



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

S., J.: Die Glaubensphilosophie. 1.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

Die Glaubensphilosophie.

Im Katechismus bei weitem mehr bewandert als unsre Großväter, fassen wir in der Regel das Glaubenssystem unsrer großen Dichter und Philosophen schärfer ins Auge, als es im goldnen Zeitalter geschah: wir entdecken bei Goethe, bei Lessing, bei Kant, auch bei Schiller in dieser Beziehung ziemlich bedeutende Blößen; und wenn wir auch nur selten so weit gehen, wegen starker Aeußerungen gegen das Christenthum den Werth dieser Männer geringer anzuschlagen, so gilt es doch für ein historisches Moment, das bei ihrer Schätzung in Betracht kommt, das, je nachdem wir uns selbst gegen die Kirche stellen, mit Tadel, Bedauern oder Beifall angemerkt wird. Ihnen gegenüber findet sich dann eine ganze Reihe von Schriftstellern, gewöhnlich die Glaubensphilosophen genannt, die sich des Christenthums gegen sie annahmen und die man daher unbefehens zu Freunden und Vorläufern unserer heutigen Rechtgläubigkeit stempeln möchte. Gereicht ihnen das bei frommen Seelen zum Ruhm, so hat es bei den Fortschrittmännern großes Aergerniß gegeben, und man hat Jacobi, Lavater, Hamann, Schlosser, Claudius, Stilling, Stolberg u. s. w., ohne zwischen ihnen einen großen Unterschied zu machen, als Obscuranten, als Feinde der Freiheit und Aufklärung geächtet. Auf dieses Urtheil hat besonders Heine einen großen Einfluß gehabt, dessen Bilder und Vergleiche sich dem Gedächtniß rasch einprägen. Bei näherm Zusehen findet man, daß es sich hier um äußerst verschiedene Physiognomien handelt und daß der Contrast zwischen ihnen und den heidnischen Pantheisten nicht so groß ist, als es zuerst scheinen will. Beide gingen keineswegs von einem fertigen Glaubenssystem aus, sie suchten und forschten mit Ernst und Anstrengung, und wenn ihre Forschung sie auch auf sehr abweichende Wege lenkte, so kreuzten sich diese doch oft genug, und es fand mitunter ein seltsamer Umtausch der Rollen statt. So hält sich Herder im ganzen als Pantheist und Naturgläubiger zu Goethe und kämpft mit ihm gemeinsam gegen Jacobi, der von dem Gott Spinozas nichts wissen will; dann aber regt sich in ihm zuweilen der an der Bibel aufgewachsene und an Salbung gewöhnte Pfarrer, und er spricht sich bei weitem positiver aus als Jacobi, dessen Sehnsucht nach dem Glauben ungleich stärker ist als sein wirklicher Glaube.

Es war mit dem Heidenthum Goethes und Schillers, es war mit dem Christenthum Lavaters, Jacobis und Hamans nicht so bedenklich. Jeder von ihnen hat sehr verschiedene Stadien durchgemacht und man kann den Lauf ihres Denkens mit einer mehr oder minder excentrischen Ellipse vergleichen,

von der Christenthum und Naturkultus die beiden Brennpunkte bilden. Goethe fing mit der Bibel und dem Verkehr mit den Frommen an, bis seine Wahrheitsliebe ihn von den alten Freunden entfernte; die Physik und die Antike gaben ihm eine künstlerische Religion und machten ihn, da er vom Christenthum nur die Ideen Lavaters, des Fräuleins von Klettenberg u. s. w. im Auge hatte, zu einem Feinde des Christenthums, bis er im Alter für alle Dinge eine symbolische Anschauung fand und so auch dem christlichen System eine ganz artige Auslegung gab. Bei den Andern tritt dieses Schwanken noch hastiger, unruhiger, leidenschaftlicher hervor. Wer darüber ungehalten ist, der möge daran denken, daß in jener des Katechismus weniger kundigen Periode das religiöse Gefühl, d. h. die Sehnsucht nach Religion, sich viel unruhiger, hastiger und leidenschaftlicher aussprechen mußte, weil ihm in den positiven Zuständen, in dem wirklichen Leben des Volks ein viel schwächerer Widerhalt geboten war. Man hat es gern, wenn der Schriftsteller vom Beginn bis zum Schluß seiner Wirksamkeit eine gewisse Stetigkeit seiner Ansichten entwickelt, wenn er wenigstens immer zum Bessern fortschreitet; jede Abweichung von der graden Linie, jeden Rückfall empfindet man mit Verdruß; und so sind namentlich unsre Classiker übel daran, deren Briefe bis auf den kleinsten Fegen veröffentlicht werden. Was wird in diesen Briefen nicht Alles behauptet und widerrufen! Es ist als ob sie gar nicht die nöthige Rücksicht auf die Nachwelt genommen hätten und auf das wohlbegründete Bedürfnis derselben, von ihnen ein einheitliches, harmonisches Bild zu haben! Am empfindlichsten scheint das in religiösen Dingen: in der Politik ist man schon nachsichtiger, da hier die Umstände einem augenscheinlichen Wechsel ausgesetzt sind, während Gott immer in der Mitte stehen bleibt. Wer aber über die religiöse Inconsequenz zu streng urtheilen wollte, der möge folgendes erwägen.

Es gibt in Bezug auf religiöse Dinge eine zwiefache Resignation. Die Einen schneiden alle Zweifel und quälenden Fragen des Herzens durch die sehr verständige Betrachtung ab, daß man darüber doch nichts gründliches erfahren könne, daß kein Mensch im Stande sei, sich den Gesetzen der Natur zu entziehen, und daß Fragen, bei denen man auf keine Antwort, Ahnungen und Wünsche, bei denen man auf keine Erledigung rechnen könne, ein todes Kapital seien. Der Mensch habe für seine irdischen Bedürfnisse genug zu thun, über die himmlischen könne er nur grübeln, und das könne er ebenso gut unterlassen. — Die andern unterwerfen sich dem Katechismus einer beliebigen Kirche, und da hier in der Form von Frage und Antwort alle möglichen Dinge erörtert sind, so glauben sie damit ihrer Pflicht völlig Genüge gethan zu haben. Die Anhänger einer dogmatischen Philosophie machen es nicht viel anders als die Theologen, und es ist noch gar nicht so lange her, daß

die Hegelianer so gut als die Katholiken und Lutheraner einen ehrlichen Menschen in Verzweiflung setzten, wenn sie ihm über Dinge, über die er trotz ernstest Forschens keine Klarheit gewonnen, den bündigsten Bescheid erteilten.

Solche Resignation ist nicht zu tadeln, sie befördert wesentlich die Zufriedenheit des Menschen, und es ist auch für den Charakter vortheilhaft, wenn man bei einem bestimmten Lebensabschnitt unter seine Untersuchungen einen Strich machen kann, um davon nicht weiter gestört zu werden. Wer aber die Qual solcher Fragen niemals empfunden, wen es niemals schmerzlich ergriffen und im innersten erschüttert hat, den Freiheitstrieb mit dem Naturgesetz, die Macht des Gefühls mit der Wirklichkeit, die Sehnsucht nach dem Vollendeten mit den Schranken des Endlichen, den Willen des Lebens mit der Nothwendigkeit des Todes in Widerspruch zu sehen; wer diese Sehnsucht nach dem Unbegreiflichen entweder nie gefühlt, oder sie durch die Artikel einer bestimmten Confession völlig befriedigt hat: der ist im Ganzen mehr zu beneiden als nachzuahmen, denn es verräth eine gewisse Schwäche der Empfindung. Daß uns Neuern die Qual solcher Gedanken viel weniger empfindlich wird, ist mehr Glück als Verdienst; denn unser Leben ist besser und gesunder, als das Leben, aus welchem vor einem Jahrhundert so beklommne Seufzer zum Himmel aufstiegen.

