

Über dieses Buch

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

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

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

Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

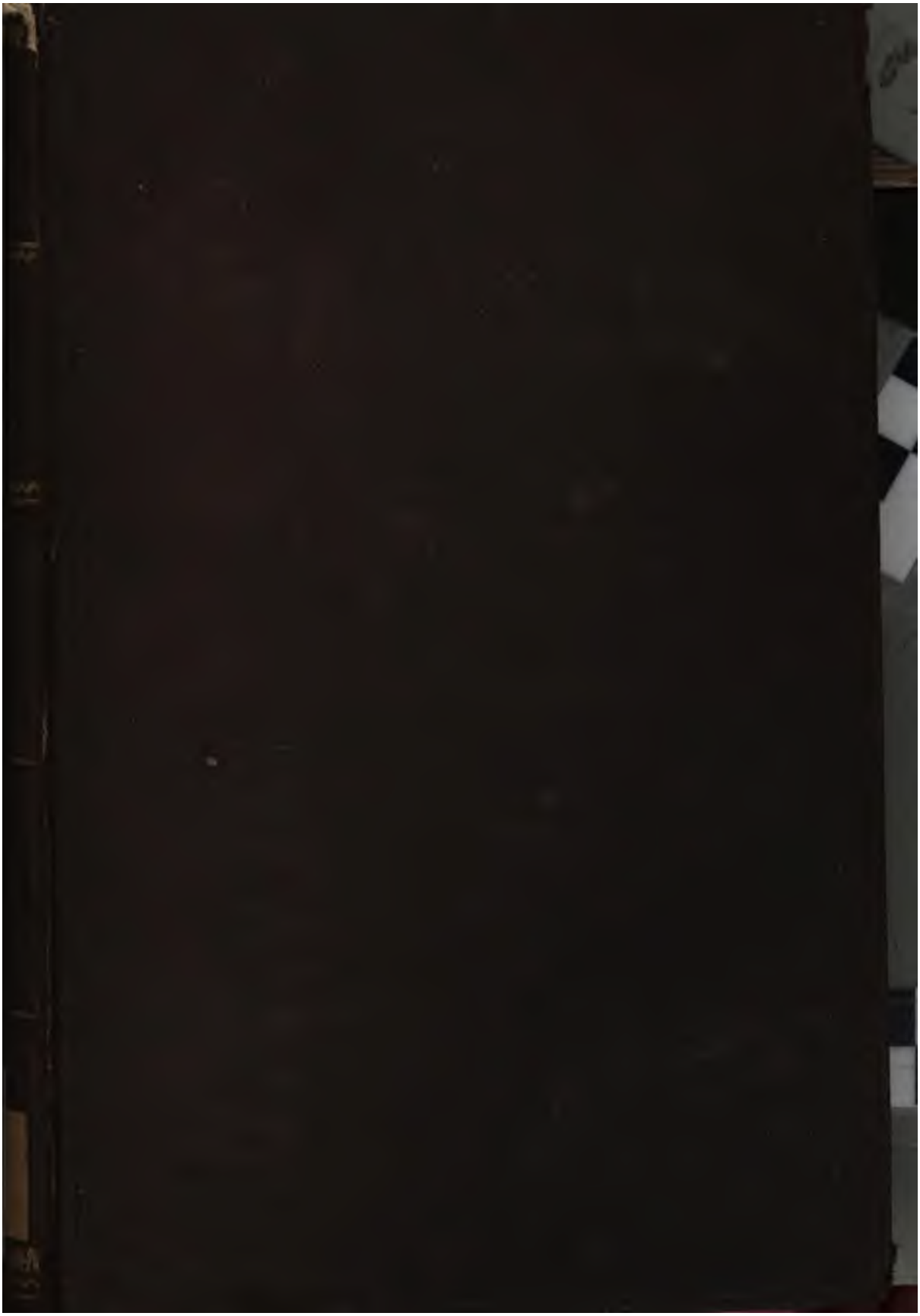
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

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



Lehrerbibliothek des Herzoglichen
Realgymnasiums.
O.
22. I
(602)

Erweiterte Oberschule
„Karl Marx"
Bernburg
Lehrerbücherei
Ausgeschieden



19. Jan. 47

Ausgeschieden

Thiele.





Erweiterte Ob
Karl M
Bern
Lehrbüch

Marheineke, P.K

D. Philipp Marheineke's

theologiſche

Vorleſungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Erſter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

CLUM

D. Philipp Marheineke's

System
der
theologischen Moral.

Herausgegeben
von
Steph. Matthies und W. Vatke.



Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1847.

BT15
M3
v. 1

Vorwort der Herausgeber.

Indem wir hiermit den ersten Band vom literarischen Nachlaß des seligen Marheineke der Oeffentlichkeit übergeben, sind wir dem Publicum gegenüber verpflichtet, Rechenschaft zu geben, theils von unserer Berechtigung zur Herausgabe überhaupt, theils von dem Verfahren, welches wir dabei beobachtet haben und noch ferner zu beobachten gedenken. Obgleich der Verstorbene keinen directen Auftrag zur Herausgabe seines Nachlasses ertheilt hat, so hat er doch für den Fall, daß man nach seinem Tode wünschen sollte, einige von seinen Papieren dem Druck zu übergeben, eine schriftliche Verfügung hinterlassen, durch welche die Veröffentlichung einiger Vorlesungen ausdrücklich genehmigt wird, aber nur derjenigen über die theologische Moral, die Dogmatik, die Symbolik, die Dogmengeschichte und die practische Theologie. Auf den Cyclus dieser Vorlesungen hatte sich Marheineke während der letzten zwanzig Jahre seiner Wirksamkeit an der Berliner Universität fast allein beschränkt, in ihnen daher auch durch wiederholte Bearbeitung, Erweiterung, Umbildung bis in die neueste Zeit herab, die reifste Frucht seiner ganzen theologischen Bildung niedergelegt. Das angegebene Verhältniß des Verfassers zu der jetzt erfolgenden Herausgabe seiner Werke dürfte geeignet seyn, eben sowohl übertriebene Anforderungen und unbillige Urtheile von vorn herein zurückzuweisen, als auch auf der andern Seite die Meinung zu beseitigen, als habe man aus blinder Verehrung des Verstorbenen und in übertriebenem Eifer, wie es wohl sonst geschehen ist, auch solche Arbeiten

ans Licht gezogen, welche der Urheber selbst, wäre er darum befragt, lieber der Vergessenheit übergeben hätte. Marheineke selbst hielt diese Vorlesungen allerdings für würdig, öffentlich bekannt gemacht zu werden; er starb aber mitten in der Umgestaltung und Vervollkommnung derselben, und würde sie bei längerem Leben gewiß noch zurückgehalten und einer höheren Vollendung entgegengeführt haben. Wäre es ihm vergönnt gewesen, sie dem Drucke selbst zu übergeben, was er freilich schwerlich beabsichtigte, so würde er wenigstens an die Form nochmals die Feile angelegt haben. Jedenfalls erhält jedoch das theologische Publicum in diesen Vorlesungen eine sehr werthvolle Ergänzung der früher durch den Verfasser selbst veröffentlichten Werke; Marheineke nimmt in der Geschichte der neuern Theologie einen bedeutenden, ehrenvollen Platz ein, und daß derselbe auch in weiteren Kreisen immer richtiger gewürdigt werde, dazu werden diese Vorlesungen gewiß nicht wenig beitragen. Es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß unter den genannten Vorlesungen auch diejenigen, welche mit mehreren von Marheineke selbst herausgegebenen Werken den Gegenstand gemein haben, ein wesentlich ergänzendes, in Inhalt und Form selbständiges und freies Gepräge an sich tragen, da sonst der Verfasser ihren Druck nicht genehmigt haben würde.

Da nun bald nach Marheineke's Tode von mehreren Seiten der lebhafte Wunsch laut wurde, daß die von ihm hinterlassenen literarischen Schätze herausgegeben werden möchten, so konnte die Familie mit gutem Rechte diesem Wunsch bereitwillig entgegenkommen, und es wurde sofort der Druck obiger Vorlesungen in der angegebenen Reihenfolge beschlossen. Herr Commerzienrath Duncker, der vieljährige Freund des Verstorbenen, übernahm den Verlag und versprach, das Werk auch äußerlich würdig auszustatten, ein Versprechen, dessen Erfüllung dieser erste, jetzt erscheinende Band den Lesern selbst beweisen kann.

Von den beiden Herausgebern, denen dieses Geschäft von der Familie übertragen wurde, ehemaligen Schülern und späteren Freunden Marheineke's, war der erstgenannte, als Neffe des Verstorbenen, zunächst verpflichtet und berechtigt, die hinterlassenen Papiere durchzusehen, zu ordnen und druckfertig zu machen; wegen seiner Entfernung vom

Druckorte jedoch und um den Druck des Ganzen durch die Redaction der einzelnen Hefte nicht zu hemmen, schien es zweckmäßig, daß sich ihm noch der zweitgenannte in Berlin wohnhafte Herausgeber anschloß, um den Druck zu überwachen und, wo es nöthig schien, die Arbeit der Redaction zu theilen.

Das Verfahren der Herausgeber war, im Verhältniß zu ähnlichen Redactionen nachgelassener Papiere, sehr erleichtert durch die Art und Weise, wie Marheineke bei seinen Vorträgen zu verfahren pflegte. Er hielt nämlich im strengsten Sinne des Worts Vorlesungen, keine frei gesprochenen Vorträge; auch gab er nicht frei gesprochene Erläuterungen des schriftlich Abgefaßten; sondern Alles, selbst nachträgliche und gelegentliche Bemerkungen, wurde von ihm immer sorgsam aufgezeichnet und dem schriftlichen Zusammenhange des Ganzen eingefügt. Die einzelnen Manuscripte sind daher im Ganzen mit großer Sorgfalt ausgearbeitet, namentlich die Vorlesungen über die theologische Moral und über die Dogmatik bis in die neuesten Phasen ihrer wissenschaftlichen Ausbildung hinein; allein bei allen ist's an der verschiedenartigen Beschaffenheit der einzelnen Blätter und der Handschrift, wie auch an den oft nicht stimmenden Seitenzahlen, deutlich zu sehen, daß sie nach ihrer gegenwärtigen Form, im frischesten Interesse der Fortbildung, aus mehreren Vorlesungen hervorgegangen sind. Ueberdieß sind auch noch in dieser letzten Form der Ausarbeitung, wie sich füglich nicht anders erwarten ließ, oft Veränderungen, Tilgungen, Zusätze angebracht, bald mehr bald weniger im Einklange des Ganzen, und es bedurfte deshalb, um bei der Herausgabe möglichst sicher zu gehen, der Vergleichung treu nachgeschriebener Hefte, durch welche denn auch hin und wieder dem Zusammenhange und leichteren Verständnisse nachgeholfen ist. Indeß die nachfolgende Moral, deren Ausarbeitung sich Marheineke in einer langen Reihe von Jahren bis kurz vor seinem Tode mit besonderer Vorliebe angelegen seyn ließ, ist von ihm selbst so gut wie druckfertig gemacht worden. Die Herausgeber sind auf diese Weise im Stande gewesen, Marheineke's Werk nach Inhalt und Form ohne fremde Zuthat dem Publicum zu übergeben, und haben dieß mit gewissenhafter Treue gethan, auch in

solchen Fällen, wo Inhalt oder Form ihren eigenen Ansichten weniger entsprach und die Versuchung zu einigen Aenderungen nahe lag. Indem wir durch dieses unbefangene und rein objective Verfahren dem Publicum gegenüber bei der Sache ganz in den Hintergrund treten, enthalten wir uns auch billig jedes Urtheils über die durch uns redigirten Vorlesungen, und haben dieselben hier nur in so fern zu vertreten, als es sich um die Authentie und Integrität des Gegebenen handelt.

