



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**DFG Projekt Die Grenzboten**

## **Die Grenzboten**

**Berlin u.a., 1841 - 1922**

S., J.: Der Rationalismus.

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

### Der Rationalismus.

Der Rationalismus. Von Prof. Rückert in Jena. Leipzig, Geynel.

Von der Wandelbarkeit der menschlichen Dinge gibt vielleicht keine historische Erscheinung einen so schlagenden Beleg als das Schicksal derjenigen Auffassung des Christenthums, die man mit dem Namen Rationalismus bezeichnet. Es ist kaum zwei Menschenalter her, daß sie die herrschende Ansicht aller Gebildeten und Ungebildeten war; nicht bloß die Laien waren ihr ergeben, sondern die überwiegende Mehrzahl der Geistlichen; in den meisten Schulen wurde sie gelehrt, und vollends in der Literatur betrachtete man jede abweichende Stimme als einen wunderlichen Einfall, den man nur durch Achselzucken zu widerlegen habe. Seitdem ist ein vollständiger Umschwung eingetreten. Der Rationalismus hat nicht bloß auf der Kanzel und den Lehrstühlen ein Terrain nach dem andern verloren, sondern er ist bei Dichtern und Philosophen, bei Freunden und Feinden des Christenthums in so schlechten Ruf gekommen, daß man sich fast schämt sich dazu zu bekennen. Man weiß nicht, wer weiter in den Invectiven gegen diese Glaubensform ging, die Rechtgläubigen oder die Atheisten.

Erklärungen finden sich freilich für jede historische Erscheinung. Zuerst empörte sich die junge aufkeimende Poesie gegen die Nüchternheit einer Weltanschauung, aus der sie keine Bilder und Symbole nehmen konnte, und diejenige Schule, in der sich die Belleitäten der neuen Kunst um so stärker regten, je geringer ihr wirkliches Vermögen war, brandmarkte die gesammte Aufklärung mit dem Stempel hoffnungslosen Stumpfsinns. Dann erhob sich die Speculation, die alle Geheimnisse der überirdischen Welt auf dem Wege des Syllogismus zu erschließen wähnte, und es dem alten Glaubenssystem sehr verargte, daß es diese Geheimnisse als etwas Gleichgiltiges bei Seite liegen ließ. In den französischen Kriegen erwachte im Volk ein tieferes religiöses Bedürfnis, man verlangte nach Thatsachen des göttlichen Mitgeföhls, mit welchen der Rationalismus kargte. In der Wissenschaft trat ein strenger historischer Sinn, eine Kritik ein, der die wohlmeinende Voraussetzung, daß im Grund alle vernünftigen Menschen zu allen Zeiten dasselbe gemeint hätten,



ein Greuel war. Endlich und das ist von den mitwirkenden Ursachen doch nicht die kleinste, glaubte man sich an den Höfen überzeugt zu haben, daß die religiöse Freidenkerei sehr dazu geeignet sei, den Geist der Rebellion zu nähren. Man veranlaßte daher das geistliche Regiment, für die Abhilfe eines solchen Uebelstandes Sorge zu tragen. Und hier zeigte sich, daß es doch noch kräftigere Mittel gibt als die Scheiterhaufen, der Ketzerei zu steuern: man ließ einfach die Candidaten, die sich nicht zum rechten Glauben bekannten, im Examen durchfallen, und da die menschliche Natur keineswegs so taktfest ist, wie ihre Anwälte behaupten, so war die Folge, daß in nicht zu langer Zeit dem Bedürfniß einer rechtgläubigen Lehre in der Kirche und in der Schule vollständig abgeholfen war. Nationalistische Geistliche sind heute eine Seltenheit, dafür macht man im Glauben immer weitere Fortschritte, und wer nicht von der persönlichen und fleischlichen Allgegenwart des Teufels überzeugt ist, darf heute kaum mehr wagen, sich einen Christen zu nennen. Heute — morgen vielleicht nicht mehr; denn seitdem an höchster Stelle gesagt worden ist, daß eine gewisse Art der Orthodoxie geeignet sei, Heuchler zu machen, weht der Wind schon wieder aus einer andern Ecke.

Das alles sind wol Gründe, aber keine ausreichenden, und man wird über den sichern Fortschritt der Menschheit doch einigermaßen zweifelhaft, wenn man die Schriften des alten Kant in die Hand nimmt, und damit vergleicht, was unsere Weisen sagen. Freilich unterliegt es keinem Zweifel, daß der Rationalismus als historische Erscheinung betrachtet viele berechtigte Bedürfnisse des menschlichen Gemüths unbefriedigt ließ, und daß ihm auch in wissenschaftlicher Beziehung eine große Einseitigkeit anlebte; aber in seinem Princip enthält er doch lediglich die Anerkennung, daß der Mensch ein denkendes und zurechnungsfähiges Wesen ist; und daß man im Behagen über die Schwächen seiner historischen Erscheinung so weit gehn konnte, auch sein Princip zu leugnen, ist eins der bedenklichsten Symptome des neunzehnten Jahrhunderts. Mit großer Freude begrüßen wir daher Schriften wie die vorliegende, die sich einmal ganz unumwunden zu dem alten, angeblich überwundenen Standpunkt bekennen. Rückerts Buch ist nicht bloß seiner Gesinnung nach, sondern auch wegen der gründlichen, besonnenen, leidenschaftslosen Arbeit im hohen Grade lesenswerth. Die einzige Schwäche scheint uns zu sein, daß er den begrifflichen Rationalismus nicht scharf genug von dem historischen scheidet, und von diesem Gesichtspunkt aus sei uns erlaubt ihn zu ergänzen.

Die allgemeine principielle Voraussetzung des Rationalismus ist, daß es in der Welt nur ein Denkgesetz gibt; nicht etwa zwei, die sich widersprechen; und zwar gilt diese Voraussetzung für die praktische wie für die theoretische Vernunft. Was heute Naturgesetz ist, kann nicht zu irgend einer Zeit willkürlich verändert worden sein. Die Gesetze der theoretischen Vernunft lehrt

uns das Denken und die Erfahrung, die Gesetze der praktischen Vernunft offenbart uns das Gewissen. Die Menschen können zu verschiedenen Zeiten gegen die einen wie gegen die andern Gesetze gefehlt haben; aber das Wesen, welches wir als den ewigen Träger der Weltvernunft betrachten, Gott, kann sich nicht widersprechen: er kann sein Gesetz nicht aufheben; er kann nicht in irgend einer Zeit als Recht offenbart haben, was er in seiner ewigen, jeden Tag erneuten Offenbarung, im Gewissen, als Unrecht brandmarkt.

Betrachtet man dieses Glaubenssystem im Interesse der Wissenschaft, so sieht man leicht, daß die eine mit dem andern steht oder fällt. Wären die Denkgesetze oder, was dasselbe heißt, die Naturgesetze nicht ewig unveränderlich, so wäre jede Wissenschaft eine armselige Spielerei, denn jede Wissenschaft hat es mit Gesetzen zu thun, und das Naturgesetz hört auf, sobald es auch nur eine einzige Ausnahme gestattet. Nicht besser wäre es mit der Sittlichkeit bestellt, denn sobald das Gewissen, welches mich mit untrüglicher Stimme gegen mein eigenes besseres Selbst und damit gegen Gott verpflichtet, aufhört das letzte entscheidende Wort zu führen, sobald eine äußere Autorität mir meine Pflichten auslegt, so ist das Motiv meines pflichtmäßigen Handelns nur noch Furcht vor einem Stärkern, nicht mehr Glaube an ein höheres Wesen. Es mag klug und weise sein, wenn man aus Furcht vor den Höllestrafen dies oder jenes unterläßt, aber von Sittlichkeit ist dabei keine Rede mehr, sobald man das zu Unterlassende nicht innerlich als ein Unrecht empfindet.