Wenn man in der Glaubensphilosophie eine religiöse Reaktion finden will, so darf man sie wenigstens nicht mit der alten Orthodogie in Verbindung setzen. Die Glaubensphilosophie entsprang aus einem freilich unklaren Freiheitstrieb, während die Rechtgläubigkeit aller Freiheit Feind war; sie ging aus einer starken umfassenden Bildung hervor, während jene sich in die bornirtesten Vorurtheile verrannt hatte; sie quoll über vor Liebe und Empfindung, während die alten Zeloten kein anderes Gefühl kannten, als Haß gegen die Andersgläubigen. Wenn man z. B. in den Briefen zwischen Hamann und Jakobi liest, wie verächtlich sie sich über den Hamburger „Delzögen“ aussprechen und wie sehr sie geneigt waren, für Lessing Partei zu nehmen, so wird man ihnen nicht die Schmach anthun, sie mit jenem in eine Klasse zu werfen. Es gibt von der damaligen Orthodogie kein ansprechenderes Bild, als Gellerts Erzählung: Die Bauern und der Amtmann. Wenn die Bauern sagen, der verstorbene Herr Pfarrer, das war ein anderer Mann, er hat fleißig die Kezer abgekanzelt, die Kirchenväter griechisch und lateinisch citirt „und stets so fein schematisirt, daß er der Bauern Herz gerühret“: so ist das ebenso charakteristisch für die Haltung dieser Pastoren, als der Ausgang der Fabel für die Wurzeln, die sie im Lande geschlagen hatten. „Ihr Ochsen, die ihr alle seid! euch Flegeln geb ich den Bescheid, ihr sollt den Herrn zu eurem Pfarr' behalten. Sagt, wollt ihr oder nicht?“ Womit denn die Christliche Gemeinde vollkommen einverstanden ist. Donnerworte gegen die Kezer,

Unterthänigkeit gegen den Herrn Amtmann: diese Art von Kirchenthum zurückzuführen, lag nicht in der Absicht der Glaubensphilosophen.

Kräftig hatte der neuen Lehre der Pietismus vorgearbeitet. Der Pietismus ging von dem Gefühl der Liebe und der thätigen Frömmigkeit aus; er hat Werke der Barmherzigkeit gegründet, die diesem so vielfach gemißbrauchten Namen immer Ehre machen werden; er hat die engherzigen dogmatischen Controversen und den todten Buchstabenglauben verdrängt und war insofern, wenn er von der alten Orthodoxie verkezert wurde, ein Moment des Fortschritts. Aber zugleich nährte er die Grübeleien, das Wühlen im eignen Innern: er entfremdete den Menschen völlig dem wirklichen Leben und verkümmerte ihm alle unschuldigen Freuden, so daß es aus Trotz gegen die pietistischen Kezer in manchen Städten, namentlich in Leipzig und Dresden, für ein Zeichen der Orthodoxie galt, wenn man tapfer zu Tanz und in die Komödie ging. Der Pietismus artete bald in Kopfhängerei aus, und da er in den stillen Gemeinden, namentlich in den Erziehungsinstituten eine ziemlich bedeutende Propaganda machte, so zeigten sich in dem Leben vieler Schriftsteller, noch bis zu Schleiermacher hin, mächtige Spuren seiner Einwirkung. Wir haben bei frühern Gelegenheiten, z. B. bei Moriz, bei Stilling u. s. w., diese Spuren analysirt. So lange das Gefühl und die Anschauung naiv bleibt, wie in „Stillings Jugend,“ hat sie etwas außerordentlich Reizendes, namentlich wenn man eine gelind humoristische Färbung hinzuthut; sobald sie aber die Amtsmiene aufsetzt und vom Standpunkt der Doctrin gegen alle Bildung und Vernunft zu Felde zieht, wie in Stillings spätern Jahren, kann sie nur Ekel erregen. Uebrigens war die geistige Richtung, die dem Pietismus zum Grunde lag, bei weitem umfassender als seine Erscheinung: z. B. Gellert einen Pietisten im strengern Sinn zu nennen, wäre unstatthaft; und doch ist er ein verwandter Geist: seine Fabel vom Helden und vom Reiknecht ist vollständig im Geiste Speners und Zinzendorfs, und was Goethe von der Kopfhängerei und dem weinerlichen Wesen seines Alters berichtet, macht die Verwandtschaft noch größer. — Auch dieser Pietismus war nicht das Ideal der Glaubensphilosophen, die durchweg keine Kopfhänger waren, die zum Theil, wie z. B. Hamann, sehr humoristisch sein konnten und die durchweg eine gründliche klassische Bildung durchgemacht hatten. Die Lectüre des Homer verträgt sich auf die Länge mit der Bettstube nicht.

Indessen hatte der Pietismus auf andre Weise, mittelbar, den Glaubensphilosophen vorgearbeitet, indem er die Frauen emancipirte. Die Orthodoxen hatten strenge darauf gehalten, daß das Weib in der Kirche nicht mitreden dürfe, während der Pietismus die Frauen nicht bloß für gleichberechtigt, sondern auch gewissermaßen für besonders berufen erklärte, am Werk des Herrn sich zu betheiligen. Die verschiedenen frommen Mütterchen, welche die Conventikel besuchten,

haben freilich den Gang der deutschen Literatur nicht besonders verändert; ganz anders aber wurde es, als hochgebildete Damen aus höhern Ständen sich der neuen Richtung zuneigten. Tagebücher zu führen über die geheime Geschichte ihres Innern, Menschenliebe im Allgemeinen und im Besondern zu pflegen, auf Erweckungen zu warten, sie zu fördern und zu beobachten, und so den Roman in die Prosa des gemeinen Lebens einzuführen, das ist so recht die Virtuosität der Frauen. Unter diesen schönen Seelen treten drei in der Geschichte unsrer Literatur besonders hervor: das Fräulein von Klettenberg, von der Goethe im Wilhelm Meister ein so reizendes Bild gegeben hat; die Fürstin Gallizin, deren Haus der eigentliche Fokus der Glaubensphilosophie wurde, und später Frau von Krüdener, deren Leben über die Periode, die wir hier ausschließlich im Auge halten, bereits hinausgeht. Die Geschichte der schönen Seele im Wilhelm Meister läßt sich bis zu einer gewissen Grenze auf alle drei anwenden: sie gingen alle drei von der weltlichen, der adligen Bildung aus und waren auch gar nicht gemeint, bei ihrer neugewonnenen Frömmigkeit die Ansprüche derselben aufzugeben. Frau von Gallizin war schon längst eine schöne Seele, als sie noch in den Banden der pantheistischen Philosophie war und vom Christenthum Nichts wissen wollte; sie scheint damals noch weit liebenswürdiger gewesen zu sein, als später, obgleich sie immer liebenswürdig blieb und auf den Heiden Goethe noch als eifrige Katholikin einen sehr wohlthuenden Eindruck machte. Frau von Krüdener war in ihrer Jugend die Modeschönheit von Paris, sie hatte zahlreiche berühmte Liebhaften und schrieb einen ziemlich sinnlichen Roman. Gut und verständig waren alle drei, namentlich die beiden ersten; wenn aber Fräulein von Klettenberg nach ihrer Befehung sich damit begnügte, in der stillen Gemeinde ihre Andacht zu üben und strebsame junge Leute wie Goethe dazu aufzumuntern, ohne ihnen lästig zu fallen, so regte sich in der Fürstin Gallizin, die durch ihre Geburt der katholischen Confession angehörte, gleich nach ihrer Erweckung der Bekehrungseifer, und sie hat darin wirklich sehr große Dinge geleistet. Frau von Krüdener zog gar als Prophetin in vollständig theatralischem Aufzuge durch die Lande, im Anfang von den größten Monarchen begünstigt, bis sie endlich mit der Polizei in Conflict gerieth.