Der ganze zum Druck bestimmte Nachlaß wird nach unserer Rechnung fünf Bände, aber von ungleicher Stärke, füllen, jeden Band eine Vorlesung. Da der Druck ohne Verzug fortgesetzt wird, so kann das Ganze spätestens bis zur Ostermesse 1848 vollendet seyn. Jedoch bildet jede einzelne Vorlesung ein Ganzes für sich; deshalb ist dem allgemeinen Titel noch ein besonderer für die einzelnen Bände beigefügt, und die Verlagshandlung wird jede Vorlesung auch einzeln ablassen, ohne daß sich der Käufer verpflichtete, das Ganze zu nehmen.

Daß wir diesem ersten Bande des Nachlasses einen kurzen Abriß des Lebensganges Marheineke's vorangeschickt haben, wird hoffentlich den Beifall der Leser finden. Derselbe gründet sich auf Notizen, welche der Verstorbene selbst gelegentlich seiner Familie gegeben hatte, und erschien zuerst in der Form eines Nekrologs (Berliner Vossische Zeitung 10. und 11. Juli 1846.) durch den zweiten Herausgeber, ist hier aber im Einzelnen berichtigt und erweitert wieder abgedruckt.

Mögen denn diese Werke, wie sie in engeren Kreisen durch den mündlichen Vortrag ihres Urhebers bereits eine Reihe von Jahren Erleuchtung und kirchlichen Sinn erweckt und befördert haben, so auch in weiteren Kreisen segensreich wirken, und in dieser vielbewegten Zeit recht Vielen Veranlassung zur tieferen Ergründung der Heilswahrheiten geben!

Greifswalde und Berlin, d. 2. Januar 1847.

Stephan Matthies. Wilhelm Vatke.

Marheineke's Lebensgang.

Philipp Conrad Marheineke wurde geboren zu Hildesheim den 1. Mai 1780. Sein Vater, ein sehr verständiger, biederer Mann, war Senator und Post-Commissair, mit welchen Aemtern sich zugleich die Gerechtsame einer Brauerei und andererseits die Posthalterei und die Bewirthung der Passagiere verband. Seine Mutter, geborne Haburg, war eine intelligente, grundfromme Frau, deren lebhaftes, mitunter ängstlich sorgsames Wesen an dem einfachen, geraden, practischen Sinne des Gatten die heilsamste Ergänzung fand. Beider Eltern Natur, der Mutter Geist und des Vaters Character, ist, wie es scheint, vollkommen ausgeglichen auf den Sohn übergegangen. Nach dem frühen Tode ihres Gatten stand Marheineke's Mutter noch längere Zeit der Gastwirthschaft im Posthause zu Hildesheim vor. Hier lernte sie ein berühmter Zeitgenosse, der Kanzler Niemeyer, auf einer Reise im Jahre 1806 kennen; denn sie ist die glückliche Mutter im Posthause zu Hildesheim, deren Bild er so schön entwarf (Beobachtungen auf Reisen, III, 17.). „Kaum hörte die gefällige Hausfrau, indem sie für unsere kleinen Bedürfnisse sorgte, daß ich ein akademischer Lehrer sey, als sie ihr Glück mit einer rührenden Beredtsamkeit pries,

auch einen Professor zum Sohn zu haben. Ich sehe und höre sie noch, wie sie emsig herbeiholte, was er schon geschrieben, besonders eine Rede — von der sie mir auch ein Exemplar schenkte — rühmend, „die er gehalten, bei der kein Auge trocken geblieben wäre, und was er alles noch leisten werde, und wie gut er sey.“ Ich bin ungewiß, ob sie selbst noch Zeugin der Würden und Ehren gewesen ist, welche dieser hochgeliebte Sohn sich in der Folge auf drei hohen Schulen erworben hat.“ So schrieb Niemeyer im Jahre 1823; Marheineke's Mutter hatte die Freude gehabt, dieß Alles zu erleben, denn sie starb erst 1824, und Marheineke war ein dankbarer Sohn, welcher in Ehrfurcht und Liebe der geschenten Mutter oft gedachte und sie während der unglücklichen Kriegsjahre, wie die noch erhaltenen Briefe Marheineke's bezeugen, durch Rath und That aufzurichten wußte.

Bis zum Jahre 1798 besuchte Marheineke die Schule zu Hildesheim und zeigte schon früh entschiedene Neigung zum Berufe des Predigers; ihm war es als Knaben am liebsten, wenn er mit anderen Kindern Kirche spielen und dabei als Prediger figuriren konnte; auch auf dem Gymnasium zu Hildesheim zeichnete er sich, wie durch anhaltenden Fleiß und leichte Auffassung, so durch freies Nachdenken und guten Vortrag aus. Kurz vor dem Abgange vom Gymnasium hielt er bei seinem Oheim Marheineke, welcher Prediger zu Immesen in der Nachbarschaft war, die erste Predigt am heiligen Christabend. Hierauf bezog er die Universität Göttingen (1798—1802), damals der Hauptsitz historischer Gelehrsamkeit, wo besonders der große Kirchenhistoriker Planck durch seine geistreichen Vorträge Marheineke fesselte und die Richtung seiner Studien auf diesen Zweig der theologischen Wissenschaft entschied. Außerdem schloß sich Marheineke besonders

an Ammon an, welcher zugleich Universitätsprediger war und die practische Seite in Marheineke's Ausbildung leitete. Die enge Verbindung des gelehrten Theologen und des practischen Geistlichen, welche uns Marheineke in späteren Jahren auf so eigenthümliche Weise darstellt, finden wir dem Keime nach schon in seiner Universitätsperiode. Denn zweimal gewann Marheineke den Preis in den academischen Wettkämpfen und veröffentlichte daneben schon einige Predigten (Predigt über den Ursprung des Bösen, Göttingen 1800. Predigten für gebildete Christen; mit einer Vorrede von Dr. C. F. Ammon, Göttingen 1801.). Das Gebiet der biblischen Exegese und Kritik, obgleich damals in Göttingen durch Eichhorn glänzend vertreten, durchwanderte Marheineke nur nebenbei, ohne von demselben zu eigenen Studien angezogen zu werden; eine Erscheinung, welche sich allerdings hinreichend aus Marheineke's eigenthümlicher Natur, seiner Abneigung gegen die bewegliche Reflexion, gegen das philologische und kritische Detail, seiner Richtung auf das Positive und Practische erklärt, aber nicht ohne Einfluß auf die spätere Gestaltung seiner wissenschaftlichen Theologie geblieben ist.

Im Jahre 1802 verließ Marheineke Göttingen und wurde Hauslehrer bei den Töchtern des Präsidenten von Dewitz auf Milzow bei Neu-Strelitz, eine Familie, deren Liebenswürdigkeit er später noch oft rühmte. Er gab auch hier einige Predigten heraus (Ueber den unvergleichlichen Werth eines veredelten Herzens; eine Confirmationsrede. Neustrelitz 1803. Ueber den sichtbaren Ausdruck der unsichtbaren Seelenwürde. Neu-Brandenburg 1804.), behielt aber immer die academische Laufbahn vor Augen und erhielt zunächst auf dem Grunde seiner Dissertation (Diss. de theologiae moralis saeculi XVII. statu et incrementis, quae philosophorum, qui de jure scripsere,

meritis ceperit. Sect. I. II. Erlangae 1804.) unter dem 23. Juli 1803 das Diplom eines Doctor philosophiae von der Universität Erlangen. Im Jahre 1804 trat er die Stelle eines Repetenten bei der theologischen Facultät in Göttingen an, wurde aber schon den 10. Januar 1805 auf Ammon's Empfehlung zum außerordentl. Prof. der Philosophie und zweiten Universitätsprediger in Erlangen ernannt. Eben dahin war auch sein Beschützer und Freund Ammon berufen mit dem ehrenvollen Auftrage von Seiten der preußischen Regierung, durch Gewinnung tüchtiger Talente den Flor der Universität zu heben. Wir besitzen noch das Antrittsprogramm (Programma aditiale de potiori vi, quam ad commutandam morum disciplinam Christianam exseruit Kantii philosophia practica. Erlangae 1805.) und die Antrittspredigt Marheineke's — (Antrittspredigt zu Erlangen 1805). Das erste größere Werk, welches Marheineke publicirte und in welchem sich sein damaliger theologischer Standpunct am deutlichsten ausspricht, ist seine „Universalhistorie des Christenthums. Grundzüge zu academischen Vorlesungen. Erster Theil. Erlangen 1806." Marheineke wollte der äußerlich historischen, kritischen und pragmatischen Behandlungsweise gegenüber einen höheren Gesichtspunct geltend machen, wie ihn die tiefere Erkenntniß des Wesens der Religion durch Schleiermacher, Schelling, Fichte an die Hand gab. Die Religion offenbart sich im Christenthum entweder als unmittelbare That (in der Andacht, Cultus) oder als Begriff (in der Lehre, Theologie). Sofern das Göttliche in den Begriff tritt, findet eine Trennung zwischen dem Bewußtseyn und dem bewußten Objecte statt, und es ist die Religion nur erkennbar durch die gehörige Ferne. Durch die That hingegen tritt das Uebersinnliche selbst ins Sinnliche ein, wird symbolisch dargestellt und ange-

ſchaut und vermittelſt der Bedeutung in und an dem Sinnlichen erfaßt. „Von dieſem Geſichtspuncte aus eröffnet ſich über das Feld der Kirchengeſchichte hin eine freie, weite und herrliche Ausſicht: denn man ſieht ſogleich von dem erſten Erſcheinungspuncte des Chriſtenthums an zwei gewaltige Ströme hinfließen durch die Welt, von denen bald der eine, bald der andere ſtärker rauſchend aus ſeinen Ufern tritt, oder welche bald ruhig neben einander hinfließen, bald wiederum ſich einander durchkreuzen.“ Dabei neigt ſich Marheineke auf die gläubige Seite, z. B. in der Anerkennung der Wunder im Leben Jeſu, ſteht aber in der Entwickelung der Kirchenlehre keineswegs auf Seiten der Orthodoxie, ſondern ſtellt die Religion als unmittelbare That höher. Dem Kundigen leuchtet ſogleich ein, wie weit ſich Marheineke's ſpäterer Standpunct von dem dieſes Jugendverſuches unterſchied. Aber darin beſteht grade der eigenthümliche Vorzug von Marheineke's Entwickelung, daß er keineswegs früh mit ſich abſchloß, ſondern bis in ſeine reifern Jahre bildungsfähig blieb, den letzten Standpunct aber, welchen er für den wahren erkannte, unerſchütterlich feſthielt. Jenes Jugendwerk zeigt den Drang des Geiſtes, eine neue Bahn zu brechen, die verſchiedenen Elemente gähren aber noch ohne verſöhnt zu ſeyn, das Allgemeine iſt durch das empiriſche Detail nicht gleichmäßig und conſequent durchgeführt, die philoſophiſche Idee ſelbſt abſtract gefaßt; daher fühlte auch der Verf. keine Luſt zur Fortſetzung. Für uns bleibt es aber ein merkwürdiges Zeugniß der philoſophiſch gefärbten Denkweiſe und der äſthetiſch-rhetoriſchen Darſtellung der damaligen Entwickelungsperiode. Auch läßt ſich darin der Keim der ſpäteren kirchlichen Richtung Marheineke's nicht verkennen. Verdienſtlich durch Detailforſchung war dagegen Marheineke's Geſchichte der chriſtlichen Moral in

den der Reformation zunächst vorangehenden Jahrhunderten. 1. Th. 1806.