Die echten Supranaturalisten — d. h. die an ein ewiges Natur- und Sittengesetz nicht glauben — haben sich, wenn sie consequent waren, auch stets mit gründlicher Verachtung über die Wissenschaft und über die Sittlichkeit ausgesprochen. Freilich ist diese Consequenz in unsern Tagen selten, und das ist immer noch ein Trost: denn ein Mangel an Logik und Charakter ist noch erträglicher als eine völlige Verderbniß des Geistes und des Herzens.

Um nun sogleich den Grundirrtum zu bezeichnen, in welchen der historische Rationalismus im Gegensatz zum begrifflichen verfiel, nehmen wir seine Auffassung der Geschichte zur Hand. In der richtigen Ueberzeugung von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des objectiven Denkgesetzes war er leicht geneigt, den Wandel zu vergessen, dem das subjective Denken ausgesetzt ist. Indem es ihm zunächst darauf ankam, in Bezug auf das Christenthum die Einheit der Vernunft herzustellen, that er den christlichen Urkunden Gewalt an: er suchte in ihnen unsere eigne Empfindungs- und Anschauungsweise wiederzufinden. Es sind hier wirklich sehr arge Mißverständnisse vorgekommen, aber einmal trifft der Vorwurf nicht den gesammten Rationalismus. Man darf z. B. nicht Paulus mit Kant verwechseln. Paulus interpretirte im baaren Ernst die von der Bibel berichteten Wunder und die unserm Gefühl wider-

strebenden Sittensprüche so, daß die Wunder wegfielen und daß die Sittensprüche etwas ganz Argloses sagen sollten, und kam in diesem Bemühen nicht selten auf Trugschlüsse, die jedes Kind widerlegen kann. Kant dagegen behauptete nur, daß von der Bibel nur dasjenige verbindlich sein könne, was Maximen für unser Handeln enthielte, und zwar solche, die unserm Gewissen entsprächen. Er prüfte die Offenbarung an der Vernunft, und ohne weiter über den Ursprung derselben zu grübeln, ließ er nur dasjenige gelten, was durch die Vernunft bestätigt wurde.

Sodann wird die Haltung des historischen Nationalismus, die freilich wie alles Justemilieu eine sehr undankbare war, durch seine zeitlichen Voraussetzungen gerechtfertigt. Auf der einen Seite trat ihm die Lutherische Orthodoxie entgegen, die mit der aufkeimenden Bildung ungefähr so viel Zusammenhang hatte als der Buddhismus oder sonst ein ausländisches Religionsystem, auf der andern Seite der französische Deismus (Voltaire), der sich zwar durch den Glauben an Gott und an die Tugend sehr wesentlich von den Materialisten jener Zeit unterschied, der aber in seinem Haß gegen das Christenthum ebenso weit ging als diese. Freilich hatten die Franzosen unter dem Joch der Jesuiten schwer gelitten, aber der Fanatismus, mit dem Voltaire und seine Anhänger das *Ecrasez l'Infame!* d. h. zerstört das Christenthum! wiederholten, war doch nicht bloß eine Versündigung an dem Fortschritt der Menschheit, sondern auch ein rasender historischer Irrthum. Voltaire besaß einen außerordentlichen Scharfsinn, alles aufzuspüren, was die Geschichte des Christenthums Häßliches und Lächerliches enthält, und einen ebenso außerordentlichen Witz, diese Entdeckungen geltend zu machen, aber damit brachte er doch nur eine schmäbliche Caricatur des Christenthums zu Stande, und vergaß, daß seine eigne Naturreligion, so farblos sie aussah, zum Theil ihr Bestes eben den Einflüssen des so sehr geschmähten Christenthums verdankte.

Die deutschen Rationalisten gingen von der ganz richtigen Voraussetzung aus, daß ein religiöser Fortschritt nur möglich sei, wenn man an das Bestehende d. h. an den Glauben des Volks anknüpfe. Aber sie handelten zugleich im guten Gewissen; sie waren der festen Ueberzeugung, daß ihre Auslegung des Christenthums die richtige sei, daß sie den Kern der Sache träfe. Und hier mag man noch so stark ihre Irrthümer hervorheben, man mag z. B. die symbolische Auslegung, die Kant von der Messiaslehre gibt, noch so befremdlich finden: sie enthält doch in der That die Hauptpunkte derselben, und je such, irgend ein beliebiges anderes Religionsystem ähnlich auszulegen, würde schmäzlich mißlingen. Außerdem konnten sich die deutschen Theologen auf die bessern ihrer Vorgänger selbst unter den Kirchenvätern berufen, bei denen das *credo quia absurdum* nur als Ausnahme vorkam; die sich vielmehr

ernstlich bemühten, die Dogmatik nach dem Maßstab ihrer Vernunft, so reif oder unreif er war, auszulegen.

Will man zugleich gegen den Rationalismus und seine Gegner gerecht sein, so muß man erwägen, daß er als historische Erscheinung nicht bloß eine theologische Form, sondern ein Denk- und Empfindungssystem enthält, welches sich auf alle Kräfte der Seele, Verstand, Gefühl, Wille, Phantasie, gleichmäßig erstreckt, die einen mehr oder minder befriedigt und daher bei ihnen theils ein freudiges Entgegenkommen, theils eine heftige Reaction hervorrief. Vor dem Richterstuhl der theoretischen und praktischen Vernunft wird er den günstigsten Erfolg haben, dagegen das Gefühlsleben wenig in Anspruch nehmen und der Phantasie sogar fortwährenden Anstoß geben. Gleichviel ob man die Bedürfnisse, die er unbefriedigt läßt, für berechtigt hält oder nicht, sie sind vorhanden und verlangen ihre Befriedigung mit der Gewalt einer Naturkraft. Und grade die Religion ist dasjenige Gebiet, wo sich der Mensch mit seinen Bedürfnissen nicht abweisen läßt. In der Wissenschaft und Kunst, im Recht und im Staatsleben erkennt er seine Grenzen an, in der Religion verlangt er das Unbegrenzte. Eine Religionsform, die solchen Anliegen nur kalte Ablehnung entgegensetzt, zeigt eben dadurch, daß sie einer wesentlichen Ergänzung bedarf, wenn sie überhaupt fort dauern soll, und diese Probe hat auch der Rationalismus noch zu bestehen.

Die Feinde des Rationalismus, der von der Identität der Vernunft im Weltganzen ausgeht, sind in zwei entgegengesetzten Lagern zu suchen. Es sind die Supranaturalisten und die Atheisten. Beide Parteien, so stark sie sich dem Anschein nach widersprechen, kommen doch in einem Hauptpunkt überein. Der Supranaturalist, indem er die Ewigkeit und Ursprünglichkeit des Natur- und des Sittengesetzes leugnet, macht dadurch das wirkliche Leben zu einem leeren, inhaltlosen Traum, in dem das Licht der überirdischen Welt nur zuweilen blendend sich zeigt, wie das Leuchten eines fernen Gewitters. Die Welt ist ihm nur Erscheinung ohne ein Wesen, das zu ihr gehört; sie ist aus nichts geworden, sie fällt in nichts zurück, sie ist im Wesen nichts. Der Atheismus und Materialismus kommt im Ganzen zu demselben Resultat: ihm ist zwar die Erscheinungswelt als solche sammt ihren Gesetzen ewig, aber sie ist eben nur Erscheinung ohne Seele d. h. ein Räthsel ohne Sinn. Den Unterschied macht im Grunde nur die Stimmung; während der Supranaturalist in Seufzer und Wehklagen ausbricht über die Nichtigkeit dieser Welt, treibt der Atheist, wenn er consequent ist, seinen Spott damit. Beiden tritt der Rationalismus mit dem ernstesten puritanischen Bestreben, die Erscheinung überall an das Wesen, den Geist an den Leib, Gott an die Welt, die Seele an ihre Bestimmung anzuknüpfen, in gleicher Schärfe entgegen. Sehen wir nun, wie

weit ihm das auf den verschiedenen Gebieten der Seele gelingt. Zuerst auf dem Gebiet der reinen Vernunft.