Es ist bei diesen Frauen noch auf einen Umstand aufmerksam zu machen, der manche Eigenthümlichkeit unsrer jungen Literatur erklärt. Sie gingen von der französischen Bildung aus; nicht von der rohen, ungeschlachten und ganz unreifen deutschen Literatur, die ihrem Geiste Nichts bieten konnte, sondern von einer Literatur, die auf der Höhe der Bildung stand und bereits ins Raffinirte überging. Die Fürstin Gallizin hatte Diderot, Voltaire und Hemsterhuis studirt, ehe sie Hamann und die Bibel entdeckte; sie war in der Analyse geübt, sie hatte das Gefühl zerlesen gelernt, bevor sie das Gefühl als eine weltbewegende

Macht aussprach. So feindlich damals die französische Literatur dem Christenthum gegenübertrat, so war doch manches in ihr, was mit der gleichzeitigen pietistischen Bewegung in Deutschland correspondirte, und die Virtuosität, mit der z. B. Rousseau sein Inneres zerlegt und immer neue Entdeckungen darin macht, hätte ein Herrnhuter beneiden können. Die Glaubensphilosophie, wie später die Romantik, waren antifranzösisch, aber ihre Waffen hatten sie in Frankreich zugespitzt. Vergleicht man z. B. die Briefe von Caroline Flachsland an ihren Bräutigam Herder mit den Briefen des Rahel'schen Kreises, so versteht man den grellen Contrast nur aus den eingeschobenen französischen Briefen des letztern. Freilich hatte in den 20 bis 30 Jahren, die dazwischen lagen, auch Deutschland eine ganz neue Sprache gefunden. — Was den Reiz dieser Briefe, wenn sie nicht ins Barocke und Ueberspannte übergehen, so sehr erhöht, ist die eigenthümliche Mischung von anmuthiger Frivolität und dem, was die Franzosen Tristesse und Ennui nennen, wofür wir eigentlich kein Wort haben, denn Traurigkeit und Langeweile sagen durchaus nicht dasselbe. Diese Mischung findet sich schon in der älteren Literatur in einigen glänzenden Beispielen, namentlich in Pascal, den daher unsre Glaubensphilosophen auch gern citiren. Die Sehnsucht nach der Natur im Gegensatz gegen die Convenienz, durch Rousseau mit großer Kraft ausgesprochen, wurden freilich noch mehr durch das Vorbild der Engländer bei uns eingeführt, und die echte Empfindsamkeit, d. h. das gemüthliche Behagen an Dingen, die eigentlich unangenehm sein sollten, kann man specifisch deutsch nennen.

Die Empfindung als Macht tritt erst dann in die Literatur ein, als ihr Klopstock eine poetische Sprache schuf. Die Wichtigkeit des Messias für jene Zeit vermögen wir kaum mehr zu beurtheilen, wenn wir nicht die Zeugnisse jener Periode zur Hand nehmen, hauptsächlich die Bodmerschen Briefe. Bodmer war von vornherein weder Schwärmer noch orthodox, er war nur ein Anempfänger, der vielseitig darüber gegrübelt hatte, wie man der Poesie wieder aufhelfen könne, und nun durch die Entdeckung Klopstocks wie von einem Blitzstrahl getroffen wurde. Sein Brief an Fanny, worin er ihr dringend ans Herz legt, im Interesse des Vaterlandes und der Menschheit den Sänger des Messias zu lieben und ihm große Gedanken ins Herz zu flößen, ist eben so rührend als komisch. Die Hauptsache im Messias war der stolze Strom der Empfindung. Bisher hatte sich das Gefühl nur verschämt, weinerlich, in herrnhutischer Manier geäußert, nun durfte es mit dem ganzen Stolz jener Muse auftreten, die Homer und David begeistert. Der Stoff hob die Form und die Form den Stoff. Der Dichter war nicht mehr bloß ein Schöngeist, ein geschickter Künstler, er war der Genius, der Offenbarer höherer Geheimnisse, und seine ganze Person wurde von einem heiligen Nimbus umgeben. Klopstock hatte sich bemüht, so orthodox als möglich zu sein, aber wenn er die

Unterredungen zwischen den Personen der heiligen Dreifaltigkeit berichtete, so mußte der wahrhaft Rechtgläubige doch stugig werden; denn wo hatte der Quedlinburger diese Nachrichten her? Das Mißfallen stieg, als Klopstock den gefühlvollen Frauen seiner Bekanntschaft zu Liebe einen Verdammten erlöste; denn wo blieb nun das Dogma von den ewigen Höllestrafen? Indes fanden diese Anklagen der strengern Orthodorie kein Gehör, und man hatte nun gelernt, der Religion durch Dichtung, auch wol durch Erdichtung zu Hilfe zu kommen. Nicht bloß Bodmer ging auf dem betretenen Pfade weiter, auch Wieland in seiner ersten Periode, und es sah eine Zeitlang aus, als ob der Hexameter mit zu den Kennzeichen einer gemäßigten Rechtgläubigkeit gehörte. War freilich die erste Freude über die Macht des christlichen Gefühls vorüber, so mußte man wahrnehmen, daß der Stoff des neuen Testaments für epische, d. h. sinnliche, Darstellungen nicht sehr ausgiebig sei, und so ist denn der Versuch begreiflich, sich an das einzige Buch zu halten, das starke, ja grelle Farben und Umrisse gibt, so wenig man es auch versteht, an die Offenbarung Johannis. Lavater machte diesen Versuch, er ist in neuester Zeit durch einen großen Künstler auf dem Gebiet der Malerei erneuert worden.