Durch seine geistreiche Behandlung der Kirchengeschichte hatte sich indeß Marheineke bald einen Namen gemacht und erhielt bereits im Jahre 1807 den Ruf zum außerordentlichen Professor der Theologie nach Heidelberg; im Jahre 1809 wurde er hier zum Prof. ordin. befördert und verheirathete sich mit der Tochter des Geheimeraths Blum aus Hanau. In Heidelberg herrschte damals ein reges geistiges und wissenschaftliches Streben; die romantische, die speculative und rationalistische Richtung hatten hier bedeutende Vertreter, und die gegenseitige Berührung ging nicht ohne mancherlei Conflicte ab. Daub, Schwartz, de Wette, Creuzer, Görres, Cl. Brentano, A. von Arnim, Böckh, denen sich auch Marheineke anschloß, standen auf der einen Seite, gegenüber der Richtung von J. H. Voß und seinen dortigen Anhängern. Am nächsten stand Marheineke Daub und Creuzer, deren „Studien" er sich seit dem Jahre 1807 als Mitarbeiter anschloß (Ueber den Ursprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums, in Daub's und Creuzer's Studien, III., 1807. Ueber den wahren Sinn der Tradition im katholischen Lehrbegriff, Stud. 1808. Ueber das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung, Studien 1809). Der Einfluß Daub's, der sein dogmatisch-philosophisches Hauptwerk, die Theologumena, bereits 1806 veröffentlicht hatte, auf die fernere Richtung Marheineke's läßt sich am wenigsten verkennen, wirkte aber allmählich und trat erst später ans Licht; damals war Marheineke in historische Studien vertieft und dabei ein großer Verehrer von Jean Paul, den er von Erlangen aus durch Ammon's Vermittelung ken-

nen gelernt hatte und mit dem er auch später in Verbindung blieb. Die Frucht der Heidelberger Studien Marheineke's, abgesehen von einigen Recensionen in den ersten Jahrgängen der Heidelberger Jahrbücher, unter der Signatur Nathanael, bildet das Werk, durch welches Marheineke zuerst berühmt geworden ist, die christliche Symbolik, oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs; nebst einem Abriß der Lehre und Verf. ꝛc. d. übrigen Rel.-Parth. 1. Abth. System des Katholicismus in seiner symbol. Entwickelung. Heidelb. 1810, 2 Bände, 3. Band 1813. Das practische Resultat in Beziehung auf eine Wiedervereinigung der getrennten Partheien zog Marheineke in der kleinen, aus den Studien abgedruckten, Schrift über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und die projectirte Kirchenvereinigung, in Briefen an Planck. Heidelberg 1810. Marheineke war der Erste, welcher die von Planck in einem kurzen Abriß (1796) an die Stelle der älteren Polemik gesetzte neue Wissenschaft der historisch-comparativen Symbolik gelehrt bearbeitete. Seine Darstellung des Katholicismus ist gründlich, unpartheiisch und in jeder Hinsicht vortrefflich, daher auch bis jetzt immer noch das Beste, was auf diesem Felde geleistet worden. Leider hat Marheineke das größere Werk später nicht weiter geführt, sondern nur ein Compendium über das Ganze geliefert. (Institutiones symbolicae, Berolini 1812). Einen ehrenvollen und sehr vortheilhaften Ruf nach dem fernen Königsberg lehnte Marheineke aus Familienrücksichten ab, folgte aber dem nicht minder ehrenvollen Rufe an die jüngst gestiftete Universität Berlin, dem auch de Wette, Böckh und andere Heidelberger Collegen bereits gefolgt waren. Vorher promovirte Marheineke noch rite zum

Doctor theologiae auf dem Grunde einer gelehrten Di
ſertation über die Geſchichte der Abendmahlslehre (Sanc
patrum de praesentia Christi in coena Dom. sententi
triplex. Heidelberg. 1811), was um ſo mehr hervorzu
heben iſt, je ſeltener ſolche Promotionen geworden ſin
da dieſe urſprünglich hohe Würde immer mehr, wie e
ſcheint, nach Gunſt und Partheirückſichten verſchenkt
werden pflegt.

Seit dem Frühlinge des Jahres 1811 gehörte Ma
heineke der Berliner Univerſität an und nahm lebhafte
Antheil an allen das Vaterland (ſo war er 1813 Haup
mann beim Landſturm), die Kirche und die Univerſitä
betreffenden Angelegenheiten. Zweimal war Marheinek
Rector der Univerſität, 1817—18 und 1831—32; außer
dem theils als Decan ſeiner Facultät, theils durch Wa
faſt beſtändig Mitglied des academiſchen Senats; ſeit 182
zugleich Prediger an der Dreifaltigkeitskirche neben Schleier
macher, bei deſſen Predigten Marheineke ſelbſt in den frü
heren Jahren ein fleißiger Zuhörer war; ſpäter ſchiene
manche Meinungs-Differenzen, wie ſie in den gemeinſame
Berathungen von beiden Seiten ſich geltend machten, da
collegialiſche Verhältniß theilweiſe zu trüben. Vom Staa
erhielt Marheineke als Zeichen der Anerkennung 1821 de
rothen Adlerorden dritter Klaſſe, 1831 die Schleife z
demſelben, 1835 den Titel eines Ober-Conſiſtorialrath
Aber auch eine Reihe von Leiden traf ihn in Berlin. Vi
Kinder verlor er im zarteſten Alter, zuletzt 1818 das fünf
und letzte, einen hoffnungsvollen Sohn im achten Lebens
jahre. Seine Gattin unterlag dem Grame, bekam d
Abzehrung und ſtarb, nachdem ſie vergebens das Bad vo
Ems gebraucht hatte, auf der Rückreiſe bei ihren Elter
in Hanau. Im Jahre 1824 ſchloß Marheineke die zwei
Ehe mit der Tochter des Kriegsraths Meves aus Berli

und fand darin, wie in sechs blühenden Kindern, einen Ersatz für die früheren herben Verluste.

Werfen wir nun einen Blick auf die öffentliche Thätigkeit Marheineke's in Berlin, so müssen wir darin zwei Entwickelungsstadien unterscheiden, die Wirksamkeit vor seiner nähern Bekanntschaft mit der Hegel'schen Philosophie und die Wirksamkeit nach derselben; die letztere tritt mit dem Werke: „Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft" 1827 entschieden hervor. In dem ersten Decennium erlebte und erhöhte Marheineke die Glanzperiode unserer theologischen Facultät; denn damals wirkten zusammen vier berühmte Theologen, wie sie schwerlich sonst jemals vereint wirkten, außer Marheineke Schleiermacher, de Wette (1810 bis 1819), Neander (seit 1813); nur der Letzte ist uns bis jetzt erhalten. Diese Zeit bildete aber keineswegs den Culminationspunct bei Marheineke, weder nach der innern Seite der geistigen Reife, noch nach der äußern des Beifalls und der Anerkennung bei den Studirenden. Marheineke lehrte damals Kirchengeschichte, zuerst allein, später, seitdem Neander nach Berlin gekommen war, abwechselnd mit diesem bis zum Jahre 1819, wo er dieses Gebiet aufgab; außerdem Dogmengeschichte, Symbolik, Kirchenrecht, Geschichte des canonischen Rechts, theologische Encyclopädie, Moral, practische Theologie und Homiletik. Auch als Schriftsteller war Marheineke sehr thätig, und kein Jahr verging, ohne einen neuen Beitrag zur kirchlichen oder theologischen Literatur: 1812 das schon erwähnte Compendium der Symbolik; 1813 Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens; 1814 Predigten, vor verschiedenen Gemeinden in Berlin gehalten; 1815 die treffliche Abhandlung über den religiösen Werth der deutschen Bibelübersetzung Luthers, und eine andere über Pipin; 1817 die Ausgabe

der Articuli Smalcaldici; 1818 fünf Reformationspredigten nebst mehreren anderen Religionsvorträgen. Das Hauptwerk dieses Zeitraums aber, welches Marheineke's Namen über die Gränzen des deutschen Vaterlandes hinaus berühmt gemacht hat, ist seine Geschichte der deutschen Reformation, von welcher 1816 die beiden ersten Bände erschienen, die beiden anderen mit der zweiten Auflage der ersten 1831—34. Es bedarf keiner Characteristik dieses weit verbreiteten und vielbewunderten Werkes; nur an das Eine möchten wir erinnern, daß nämlich ein Werk solcher Art, weniger durch gelehrte Forschung ausgezeichnet als durch Gediegenheit der Gesinnung, religiös-patriotische Begeisterung und kernhafte Darstellung, nicht bloß ein Product der Gelehrsamkeit und Kunst seyn kann, sondern zugleich ein Spiegel des Characters seyn muß. Nur ein so charaktervoller Mann, wie Marheineke wirklich war, konnte ein solches Werk hervorbringen; er hat darin seiner idealen Persönlichkeit ein bleibendes Denkmal gestiftet. Daß ein Mann von solcher Gesinnung sich auch für die damals betriebene große Sache der Union der beiden evangelischen Partheien lebhaft interessirte, versteht sich von selbst; nur bedauerte Marheineke später, daß man dabei auf das Dogma zu wenig Rücksicht genommen habe.