Obgleich die Vernunft als universelle Macht auf die Stimmungen und Leidenschaften, die immer individueller Natur sind, keinen unmittelbaren Einfluß auszuüben scheint, so gibt es doch Zeiten, wo auch sie sich zur Leidenschaft steigert und die Führung der Geschichte übernimmt. Wenn auch Jahrhunderte lang ihre Ansprüche so weit zurücktreten, daß sich der Menge ein gewisser Haß der Vernunft bemächtigt, so wirkt sie doch im Stillen fort, bis in einer plötzlichen Explosion der Geist der Zeit seine Richtung verändert und seine bisherige Form von sich abstreift. Wenn in einer solchen Umwälzungsperiode keine Hoffnung vorhanden ist, die Ansprüche der Vernunft innerhalb der bestehenden Religion zu befriedigen, so wendet sie ihre zerstörende Kraft gegen dieselbe, wie es zum Theil schon im Zeitalter Machiavellis in Italien, in viel höherm Grade durch die Encyclopädisten in Frankreich geschah. Durch die Reformation war nun in Deutschland der Weg gebahnt, innerhalb der Theologie selbst den Bedenken der Vernunft Gehör zu verschaffen, und was in der katholischen Kirche als Rebellion gegen das Christenthum aufgefaßt wurde, als Christenpflicht, ja als Beruf des Gotteslehrers auszuüben.

Wenn auch Luther seinem Glaubenssystem nach nicht im Geringsten mit dem modernen Rationalismus verwandt ist, so hat er ihn doch vorbereitet, indem er, um eine Stütze gegen das Papstthum zu finden, der traditionellen, d. h. wirklichen Kirche, das Bild einer idealen, ursprünglichen, entgegengesetzte und für die Rechtfertigung der letztern ausschließlich die heilige Schrift gelten ließ. Daß zwischen dem Inhalt der Bibel und zwischen dem Inhalt der Kirche, wie sie sich in der von ihm für kanonisch gehaltenen Zeit, d. h. im vierten Jahrhundert fixirt hatte, ein sehr erheblicher Unterschied stattfand, mochte er nicht zugeben, und wenn er den Gottesgelehrten wie den Laien die Pflicht auferlegte, fleißig in der Bibel zu forschen, so war er fest überzeugt, daß dadurch die Lehren des Katechismus nur immer tiefer begründet und befestigt werden müßten. Doch konnte bald, auch bei der größten Hingebung an die Kirche, die Wahrnehmung nicht ausbleiben, daß manche Punkte des Bekenntnisses in der Bibel entweder gar nicht vorkämen, oder wenigstens so unbestimmt ausgedrückt, daß eine andere Auslegung möglich sei, und so mußte schon das Bedürfniß einer kirchlichen Vertiefung darauf führen, nach dem innern Zusammenhang der biblischen Geschichte zu forschen, mit andern Worten: an sie den Maßstab der historischen Kritik zu legen.

Das Bedenkliche eines solchen Unternehmens hatten die Priester der alten Kirche sehr wohl begriffen und den Laien das Lesen der heiligen Schrift entweder ganz untersagt, oder es wenigstens nur in der von der Kirche festgestellten Auslegung erlaubt,

Wenn man im Anfang von der Ansicht ausging, die ganze Bibel sei vom heiligen Geist dictirt, so mußte man doch bald einzelne, wenn auch nur kleine Irrungen bemerken, die man unmöglich dem heiligen Geist zuschreiben, deren Schuld man vielmehr dem irdischen Verstand des Schreibers aufbürden mußte. Man mußte unterscheiden, was echt und was unecht war, d. h. was wirklich vom heiligen Geist herrührte und was von dem Schreiber aus eignen Kräften hinzugesetzt war. Auch dabei konnte man nicht stehn bleiben. Viele, ja die meisten von den Geschichten, die in den Evangelien erzählt werden, rühren, wenigstens der Form nach, von Augenzeugen her: hier hätte sich also der heilige Geist eine unfruchtbare Mühe gegeben, wenn er dem Schreiber hätte selbst dictiren sollen, was dieser mit angesehen. Sobald man es aber nicht mehr mit dem heiligen Geist zu thun hatte, mußte man die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriftsteller, ihre Einsicht und ihr Verständniß ebenso prüfen wie bei einem weltlichen Chronisten: werden doch in der Bibel selbst den nächsten Jüngern des Herrn zuweilen recht starke Vorwürfe gemacht. Wenn man also auch das Factum der Offenbarung als feststehend betrachtete, so sah man sich doch genöthigt zu untersuchen, wie weit die Berichterstatter geeignet waren, diese Offenbarung zu fassen und wiederzugeben. Auch das war noch nicht das Letzte. Denn man erinnerte sich, daß die Offenbarung in einer bestimmten historischen Zeit vorgefallen war, die in intellectueller und sittlicher Bildung noch keineswegs auf der Höhe der unsrigen stand, die im Gegentheil noch in die ärgsten Vorurtheile verstrickt war. Wenn sich nun, fuhr man weiter fort, Gott in seiner Offenbarung dieser Zeit verständlich machen wollte, so mußte er sich in der Sprache derselben ausdrücken, mit andern Worten: er mußte an ihre Vorurtheile anknüpfen. Hier war nun ein breiter Spielraum gewonnen für die Untersuchung, was von dem Inhalt der Offenbarung als ewig und unabänderlich gemeint war, und was sich nur auf die Voraussetzungen der damaligen Juden bezog. Hätte sich, dachte man im Stillen, Gott uns offenbart, so würde er sich viel offner und unbefangner haben ausdrücken können, während er unter diesen Umständen genöthigt war, sich der bildlichen und symbolischen Redeweise zu bedienen. So ergänzte man denn die Lehren des Evangeliums nach dem Maß des gebildeten Bewußtseins unsrer Zeit — und welches Maß hätte man auch sonst anwenden können?

Wenn diese Bemühungen mitunter einen fast komischen Eindruck machen, so kann man doch nicht leugnen, daß hier eine Logik der Thatfachen vorliegt, aus der sich kein Glied wegbringen läßt. Nun war noch ein Schritt übrig, der von Kant gethan wurde, mit einer Entschiedenheit, die nichts zu wünschen übrigläßt: er ließ das Factum der Offenbarung dahingestellt sein, behauptete aber, daß der Inhalt derselben in allen Theilen von der menschlichen Vernunft geprüft, und daß erst nach dieser Prüfung festgestellt werden müsse, was davon

wirklich zur Religion gehöre und was nicht. Wenn nun die rechtgläubigen Gegner des Nationalismus aus dieser Behauptung die letzte Consequenz zogen, daß unter diesen Umständen die Offenbarung überhaupt etwas Ueberflüssiges sei, so suchte Kant die Achseln und hatte nichts dagegen einzuwenden.