Unabhängig von diesen poetischen Bestrebungen durchzuckt die ganze Zeit die Sehnsucht, sich dem Ueberirdischen auf unmittelbare Weise zu nähern. Man hat im vorigen Jahrhundert mit dem Freimaurerorden die verschiedenartigsten Tendenzen verknüpft: man hat durch ihn den Gegensatz der Nationen ausgleichen wollen, man hat ihn mit dem politischen Fortschritt in Verbindung gebracht, auch die Jesuiten und Aristokraten suchten ihn auszuheuten, da im Dunkeln sich jeder beliebige Wunsch geltend machen kann. Was aber die Menge zu ihm zog, war doch dieselbe Sehnsucht, welche die pietistischen Betstuben öffnete, die Sehnsucht, das Göttliche zu schauen. In den Betstuben wollte man Gott durch die Macht des Glaubens herabzwingen, hier hoffte man es bequemer zu haben, sein Anblick sollte dem Wissenden geradezu geschenkt werden. Noch leichter machten es die zahlreichen Wunderthäter jener Zeit den Menschen, und wenn die meisten von ihnen gemeine Betrüger waren, so spielt, wie in der Zeit der Hexenprocesse, in ihrem eigenen Denken die Illusion eine große Rolle, und es ist nicht immer mit Sicherheit festzustellen, wo die Selbsttäuschung in die Lüge übergeht. Merkwürdig ist eine seltsame Mischung von christlichem Glauben und Hexerei: der wahre Glaube wirkt freilich nur durch das Wort, aber man konnte ihm durch Geheimmittel der Physik, durch verborgne Kräfte der Natur zu Hülfe kommen. Daher das große Interesse am thierischen Magnetismus und an ähnlichen Dingen, denen gegenüber wir Tischrücker und Geisterklopfer des neunzehnten Jahrhunderts uns nicht eine gar zu vornehme Miene geben sollten.

Diese Wunderthäter, diese dämonischen Menschen, gegen welche keine

Willenskraft hilft, haben Goethe sehr vielfach beschäftigt. Einige untergeordnete von ihnen hat er in seinen Fastnachtsspielen, z. B. im Sathros, geschildert; über Cagliostro machte er auf der italienischen Reise sehr gründliche Studien; in Wahrheit und Dichtung kommt er auf den Begriff des Dämonischen fortwährend zurück. Mit einem derselben hat er sogar lange Zeit ein ganz inniges Freundschaftsbündniß gehabt, und selbst der Haß, mit dem er ihn später betrachtete, verräth, wie nahe sie sich gestanden hatten. Lavater's Wirken scheint so sehr aus allen Grenzen des gesunden Menschenverstandes herauszutreten, daß wir dies Verhältniß zu Goethe und anderen gebildeten Menschen nicht begreifen würden, wenn wir über die Natur des religiösen Begriffs nicht weiter ausholten.

Jede Religion gründet sich auf Wunder: Wunder haben ihren Ursprung legitimirt, Wunder sind ihre Verheißungen. Das Christenthum gibt darin den andern Religionen nichts nach, ja es stellt den Begriff des Wunders auf die Spitze, indem es das anscheinend Wirkliche als das Richtige, das Unbegreifliche als das allein Wahre offenbart. Alle übrigen Religionen gestehen dem Naturgesetz eine gewisse Unantastbarkeit zu, das Christenthum, in seinem tiefsten Sinn gefaßt, leugnet es durchaus. Der große Sinn, mit welchem es die Erde und ihre Kräfte als ein bloßes Traumbild betrachtet, dieses universelle Wunder seiner Erlösung und seines Gottesreiches erleichtert es seinen Bekennern, sich der partikulären Wunder zu überheben; aber ganz kann es das Bedürfniß, Gott in unmittelbarer Thätigkeit zu sehen, bei seinen Gläubigen nicht ersticken. Daher hat denn auch die katholische Kirche für beständige Fortsetzung der Wunderkraft Sorge getragen. Der Umstand, daß Gott in früherer Zeit Wunder gethan, ist doch nur durch Erzählungen verstorbener Männer beglaubigt; ein unmittelbares Zeugniß der Sinne würde viel schlagender wirken. Aber selbst wenn man davon absehen wollte, so gehört dies Wunder nicht bloß zu den Beweisgründen der Religion, sondern auch zu ihren Zwecken. Es liegt im Interesse der Religion, sich Gott nicht bloß als frei und allmächtig, sondern auch als eindrucksfähig und bestimmbar zu denken. So finstert man ihn sich in einzelnen Kirchen ausmalt, als der König schrecklicher Majestät, der nur durch Gnadenwahl sich bestimmen ließe: irgend etwas muß der Mensch doch in Händen haben, um sich ihm fühlbar zu machen, sei es auch nur das Mittel grenzenloser Demüthigung. Die ganze Macht der Religion concentrirt sich im Gebet, und wenn man jedes Gebet mit den Worten schließt: nicht mein, sondern dein Wille geschehe! so kann das freilich das Uebergewicht des Verstandes oder der Frömmigkeit über den Willen, es kann aber auch Schwäche der Willenskraft verrathen. Denn daß in letzter Instanz nur Gottes Wille geschieht, versteht sich von selbst, das darf man nicht erst hinzusetzen; wenn man es aber wirklich während des Gebets fühlt, so ist eine

überwältigende Kraft und Inbrunst desselben unmöglich. Bei einfältigen Kindernaturen wie Stilling, die in jedem gleichgültigen Umstand den Finger Gottes sehen, der nur für ihr Wohl beschäftigt sei, macht sich das freilich leichter: sie sehen, was sie sehen wollen, und sind glücklich dabei.

Nehmen wir aber einen Mann von starker, ja dämonischer Willenskraft, von einer Kraft, die er Andern gegenüber nicht selten erprobt hat; einen Mann zugleich von scharfem Blick, der in der Exaltation vielleicht sich täuscht, in ruhiger Stimmung aber die Gebilde seines Innern von der objectiven Wirklichkeit sehr wohl zu unterscheiden weiß; lassen wir diesen Mann seine ganze mächtige Willenskraft im Gebet concentriren, in dem glühenden Drang, der ihn im Grunde allein bestimmt, Gott unmittelbar zu vernehmen, wie ihn Abraham, wie ihn Moses, wie ihn Christus vernommen haben. Die Wirkung bleibt aus, er kann nur annehmen, daß ihm noch der rechte Glaube fehlt. Da seine Willenskraft zugleich jäh und ausdauernd ist, so richtet sich nun sein ganzes Trachten danach, diesen Glauben zu erobern. Dazu bedarf er eines Mittlers, er sucht den Messias, nicht den todten, dessen blaßes Abbild wir in den heiligen Büchern haben, sondern den lebendigen, und da er noch den Weg zu ihm nicht kennt, so fragt er überall herum, wer ihm etwa denselben weisen könne.

Die Farbe dieses Suchens gibt nun die Zeit. Die Jugend der sechziger und siebziger Jahre betrachtete mit großem Interesse alle Erscheinungen des individuellen Lebens, sie war zu zärtlichen Freundschaftsbündnissen, zu einem Cultus der Persönlichkeiten geneigt, der auch die gleichgültigen Außenseiten umfaßte. Jeder Freund schickte dem andern sein Portrait oder wenigstens seine Silhouette, und diese Portraits bildeten in jedem Hause, das der Poesie ergeben war, eine Art von Heiligencapelle. Lavater, mit einem großen physiognomischen Sinn ausgestattet und unter bedeutenden Künstlern aufgewachsen, trieb dies Streben ins Große. Er suchte die Chiffren der Physiognomie durch eine Kunst oder Wissenschaft zu lösen, die Seele als den wahren Inhalt der körperlichen Schale herauszufinden. — Eine damals gewissermaßen neu entdeckte Kraft war der schaffende Genius, das endliche Abbild des Schöpfers aller Welten. Bei jeder Physiognomie nun suchte Lavater zu erräthseln, wie viel vom Genius, d. h. vom ewigen Leben, in ihm war; als letzten Zweck dabei hatte er im Auge den universalen Genius, die Erscheinung des Höchsten in der Endlichkeit, den Gottmenschen sich zu vergegenwärtigen. Er sammelte unzählige Christusbilder, deren keines ihm genügt hat. Aber vielleicht konnte es ihm helfen, auf die Spur des Sendboten zu kommen. Eine Menge Wunderthäter gingen auf Erden umher, man schrieb ihnen jene unmittelbare Wirkung auf Gott zu, die sich ihm selber entzog. Er wollte nicht voreilig glauben, zunächst kam es ihm nur darauf an, unbe-