Wir müssen jetzt auch der dogmatischen Schriften Marheineke's aus diesem Zeitraume gedenken. Im Jahre 1819 erschienen die Grundlehren der christlichen Dogmatik; 1821 Ottomar, Gespräche über Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade; 1823 das Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens, zum Gebrauche in den oberen Klassen an den Gymnasien. Alle drei Werke, besonders das erste, welches den wissenschaftlichen Boden behaupten wollte, fanden nicht nur geringen Beifall, sondern auch lebhaften Widerspruch. Es ist als ob der Ge-

nius Marheineke's absichtlich auf seinen Entwickelungspfad einige Schatten werfen wollte, um das Licht der folgenden Epoche um so glänzender hervorleuchten zu lassen. Marheineke hatte sich nicht bloß in eine, wenn auch geistreich zurecht gemachte, äußerliche Orthodoxie verloren, sondern auch in trübe theosophische Anschauungen, wie sie auch der damaligen Daubschen Theologie (im Judas Ischarioth) und überhaupt den späteren Schellingianern eigen waren. Aber bei Marheineke, wie auch bei Daub, war es nur eine vorübergehende Engbrüstigkeit; der scharfe Wind ächter Wissenschaft verscheuchte die ungesunden Nebel und ließ beide Männer wieder frei athmen. Natürlich wurden sie deshalb von Solchen, welche sich lieber in jener Atmosphäre bewegen, als wandelbar und unselbständig getadelt; wir können aber darin nur das Zeichen einer ursprünglich gesunden und kräftigen Natur finden, wenn auch in reiferen Jahren eine zu Licht und Freiheit führende Umwandlung der wissenschaftlichen Ueberzeugung eintritt.

Es war Hegels Philosophie, welche diese Veränderung hervorbrachte. Seit Hegels Anwesenheit in Berlin (1818) trat Marheineke zu ihm in ein freundschaftliches Verhältniß, welches dann allmählig einen bedeutenden wissenschaftlichen Einfluß ausüben mußte, wenn sonst Empfänglichkeit vorhanden war. Marheineke hat es oft geäußert, welch anhaltendes, mühsames Studium er den Werken seines großen Freundes gewidmet, wie ohne schwere Arbeit des Geistes die tiefere speculative Wahrheit verborgen bleibe, wie aber auch kein anderes Studium so herrlich belohnt werde. Mit dieser Aneignung der Hegelschen Philosophie trat Marheineke in das zweite Stadium seiner Berliner Wirksamkeit; es war die glücklichste Zeit in seinem Leben. Sein Beifall bei den Studirenden

nahm bedeutend zu; aus fernen Gegenden kamen Jünger nach Berlin, um die speculative Wissenschaft an ihrer Quelle aufzusuchen, immer mehr verbreitete sich der Einfluß derselben über verschiedene Gebiete des Wissens, dehnte sich die Zahl ihrer Vertreter aus. Marheineke lebte der festen Ueberzeugung, daß der wahrhafte Kern der christlichen Religion durch die Form dieser Philosophie nicht verkümmert werde, daß sie vielmehr das einzige Mittel sey, denselben aus seiner Schaale hervorzuziehen. Das ganze Gebiet der Theologie sollte nach ihrer Methode construirt und die bloße Anschauung und Vorstellung in die Form des begreifenden Denkens erhoben werden. In der zweiten ganz umgearbeiteten Auflage seiner Grundlehren der Dogmatik (1827) machte Marheineke den ersten Versuch damit, dann in einer Reihe von Recensionen in den 1827 unter Marheineke's Mitwirkung gestifteten Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik; außerdem in seinen Vorträgen über Dogmatik, Moral, Encyklopädie, Dogmengeschichte, Einleitung in die Dogmatik und Moral und über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, zuletzt auch in den Vorlesungen über practische Theologie, deren Entwurf gedruckt ist (1837). Kraft dieser wissenschaftlichen Form stand Marheineke Schleiermacher in der theologischen Facultät würdig zur Seite, und es herrschte unter den Studirenden, besonders so lange beide gemeinsam wirkten (bis 1834), ein reger wissenschaftlicher Eifer, wirklicher Durst nach höherem Wissen und jugendliche Begeisterung und Unbefangenheit in der Erforschung der Wahrheit. Später hat sich manches geändert, theils durch die innere Entwickelung der Sache, theils durch äußere Umstände. Der erste begeisterte Glaube an die wirklich vollbrachte oder noch zu vollbringende Versöhnung von Glauben und Wissen wurde durch die kritischen Bestrebungen, welche von den Principien

der Hegelschen Philosophie ausgingen, erschüttert; es bildete sich Mistrauen und Unsicherheit, Verketzerung und Verunglimpfung der ganzen speculativen Richtung folgte bald nach. Marheineke selbst, welcher erst in reiferen Jahren das speculative Princip ergriffen, dasselbe mit einem positiven Glaubensgrunde, zuweilen selbst mit den Formeln der Orthodoxie zu vereinigen gewußt hatte, kamen jene negativen Tendenzen unerwartet und unbequem, er sah sich in Einzelheiten selbst veranlaßt, einige Schritte von dem im Jahre 1827 behaupteten Standpuncte rückwärts zu thun; aber vom Strome der Bewegung des speculativen Princips umspült und nach dem innern Drange einer höhern Freiheit und weitern Umsicht, zeigte jetzt Marheineke eine so weitherzige, doch nie characterlose, Liberalität des Urtheils und der Gesinnung, daß ihm fast allgemeine Anerkennung und Verehrung der Gemäßigten zu Theil wurde. Wir brauchen hierbei bloß an Marheineke's Gutachten über die Angelegenheit Bruno Bauer's zu erinnern, welches zugleich Marheineke's spätere Stellung zu der hiesigen theologischen Facultät darlegt. Durch alle Bewegungen und Kämpfe des letzten Decenniums wurde Marheineke's Ueberzeugung von der Wahrheit und Heilsamkeit der Hegelschen Philosophie nicht im mindesten erschüttert; er trat vielmehr als Vertheidiger derselben, besonders Schellings Angriffen gegenüber, auf (Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christl. Theologie. 1842. Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. 1843). Bei dieser Ueberzeugung gereichte es ihm auch zur besondern Freude, an der Herausgabe der hinterlassenen Vorlesungen des von ihm so hoch, vielleicht etwas zu hoch, verehrten Daub Theil zu nehmen. Im Herbst 1837 verweilte er deshalb mehrere Wochen in Heidelberg, um

mit Dittenberger jene Papiere zum Drucke zu ordnen; als sie gedruckt erschienen waren, empfahl er sie dringend seinen Zuhörern und bezog sich darauf häufig bei seinen eigenen Vorträgen.

Wie aber die Speculation Marheineke's eng verwachsen war mit dem kirchlichen Bewußtseyn, und die Verbindung des gelehrten und geistlichen Berufs auch eine gegenseitige Färbung beider Sphären durch einander zur Folge hatte, so widmete Marheineke auch in dieser letzten Periode seines Lebens um nichts weniger den kirchlichen Interessen seine ganze Aufmerksamkeit. Dieß beweisen nicht bloß zahlreiche Predigten (unter denselben besonders auszuzeichnen die im Winter 1838—1839 gehaltenen zur Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päpstliche), welche in dieser Zeit gedruckt wurden, sondern auch die beiden ausführlichen apologetischen Recensionen, in welchen Marheineke Lehrbegriff und Wesen der evangelischen Kirche gegen katholische Angriffe und Verunglimpfungen vertheidigte (Ueber Dr. Möhlers Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten. 1833. Beleuchtung des Athanasius von J. Görres. 1838). Ueberhaupt war ein Character, wie Marheineke, immer bereit, wo es galt, auf dem Kampfplatze zu erscheinen. So gab er auch bei der Kirchenvereinigungs-Frage sein Gutachten ab (Ueber die Reform der Kirche durch den Staat. 1844), und scheute, wo es die Wahrheit galt, kein Anecken der Person. Selbst das Gedicht Ernst Hawers veranlaßte ihn zu einer kleinen anonymen Schrift (Das Leben im Leichenhaus. Berlin 1833). Noch während seiner letzten Krankheit veröffentlichte er eine kurze populäre Geschichte der deutschen Reformation (Berlin 1845) mit einem treflichen, auf die neueren Zeitverhältnissen bezüglichen, Vorworte.

In formeller Hinsicht zeigen die späteren Arbeiten Marheineke's, namentlich die von ihm hinterlassenen Vorlesungen über die theologische Moral und die Dogmatik, einen erfreulichen Fortschritt; der frühere, nicht selten abstract-formelle und steife Vortrag hat darin einem freieren, bewegteren, der allgemeinen Bildung zugänglicheren Platz gemacht. Die Gabe der Popularität war freilich Marheineke, wie er es selbst öfter bedauerte, versagt; eben so die Gabe der freien Rede und eigentlichen Beredtsamkeit, weshalb er sich auf Katheder und Kanzel streng an das Concept hielt (nur etwa bei Gelegenheitsreden davon eine Ausnahme machend), was freilich auf der andern Seite wieder den Vortheil gewährte, daß nur gehörig formulirte und sorgfältig erwogene Gedanken von ihm vorgetragen wurden. Zugleich erklärt es sich aber hieraus, weshalb Marheineke's Wirksamkeit auf der Kanzel der auf dem Katheder nachstand und sich ungeachtet der imponirenden Persönlichkeit, des feierlichen Pathos und der gediegenen Gedanken des Redners nicht gleiche Anerkennung zu verschaffen wußte. Aber auch nach dieser Seite hin milderte sich in den späteren Lebensjahren Marheineke's manches Element, welches früher schroffer hervorgetreten war, und es offenbarte sich auch hier die ungehemmte Fortbildung seiner ganzen Art und Weise, zu seyn und zu wirken.

Marheineke's Character ist in seinen Werken ausgeprägt, so daß es kaum einer weiteren Characteristik bedarf; er war ganz so wie er sich gab, besonders in seinen Vorträgen über die theologische Moral, gediegen, ehrenhaft, offen und zuverlässig, den Freuden des Lebens, soweit sie sich auf strengsittlichem Boden hielten, nicht abgeneigt, aber mäßig und gehalten; dem ferner Stehenden erschien er zuweilen strenge und selbst schroff, dem näher Tretenden aber bei aller Würde und Gemessenheit freundlich und milde,

und von seinen Freunden wurde er gleich verehrt und geliebt. Durch seine freundliche Theilnahme an fremdem Geschick, durch Rath und That hat er sich in den Herzen Mancher, besonders jüngerer Freunde und Schüler, ein bleibendes Gedächtniß gestiftet.

