eu le bon goût d'accepter. Tous les journaux disent avec raison que les démonstrations patriotiques ont été plus vives à Venise que partout ailleurs, le palais et la personne du Prince y étant pour beaucoup, lui-même prenant part à ces joies populaires et excitant de sa fenêtre, la nuit entre deux flambeaux, la foule par les cris rèpétés de: *vive l'Italie! vive la liberté! vive le peuple! vive les soldats italiens!*

De plus le docteur Masi [13]), cet autre lui-même, ce compagnon d'ètudes et de voyage déclaré par la police Autrichinne *aussi coupable que le Prince* et que la police papale fait tout au monde pour débaucher quoiqu'elle doive connaître la Sublimité de ses sentiments, le Capitaine Masi, dis je, l'âme et le bras du peuple reçoit tous les jours des ovations et et des couronnes que son eloquence seule lui méri-

terait, mais auxquelles le Prince de Canino auquel il est attaché depuis dix ans n'est pas entièrement étranger. Chacun sait au reste que les prétendues excentricités que l'on reproche au Prince à Pise et à Livourne, passant sous silence avec malice, celles de Florence, Rimini, Sinigaglia, et surtout celles de Ferrare où il eut pour complices les nobles cardinaux Ciacchi et Cadolini [14]) forment la plus belle page jusqu'à présent de son histoire, et quiconque en a été témoin ainsi que du frénétique enthousiasme de milliers et milliers d'Italiens est obligé d'en convenir, et découvrira en elles la veritable cause de la jalousie de certains personnages et de la persécution qu'elles ont attiré sur le Prince. Certains journaux français auraient mieux fait d'emprunter les détails de les triomphes populaires aux élégants articles des journeaux de Ferrare, Rome, Florence, Bologne, Pise et Livourne (surtout à *l'Alba*, à *l'Italia*, à *l'Italico*, à *l'Italiano* au *Corriere Livornese*) plutôt que de puiser leurs nouvelles aux sources empoisonnées du légitimisme et du juste-milieu. Ces prétendues excentricités ne sont autre

qu'une puissante et raisonnable application des principes italiens qui bon gré mal gré dominent dans l'état romain, comme en fait foi la presse avec ses publications infinies, périodiques ou non, clandestines ou approuvées par la censure. Depuis plus d'un an on preche de tous côtés l'indépendance italienne, on a crie et l'on crie encore à mes oreilles pendant que j'écris, et ces vociferations de liberté se répètent dans tous les coins de l'état; le Prince de Canino n'a pas fait autre chose, mais avec plus d'efficacité et d'écho peut-être, parcequi'l a su accompagner ses exhortations d'une éloquence chaleureuse et les addresser non seulement au peuple, mais aux classes les plus élevées de la societé et aux ministres des puissances étrangères eux-mêmes!...

La notification [15]) du Cardinal Ferretti (sur laquelle le Prince ècrivit *de bonne encre* et non avec un pâle crayon) suppose tout le contraire. Sans autre preuve donc est même sans autre précèdent, l'excentricité en question, bonne ou mauvaise que

vous vouliez la trouver est toute propre du Ferretti et non du Prince de Canino.

Rome, 15. Octobre.

Un ami du Prince de Canino et en consequence de l'Italie.

[1]) Es waren besonders in Rom lebende französische Geistliche, welche in den französischen Zeitungen die Fortschritte verdächtigten, welche hier gemacht wurden, und diejenigen Namen verunglimpften, welche an der Spitze derselben standen. Fürst Canino hatte sich besonders ausgezeichnet, den Geist der Italiener zu beleben, und war deshalb vorzüglich in einem Artikel vom 4. October 1847, der unter andern auch in der Presse zu Paris erschienen war, hart angegriffen worden, daher ihn einer seiner Freunde, wie folgt, vertheidigte, aber wegen der damaligen Stellung des Staatssecretair Ferretti keinen Verleger fand.

[2]) Der Graf Peter, Bruder des Minister Ferretti, ist ein allgemein verehrter Mann, der wegen der Bewegungen vom Jahr 1831 verbannt worden war.

[3]) Der Cardinal Amat wird jetzt mehr geliebt.

[4]) Auf bloßen Verdacht hin erfolgte diese bürgerliche Züchtigung, welche damals sehr großes Aufsehen machte, und zeigt, welche Willkürlichkeiten früher möglich waren.

[5]) Dem Cardinal Altieri traute man sonst nicht, obwohl er sich jetzt populairer zu machen gesucht hat, so daß er bei

den feierlichen Aufzügen, in denen man dem Papst dankte, daß er die neapolitanische Constitution veranlaßt hatte, das Volk, das ihn als Legat der Provinz Comarca, zu der Rom gehört, hoch leben ließ, dasselbe, was sonst unerhört gewesen, vom Balcon aus anredete.

[6]) Der Fürst Canino war damals auf der Reise von dem Gelehrten-Congreß zu Edinburgh auf dem zu Oldenburg und Berlin.