fangen zu prüfen, ob er einen wirklichen Apostel vor sich habe; hütet sich ja auch der Naturforscher, wenn man ihm ein neues seltsames Gesetz verkündet, dasselbe ungeprüft zu verwerfen. So wendet er sich nun an Cagliostro, an Gasner u. s. w., sie geben ihm zuweilen die absurdesten Antworten, keiner befriedigt ihn vollständig, aber auch keiner läßt ihn ganz ohne Eindruck. Damit nicht zufrieden, fragt er beim Publikum an, ob nicht einer unmittelbare Wirkungen des Gebets an sich erfahren habe; vielleicht läßt sich aus solchen Erfahrungen doch etwas Ganzes machen. — Dabei versäumt er sein eignes Innere keineswegs; er führt ein geheimes Tagebuch seiner selbst (was er freilich dann drucken läßt), wodurch er sich zwingt jeden Tag auf die bekannten Gnadenmittel sorgfältig zu achten: was heute nicht gelang, gelingt vielleicht morgen. — Der Gemeinde gegenüber hat er als Geistlicher die Pflicht der Salbung, dem ungläubigen Zeitalter gegenüber als Freund des Evangeliums eine heilige Mission: noch hat er selber zwar nicht die Macht des wahren Glaubens, aber der Herrlichkeit dieses Glaubens, an den er glaubt, muß er seine Beredsamkeit leihen, er muß die Verächter desselben mit ihren eignen Waffen schlagen; nicht bloß die Beredsamkeit, sondern wo es darauf ankommt auch die Poesie ruft er zur Hülfe. Da er kein eigentlicher Schwärmer ist, da in seiner Seele wirklich ein mächtiger Trieb der Liebe lebt, da er sich rein hält von Haß, Neid und Verfolgung: so weiß er sich bis zu einem gewissen Grad Allen zu accommodiren. Mit Ausnahme der Berliner Aufklärer, die im Interesse des Vernunftglaubens ihn aufs Eifrigste verfolgen, läßt man ihn auch da gelten, wo man sein Treiben nicht billigt; selbst Verstandesmenschen, wie Basedow, Merck u. s. w. interessiren sich für ihn. Goethes innige Freundschaft in der Jugend begreift sich, da er die Richtung selbst aus seinem Verkehr mit Fräulein von Klettenberg kannte und ihr im Ganzen auch nahe steht. „Wehe uns, schreibt er 1773, daß unsre Geistlichen nichts mehr von einer unmittelbaren Eingebung wissen!“ Sie fühlen ähnlich, aber freilich tritt der Unterschied schon damals hervor, Goethe der Realist läßt sich an dem Gefühl genügen. „Lieber, schreibt er 1774 an einen Anhänger Lavaters, du redest mit mir als einem Ungläubigen, der begreifen will, der nicht erfahren hat. Und von all dem ist gerade das Gegentheil in meinem Herzen. Bin ich nicht resignirter im Begreifen als ihr, hab ich nicht eben das erfahren als ihr? . . . Und daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst! wozu die? brauch' ich Zeugniß, daß ich bin, Zeugniß, daß ich fühle? Nur so schäg', lieb', bek' ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie tausende oder einer vor mir eben das gefühlt haben, das mich kräftigt und stärkt. Und so ist das Wort der Menschen im Wort Gottes, es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Kanon gerollt oder als Fragmente hingestellt haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals; Moses!

Prophet! Spinoza oder Macchiavelli! — Darf aber auch zu jedem sagen: lieber Freund! geht dir's doch wie mir; im einzelnen sentirst du kräftig und herrlich, das Ganze ging in euern Kopf so wenig als in meinen.“ — Wie verwandt und doch wie auseinandergehend sind diese Wege! Beiden kommt es auf Stärke, Wahrheit und Tiefe des Gefühls an; aber der Dichter ist unmittelbar darüber im Reinen, welche Empfindung seines Innern göttlich sei, welche Wunder thut; der Theolog sucht ängstlich nach einer äußern Auctorität.

„Was ich mache? schreibt Lavater 19. März 1781 an Jacobi. Ich bin unbeschreiblich beschäftigt, trolle als Prediger meinen Gang ziemlich mechanisch und geistlos fort — als Mensch genieß' ich tausend genossene und ungenossene Freuden . . . als Christ sehn' ich mich immer, erwarte und ahnde Handauflegung eines Mannes, dem ich den Schuhriemen zu lösen nicht werth bin, den ich noch nicht kenne, den nur Gott kennt. Ich ruf' ihn nicht herbei, geh' ihm nicht entgegen, aber er wird mir erscheinen, und bis er kommt, bin ich nichts als ein armer Tagelöhner. Aber was in mir ist, ist größer als was in der Welt ist; wenn das kein *θεῖον* ist, so gibts überall nichts Göttliches, das heißt nichts Ewiges, oder, welches eins ist, nichts wahrhaft Existirendes . . . D könnt' ich ein einziges Wort sagen, das ewig und unwandelbar ist! Ein solches Wort ist Pfand der Unsterblichkeit, und welchem Sterblichen wäre nie ein solch Wort auf die Zunge gekommen!“ — Er war aber ein unfertiger Dichter, und da ihm seine Vision keine Freiheit, keinen Frieden gab, glaubte er auch nur halb daran. Die Schwäche seines wunderthätigen Glaubens war eine Schwäche der schöpferischen Kraft. Dieses Mangels war er sich mit vollkommener Klarheit bewußt. — „Bis wir da sind, schreibt er 30. Juni 1785 an Jacobi, zu wissen, daß jedes lebende Wesen durch das, was ihm am ähnlichsten und unähnlichsten ist, sich am besten erkennen kann (Gott sich am gekreuzigten Christus, der Allmächtige in dem machtlosen, von Ihm verlassenen Sohne), sollten wir von keinem *εὐρημα* der Philosophie sprechen. . . . Daß ein Wesen von der Art wie Christus, heiß es nun wie es wolle, der Menschheit so unentbehrlich ist als der Compaß dem Seefahrer, davon bin ich so gewiß, wie ich von dem Vorhandensein irgend eines physischen Bedürfnisses und von der Schicklichkeit irgend eines sich darauf beziehenden Objekts gewiß sein kann. Daß es ewiges Leben sein muß, Gott durch ein solch Medium zu erkennen, daran kann ich nicht zweifeln. Die Schwierigkeit liegt nicht in dem Mittel, sondern in dem Mittel zum Mittel. Dies hab ich noch nicht gefunden — heilig und selig, der es findet und mir erlaubt, mich unter seine Ferse zu setzen, wenn er mich lehren will, wie ich es suchen soll.“ — „Es müssen Christen in der Welt sein, so gewiß ein Christus im Himmel ist, apostolische Christen, Inittirte durch Handauflegung. . . Uns fehlt die