Die größte Schwierigkeit bei dieser wohlmeinenden Auslegung, welche die Identität der Vernunft durch die Uebereinstimmung der Bibel mit dem gegenwärtigen gebildeten Bewußtsein nachweisen wollte, machten die zahlreichen Wunder. Hier kam den Rationalisten der Umstand zu Hilfe, daß Christus selbst auf die Wunder kein großes Gewicht legte, daß er vielmehr die Leute tadelte, wenn sie nicht glaubten ohne Zeichen und Wunder zu sehen. In der Zurückführung der Wunder auf Naturereignisse hat Paulus das Mögliche geleistet, der z. B. das Wandeln Jesu auf dem Meer als ein Wandeln am Meer interpretirte. Wenn Lavater diese Auslegung als dumm und frech bezeichnete, so kann man ihm, von seinem Standpunkt aus, nicht Unrecht geben. Andre gingen nicht so weit; sie betrachteten die damals geschehenen Wunder als eine Accommodation an den Zeitgeist, gleichsam als einen Hofus-pokus, der dem rohen Volk der Hebräer vorgemacht werden mußte, um den höhern Wahrheiten der Offenbarung Eingang zu verschaffen. Uns gegenüber, setzten sie im Stillen hinzu, hätte Gott dergleichen nicht nöthig gehabt. Ueberhaupt mußte man bald zu der Untersuchung geführt werden, welche Beweisraft denn eigentlich in einem Wunder liegen kann? Wenn man uns vor unsern Augen Holz in Eisen verwandelt oder einem Menschen den abgeschlagenen Kopf wieder ansetzt, so wird man uns zwar dadurch, vorausgesetzt, daß keine Taschenspielerei obwaltet, überführen, daß unsre bisherige Auffassung des Naturgesetzes auf schwachen Füßen steht; wenn man aber weiter gehn und uns dadurch beweisen will, daß unsre Rechtsbegriffe irrig sind, daß was wir bisher für böse gehalten gut sei oder umgekehrt, so werden wir diese Logik nicht gelten lassen. Und dieser Nachweis ist doch bei einer Offenbarung die Hauptsache. Nimmt man doch neben den göttlichen Wundern auch englische und teuflische an, „von welchen aber, sagt Kant hinzu, die letztern eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel (ich weiß nicht warum) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.“ „Es mag sein, fährt er fort, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten giltigen Religion ein Geheimniß, daß seine Erscheinung auf Erden so wie seine Entrückung von derselben, daß sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (über natürliche Offenbarung) sei, so können wir sie insgesamt auf ihrem Werth beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen

Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstück machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.“ — „Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, daß vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwol nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen, welches so viel sagen will, als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuiren sie keine.“

Untersuchen wir nun, in wie weit das Religionsystem des Rationalismus den Verstand befriedigen konnte, so werden wir die allgemeine Reaction gegen die oft kindischen Auslegungen, welche Paulus versuchte, sehr begreiflich finden. Anders verhält es sich mit Kant. Denn dieser suchte nur festzustellen, wie viel wir von Gott wissen können und wie viel uns für unsern praktischen Gebrauch von ihm zu wissen nöthig sei; was jenseit dieser Grenze lag, schob er als etwas, das man annehmen oder auch nicht annehmen könne, bei Seite. Gegen diese Scheidung hätte der schlichte Verstand an sich nichts einzuwenden gehabt, wol aber empörte sich der speculative Geist, stolz auf seine neuen Errungenschaften, gegen diese Resignation des Denkens, und Schelling und Hegel sagten von der überirdischen Welt eine große Menge von Dingen aus, die sich mehr oder minder auf den Katechismus bezogen oder die sie durch den Syllogismus festgestellt zu haben meinten. Da aber diese Fortschritte der Speculation im Bewußtsein der Gegenwart nicht gehaftet haben, so dürfen wir darüber wol zur Tagesordnung übergehn.

Was nun die von einer entgegengesetzten Seite angeregte Forderung betrifft, man solle den Verstand überhaupt zum Schweigen bringen, wo es sich um den Glauben handle, so können wir einen unverdächtigen Zeugen anführen, Genz, der sich aus äußern und innern Gründen ernsthaft bemühte, jener Forderung gerecht zu werden. Er schreibt 6. April 1817 an Adam Müller: „Die Weltgesetze, werden Sie mir sagen, sind Offenbarungen Gottes, denen die Vernunft sich unterwerfen muß. Ich frage daher: sind sie Ihnen von Gott unmittelbar geoffenbart worden? Antworten Sie: ja, so erwiedere ich, ohne es weiter zu bezweifeln: desto besser für Sie! Mir wurde das Glück nicht zu Theil. Antworten Sie: nein! so ruht Ihre Ueberzeugung von jenen Offenbarungen nur auf dem Glauben an das, was andern offenbart wurde. Nun, dieser Glaube fehlt mir ebenfalls.“ — „Um auch nur zu erkennen, daß es Gesetze gibt, die höher als alle Vernunft sind, muß ich schlechterdings ein Medium haben, wodurch ich dies erkenne. Ist dies Medium die Vernunft, so tritt offenbar die Competenz der Vernunft wieder ein. Ist das Medium nicht die Vernunft, so muß ich wenigstens wissen, wo und was es ist. Erklären Sie es mir, wie Sie wollen — mein erstes Bedürfniß wird immer wieder das der Appellation an meine Vernunft sein; denn auf welchem an-

dem Wege soll ich mir sonst Rechenschaft geben, ob das Medium welches Sie mir anzeigen, zulässig sei oder nicht?"

Wie nun durch äußere Motive von Männern mit starker Vernunft die Ansprüche der Vernunft bei Seite gestellt wurden, zeigt am deutlichsten ein Brief desselben Gengs, der so kräftig die Sache der Vernunft in Glaubenssachen geführt, an A. Müller 19. April 1819, als ihn das Attentat gegen Kogebue in Angst gejagt hatte. „Nie wird Religion wieder als Glaube hergestellt werden, wenn sie nicht zuvor als Gesetz wieder hergestellt wird. Denn nur als Gesetz kann sie einen Glauben des Gehorsams selbst in denjenigen begründen, die für den directen Glauben unempfänglich waren oder geworden sind. . . . Ich weiß, daß keine moralische und folglich auch keine politische Weltordnung bestehen kann, wenn sich nicht Mittel finden, die Vernunft eines jeden zu bändigen, und wenn der unselige Anspruch, vermöge dessen jeder seine eigne Vernunft als gesetzgebend ansehen will, nicht aus der menschlichen Gesellschaft wieder zu verbannen ist. . . . Das Gesetz kann nur in der Religion zu finden sein. . . . Selbst hier aber kann es keine feste Wurzel schlagen, wenn es nicht von einer fortdauernden gesetzgebenden Macht regelmäßig verwaltet wird. Es muß folglich eine Kirche bestehen, und in dieser Kirche muß Einheit und Unwandelbarkeit in allem Wesentlichen das erste Princip sein. Sobald man einmal zugibt, daß die Vernunft des Einzelnen in Sachen der Religion, nicht bloß unter der Hand rebelliren (welches sich nicht immer vermeiden läßt), sondern für sich selbst und gar für andere gesetzgebend werden kann, muß das Nämliche auch für alle Staatsverhältnisse gelten; und von dem Augenblick an fällt die Gesellschaft auseinander und alles sinkt in den wilden Naturzustand zurück. Kirche und Staat dürfen immer nur sich selbst reformiren, d. h., jede wahre Reform muß von den in beiden constituirten Autoritäten ausgehn. Sobald der Einzelne oder das sogenannte Volk in dies Geschäft eingreifen darf, ist keine Rettung mehr. Der Protestantismus ist die erste, wahre und einzige Quelle aller ungeheuern Uebel, unter welchen wir heute erliegen. Wäre er bloß räsonnirend geblieben, so hätte man ihn, da das Element desselben einmal tief in der menschlichen Natur steckt, dulden müssen und können. Indem sich aber die Regierungen bequemten, den Protestantismus als eine erlaubte religiöse Form, als eine Gestalt des Christenthums, als ein Menschenrecht anzuerkennen, mit ihm zu capituliren, ihm seine Stelle im Staat neben der eigentlichen wahren Kirche, wol gar auf den Trümmern derselben anzuweisen, war sofort die religiöse, moralische und politische Weltordnung aufgelöst. Was wir erlebt haben, war nur eine nothwendige Folge und die natürliche Entwicklung jenes ersten Frevels. Die ganze französische Revolution und die noch schlimmere, die Deutschland bevorsteht, sind aus derselben Quelle geflossen.“