[7]) Cardinal Ferretti soll so wenig beständig in seinen Ansichten sein, daß er von den größten Inconsequenzen nur durch seinen Bruder abgehalten worden sein soll; so daß man sich sehr lustige Anecdoten von den zwischen beiden Brüdern vorgefallenen Scenen erzählt.

[8]) Als einen Beweis seines Mangels an Ueberlegung führt man seine Procession an, welche zwar nur aus Aberglauben unternommen worden war, aber doch der damaligen französischen Besatzung in Ancona bedenklich vorkam.

[9]) In einer seiner homiletischen Schriften.

[10]) Ein berühmter Advocat und Romanschreiber, der aber beim Aufstand in Livorno sehr compromittirt ward.

[11]) Ein berühmter Advocat und Schriftsteller.

[12]) Der jetzt in Rom befindliche Vertheidiger des Fürsten Canino.

[13]) Mediciner aus Perugia, Secretair des Fürsten, Capitano der Bürgergarde in Rom und Redacteur des Contemporaneo, der am meisten geachteten von den neu in Rom entstandenen Zeitungen.

[14]) Der erste dieser Cardinäle ist der beliebte Legat von Ferrara, welcher gegen die österreichische Besatzung protestirte;

der Letztere ist Erzbischof von Ferrara, ebenfalls als freisinniger Mann bekannt.

[15]) Der Antrag des Cardinals auf Einleitung einer peinlichen Untersuchung gegen den Fürsten wegen Hochverrath ist, da sie von allen Beweisen entblößt ist, allerdings eben so extravagant, als die dem Fürsten schuld gegebenen Extravaganzen. Der Fürst Canino lebt sehr anständig den Winter in Rom mit seiner liebenswürdigen Familie, bestehend in seiner Gemahlin, der Tochter des Königs Joseph von Spanien, 4 Töchtern (von denen eine mit dem reichen Marchese di Gallo verheirathet ist) und 3 Söhnen. Er nimmt Fremde sehr freundlich auf und ist allerdings von Andern in manchen Stücken abweichend, aber gerade deshalb vielleicht besser.

Politische Thesen.

Folgende Sätze brauchte man nicht aufzustellen, wenn sie nicht noch bestritten würden.

1) Es giebt keine Sclaven in einer menschlichen Gesellschaft. Einzelne Menschen und menschliche Gesellschaften oder Staaten können nicht besessen, sondern nur nach dem Recht Aller regiert werden.

2) Die freie Person ist die Quelle alles Rechtes, alle Personen sind also gleichberechtigt, d. h. jeder Einzelne mit seinem wahren Interesse ist der Zweck der Staatsgesellschaft. Die Person eignet sich die Außenwelt an,

dabei steht sie andern Personen gegenüber; und breitet ihren geistigen Einfluß aus, damit dringt sie in das Innere der andern Personen ein; sie erwirbt Eigenthum und Ansehn. Das Ansehn erwirbt ihr öffentliche Functionen.

Die Ungleichheit des Besitzes, des Ansehns und der Functionen entsteht durch die verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten, nicht durch die verschiedenen Rechte der Personen. Weil die Personen körperlich und geistig verschieden sind, so müssen sich überall nothwendig diese äußerlichen Ungleichheiten erzeugen, dies darf aber nur geschehen so weit sie der wesentlichen Gleichheit, d. h. der persönlichen Freiheit der Menschen nicht gefährlich werden. Alle Functionen und Besitzstände, welche das ewige unveräußerliche Recht der freien Person gefährden oder aufheben, werden von allen Völkern, die Verstand genug haben, um Freiheit von Sclaverei zu unterscheiden, nach diesem Princip immer neu regulirt. Güter, an welche sich im Laufe der Zeit Leibeigenschaft der Arbeiter geknüpft hat, verlieren eine solche Usurpation im Laufe der Bildung. Sclavenbesitz ist kein Recht, son-

dern ein absolutes Unrecht, Zustände, welche die Sclaverei bedingen, sind es ebenfalls. Da alles positive Recht nur aus der freien Person her fließen kann, so kann kein Recht ponirt werden, das sie aufhebt oder gefährdet.

3. Die Gesellschaft freier Personen, der Staat, bestellt aus sich einen Ausschuß zur Besorgung seiner Geschäfte, die Regierung. Sie repräsentirt immer die Mehrheit der Staatsbürger. Wo sie es nicht thut, entstehn Revolutionen.

4. Die Opposition ist ein Ausschuß der Staatsgesellschaft zur Controlle der Regierung. Sie repräsentirt eine Minderheit, welche Mehrheit zu werden sucht.