naturbezwingende Kraft. . . Es muß Menschen geben, königliche, priesterliche, prophetische Seelen; Christen, die das haben, was uns des Morgens beim Erwachen und Abends beim Einschlafen fehlt und dessen Mangel uns in schlaflosen Nächten mit glühenden Peitschen quält. Solche Menschen müssen zu uns kommen, uns in ihre Schule nehmen; sie müssen uns mit dem Herrn menschlich sprechen lehren. . . Diesen unbekanntem, in der Welt zerstreuten Auserwählten, die höchst vermuthlich ein ebenso dringendes Bedürfniß haben, ihre so tief individuellen Erfahrungen mitzutheilen . . . wird, wenn unsere Stunde gekommen, d. h. unser Bedürfniß unüberspannbar gespannt ist, unser Verlangen nach dem Einen Nothwendigen auf irgend eine Weise offenbar werden. . . Ein Zug des Vaters wird sie zu uns ziehen . . . und sie werden den Gebeugten sagen: sehet! da ist euer Gott. — Sende mir einen Ueberzeugten! ist mein tägliches und gewiß nicht vergebliches Gebet, meine Hoffnung, Abndung, Religion.“ — „Die Gnade des Einzignothwendigen sei mit uns.“

21. April 1787. „Gewiß scheint mir, wir haben in uns eine Kraft, die ich anders nicht als magisch nennen kann. Alle Magie schafft, wie sie meint*), aus nichts, sie realisirt Ideen zu Gestalten, gibt diesen Gestalten Solidität und Leben. Würdest du dich entsagen, wenn ich das eigentliche Wesen der Religion, insofern sie von Moral verschieden ist, diese Götterzauherei, Engellerschaffung, Gottecrealisirung, diese Hypostasirung, diese Magie nennen würde? . . . Der Glaube, den Christus erregen will, was ist er anders als Magie? . . . Er verträgt nichts Unsolides, Halbes, Schwankendes; er macht alles sich selbst gleich in Ansehung der Gewißheit und Realität.“ — 19. Mai. — „Die Kraft des Menschen, sich die Geisterwelt so existent zu machen wie die Körperwelt, heiße ich Magie und Religion: Kraft, ungemeine Wahrnehmungen hervorzubringen.“ — 5. September. — „Religion ist die Ahnung eines Verhältnisses zu etwas mir Analogem, von mir Verschiedenem kraftreicherem, ohne welche Ahnung mir alles zerstückt, zerrüttet, widersprechend, ungenießbar wird, durch welche sich mir alles harmonisirt. . . Betracht ich die Welt bloß als Zuschauer, nicht als determinirte bedürfnißvolle Person, so scheint sie mir ein ewiges nothwendiges System unwillkürlicher Kräfte zu sein. . . Kurz, ich seh' ein regelmäßig gebärendes und wieder verzehrendes Ungeheuer. — Nun, möcht ich sagen, hatte dies Ungeheuer die Meprise gemacht und die ungeheure Stourderie begangen, mich so zu organisiren, daß ich kein immer gebärendes allverzehrendes Ungeheuer ertragen kann. — Ich Person muß alles personificiren . . . meine Natur bringt das mit sich; der deci-

*) „Mir ist nicht bekannt, antwortet Jacobi 3. Mai, daß die Magie irgendwo sich dergleichen angemäßt habe; sie gibt nur an, zu verborgenen Kräften geheime Mittel des Zugangs zu haben. . . Ich wüßte nicht, warum wir uns des Wortes magisch bedienen sollten, da es etwas bezeichnet, wovon wir keinen Begriff haben.“

dirteste Atheist personificirt alle Augenblicke seine Welt und sein Schicksal; so wenig kann die menschliche Natur Persönlichkeit entbehren. Wir abstrahiren alles von uns; wir selbst sind der Maßstab aller Dinge. — In meiner Natur seh' ich ganz klar zwei Naturen in unaufhörlicher Harmonie: im vegetirenden Menschen die Gottwelt des Spinoza, im freithätigen den Gottmensch Christus. . . Wir treten aus unserer Natur heraus, wenn wir uns einen bloß willkürlichen, durch keinen Weltmechanismus gebundenen Gott denken; wir treten aus unserer Natur heraus, wenn wir uns einen bloß mechanischen Gott denken. — So vereinigt sich Spinozismus und Christenthum, das sich wie Ja und Nein aufzuheben scheint, aber sich nicht mehr aufhebt, als der Mechanismus und die Freithätigkeit unserer Natur. Beides coexistirt in und neben einander in uns, keins hebt das andere wirklich auf.“ — „Wie jeder sich ansieht, sieht er das Universum an . . . der menschlichste Mensch hat den menschlichsten Gott, der freieste den freien. . . Wem es scheint, daß er actionum in distans fähig sei, dessen Gott ist magisch, freischöpferisch, wunderthätig. Was allen meinen Bedürfnissen genug thut, das ist mein Gott.“ — „Indeß da alles dies nur ein Abstractum unserer Individualität ist, dem wir durch die magische Kraft unserer Natur die völlige Solidität und Realität unserer eigenen Existenz geben, den wir mit einer Persönlichkeit, der unsrigen völlig egal, bekleiden, so hat der Atheist und Spinozist recht, wenn er eine Demonstration Gottes als eines außerweltlichen Wesens als unmöglich verwirft: denn mein Gott, wie frei er sei, ist doch nur ein Abstractum meiner Individualität. Religion ist ein innerer Sinn, der sich Götter schafft, die wahre Magie der menschlichen Natur; die Schöpfungskraft eines nahen, möglichst verschiedenen Universalmediums des frohesten Selbstgenusses.“ — 13. December 1787: „Bis ich einen persönlichen Gott habe, mit dem ich wenigstens so vertraulich correspondiren kann wie mit dir, der mir so determinirt antwortet wie du — hab' ich keinen! — Mein tägliches Gebet ist: zeige dich, Abrahams Gott! Gott Isaaks, zeige dich!“

Schlagender wird der Unterschied der Glaubensphilosophie von dem rechtgläubigen Christenthum bei Jacobi hervortreten, aber auch hier springt er deutlich genug in die Augen: es ist nicht Sicherheit des Glaubens, sondern Sehnsucht nach dem Glauben; nicht aufopfernde Frömmigkeit, sondern der ungestüme Drang, die Fülle der eignen Persönlichkeit durch eine höhere Macht zu kräftigen. Feuerbach hat sein bekanntes Buch gewiß nicht zur Verherrlichung des Christenthums geschrieben: aber man wird von seinen so paradox klingenden Sätzen nur wenige finden, die nicht schon Lavater in vollstem Ernst aufgestellt hätte. Auch in seinen polemischen Schriften gegen die Unchristen ist vieles bloß Controvers (z. B. die Vertheidigung der Apokalypse gegen Herder), vieles gegen die eignen Zweifel gerichtet. Seine Sehnsucht wendet

sich nicht bloß den wahren Aposteln zu, sondern jedem Menschen von starker Willenskraft; selbst für den Stifter der Illuminaten empfindet er einige Sympathie. Stolberg war darin viel vorsichtiger. „Die Feinde des Christenthums“, schreibt er 24 Apr. 1788 an Jacobi, „wünschen nichts mehr, als daß die Sache der Religion mit der schändlichen Sache unserer Thaumaturgen und Magier verwechselt werde. Unsern lieben und dreimal lieben Lavaters Schwächen haben sie dazu gereizt.“ —