Ein so rastlos thätiger Mann, wie wir Marheineke kennen lernten, mußte es doppelt schwer tragen, als er sich in den letzten Lebensjahren fast zu gänzlicher Unthätigkeit verurtheilt sah. Seit Juni 1844 mußte Marheineke in Folge von Nervenschwäche, Schwindel und Ohnmachten Kanzel und Katheder meiden. Die Badereise nach Pyrmont und Travemünde im Sommer 1844 fruchtete wenig; mehr schien der Aufenthalt auf dem Kreuzberge vor Berlin im Sommer 1845 zu wirken. Schönlein erlaubte im October den Wiederbeginn der Vorlesungen; der Kranke fühlte sich durch die Hoffnung, zu seiner Lieblingsbeschäftigung zurückkehren zu dürfen, wie neu belebt; doch einige Tage vor dem festgesetzten Anfange wurde durch einen Rückfall Alles vereitelt. Das Leiden zog sich durch den Winter fort; mit neuen Hoffnungen zog Marheineke am 9. Mai 1846 zum Kreuzberge hinaus, doch am 31. Mai früh um 6 Uhr, am ersten heiligen Pfingsttage, verschied er, vom Schlage getroffen, in den Armen seiner Gattin, welche ihn mit treuer Liebe und aufopfernder Selbstverleugnung gepflegt hatte. Seine irdische Hülle ruht auf dem Kirchhofe der Dreifaltigkeitsgemeinde vor dem Hallischen Thore, nicht fern von den Gräbern Schleiermachers und v. Altensteins, und wird bald von der vereinten Liebe seiner Freunde und Verehrer durch ein würdiges Denkmal geschmückt werden. — In den Herzen seiner Freunde wie in den Jahrbüchern theologischer Wissenschaft wird Marheineke's Andenken gleich unvergeßlich fortdauern.

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der theologiſchen Moral.

Einleitung.

Erſter Abſchnitt. Seite

Entſtehung der theologiſchen Moral . . . 1

1. Auf dem Boden der Kunſt 1
2. der Religion 8
   1) Die bibliſche Moral 8
   2) Wirkungen der chriſtlichen Moral 15
   3) Geſtalt der bibliſch-chriſtlichen Moral in der chriſtlichen Kirche . 26
      A. Moral des Gefühls 26
         a. Der Eudämonismus in der Moral 26
         b. Der Senſualismus 27
         c. Der Purismus 28
      B. Moral des Gemüths 29
         a. Der Myſticismus in der Moral 29
         b. Der Monachismus 33
         c. Der Pietismus 39
      C. Moral des Verſtandes 42
         a. Der Rationalismus in der Moral 42
         b. Der Rigorismus 44
         c. Der Formalismus 47
3. der Wiſſenſchaft 49

Zweiter Abſchnitt.

Aufgabe der theologiſchen Moral 52

1. Gegenſtand der theologiſchen Moral 52
2. Inhalt derſelben 53
3. Form der theologiſchen Moral 56

Dritter Abſchnitt.

Princip und Eintheilung der theologiſchen Moral . 63

Erſter Theil.

Geſetzeslehre. 73

Erſter Abſchnitt.

Das Geſetz als die Nothwendigkeit . . 73

1. Begriff des Geſetzes 73
2. Zweck des Geſetzes 80
3. Urſprung des Geſetzes 87

Seite

Zweiter Abſchnitt.
Das Geſetz als die Freiheit 91
1. Die unmittelbare Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit . . . 92
2. Widerſpruch der Freiheit und Nothwendigkeit 98
A. Der moraliſche Indifferentismus 99
B. Der Materialismus und Determinismus 101
C. Der Fatalismus 104
a. Die Verhängnißlehre 104
b. Die Vorherbeſtimmungslehre 106
3. Der Begriff der Freiheit in ihrem Verhältniß zur Nothwendigkeit 110
A. Geneſis der Freiheit 110
B. Verluſt der Freiheit 116
C. Wiederherſtellung der Unſchuld und Freiheit 120

Dritter Abſchnitt.
Das Geſetz als das Gewiſſen. 126
1. Begriff des Gewiſſens 126
A. Die Nothwendigkeit im Gewiſſen 126
B. Die Freiheit im Gewiſſen 130
C. Das Gewiſſen als Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit . 133
2. Dialectik des Gewiſſens 134
A. Das Gute 135
B. Das Böſe 141
a. Natur des Böſen 141
b. Urſprung des Böſen 149
c. Verhältniß der menſchlichen Natur zum Guten und Böſen . 153
C. Die dialectiſche Bewegung im Gewiſſen 154
a. Die Schuld 161
b. Das Bewußtſeyn der Schuld 163
c. Die Strafe 165
3. Die einzelnen Geſtalten des Gewiſſens 167
1) Das enge und weite, zarte und harte Gewiſſen 169
2) Das ſchlafende und wache, vorhergehende, begleitende und nachfolgende Gewiſſen 170
3) Das untrügliche, das irrende und zweifelnde Gewiſſen . . . 171
a) in Beziehung auf den Gedanken des Gewiſſens 172
b) in Beziehung auf die ſubjective Seite des Gewiſſens . . . 172
c) in Beziehung auf den Begriff des Gewiſſens 176

Zweiter Theil.
Tugendlehre. 182
1. Begriff der Tugend 182
A. Die Moralität 182
1) Das perſönliche Weſen als natürliches 183
2) Das Natürliche vermittelt durch das Perſönliche 185
3) Das Moraliſche 185

Seite
Momente der Tugend als Moralität 188
α) Die Wahrheit 190
β) Die Geſinnung; Temperamente; Character 196
γ) Die That 204
B. Das Tugendmotiv 206
a. Der Beſtimmungsgrund 206
b. Der Beweggrund 209
c. Der Entſchließungsgrund 221
C. Die Sitte 227
Entwickelungsſtufen der Sitte 231
1) Die Familiarität 231
2) Die Nationalität 233
3) Die Humanität 234
Entwickelungsſtufen im Verhältniß des Sittlichen zum Natürlichen 235
a) Die ſittliche Rohheit und Wildheit 235
b) Die Barbarei 236
c) Die Civiliſation 237
α) Der Natur- und Gewaltſtaat 238
β) Der Noth- und Verſtandesſtaat 240
γ) Der vernünftige Staat 243
2. Negation der Tugend oder Tugend und Untugend 247
1) Die Untugend in ihrer Mannigfaltigkeit nach dem Princip . . 250
2) Die Untugend in ihrer gradnellen Verſchiedenheit 253
3) Die moraliſche Wiedergeburt 265
a) Die Bekehrung 265
b) Die Buße 267
c) Die Beſſerung 269
3. Die Tugendpflicht 270
A. Die Stellung der Tugend zur Pflicht 270
B. Die Stellung der Tugendpflicht zur Rechtspflicht 274
C. Die Tugendpflicht ſelbſt 281
a. Begriff der Tugendpflicht 281
b. Die Colliſion der Pflichten 297
c. Die chriſtliche Lehre von der Tugendpflicht 304

Dritter Theil.

Pflichtenlehre. 311

Erſter Abſchnitt.

Die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben 311
1. In Bezug auf den Lebenstrieb 311
A. Das Leben unmittelbar als Gegenſtand des Lebenstriebes . . 311
B. Das Leben mittelbar oder die Geſundheit 316
C. Der Tod 324
Der natürliche Tod 324

Seite

Der unnatürliche Tod
a) als unfreiwilliger; Todtſchlag, Krieg ꝛc. 327
b) Die Todesſtrafe 336
c) Der Selbſtmord 345
2. In Bezug auf das Lebensmittel
Pflicht der Mäßigkeit 355
3. In Bezug auf des Lebens Fortpflanzung 361
a. Pflicht der Keuſchheit 362
b. Die Unkeuſchheit 364
c. Das Inſtitut der Ehe 365

Zweiter Abſchnitt.
Die Pflicht in Bezug auf die menſchliche Seele . 367
1. Die Cultur der Seele 368
2. Das Eigenthum 385
A. Das Hab und Gut 385
B. Die Arbeit und der Beruf 393
C. Die Ehre 401
a. Begriff der Ehre 402
b. Gegenſatz von Ehre und Unehre 406
c. Pflicht der Sorge für die Ehre 409
Der Zweikampf 416
3. Der Lebensgenuß und das allgemeine Wohl 418
A. Begriff des Lebensgenuſſes 418
B. Die Elemente des Lebensgenuſſes und allgemeinen Wohls . . 422
a. Die freie Bewegung der Geſelligkeit; das Spiel 426
b. Die freie Bewegung in der Wiſſenſchaft und Kunſt . . . 429
c. Die humoriſtiſche Weltanſchauung 430
C. Die Pflicht
a. der Wahl und Maßbeſtimmung der Vergnügungen 435
b. der Beförderung des Wohls und Glücks Anderer 436
c. Die Glückſeligkeit 438

Dritter Abſchnitt.
Die Pflicht in Bezug auf den Geiſt . . . 439
1. Der ſubjective Geiſt 439
A. Pflicht der Wahrhaftigkeit 439
a. Poſition der Wahrhaftigkeit 439
b. Negation der Wahrhaftigkeit, die Lügenhaftigkeit 441
c. Pflicht der Wahrhaftigkeit 447
B. Pflicht des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns 459
1) Die Pflicht des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns 459
a) Die Menſchenwürde; die Demuth 459
b) Die Beſcheidenheit 460
c) Der ſittliche Stolz 462
2) Das falſche Selbſtgefühl 464
3) Die Selbſtentwürdigung 466

Seite

C. Pflicht der Liebe 471
1) Die allgemeine Menſchenliebe 471
2) Die beſondere Menſchenliebe 475
3) Die Menſchenliebe im Einzelnen 477
a) Die Freundſchaft 477
b) Die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit 482
c) Die Feindesliebe 487
2. Der objective Geiſt 492
A. Die Familie 492
1) Die Ehe 493
a. Begriff der Ehe 493
b. Form der Ehe 497
α) Monogamie 497
β) Kirchliche Beſtimmung der Eheform; verbotene Verwandtſchaftsgrade; gemiſchte Ehen 499
γ) Die geſchiedene Ehe 505
c. Die Pflicht der Ehegatten 509
α) Offenherzigkeit und Vertraulichkeit 512
β) Gegenſeitige Liebe 513
γ) Gemeinſames Wachſen in der chriſtlichen Erleuchtung und Heiligung 515
2) Die Kinder 516
a. Das ſittliche Verhalten der Eltern zu den Kindern; Erziehung 517
Verhalten der Kinder zu den Eltern; Gehorſam 520
b. Das Verhalten der Geſchwiſter unter einander 522
c. Uebergang der Kinder zur Stiftung neuer Familien . . . 524
3) Das Geſinde 528
B. Der Staat 530
1) Die ſittliche Subſtanz des Staats 530
2) Vermittelung des Staats durch die bürgerliche Geſellſchaft . 536
3) Die Pflicht
a) des Staats in Beziehung auf die Unterthanen 542
b) des Unterthanen gegen den Staat 546
c) Sittliches Verhältniß des einen Staats zu den andern . 551
C. Die Kirche 556
a. Die Einheit von Kirche und Staat 556
b. Unterſchied des Staats und der Kirche 560
c. Die gegenſeitige Pflicht 563
3. Der abſolute Geiſt 571
Im Allgemeinen betrachtet 571
A. Die chriſtliche Gemeinſchaft 575
a. Identität des Geiſtes als Princips der Gemeinſchaft . . . 575
b. Unterſchied der Glieder unter einander 577
c. Die Confeſſion 579
B. Der chriſtliche Cultus 585

Seite
1) Der Gottesdienſt des ſittlichen Lebens 585
a. Die chriſtliche Tugend; Glaube, Liebe, Hoffnung 586
b. Der Eid und der Meineid 595
c. Das Gebet und die Anbetung 600
2) Das ſittliche Leben des Gottesdienſtes 603
a. Herkunft des öffentlichen Gottesdienſtes 603
b. Organiſation des öffentlichen Gottesdienſtes 605
c. Die Sabbathruhe 607
3) Die Seligkeit als Endzweck des Gottesdienſtes 609
C. Die chriſtliche Reformation 614
a. Die Kirchenverbeſſerung 614
b. Die Miſſion und die Kirchenzucht 623
c. Die chriſtliche Theologie 633

Einleitung in die Wissenschaft von der christlichen Sittenlehre.