5. Die Unterdrückung der Opposition und der Organe der Minderheit durch die Mehrheit ist Unterdrückung der Freiheit und des Rechts. Freie Personen werden dadurch verhindert, ihre Ansicht von dem wesentlichen Zweck eines Jeden zur Staatsansicht zu erheben. Sie werden geistige Sclaven und in ihrem Recht, ihr Ansehn bei ihren Mitbürgern zu erhöhen, gekränkt. Das geistige Recht der „freien Person" ihren

Einfluß auszubreiten ist nicht minder wichtig, es ist wesentlicher als das äußerliche Recht, Eigenthum zu erwerben.

Die Sicherung der „freien Person“ und des Eigenthums schließt das gesicherte Recht der Opposition und ihrer Organe in sich. Die Majorität kann ihre Beschlüsse zu Gesetzen erheben, aber sie kann das Recht der freien Person in keiner Form antasten ohne die Gesellschaft aus der Freiheit in die Sclaverei, aus dem Rechtszustand in den der Gewalt zu stürzen.

6. Die Presse in den Journalen ist die permanente Debatte zwischen Regierung und Opposition, zwischen Mehrheit und Minderheit. Eine Debatte ist nur denkbar unter Gleichberechtigten und Freien. Die Regierung hat den Vortheil der gewohnten und eingelebten Einrichtung, die Opposition den der Kritik und des Ideals, dem das Bestehende zugeführt werden muß.

7. Wenn die Opposition die Mehrheit im Volk und bei den Deputirten gewinnt, so wird sie Regierung. Wo dies nicht der Fall ist, da herrscht noch kein Staatsleben. Das Rechtsgefühl ist dort noch nicht so weit entwickelt, daß es die Gesellschaft in friedlichen

Krisen durch Ministerwechsel zu neuen Maximen und Principien treibt.

8. Die Presse kann kein Verbrechen begehn (s. den Brief an die Deutschen). Das Schlechte und Unvernünftige läßt sich öffentlich nicht durchsetzen, wohl aber die Aufhebung des Unvernünftigen, und diese ist immer eine Wohlthat.

9. Ein Volk ohne Preßfreiheit lebt in Sclaverei. Es läßt sich den Mund zuhalten und findet darin weder eine Beschimpfung noch eine Gewaltthat.

10. Die Person, das Recht, das Eigenthum sind nicht eher unverletzlich und heilig, als bis es keine Ausnahmen gegen irgend eine Person, irgend ein Recht, irgend ein Eigenthum mehr giebt.

11. Die Jury ist die einzige Bürgschaft der Gerechtigkeit. Nur das öffentliche Gericht nach dem Gewissen des Volks, nicht ein heimliches Verfahren nach dem todten Mechanismus der Techniker, ist fähig ein sittliches Gewicht auszuüben und dem Gemeingefühl des verletzten Rechts eine Bürgschaft, dem persönlichen Recht des Angeklagten eine Vertretung zu geben.

12. Der öffentliche Unterricht verdient den Aufwand, den das Militair nicht verdient. Dieser Aufwand ist im Stande das Militair zu ersetzen, die Verbrechen zu vermindern und die Lehrer zu der ehrenvollen und angenehmen Stellung zu erheben, welche sie im Staate verdienen und bis jetzt noch nicht genießen. Wir verstehn unter Lehrern nicht nur die wissenschaftlichen, sondern auch die künstlerischen, technischen und militairischen.

13. Die Probleme des Socialismus sind alle in dem Einen Princip enthalten, daß die freie Person und die Befreiung jedes Einzelnen der Zweck und die Aufgabe des Staats und des Staatsmitgliedes ist. In dem Triebe zu dieser Befreiung ist die Religion, in der Befriedigung dieses Triebes durch die That ist die Religionsübung unserer Zeit enthalten. (S. den ersten Aufsatz: die Religion unserer Zeit.)

Druck von Philipp Reclam jun. in Leipzig.

In demselben Verlage ist erschienen:

Die politischen Lyriker unserer Zeit. Mit Charakteristiken und den Portraits von Herwegh, Prutz, Hoffmann v. Fallersleben, Platen, Lenau, Grün, Sallet, Freiligrath, Heine und Uhland. 23 Bogen. brosch. 1 Thlr. 10 Ngr.

Jede Buchhandlung ist im Stande, dies höchst interessante Buch Jedermann vor dem Kauf zur Ansicht zu geben. — Bei eleganter Ausstattung erlaubt der billige Preis die Anschaffung selbst dem weniger Bemittelten.

In unserm Verlage erschien und wurde von uns an alle Buchhandlungen versandt.

Unsere Gegenwart und Zukunft. Herausgegeben von Karl Biedermann. 9. Bd. gr. 8. 23 Bogen. Elegant broschirt. Preis 1 Thlr. 20 Ngr.

Inhalt: Die Zustände des preußischen Heeres in ihrer Beziehung zur politischen Fortbildung des Volkes. (Von einem ehemaligen Offizier.) — Italien im Jahre 1847, mit besonderer Beziehung auf Oesterreich. — Fürst A. G. Czartoryski und seine Reden an die polnische Emigration in