Als vorübergehendes Entwicklungsmoment in der Seele eines bedeutend angelegten Menschen, dessen Imagination stärker ist als der Verstand, kann man sich solche Zustände schon denken. Die Aehnlichkeit (positive und negative) mit Don Quixote ist augenscheinlich; Hippel hat sie in den „Kreuz- und Querzügen“ freilich ohne viel Humor ausgebeutet. Das Merkwürdige war, daß bei Lavater diese Unruhe, dieser fieberhafte Drang das ganze Leben durch währte. Ja er zehrte sich darüber auf, soviel sanguinische Heiterkeit auch ursprünglich in seinem Temperament lag. Als ihn Stolberg auf seiner italienischen Reise (Aug. 91) besuchte, berichtet er an Jacobi: „Sein Ansehen hat schrecklich gealtert. Ob er auf etwas steht, was auch andere tragen kann? Der heilige Boden, auf dem er steht, kann und will uns alle tragen; aber wenn Gott ihn nicht hielte und halten müßte, so fiel er von dem Gerüst, das er sich auf diesem Boden erbaut hat, und bräche den Hals. Er strengt seine innere Sehe fürchterlich an, um in unserer Mondscheinnacht andere als reflectirte Sonnenstrahlen zu sehen; das ist's, was ihm das Gesicht so durchfurcht.“ — Aber die Einwirkung dieser beständigen Aufregung war noch schlimmer: da er nicht bloß Suchender, sondern nach der andern Seite auch Lehrer der christlichen Religion war, so mußte er äußerlich und innerlich eine doppelte Rolle spielen: er mußte, wo er Glauben bei Andern erwecken wollte, die Miene eines Befriedigten annehmen. Goethe's bekanntes Epigramm: „kreuzigt den Schwärmer im dreißigsten Jahr, denn sonst wird der Betrogne zum Schelm!“ gewinnt durch diese an dem alten Freunde gemachte Erfahrung und durch den Haß gegen denselben seinen vollen Sinn.

Im innersten Grund waren diese religiösen Visionen eine übersteigerte poetische Anschauung, die, weil sie nicht gesättigt genug war, sich selbst zu genügen, ihm eine Dual bereitete, deren er sich durch jedes Mittel entledigen mußte. Das ist der große Unterschied gegen den Dichter des Faust, der ihm 4. Nov. 1782 schrieb: „Ich bin geneigter als Jemand, noch eine Welt außer der sichtbaren zu glauben, und ich habe Dichtungs- und Lebenskraft genug, sogar mein eigenes beschränktes Selbst zu einem Swedenborgischen Geisteruniversum erweitert zu fühlen. Alsdann mag ich aber gern, daß das Alberne und Ekelhafte menschlicher Exeremente durch eine feine Gährung abgesondert und der reinlichste Zustand, in den wir versetzt werden können, empfunden werde.“ Die

feine Gährung, welche die Exeremente des Aberglaubens ausscheidet, ist eben die Poesie, die wahre Magie der Individualisirung, welche durch keine andre Kraft zu ersetzen ist. — Wenn Lavater, um sich Gott nicht als eine leere Abstraction zu denken, um in ihm eine Person zu finden, den Wahlspruch aufstellt: Christ oder Atheist! wenn er (schon 1774) sagt: „Ich rufe die Luft an, wenn ich Gott außer Christo anrufe; ich liebe ein Ideal, wenn ich Gott außer dem Menschen und dem menschlichsten Menschen, außer Christo, liebe;“ wenn er im „Pontius Pilatus“ seine Begierde, berühmte Menschen aufzusuchen, aus der geheimen Ahnung erklärt, „daß die Gottheit oder irgend ein höheres Wesen denjenigen umschwebt, deren Namen viel tausend Zungen der Sterblichen in Bewegung setzt:“ — so ist das alles nur ein Ausweg, auf den der Mangel an schöpferischer Kraft verfällt, statt der poetischen Hypostasis die äußere Inspiration zu suchen.

Dabei war die Ueberzeugung von der Persönlichkeit des Realen bei ihm keineswegs so groß, um als unbedigt zu gelten. In dem schon erwähnten Brief an Jacobi (13. Dec. 87) sagt er ausdrücklich: „Der persönliche Gott ist nur eine Silhouette Gottes, des unanschaulbaren, Weltentragenden; nur ein relativer Gott, ein Gott für Personen“; anders (nicht persönlich) organisirten Wesen offenbare er sich anders. — So sucht er auch hier Christenthum und Spinozismus zu verbinden, und hinter dem Gottmenschen die dunkle, nur in Abstractionen zu fassende „Substanz“; wie denn überhaupt jede Physiognomik halb und halb auf dem Boden der Naturphilosophie oder des Pantheismus steht. Denn ob vom vergeistigten Körper oder vom verkörperten Geist die Rede ist: die Idee einer nothwendigen Verbindung zwischen beiden schränkt die Idee der Freiheit ein.

Es ist falsch, in dem Pantheismus nur ein metaphysisches Glaubenssystem zu suchen; er ist eine eigenthümliche Anschauungs- und Sinnesart. Es ist nicht gleichgültig für das ganze Lebensprinzip eines Menschen, ob er mit Spinoza sagt: die Substanz (das Leben) ist Gott, oder mit Fichte: die moralische Weltordnung ist Gott. Kehren wir die beiden Sätze um, so heißt der eine: Gott ist die Quelle und das Maximum alles Lebens; der andere: Gott ist der Richter über die Lebendigen und die Todten. Es kommt hier gar nicht darauf an, wie man sich metaphysisch diese Sätze zurecht legt, sondern nur auf die Gesinnung, die darin ausgesprochen wird. Während der letzte Satz den Unterschied des Guten vom Bösen, die Pflicht des Menschen zwischen beiden zu wählen und folglich die Idee der menschlichen Freiheit scharf betont, hebt der erste, wenigstens annäherungsweise, diese Ideen auf. Annäherungsweise: denn zu unbedingter Consequenz kann keins dieser beiden Systeme getrieben werden, wenn man nicht als einsamer Metaphysikus vom wirklichen Leben ganz abstrahirt; schon darum nicht, weil die Coexistenz bei-

der Prinzipien, der Nothwendigkeit in der Natur und der Freiheit im Menschen, sich jeden Augenblick handgreiflich geltend macht. Es kommt also viel weniger darauf an, wie man wissenschaftlich diese Coexistenz erklärt, als welcher der beiden Seiten man die ganze Energie seiner Seele zuwendet. Wenn Goethe, Herder, Schelling die eine, Kant, Jacobi, Fichte die andre Seite ausschließlich hervorhoben, so war es nicht ein bloßer Kampf um Schatten, obgleich alle diese Männer sich nicht immer klar machten, was das letzte Ziel ihrer Gedanken war. Es war ferner sehr begreiflich, daß die erste Reihe sich im Ganzen mehr gegen das Christenthum, die letzte dafür erklärte, weil in dieser Religion das Hauptgewicht auf Christus, den Richter im jüngsten Gericht, gelegt wird. Freilich hat das Christenthum noch andre Seiten, und daraus begreift sich, daß von Zeit zu Zeit die Rollen wechselten.