Es ist in dieser Einleitung erstens die Entstehung, zweitens die Aufgabe, drittens Prinzip und Eintheilung dieser Wissenschaft zu betrachten.

Erster Abschnitt.

Entstehung der theologischen Moral.

Zu einer Wissenschaft, wie diese, ist nicht unmittelbar zu gelangen; damit es zu ihr komme, durchläuft ihr Begriff eine lange Reihe von Vermittelungen. Es giebt noch viele andere Mittel und Wege, das Sittliche darzustellen; diese nun sind im Wesentlichen die Kunst, die Religion und die Wissenschaft überhaupt.

1. Die Kunst. Sie hat zu ihrem Material die Natur; aber der Natur als solcher ist der sittliche Geist an und für sich fremd. Die Natur vermag die sittliche Idee nicht; das Gebiet der Freiheit ist der Natur und ihrer Nothwendigkeit absoluterweise verschlossen. Es wird wohl von der Weisheit der Natur geredet, aber nur metonymisch; es wird wohl gesagt: süße heilige Natur, laß mich gehn auf deiner Spur; aber was es auch sey mit der Süßigkeit, mit der Heiligkeit der Natur ist es nichts; Heiligkeit ist allein Prädicat des Geistes, der dann allerdings auch Sinnliches, Materielles weihen und heiligen kann. Ein

Zweck und vollends der ſittliche Zweck iſt kein von der Natur gewußter oder geſetzter; Zwecke ſich zu ſetzen vermag nur der Geiſt. Es werden auch wohl von der Thierwelt Tugenden prädicirt, von dem Hund die Treue, von der Ameiſe der Fleiß u. ſ. w.; aber das alles iſt nur analogiſch vom Menſchen auf das Thier übertragen, nicht eine ſittliche Eigenſchaft in dieſem ſelbſt. Die Kunſt iſt die Reproduction der Natur auf dem Wege der Freiheit, und Freiheit iſt das Element der Sittlichkeit. Die Kunſt aber kann ohne die Natur nichts produciren, und eben das iſt das Schwere und Schwierige der Kunſt, daß ſie es mit einem der ſittlichen Idee fremden Stoff, dem ſie dieſelbe doch gleichſam einzuhauchen hat, alſo mit einem der Kunſt unmittelbar widerſprechenden Stoff zu thun hat. Die Kunſt iſt dieſer Kampf des Geiſtes mit der Natur, die Bewältigung der Materie, die Beſiegung großer Hinderniſſe von Seiten des Stoffes, den ſie unter das Geſetz der Schönheit zu beugen und zu bannen hat. Inſofern iſt alle Aufgabe der Kunſt ſchon an und für ſich eine ſittliche, indem ſie den Zweck hat, ſich die Natur zu unterwerfen, ſich dieſelbe dienſtbar zu machen, den Geiſt in die ſinnliche Geſtalt und Erſcheinung einzuführen oder dieſe in jenen umzuſetzen und zu verwandeln. Noch beſtimmter aber iſt das einzelne Kunſtwerk von einer ſittlichen Idee belebt und durchdrungen, wenn es die Tendenz hat, überhaupt den Kampf und Triumph der ſittlichen Idee darzuſtellen. Es unterliegt daher auch, als aus der Freiheit des künſtleriſchen Geiſtes entſprungen, einer ſittlichen Beurtheilung, fordert gleichſam die Urtheile der Menſchen über gut und bös heraus. Alle Kunſt birgt in ſich einen ſolchen ſittlichen Kern, und je mehr wir uns in ein wirkliches Kunſtwerk vertiefen, fördert die ſittliche Idee darin ſich zu Tage. Nur muß man nicht, wie es häufig geſchieht, aus dem Standpunct der Moral Forderungen an ein Kunſtwerk machen, welche der Kunſt widerſprechen und worüber es aufhören müßte, zu ſeyn, was es iſt. So ſehr die ſittliche Idee ein Kunſt-

werk durchdringt, so kann es doch nicht den Zweck der unmittelbaren Belehrung, Bekehrung und Besserung haben, sondern es will durch seine unmittelbare Erscheinung und seelenhafte Gestalt gefallen, unbekümmert um jeden andern Zweck außer ihm. Es gehen daher Sittenlehrer und Künstler, obwohl von sittlichen Gedanken aus, doch ganz verschiedene Wege zu ihrem Zweck, und es ist unbillig, beide Sphären in einander zu mischen. Es kann auch der Sittenlehrer mit Kunst zu Werke gehen, aber da ist der Wahrheit und Sittlichkeit des Gedankens die Kunst und Schönheit untergeordnet. Es kann der Künstler mit seinem Werk sich in sittlichen Gedanken und Zwecken bewegen; aber da bleibt die Bewegung doch der Kunst, dem Gesetz der Schönheit untergeordnet. Das Größeste und Höchste aber haben die erreicht, welche den künstlerischen Gebilden den sittlichen Geist einzuhauchen wußten, ohne uns merken oder ahnen zu lassen, daß wir uns ganz auf moralischem Gebiete befanden, oder den sittlichen Kern ihrer Werke in den magischen Kreis der Kunst einzuhüllen verstanden. In solcher Weise prediget sich Lebensweisheit und Buße oft aus einem Kunstwerk, indem die schöne Lehre des Guten sich da in die freie Anmuth und Lebendigkeit seelenvoller Schönheit kleidet. So hüllet der Dichter oft den tiefen sittlichen Gedanken, wie Goethe sagt, in das blühende Gewand der Fabel ein. Unter den einzelnen Künsten aber ist ein bedeutender Unterschied, je nachdem sie geeignet sind, sittliche Gedanken und Empfindungen auszudrücken. Im Kreise der Unbestimmtheit bewegt sich die Tonkunst; sie hat es selbst nur mit innerlichen Bewegungen, als Empfindungen, zu thun, wie mit äußerlichen und körperlichen Bewegungen die Tanzkunst, welche in alten Zeiten selbst ein Bestandtheil des Gottesdienstes war. Zur Bestimmtheit des Gedankens gelangt die Musik, wo sie Vocalmusik ist und sich das Wort aneignet als den Ausdruck des Geistes. Noch unmittelbar im sinnlichen Material hält sich die Bildhauerei, auch wo sie die Handlung eines Menschen in gediegener Weise darstellt in Erz

oder Marmor. Die Handlung aber hat ihren Rückhalt an der Geſinnung. Die Statue eines großen Feldherrn iſt die Erinnerung an ſeine Heldenthaten, an ſeine Verdienſte ums Vaterland. Auch das Leiden und die Leidenſchaft, ſofern ſie Ausdruck eines Wollens oder Thuns und von ſittlichem Gehalt iſt, wie der Kampf eines Menſchen mit der animaliſchen Natur, das Ringen mit dem Schmerz, iſt Gegenſtand der Sculptur z. B. im Laokoon, worüber Leſſing gehandelt hat. Im Basrelief macht die Sculptur den Uebergang in die Mahlerei. In dieſer nimmt die Kunſt auch die Farben zu Hülfe und ſtellt eine Mehrheit von Handlungen dar, wiewohl nur in einem Moment; die Mahlerei kann in Anſehung des Raumes ſich ſehr ausdehnen, aber nicht in Anſehung der Zeit, nicht im Nacheinander-Darſtellen oder in der Succeſſion, ſondern allein in der Gleichzeitigkeit. Die bildende Kunſt wird die freie, wenn das natürliche, ſinnliche Element ihr nicht mehr unmittelbares Bedürfniß iſt und ihr mehr äußerlich wird, wenn die Kunſt ſich rein auf dem Gebiete des Geiſtes bewegt, deſſen Ausdruck das Wort iſt. So iſt ſie die Poeſie, welche weit mehr noch als die bildende Kunſt berufen iſt, ſittliche Ideen darzuſtellen. Wenn dort noch die That oder Handlung vorzüglich zur Anſchauung kam, ſo hat vielmehr hier die Geſinnung das Uebergewicht. Das Intereſſe iſt ein rein ſittliches, ſey es daß die ſittlichen Verhältniſſe im Epos hervortreten, wie Hectors Abſchied von der Andromache in der Ilias und die Trauer der Penelope um den Ulyſſes in der Odyſſee, oder die Tragödie die Unverletzlichkeit der ſittlichen Mächte darſtelle und das Walten der Nemeſis, den Kampf der Tugend mit der Leidenſchaft und dem Schmerz oder den ungeheuren Untergang der Tugend oder des Laſters. Nicht weniger hat die Comödie ein ſittliches Intereſſe, indem ſie die Thorheiten und Gebrechen der Menſchen von ihrer lächerlichen Seite darſtellt, wie bei den Alten Ariſtophanes und das Schauſpiel der Neuern, welches zuletzt ſogar ausdrücklich moraliſche Zwecke ſich vorgeſetzt

hatte mit Aufopferung des ästhetischen Zwecks, wie bei Kotzebue und Iffland. Das Moralisiren auf der Schaubühne hat sollen mit dem Predigen und Moralisiren auf der Kanzel gleichen Schritt gehen. Solches beabsichtigte Moralisiren auf dem Theater, wie es der Untergang der Kunst ist, so ist es auch eine Beförderung jeglicher Demoralisation gewesen, eine Verschönerung und Empfehlung des Lasters in verführerischer Gestalt, worin besonders Kotzebue Meister war. An der Seite der reinen Poesie und der poetisch sittlichen Darstellung steht endlich auch der Roman und dessen kürzere Form, die Novelle. Es wird von dem Kunstrichter selbst gefragt, was die darin waltende sittliche Idee sey, z. B. in den Wahlverwandtschaften von Goethe, in denen das sittliche Institut der Ehe es ist, um welches sich da alles bewegt. Den sittlichen Gehalt und Werth jenes Goetheschen Werkes hat neuerlich Roetscher scharfsinnig und geistreich entwickelt. (Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, 2ter Theil.) Tritt die Poesie ausdrücklich und absichtlich in den Dienst der Moral, so kann sie den Zweck zwar in sehr reiner und würdiger Weise verfolgen, aber der Kunstwerth tritt in eben dem Maaß zurück, als ihr der sittliche Zweck der höchste und ausschließliche ist. Dieser wird daher auch als beabsichtigt ausdrücklich angegeben, wie in der Fabel, welche ethische Ideen z. B. in der Thierwelt hypostasirt und die Moral bestimmt ausdrückt, indem es heißt: haec fabula docet oder auch de te narratur fabula. Aesops und Gellerts Fabeln, so beliebt sie bei Kindern sind, befriedigen doch den denkenden Menschen wenig; in Bezug auf diesen heißt es vielmehr, was Goethe in anderer Beziehung sagt: man merkt die Absicht und man ist verstimmt. Viel höher, als die Fabel, steht die Parabel, der es mit der sittlichen Wahrheit heiliger Ernst ist und die das flatternde Gewand der Poesie nur annimmt, um tiefe, sittliche Ideen dem Menschen ans Herz zu legen. Auch sie macht oft ausdrücklich die moralische Anwendung, wie in der wunderschönen Parabel vom barmherzigen Sa-