— Seine religiöse Ueberzeugung ist nicht im mindesten geändert, er hat nur

einen andern politischen Gesichtspunkt gewonnen; und von hier aus erkennt er in der katholischen Kirche die einzige Bändigung der Revolution. So dachte bald die Mehrzahl der deutschen Staatslenker, und man brachte Kozebue ein Todtenopfer, indem man die Vernunft in Banden schlug.

Der praktische Gesichtspunkt war für die Feinde des Nationalismus das Entscheidende, und damit trafen sie den Kern der Sache, denn in der That bezieht sich dieses Glaubenssystem weniger auf die theoretische als auf die praktische Vernunft, und seine Untersuchungen über die menschlichen Pflichten sind ungleich bedeutender als seine Methaphysik.

Fast allen Religionen liegt die uralte Vorstellung zu Grunde, der Zorn der Götter könne nur durch Opfer abgewandt werden. Am härtesten, wenn auch nur symbolisch, war diese Lehre im Christenthum ausgesprochen: der Mensch, ursprünglich nach Gottes Bild geschaffen, war durch eine geheimnißvolle Schuld entartet, und nur das ungeheuerste Opfer, das Opfer seines eingebornen Sohnes, der gewissermaßen als Repräsentant der ganzen Menschheit auftrat, konnte Gott versöhnen. Inwiefern nun diese stellvertretende Buße den einzelnen Menschen zu Gute kam, darüber war die Kirche seit den ältesten Zeiten getheilter Meinung, doch überwog in der Periode, die der Reformation vorherging, die Ansicht, daß man sich der göttlichen Begnadigung, im Sacrament bestätigt, hauptsächlich durch gute Werke d. h. durch Opfer, im Gehorsam gegen die unmittelbaren Diener Gottes gebracht, würdig machen könne. Bei seiner entschiedenen Auslehnung gegen diese Diener Gottes verwarf Luther diese Rechtfertigung durch gute Werke, und stellte statt dessen die Rechtfertigung durch den Glauben fest. Diese Theorie spaltete sich im folgenden Jahrhundert in zwei verschiedene Richtungen: die eigentliche Orthodogie suchte den Glauben in der unbedingten Annahme aller Punkte des Katechismus; dagegen verlangten die Pietisten eine inbrünstige Vertiefung in das Leben Jesu, eine völlige Zerknirschung des Willens und das reuige Erfülltsein mit dem Bewußtsein der allgemeinen Sünde. Darin kamen sie überein, daß seit dem Sündenfall der Mensch von Natur böse sei.

Gegen diese Ansicht wandte sich das Bewußtsein der Gebildeten, die namentlich seitdem Rousseau ihnen Muth gemacht, von der Ueberzeugung ausgingen, daß Gott sich in der Natur offenbare, daß in der Natur alles gut sei, folglich auch der Mensch, so weit er der Natur folge. Wo denn doch das Böse herkäme, darüber dachten sie entweder nicht nach, oder sie leugneten die Existenz des absolut Bösen überhaupt und ließen nur ein relativ Böses d. h. unfertiges, unvollkommenes gelten, welches sich im natürlichen Verlauf schon von selbst corrigiren werde. Diese Lehre, die man wol als das eigentliche Kennzeichen des sogenannten Pantheismus auffassen kann, wurde in Deutschland von Dichtern und Philosophen wetteifernd verkündet, von niemand beredter

als von Goethe und Herder. Nach dieser Lehre war die Sehnsucht nach dem Göttlichen nicht der Ausdruck einer innern Entzweiung, sondern das freudige Erwarten eines letzten Schmucks, der zum ganzen Leben sich schicke.

Im harten Gegensatz gegen diese optimistische Ansicht begann der Philosoph von Königsberg seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit der Auseinandersetzung, daß dem Menschen ein radicales Böse beiwohne, und daß eben dies Gefühl ihn zu Gott treibe, daß er aber zugleich durch das Gefühl des Erhabenen die Fähigkeit besitze, sich einen Gott, d. h. ein Ideal zu schaffen, und daß dieser ewige Kampf zwischen dem Ideal des Guten gegen die Existenz des Bösen, den Inhalt sowol der Geschichte als der echten Religion ausmache. Die Rechtfertigung des Menschen geschehe durch die unbedingte Unterwerfung seines Willens unter das Sittengesetz, das er aber aus seinem eignen Innern schöpfe. Das pflichtmäßige Handeln an sich genüge noch nicht, wenn nicht das wahre Motiv, die pflichtmäßige Gesinnung, hinzukäme, und die letztere sei nur da, wo sie sich im Handeln zeige. In der Religion wie in der Philosophie habe der Mensch nichts Andres zu suchen, als die Läuterung und Erhebung seines Gemüths zur Kraft der pflichtmäßigen Gesinnung. Diese Lehre Kants wurde im Wesentlichen das Grundprincip des Nationalismus.

Wenn Kant in der Annahme eines radicalen Bösen mit der Orthodoxie übereinstimmte, so war seine Ansicht von der Rechtfertigung der ihrigen entgegengesetzt. Den Wortglauben stellte er nicht nur als etwas Gleichgiltiges, sondern als etwas Schädliches dar, so weit er nicht zur sittlichen Gesinnung führte; nicht die Gnade Gottes rief er an, sondern seine Gerechtigkeit, nicht aus der Schrift leitete er den Inhalt des Rechts her, sondern aus dem Gewissen, und ließ die Schrift nur gelten, insofern sie mit dem Gewissen übereinstimmte. — Noch lebhafter bekämpfte er den Pietismus. Das Festhalten der Reue und Zerknirschung erschien ihm als etwas Schädliches und Verächtliches, und er ließ das Gefühl der Reue nur als ein Uebergangsmoment gelten, in welchem sich der Wille entschließt, sich unbedingt dem Gesetz zu unterwerfen. Ueber die Veröhnung Gottes durch Stellvertretung vollends sprach er sich nur mit starkem Achselzucken aus.