Der Werth, den man damals auf den Begriff des Genies zu legen anfing, war ebenso geeignet, diese erste aller Lebensfragen in ein bestimmtes Licht zu setzen, als sie zu verwirren. Denn mit dem Genie ist nothwendig die Vorstellung einer gewissen Souveränität verknüpft, einer Herrschaft über die Naturbedingungen und damit scheint die Idee der persönlichen Freiheit sich glänzender auf dem dunkeln Grunde der Natur hervorzuheben. Zugleich aber wollte man die Entdeckung gemacht haben, daß die Hauptsache des Genies eine bewußtlos, rein substanzuell wirkende Kraft sei; ja, Goethe ging zuletzt so weit zu behaupten, daß Alles, was das Genie als solches thue, bewußtlos geschähe und daß der bewußte Wille sich nur in Nebensachen äußern könne. Schiller, gegen den er dies äußerte, war damals von der mächtigen Persönlichkeit seines Freundes so hingerissen, daß er auf alle seine Ideen einging; in ruhigen Augenblicken aber mußte seine eigne Erfahrung ihn lehren, daß der Künstler seiner Freiheit gar viel und nicht das Unwesentliche verdanke. In der Moral verhielt es sich ganz ähnlich, wie in der Kunst: auch hier versocht Goethe, in seiner Jugend mit heftigem Ungestüm, in seinem Alter mit gelassner Milde, die pantheistische Idee von der Allgewalt der Naturkräfte; am entschiedensten in der ersten Ausgabe seiner Stella, deren seltsamer Ausgang seinen bisherigen Freund Jacobi zu den Allwill-Papieren veranlaßte, einer glänzenden Satyre gegen die Souveränität des Genies in moralischen Dingen, die vielleicht ebenso sehr, als die spätere Kreuzeserhöhung des Woldemar, den Bruch zwischen den beiden Freunden beschleunigte. Im Ardinghello erkannte Goethe selbst, was für böse Früchte aus seiner Saat hervorgingen.

Auch Goethe blieb in seinem System nicht immer fest; aus seinen Knabenjahren erzählt er in Wahrheit und Dichtung den Versuch, einen Naturgott symbolisch zu empfinden. Im Faust ist es anders. Dieses Werk, das von seinem Ringen nach Gott, nach den verschiedenen Stadien, die es durchlief,

das glänzendste Zeugniß ablegt, ist in seiner ersten Anlage ein Pendant zu Lavater's Versuchen, die Religion durch Magie zu ersetzen. Faust beschwört das Göttliche zuerst in der Gestalt des Makrokosmus oder der spinozistischen Substanz, findet darin aber keineswegs Befriedigung: „Welch Schauspiel! aber ach, ein Schauspiel nur!“ u. s. w. Näher steht seinem Herzen die zweite Erscheinung des Göttlichen, der Erdgeist, der in der Menschheit sich offenbarende Gott; aber auch diesen vermag er nicht ganz zu fassen, weil sich die Fülle der Menschheit nur in dem breiten Strom der gesammten Geschichte entfaltet, während er alle Kräfte der Menschheit in seinem eignen Selbst concentriren will. Daß der Erdgeist die Andeutung macht, ein solches Streben arbeite dem Mephistopheles in die Hände, ist vielleicht mehr Inspiration als bewußter Gedanke. In der späteren Unterredung mit Grethchen wird das Göttliche im überquellenden Gefühl gesucht, wo denn freilich die Wendung nahe lag, im Besitz eines solchen Gefühls sich einer höhern Quelle desselben zu überheben. Der Prometheus, der ungefähr gleichzeitig mit der ersten Anlage des Faust fällt, ist freilich nicht als geschlossenes Glaubenssystem, sondern nur als der Ausdruck einer momentanen, heftig erregten Stimmung zu nehmen, als die Reaction des Unmuths gegen das vergebliche Suchen nach Gott, aber in dieser Stimmung ist Prometheus der Dichter selbst.

Das eifrige Studium der Natur und ihrer Gesetze eröffnete ihm tiefe Blicke in die Ordnung des Weltalls, durch die er das Gefühl des Göttlichen in seinem Innern und die Offenbarung des Göttlichen durch die Kunst, gleichsam ergänzen konnte. Die Bekanntschaft mit Herder kam dazu und so traf Spinoza einen wohl vorbereiteten Schüler. Die Achtung vor dem Christenthum, durch eine eifrige Lectüre der Bibel, durch die Abneigung gegen alle Verallgemeinerungen, durch den geistigen Verkehr mit Hamann genährt, blieb dabei bestehen, und so konnte er in jener Periode noch mit Recht sagen, er verstehe Lavater vollkommen, um seine Ideen in sein umfassenderes System aufzunehmen.

Noch im Juni 1781 schreibt er an ihn: er habe seinen Christus noch niemals so gern angesehen, als in seinen Briefen. „Es giebt zu den schönsten Betrachtungen Anlaß, wenn man dich das herrliche krystallhelle Gefäß mit der höchsten Inbrunst fassen, mit deinem eignen hochrothen Trank schäumend füllen, und den über den Rand hinaufsteigenden Gisch mit Wollust wieder schlürfen sieht. Ich gönne dir gern dieses Glück, denn du müßtest ohne dasselbe elend werden. Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuum Alles zu genießen, und bei der Unmöglichkeit, daß dir ein Individuum genughun kann, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten uns ein Bild übrig blieb, in das du dein Alles übertragen und in ihm dich bespiegeln, dich selbst anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und

einen Raub nennen, daß du alle köstlichen Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausrauffst, um deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken; dieses ist was uns nothwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten. Ich weiß wol, daß du dich darin nicht verändern kannst, doch finde ich nöthig, da du deinen Glauben wiederholend predigest, dir auch den unsern als einen ehernen Fels der Menschheit wiederholt zu zeigen, den du und eine ganze Christenheit mit den Wogen eures Meeres vielleicht einmal übersprudeln, aber weder überströmen, noch in seinen Tiefen erschüttern könne.“

Von diesem damaligen Glaubensbekenntniß Goethe's würden wir eine genauere Vorstellung haben, wenn er sein Gedicht: die Geheimnisse vollendet hätte. Er wollte die Offenbarung Gottes als eine vielfache, durch die verschiedenen Religionen der Menschheit vermittelte, darstellen, ungefähr nach Art der Freimaurer; doch versteht sich von selbst, daß er dabei wiederum die Extremite durch eine feine Gährung abgefondert, d. h. die Religion in Poesie verwandelt, dachte. So schreibt er für die von Gott eingefeszte Aristokratie gegen Lavater, der für das Einreich Christi schreibt; er läßt das Poetische seiner Anschauungen gelten, empört sich aber, sobald sie das Gesetz des wirklichen Lebens verleugnen wollen. „Du hältst das Evangelium wie es steht, für die göttlichste Wahrheit; mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert und daß ein Todter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lasterungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur.“ Bei diesem Gegensatz mußte die Entfremdung zwischen den beiden Männern bei fortschreitendem Alter sich immer vergrößern; „denn aus Verbindungen, die nicht bis in's Innerste der Existenz gehen, kann nichts Kluges werden.“

Was hier gewissermaßen nur als Gegensatz der Empfindung zwischen zwei verwandten und doch wieder so ganz anders organisirten Naturen sich herausstellte, der Gegensatz zwischen Pantheismus und Monotheismus, bildete zugleich den Mittelpunkt aller Streitigkeiten, in welchen die Glaubensphilosophie wirkte und lebte. Von dieser Seite werden wir sie in einer folgenden Abhandlung betrachten.