mariter: so gehe hin und thue desgleichen; oft liegt sie aber auch als durchgängige sittliche Beziehung schon in dem ganzen Verlauf der Erzählung, wie in der schwierigen Parabel vom ungerechten Haushalter; immer aber ist die Belehrung über sittliche Wahrheiten der Hauptgesichtspunct. Im Neuen Testamente hat die Parabel außerdem einen bestimmt orientalischen Character. Was die Fabel und Parabel im Kleinen ist, ist das Lehrgedicht im Großen; eine ausgebreitete, zusammenhängende Darstellung sittlicher Ideen und Verhältnisse in der poetischen Form der Belehrung. Zu seinem Inhalt hat das Lehrgedicht die sittliche Betrachtung und Belehrung, zu seiner Form die Poesie. Zum Lehrgedicht kann sich nur entschließen der Dichter, welcher zugleich Philosoph, oder der Philosoph, welcher zugleich Dichter ist. Wir besitzen allerdings Meisterwerke in dieser Gattung, aus der modernen Zeit; doch will sich der anhaltende Ton der Belehrung und Reflexion nur selten mit der feinen poetischen Form vertragen. Es giebt Wenige, welche Klopstocks Messiade, die jedoch mehr noch ein Epos ist, oder Tiedge's Urania vom Anfang bis zum Ende durchgelesen haben. Mehr Interesse als das ernste erweckt das satyrische Lehrgedicht oder Spottgedicht; dieses kann dann wiederum das strafende seyn, wie bei Juvenal und Persius; es ist darauf angelegt, das Laster zu züchtigen und es in seiner ganzen, abschreckenden Gestalt vor die Seele zu bringen; andererseits das bittere, dem Gelächter preisgebende Spottgedicht. Diese humoristische Ader geht durch alle Werke von Swift und Jean Paul. Der letztere ist einer der züchtigsten Dichter, der dem Gesetz der Sittlichkeit sich stets gehorsam erwiesen hat. Wie nun im strengen Lehrgedicht die Kunst schon ganz an die Seite der Reflexion hinübergeht und sich von dem Gebiet der Poesie entfernt, so verläßt sie dieses Feld gänzlich als die historische Kunst. Da hat sie es aber mehr noch, als in der Poesie, mit sittlichen Gegenständen und Verhältnissen zu thun. So bei den Alten, die auch in diesem Felde das Höchste geleistet haben.

(S. Creuzer über die histor. Kunst der Griechen.) Die Geschichte, dieser große Sittenspiegel, stellt das, was die Poesie nur als die Möglichkeit darstellt, als die Wirklichkeit auf; dieß ist der einfache Unterschied der Poesie und Historie, der zugleich den innern Zusammenhang und die Verwandtschaft beider bezeichnet. Die Geschichte kann zum Gegenstand haben das innere und äußere Leben, den persönlichen Character eines Menschen, so ist sie die Biographie, mittelst derselben sich aber auch erweitern zur Umfassung eines ganzen Volkslebens in seinen Verfassungen und Gesetzen, Sitten und Einrichtungen, so ist sie die Ethnographie, endlich aber auch zum Gegenstand haben die Totalität der Völker, so ist sie die Geschichte der Menschheit, die Universalhistorie. Autobiographien, Selbstbekenntnisse, wie von Augustinus, Rousseau u. a., ferner Briefe, schließen das innere sittliche Leben der handelnden Personen oft belehrend und überraschend auf. Die Gedanken des Wahren und Falschen, des Guten und Bösen und die Folgen von dem allen sind es, welche in der Geschichte Alles bewegen. Hier ist zu sehen, wie die Nemesis waltet und den Sünder unabwendbar ereilet auf seiner That. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, sagt der Dichter. Ohne die großen sittlichen Ideen ist die Historie nur die trockene Aufzählung von Thatsachen, nur Chronik. Das subjective, psychologische Interesse kommt im Pragmatismus hervor. Dieser ist jedoch noch das Werk der leeren Verständigkeit in der Kategorie der Causalität. Die vernünftige Betrachtung ist die in Ideen, die speculative. Davon ist aber bis jetzt noch wenig gekommen an die Historie. Man hat wohl zu unmittelbar practischen Zwecken häufig die Historie, als Erzählung einzelner, rühmlicher Handlungen benutzt, als eine Moral in Beispielen (von Wagnitz in 6 Bänden). Man kann diese populärpractische Form die paradigmatische nennen. Man bedenkt es zu wenig, daß, wie schon in der Naturgeschichte, so noch weit mehr in der Geist- oder Weltgeschichte, Alles nur That und Gesetz des Geistes ist, in der Geschichte die

des sittlichen Geistes, der nur, was er selber ist, in seinen Thaten vor sich gebracht und verwirklicht hat. Die Geschichte, wie sie das Geschehene ist, beruhet auf der sittlichen Weltordnung, diese aber weiset unmittelbar zurück auf die göttliche Vorsehung, daher ohne Religion die Historie nicht zu behandeln ist. Knüpft die Geschichte nicht an diesen höhern Zusammenhang an, läßt sie an keiner Seite göttliches Recht und Walten eintreten, hat sie es nur mit den Menschen, ihrem Wollen und Thun, und nicht auch mit den weisen und heiligen Gedanken Gottes zu thun, welche sich in der Geschichte realisiren, so ist sie damit eben so sehr, als mit dem äußerlichen Berufen auf Gottes That und Vorsehung zur reinen und vollständigen Darstellung des Sittlichen unzureichend. Dieses geht überhaupt über die Gränzen der Kunst hinaus; denn da ist es immer noch in einem andern, als seinem eigenen Elemente. In diesem ist das Sittliche erst in der Religion.

2. Die Religion. Sie ist, was sie ist, alles nur im Elemente des Geistes und bedarf zu ihrer Wahrheit und Reinheit der Natur und Kunst nicht. Sie kann sich diese zu untergeordneten Stufen machen, über welche sie sich bewegt in der Natur- und Kunstreligion. Aber in ihnen ist sie selbst, ihrem Wesen, Gehalt und Zweck nach, noch nicht offenbar. Für sie als die geoffenbarte, die wahre Religion sind Natur und Kunst nur Voraussetzungen und in Wahrheit nur untergeordnete Stufen der Menschheit in ihr. Die Sittenlehre nun in der geoffenbarten Religion ist zu betrachten in ihrer biblischen Darstellung, in ihren Wirkungen auf die Welt und in ihrer kirchlichen Form.

1) Die biblische Moral. In ihr ist zunächst der Unterschied zwischen der mosaischen und christlichen Religion, und danach hat auch die Sittenlehre einen verschiedenen sittlichen Character. Das Gemeinsame beider ist die Form der Lehre, welche das Zeugniß des Geistes ist. In der Lehre oder als Sittenlehre legt und spricht die Religion ihren sittlichen Geist und Cha-

racter aus. Den reinsten sittlichen Geist athmet die christliche Religion; in der israelitischen ist er noch getrübt theils durch die mangelhafte Erkenntniß Gottes, theils durch den particularistischen Geist des Volkes. In ihr läßt es die Religion noch zu, daß Leidenschaften, wie Zorn und Rache, in Gott gesetzt werden, und alle andern Menschen und Völker sind noch Gegenstände der göttlichen Ungnade und Verwerfung. Der hohe und reine sittliche Geist der christlichen Religion ist von der ganzen Welt anerkannt, wie mannigfaltig auch die Urtheile über das Dogma sind. Seinen letzten Grund hat er aber in der Lehre dieser Religion von der Menschwerdung Gottes. Die christliche Religion ist darin die vollkommen offenbare, daß sie nicht blos das Gesetz als Willen Gottes promulgirt, sondern es auch als das durch Gott, den nicht mehr unbekannten und verborgenen, sondern als durch ihn, als den im Sohn als Vater offenbaren gegeben betrachtet. Im Mosaismus ist Gott nur als der jenseitige, wohl als der höchste Gedanke oder das höchste Wesen, aber nicht auch aus sich hervorgegangen bestimmt; sondern die einzige Vermittelung zwischen Gott und den Menschen ist ein Priester oder Prophet, der auch wohl Mittler ist, wie Moses ausdrücklich genannt und wie Muhamed von seinen Anhängern verehrt ist, aber als solcher ein Mensch im Wesentlichen wie jeder andere. Es bleibt die Decke auf Mosis Augen; das Angesicht Gottes vermag er nicht zu schauen. In dieser Entfernung von dem Menschen ist Gott noch eine furchtbare Macht; er ist der Herr, der Prophet sein Knecht; der Wille des Herrn aber ist der Befehl für den Knecht, und diesen mit Furcht vollziehend ist in dem Knecht weder Liebe noch wahre Kenntniß des Herrn. Göttliche Offenbarung in ihrer Vollkommenheit ist die christliche Religion als Sittenlehre darin, daß in Christo, wie der Unterschied Gottes und des Menschen, so auch der Unterschied des göttlichen und menschlichen Willens aufgehoben, in Christo, wie die göttliche und menschliche Natur, so auch der göttliche und