Dabei darf man aber nicht übersehn, daß sein System dem herrschenden Pantheismus, dem Glauben an die unbedingte Güte der Natur, ebenso entgegengesetzt war. Seine Anforderungen an den Willen waren ebenso streng als die des Christenthums, und nicht bloß Goethe und Herder sprachen sich zuweilen sehr bitter darüber aus, sondern auch Jacobi, der zwar den Glauben an die allgemeine Güte der menschlichen Natur nicht gelten ließ, wol aber für schöne Seelen eine Ausnahmestellung in Anspruch nahm und sie von dem Joch des Gesetzes befreien wollte. Schiller, den die Kraft dieses strengen Gesetzes sehr anzog,

und der sich im Ganzen für Kant aussprach, milderte doch die Starrheit des Gesetzes insofern, als er behauptete, dasselbe müsse nach der Wiedergeburt in Fleisch und Blut übergehen und als Gesetz gar nicht mehr empfunden werden; erst dann sei die Rechtfertigung der Natur vollzogen.

Noch gegen eine dritte Seite richtete sich Kants Polemik, gegen den Illuminatismus, der von einem Zweckbegriff ausging, von dem Reich des Guten, das auf Erden herzustellen sei: dieser Zweck müsse das herrschende Motiv des menschlichen Handelns sein. Kant dagegen verwarf sowol die Träumerei eines zu erwartenden Reichs des Guten, als auch die bloß aus dem Zweck hergeleiteten Maximen, und zeigte ganz richtig, daß es wieder der bekannte Grundsatz der Jesuiten sei. Es ist eigen, daß derjenige Schüler Kants, der den Begriff des kategorischen Imperativs auf die Spitze trieb, daß Fichte sich in seiner Gesinnung wieder den Illuminaten zuneigte. Freilich ist es schwer, bei einem Pflichtsystem, welches von allen idealen Zwecken abstrahirt, die Leerheit und Einförmigkeit zu vermeiden, und so wird auch der strengste und eifrigste Philosoph dazu getrieben werden, von der Resignation in den unerforschlichen Willen Gottes abzugehen und sich einen Plan der Weltregierung zu denken, dem der Einzelne, wenn auch mit seinen schwachen Kräften, zu Hilfe zu kommen habe.

Diese Abstraction von allen idealen Zwecken, diese Resignation in die zehn Gebote, wie sehr man sie auch erweitern mag, bleibt wol immer die schwächste Seite im Kantischen Moralsystem und im Rationalismus überhaupt. Es ist schon bedenklich für das Verständniß der Geschichte, daß alles, oder fast alles, was Großes in derselben geschehen, außerhalb dieses Moralsystems gestellt werden muß, weil in demselben die weltbewegenden Mächte nicht in Rechnung gezogen werden. In der bloßen Beobachtung des Gesetzes liegt wieder der Keim zu einem neuen Pharisäerthum, und während der heroischen Kraft des Einzelnen sehr viel zugemuthet wird, stellt man ihm nichts Andres in Aussicht als die Zufriedenheit des Gewissens, d. h. die an sich leere Uebereinstimmung mit sich selbst. Fichte hat allerdings versucht, die Seligkeit des wahrhaft Gläubigen, d. h. dessen, der sein Leben an eine Idee setzt, zu schildern, aber mit dieser Idee ist er nicht bloß über den Kantischen Pflichtbegriff hinausgetreten, sondern mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Wie segensreich übrigens Kant durch seine Bekämpfung des moralischen Atomismus auf sein Zeitalter eingewirkt habe, ist vielfach auseinandergesetzt worden, am besten von Schiller in seiner Abhandlung über Anmuth und Würde.

Am deutlichsten zeigt sich die Einseitigkeit des Systems, wenn man es in seiner Beziehung auf das Gefühlleben betrachtet; von dieser Seite sind ihm auch die meisten Widersacher erstanden. Historisch genommen kann man die Strenge des Philosophen gegen die Ueberschreitungen des Gefühllebens

vollkommen begreifen, denn der Pietismus hatte das ganze Zeitalter vergiftet und der bei weitem größere Theil der Literatur war empfindsam, weiblich und weiblich. Am deutlichsten zeigt uns das der Einblick in die massenhaften Correspondenzen jener Tage, wo die Seele in einer Weise verhätschelt wird, die alle Kraft in ihr erstickt. Aber indem Kant das Uebermaß der Empfindung bekämpfte, trug er dem tiefen Bedürfnis des Herzens zu wenig Rechnung. Das religiöse Gefühlleben hat seinen kräftigsten Ausdruck im Gebet, und die Art, wie sich Kant in seiner Religionslehre über das Gebet ausspricht, ist von einer schneidenden Härte. Gegen seine Gründe läßt sich nichts einwenden, aber er verkennt den tiefem Sinn, der im Gebet liegt, und verschmäht es im Stolz seiner starren Gesetzmäßigkeit, dieser Tiefe einen andern angemessenen Ausdruck zu geben. Von dieser Seite haben zuerst Jacobi, dann aber namentlich Schleiermacher mit Erfolg gegen ihn angekömmt, und wenn auch bei dem letztern (wir meinen hauptsächlich seine Jugendschriften) die zerflossene, bloß musikalische Sprache, die Weichheit und selbst Gegenstandslosigkeit der Empfindungen denjenigen abstößt, der an den kräftigen Knochenbau des Kantischen Stils gewöhnt ist, so hat er doch in der Religion ein Gebiet entdeckt, welches das Kantische System, welches der Rationalismus überhaupt nicht beachtet. Daß Schleiermacher auf diesem Gebiet alle Räthsel gelöst, alle Fragen beantwortet habe, wird schwer zu behaupten sein, aber er hat die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, und das ist ein Verdienst, das später seine Früchte tragen wird. Fichte gab sich die Mühe, auch dem Gefühl eine Befriedigung zu verschaffen, aber er fand sie nur in der Form des Enthusiasmus, und dem größten Philosophen wird es nicht gelingen, den Enthusiasmus als die bleibende Stimmung des Menschen zu fixiren. Von den spätern speculativen Philosophen, von Schelling und Hegel, ist nach dieser Seite hin wenig geleistet; im Gegentheil haben sie durch ihre Bemühung, jede Lebensform als gleichberechtigt zu begreifen, die Kraft des Gefühls in einer sehr bedenklichen Weise abgeschwächt.

Es ist charakteristisch für Kants Religion und, setzen wir hinzu, es liegt im Wesen des Rationalismus, der Sektenbildung abhold zu sein. Während Schleiermacher von einer stillen Gemeinde ausging und sich im Grunde nach einer stillen Gemeinde zurücksehnte, war für Kant, so eifrig er das Pfaffenthum bekämpfte, die Organisation einer Kirche, die als Reich Gottes allmählig die ganze Menschheit einschließen sollte, das Hauptaugenmerk, wie er denn überhaupt nicht darauf ausging das Individuum frei zu lassen, sondern es in Zucht zu nehmen. Ueberhaupt ist der Rationalismus zwar ein Compromiß streitender Gegensätze und deshalb zu einem energischen Auftreten nicht recht geeignet, aber ihm liegt doch vielmehr daran was er vorbereitet, wirkt und schafft, als was er unmittelbar gibt.

Wenn das individuelle Gefühlleben im Gebet seinen Mittelpunkt findet,

so drückt sich die Gemeinsamkeit der Kirche hauptsächlich im Cultus aus. Sich des Cultus anzunehmen wäre seiner allgemeinen Richtung nach die Hauptaufgabe des Rationalismus gewesen, aber hier konnte er grade am wenigsten leisten, weil er über die Phantasie keine Macht hatte.

Dieser Uebelstand liegt aber nicht ausschließlich im Rationalismus, die gesammte protestantische Kirche hat darunter zu leiden, und vielleicht in der altpuritanischen Form noch mehr als in dem modernen Kirchenwesen, das den Sinnen doch einige Concessionen macht. Wenn in sittlicher Beziehung, in der Ineinanderbildung des Heiligen und des Weltlichen, die Reformation durchaus ein segensbringendes Ereigniß war, so ist nicht zu leugnen, daß sie dafür ästhetisch manche Opfer gebracht hat. In sittlicher Beziehung hat sie die Trennung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Recht aufgehoben, sie hat die Grundlage alles sittlichen Lebens, die Familie, auch dem Priesterstand geöffnet, sie hat sich in den Staat auf eine Weise eingelebt, daß eine Trennung, wie man sie zuweilen aus doctrinären Gründen anstrebt, schwer, ja unmöglich fallen möchte. Aber in anderm Sinn ist die Kirche dem Volk wieder fremder geworden, hauptsächlich durch die Aufhebung der Beichte und der Messe, durch die Einschränkung der Festtage und der Sacramente. Die Messe öffnete dem individuellen Bedürfniß täglich die Kirche, der Einzelne ging hinein, so oft er ein Bedürfniß fühlte. Bei uns stellt man sich dem Herrn nur im Sonntagspuß dar, man ist in der Kirche nicht mehr zu Hause, sondern betritt sie nur in erhöhter Stimmung. In der Ohrenbeichte trug man die geheime Geschichte seines Herzens dem Vertreter Gottes vor und gab ihr dadurch eine nicht geringe Wichtigkeit; bei uns hat die Beichte einen ganz allgemeinen abstracten Charakter: in der Vorbereitung auf das Veröhnungsmahl bekennet man seine Sündhaftigkeit im Allgemeinen, wobei sich im Grunde nicht viel Bestimmtes denken läßt.

In der alten Kirche wurde fast jede wichtige Handlung des Lebens zur Weihe des Sacraments erhoben, das Wunder umgab den Menschen täglich, er war zu Hause in dieser Wunderwelt. Die Reformation hat nur eins von diesen Sacramenten stehn lassen, an dem man sich wirklich theilhaftig, das Abendmahl, und dieses ist so isolirt und der Lutherische Katechismus hat es so unbestimmt gelassen, wo eigentlich das Wunder anfängt, daß es schwer fällt, sich in die richtige Stimmung zu versetzen. Der consequentere Calvinismus, der in dem Abendmahl nur ein Erinnerungsfest feiert und das Wunder ganz beseitigt, ist in dieser Beziehung der erste Schritt zur rationalistischen Auffassung der Religion. Und wie mit den Sacramenten, so ist es auch mit den Festen; dem Katholiken, namentlich in den südlichen Ländern, werden die Feste zur Gewohnheit, bei uns weiß man sich grade ihrer Seltenheit wegen nicht darein zu finden, und wo man sich bemüht, einen größern Ernst hineinzulegen, wie

durch die strenge Sonntagsfeier in Schottland und Amerika, geschieht es auf Kosten der Gemüthlichkeit.

Diesen Mangel an Zusammenhang im protestantischen Cultus und die Uebelstände, die daraus hervorgehn, hat schon Goethe ganz richtig charakterisirt, dem man gewiß eine übertriebene Vorliebe für den Katholicismus nicht zuschreiben wird. Die höchst merkwürdige Stelle steht in Wahrheit und Dichtung im sechsten Buch, Seite 89 und folgende. Sie ist nur wenig Jahre nach dem Uebertritt Schlegels geschrieben, der Goethe im Anfang so sehr erzürnt hatte. Goethe schildert die Sache ganz objectiv und man kann gegen seine Gründe nichts einwenden, es ist nur so viel Ironie darin, als sich mit der humoristischen Auffassung des Lebens verträgt, welche dieses Buch überhaupt charakterisirt. Goethe sucht sich deutlich zu machen, was die Romantiker eigentlich im Katholicismus anzieht, und er, der keins von allen Bekenntnissen unterschrieben hätte, die man ihm vorlegte, findet die vollkommen sachgemäße Erklärung.

Der Unterschied liegt nicht bloß in der Größe und Zahl der Feste und Sacramente, sondern auch in der Art und Weise ihrer Feier. In den Ländern, wo das katholische Leben wirklich blüht, namentlich im Süden, haben die Feste einen überwiegend frohen, ja man möchte sagen lustigen Charakter; sie erinnern an Correggios Madonnenbilder aus der spätern Periode, auf denen ein so übermüthiges, ausgelassenes Leben tobt, daß man in den Jubel mit einstimmen möchte. Der protestantische Gottesdienst beschränkt sich fast ausschließlich auf die Predigt, bei der man doch nur Zuhörer ist, und die Lieder, in denen die Gemeinde sich ausspricht, haben durchweg einen ernsten, ja zuweilen finstern Charakter. Die Freude des Festtags fängt erst außerhalb der Kirche an, in der Schenke. Man kann sagen, daß fast jede Bewegung bei den Katholiken einen sinnlich verständlichen Charakter trägt, bei den Protestanten eine Abstraction voraussetzt. Der Katholik wirft sich vor Gott oder seinen Heiligen nieder, was das heißen soll versteht jedermann; der Protestant dagegen, der die Pflicht hat, sich beim Eintritt in die Kirche im Gebet zu sammeln, drückt diese Sammlung dadurch aus, daß er in den Hut sieht. Die Symbolik dieses Verfahrens ist nur durch die Abstraction zu verstehn. Auch der bilderstürmende Geist der Reformation hat zu der abstracten Form des Gottesdienstes viel beigetragen, denn wenn wir auch froh sein können, die greulichen Märtyrerbilder los zu sein, so vermiffen wir doch schmerzlich die Mutter mit dem Kind, die den gemüthlichen Zusammenhang zwischen Gott und den Menschen viel lebhafter versinnlicht als das Bild des Gekreuzigten, das wir ausschließlich haben stehn lassen.

Alle diese Veränderungen hat die Reformation aus sehr wohl ermogenern Gründen eingeführt, und was der ästhetische Sinn verlor, hat der sittliche Geist gewonnen. Aber ein Verlust bleibt es doch, und am auffallendsten zeigte er sich,

sobald der Rationalismus den dünnen Schleier wegzog, den die ältere Theologie über den, im Grunde nüchternen Cultus ausgebreitet hatte.

Diese Entdeckung mußte namentlich in einer Zeit Anstoß geben, wo die Phantasie nach einer freieren Bewegung strebte, wo die bildende Kunst aufblühte und mit ihr im Bunde das dichterische Vermögen auf plastische Gestalten ausging. In der Musik hatte das protestantische Bewußtsein sich einen ebenbürtigen Ausdruck gegeben, Sebastian Bach und Händel hatten das Gefühl in seinen Tiefen aufgewühlt; mit dem Wort wollte es nicht gelingen, und so sehr sich Klopstock bemühte, die alte rechtgläubige Dogmatik zu Ehren zu bringen, er war doch zu rationalistisch gebildet, um das Göttliche in wirklichen Gestalten auszuprägen. Die erste feurige Kriegserklärung gegen den bestehenden Cultus war Winkelmanns Kunstgeschichte. Goethe hat sehr richtig bemerkt, daß Winkelmann nur darum Katholik werden konnte, weil er eigentlich ein Heide war, es war der heidnische Sinn für plastische Schönheit, der an den nackten Wänden und der erbaulichen Predigt Anstoß nahm. In diesem Zusammenhang betrachtet erscheinen Schillers Götter Griechenlands nicht mehr wie ein vereinzelter Stoßseufzer; die Phantasie verlangte nach Nahrung und suchte sie vergebens bei der Lutherischen Orthodogie, vergebens beim Rationalismus. In derselben Zeit beginnt die Reihe der Wunderthäter und Magnetiseurs; man war es müde, die geheimnißvolle Zauberwelt in der abgeschlossenen Vergangenheit zu suchen, man wollte sie im Leben gegenwärtig haben. Lavater durchstöberte das gesammte Leben nach Zeichen und Wundern, die alten Mystiker, namentlich Jacob Böhme, wurden wieder vorgeschrieben, wer die Mittel besaß, pilgerte nach Italien, und wenn man mit der Antike fertig war, so kamen die Madonnen an die Reihe.

Schillers vorübergehender Einfall, der aber, wie wir gezeigt, aus einem allgemeinen Bedürfnis der Zeit entsprang, wurde durch Friedrich Schlegel zu einer Doctrin abgerundet: die Dichtkunst oder die Kunst im Allgemeinen könne erst dann wieder aufblühen, wenn die Religion wieder mit einer umfangreichen Mythologie und Symbolik ausgestattet werde. Wie man nun diese Mythologie zu Stande bringen könne, darüber waren die Meinungen getheilt; einige traten zum Katholicismus über, namentlich unter den Malern, der ihnen eine ausgedehnte, wenn auch nicht sehr plastische Mythologie darbot; andre suchten Hilfe beim transcendentalen Idealismus oder bei der Mystik. Geschaffen wurde auf diese Weise nichts, aber durch die Ausdauer und den Zusammenhang in dem Ausdruck der Ideen entstand ein vollständiger Umschwung in der öffentlichen Meinung, und wer sich zu den wahrhaft Gebildeten zählen wollte, mußte den Rationalismus als eine ganz profane, nüchterne und unbefriedigende Glaubensform beachten.

Die Nachwirkungen dieser Stimmung bestehen noch heute fort, obgleich wir

dem Princip der Kunst, die nur sich selbst zum Zweck hat, längst entwachsen sind. Eben darum ist es nothwendig, darauf aufmerksam zu machen, daß trotz aller Uebelstände, die ihm ankleben, in seinem innersten sittlichen Kern der Rationalismus ebenso im Recht ist gegen seine Gegner, die Orthodoxen und die Pantheisten, als die Reformation im Recht ist gegen die alte Kirchenform. Es ist nur eine Vernunft in der Welt, und das Wichtigste in der Religion ist ihr sittlicher Geist: dieses Glaubensbekenntniß des Rationalismus ist auch das Prinzip der neuen Zeit.

Zwar wissen wir sehr wohl, daß man durch ein bloßes Aussprechen der Bedürfnisse noch nichts schafft, daß die Einsicht in das Wesen der Kirche noch nicht die Fähigkeit gibt, die Kirche zu reformiren: wol aber ist es zur Vorbereitung einer Reformation, die nur von der Kirche selbst ausgehen kann, wichtig, die Ansprüche zu formuliren, die das Laienthum ihr entgegenzubringen berechtigt ist.

Erstens: Die Kirche muß neben sich und in sich die Wissenschaft ertragen können; kann sie das nicht, so setzt sie sich einem Kampf aus, der endlich zu ihrem Verderben führt,

Zweitens: die Kirche muß alle Anforderungen des sittlichen Geistes, so weit sie sich auf ihr Gebiet beziehen, befriedigen, sie darf keiner Anforderung des sittlichen Geistes, auch außerhalb ihres Gebiets, widersprechen. Mit der nothwendigen Tendenz, als Reich Gottes die allgemeine Kirche zu werden, muß sie die Fähigkeit verbinden, auf dem Boden des Rechts alle andern Glaubensformen, auch die sie innerlich verdammt, neben sich zu ertragen.

Drittens: wenn es auch eine unsinnige Anforderung wäre, für jedes Gefühl in ihr Befriedigung zu verlangen, so muß sie doch wenigstens dem individuellen Gefühl die Möglichkeit geben, sich geltend zu machen. Wir sind der festen Ueberzeugung, daß der Protestantismus, ohne von seinem Gehalt etwas einzubüßen, eine Reform des Cultus zuläßt, welche nicht bloß eine größere, sondern auch eine gemüthlichere Theilnahme der Einzelnen ermöglicht. Wenn man diesen Gesichtspunkt festhält, so wird man auch die schwierigste Frage über den innigern Zusammenhang der Kirche mit der Kunst nicht für unlösbar halten.

Es gibt kein kräftigeres, kein tiefer die Seele ergreifendes Mittel, den innern Zusammenhang der Seele darzustellen, als die Kirche. Daß dieser Zusammenhang in der Gegenwart äußerst wenig hervortritt, daran hat freilich die materialistische Richtung unsers Zeitalters einige Schuld, aber bei weitem nicht alle. Freilich war es früher eine bei weitem gemüthlichere Einrichtung, daß die Kirchhöfe zugleich die Friedhöfe waren und daß man sich bei jedem Eintritt in die Kirche der lieben Todten erinnerte; freilich hat der sanitätische Gesichtspunkt, der beide voneinander trennt, dieser Gemüthlichkeit vielen Abbruch gethan. Aber solche Außendinge sind doch nicht die Hauptsache. Die Haupt-

Schuld der Trennung liegt in dem neumodischen, künstlich hervorgerufenen Supernaturalismus, welcher dem Verstand, dem Gefühl und den Sitten der Zeit mit Anforderungen entgegentritt, die das Leben des Jahrhunderts nicht mehr ertragen kann. Den Geist der Kirche mit dem Geist des Lebens zu versöhnen, ist die große Aufgabe unsrer Tage, und der Nationalismus, der dieses Ziel wenigstens ernsthaft im Auge hielt, soll in Ehren bleiben, auch wenn er es nicht ganz erreichte. J. S.

### Die Entwicklung der italienischen Frage.

Als der Friede von Villafranca die Welt überraschte, klagte die allgemeine Stimme den Kaiser Napoleon der frevelhaftesten Inconsequenz an. Die Befreiung Italiens, welche mit so großen Worten angekündigt war, wurde nicht erreicht, Oestreich verlor zwar eine reiche Provinz, behielt aber seine offensive Stellung und blieb italienische Macht, die Fürsten, welche in seiner Armee gegen ihre Völker gefochten, sollten ihre Throne wieder einnehmen. Cavour, der Mann der nationalen Politik, trat zurück. In der That es schien ein verjagtes Aufgeben eines Werkes, das, wie der Kaiser eingestehen mußte, weit über die Kräfte selbst des modernen französischen Despotismus ging. Es schien, sagen wir, denn wir glauben, daß das beabsichtigte Ziel auf dem jetzt eingeschlagenen Wege sicherer erreicht werden wird, als je durch die Fortsetzung des Krieges geschehen konnte, die italienischen Verhältnisse werden weiter kommen, als wenn die französische Armee bis zur Adria vorgeedrungen wäre. Napoleon führte seinen Plan bis zu dem Punkt, wo das Interesse seiner eigenen Stellung ihm Halt geboten, und überließ dann den rollenden Fels seiner eigenen Schwerkraft, was er nicht selbst ausgeführt, wird die Revolution vollenden.

Vergegenwärtigen wir uns seine Lage und die Widersprüche der begonnenen Politik, welche mit jedem Schritt vorwärts für ihn unlösbarer werden mußten.

Als im vorigen Sommer Graf Cavour dem Kaiser in Plombières seine Pläne vorlegte und derselbe darauf einging, konnte er sich die großen Schwierigkeiten nicht verbergen, welche ihm aus einer solchen Politik erwachsen mußten. In Frankreich konnte bei aller Sympathie der liberalen Partei für Ita-