menſchliche Wille eins iſt. Der Wille des Vaters iſt auch der Wille des Sohnes und umgekehrt. Indem ſie von dem Menſchen ausgeht, deſſen Unterſchied vor Gott kein Unterſchied iſt, ſo iſt ſeine Geſetzeslehre zugleich die Gottes ſelbſt. In ihm iſt Gott nicht hinter dem Menſchen zurückgeblieben, wie auch der Sonnenglanz nicht hinter dem Sonnenlicht zurückbleibt, ſo, daß etwa auch im Chriſtenthum, wie in der vorchriſtlichen Religion, die Lehre vom Weſen und Willen Gottes eine geheimnißvolle, myſteriöſe oder myſtiſche wäre; denn damit wäre ſie zugleich für eine in ſich unvollkommene Offenbarung und ſomit für nicht völlig offenbare Religion erklärt. Die chriſtliche Religion und Sittenlehre iſt nicht ſo die geoffenbarte, daß ſie nicht auch die vernünftige wäre; nur durch Vernunft iſt das Urtheil, daß etwas Offenbarung ſei: nur für das Bewußtſeyn iſt dieſelbe. Das Große und Unvergleichliche der chriſtlichen Religion iſt, daß in ihr und durch ihren Stifter alles Göttliche menſchlich geworden, nicht mehr ein nur jenſeitiges, fremdes, entferntes iſt. In allen vorchriſtlichen Religionen iſt das Geſetz zwar als Wille Gottes, als göttliches genommen, aber als ſolches fixirt; es hat nicht die Dialectik des reinen Uebergangs in die menſchliche Natur. Dieß konnte nicht anders ſeyn, ſo lange der Unterſchied der göttlichen und menſchlichen Natur ſich noch nicht, wie in der Perſon Chriſti, aufgehoben hatte. Im Judaismus iſt das unmittelbar göttliche Geſetz noch mit unendlich vielen menſchlichen Vorſchriften in Bezug auf das häusliche und öffentliche Leben umgeben; es breitet ſich daneben noch ein Cerimonialgeſetz weitläuftig aus, welches, obgleich in ſeiner Abzweckung weiſe und nützlich, doch in ſich ſelbſt willkührlich, menſchlich erfunden, der Gottheit äußerlicherweiſe zugeſchrieben wird. Von dieſer unerträglichen Laſt hat das Chriſtenthum die Welt befreit. In ihm iſt ganz daſſelbige geſagt: ob ich ſage: das göttliche Geſetz gebietet dieß und das, oder ob ich ſage: Vernunft und Freiheit gebieten es. Es iſt darin nichts enthalten, was nicht die völlig durchgebildete Ver-

nunft sich selber sagen, was nicht der wahrhaft freie Geist als nothwendig anerkennen müßte. Dieß ist der unendlich menschliche Character der christlichen Sittenlehre; ihr Inhalt ist göttlich, weil er so menschlich ist; er ist so menschlich, weil er der göttliche ist. In dem Sittlichen, wie es Gegenstand der christlichen Sittenlehre ist, kommt das sittliche Bewußtseyn in seiner Wesenheit an den Tag. In Bezug auf das Moralische der christlichen Religion erkennen dieß Vernünftige selbst diejenigen an ihr an, welche zögern, es ebenso von dem Dogmatischen an ihr zu bekennen; daher sie auch Vernunftgebrauch, ja sogar Philosophie zur wissenschaftlichen Erkenntniß der christlichen Moral weit eher zulassen, als zur Dogmatik, in der sie es noch mit Geheimnissen zu thun haben; von moralischen Mysterien aber ist bei ihnen nicht die Rede; an dieser Seite ist ihnen die christliche Religion ganz offenbar, an jener hingegen nicht, da doch eben dieß der Begriff der göttlichen Offenbarung selber ist, daß ihr Inhalt aus der Verborgenheit völlig heraus, auch der menschliche, der an sich vernünftige und deshalb möglicherweise gewußte ist. Allen Bedürfnissen der menschlichen Natur und Vernunft entsprechend ist die christliche Sittenlehre die humanste, dieß auch darum, weil sie das göttliche Gesetz nicht blos als Formel, als Ge- und Verbot, ausspricht, sondern es auch mitten ins Leben hineinstellt; so ist es nicht mehr etwas theoretisches nur und abstractes, sondern durchaus practisches. Es ist mit der christlichen Sittenlehre nicht auf ein neues Moralsystem, nicht auf eine neue Schulweisheit, sondern auf die Wiedergeburt der Welt abgesehen. In diesem Sinne hat Melanchthon (in den locis) mit Recht gesagt, Christus sey nicht gekommen, eine neue Moral zu lehren. Die christliche Sittenlehre kehrt die Seite der Wirklichkeit eben so sehr als die der Wahrheit hervor. Als Wahrheit ist das Gesetz schon vor dem Christenthum vorhanden gewesen und auch gewußt; kein Volk ist, das nicht seinen Gesetzgeber und Sittenvorschriften gehabt hätte; aber weil es noch an der Wirklichkeit

des Guten mangelte, ſo verſteckte ſich hinter dieſen Mangel auch der Zweifel an der Wahrheit und Nothwendigkeit des Guten, jede Sophiſterei des Herzens und die Entſchuldigung jeder Sünde. Die Bibel ſtellt uns überhaupt neben dem Guten das Böſe, neben den höchſten Tugenden auch die niedrigſten Laſter dar, und das Unſittliche iſt da gleichſam die Folie des Sittlichen. Es iſt zwar der Bibel, beſonders dem Alten Teſtament, nicht ſelten der Vorwurf gemacht worden, daß ſie nur allzureich ſei an Beiſpielen des Böſen, und den weſentlichen Unterſchied des Guten und Böſen nicht ſelten ganz verſchwinden laſſe, und allerdings ſtellt uns das Leben der Erzväter, wie auch ſelbſt Davids, nicht immer eine reine, fleckenloſe Sittlichkeit, oft vielmehr die empörendſten Laſter dar. Dieß iſt nach der Stufe der Sittlichkeit, auf welcher das fleiſchliche Iſrael mit ſeiner Religion ſtand, zu beurtheilen; es hat ebendeshalb das Alte Teſtament die Nothwendigkeit des Neuen hinter ſich. In den Jüngern Chriſti zeigt ſich ſchon eine unvergleichbar höhere und reinere Sittlichkeit, obgleich keiner von ihnen ohne Fehler, oder über dem Meiſter und ihm gleich war. Denn in ihm erſt iſt die menſchliche Sittlichkeit in ihrer höchſten, ja abſoluten Vollendung wirklich geworden; er konnte mit Zuverſicht ſelbſt ſeine Feinde fragen: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? An andern Religionsſtiftern, an Moſes, an Muhamed, findet man auch wohl große Tugenden, aber auch große Fehler. Für das Muſter aller Tugend wird Chriſtus ſelbſt von den Aufgeklärten gehalten und Kant nennt ihn ſelbſt den Heiligen des Evangeliums und das Ideal der gottwohlgefälligen Menſchheit. Aber in Wahrheit übertragen ſie nur auf ihn, was ſie ſelbſt ſittlichgroßes zu denken vermögen; ſie machen ihn zu demjenigen, was er ihnen ſeyn ſoll; ihm verdankt er es, daß ſie ſo vortheilhaft von ihm denken; aber die Nothwendigkeit ſeiner ſittlichen Vollendung iſt damit noch nicht auch als ein in ihm Wirkliches anerkannt. Seine Vollkommenheit iſt nur ein von ihnen gemachter Gedanke. Vor der Zeit

des Christenthums blieb an aller Erkenntniß des Gesetzes, des Rechts und der Sittlichkeit diese Abstraction haften, daß es wohl das gedachte Gute und Sittliche sey, aber die Kraft zu dessen Ausführung und Realisirung mangele. Dieser Mangel ist in dem Geiste Jesu Christi, der gleichsehr der Geist der Erkenntniß, als der Kraft und Bewegung ist, vollkommen gehoben. Es kann sich jetzt niemand mehr damit entschuldigen, daß es ihm an der Kraft gebreche, alles Gute zu thun und alles Böse zu lassen; denn in Christo ist nicht nur die menschliche Vollkommenheit in ihrer höchsten Reinheit, sondern auch die Gnade Gottes erschienen, die auch in dem Schwachen mächtig ist, wenn er selber nur aufhört, ihr zu widerstreben. Diese sittliche Kraft, welche vom Geiste Jesu Christi ausgeht, ist die practische Vollendung der christlichen Sittenlehre und kommt aus ihrem Zusammenhange mit der Religion her. In diesem allen zeigt sich wohl, daß die christliche Sittenlehre, Lehre und Leben umschließend, den wesentlichen Character der unendlichen Wahrheit hat, nämlich Allgemeinheit und Nothwendigkeit, daß sie als diese einzelne und bestimmte, zugleich die allgemeine und nothwendige ist. Sie geht den Menschen, als solchen an, abgesehen von Volk und Vaterland, Stand und Lebensalter; sie ist von unendlicher Allgemeinheit. Die Natur des Göttlichen aber ist nicht nur diese Allgemeinheit in aller Vereinzelung und Besonderung, sondern auch die Nothwendigkeit in aller Bewegung, in allem Entstehen und Vergehen, dieß ewige sich Wiedererneuern, der ewig neue Aufgang dieses Sonnenlichtes, die Unzerstörbarkeit dieser Lehre. Dieß zeigt sich an ihr nicht nur, wie sie die Sittenlehre Christi und seiner Apostel, sondern auch zugleich die seiner Gemeinde geworden ist. Das Sittengesetz und die Sittenlehre des Christenthums ist als bestimmend den menschlichen Willen concret und wirklich in der Gemeinde Christi; sie bildet den Staat Gottes, wie Augustinus sie dargestellt hat; sie hat es an dieser Seite mit der Freiheit des Willens, mit der Sittlichkeit der Welt zu thun. Aber

in dieſer concreten Wirklichkeit beſtimmt das chriſtliche Sittengeſetz das Verhalten der Welt nicht blos in der abſtracten Form der Lehre, ſondern auch des Lebens; ſo ſchon in der erſten Gemeinde des Herrn. In ihr pflanzt ſich das neue Gebot Chriſti zunächſt in der mündlichen Ueberlieferung Chriſti und der Apoſtel, ſodann aber auch in ſchriftlicher Weiſe fort. Die ſchriftliche Urkunde der Stiftung der chriſtlichen Religion überhaupt iſt auch die Urkunde der durch Chriſtum gegründeten Sittenlehre. Aber hiemit iſt ſie vom Anfang an zugleich in lebenskräftiger, thatkräftiger Wirkſamkeit auf die Welt. Der Welt gegenüber, welche durch das Chriſtenthum wiedergeboren und neugeſtaltet werden ſollte, beſtand daſſelbe als Lehre und Vorſchrift, als ſittliche Vollendung und vollkommenes Beiſpiel — noch abſtract. Es iſt daher für die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Sittenlehre nicht genug, ſich nur auf ihr Daſeyn in der Bibel zu berufen. Die primitive Geſtalt des Chriſtenthums in den Schriften des Neuen Teſtaments iſt nur als der normirende und Alles in ſich ſchließende Anfang des neuen ſittlichen Lebens zu betrachten, das in der Kirche erſt ſeine völlige Entwickelung fand, womit es aber noch nicht zur allſeitigen Durchdringung der Welt gekommen war. Erſt die chriſtliche Sitte, welche durch Unterwerfung unter das neue ethiſche Princip ſich im Lauf der Geſchichte in der chriſtlichen Kirche bildete, iſt die andere Seite, welche nicht minder, wie die erſte, maaßgebend iſt für die Wiſſenſchaft. Es wird auch durch die andere Vieles an der erſteren Seite modificirt, wie auch richtig verſtanden. Es zeigt ſich, daß Vieles von den ethiſchen Beſtimmungen im Neuen Teſtament nur der damaligen Zeit angehörte, was in der Folge der Zeiten ſich ändern mußte, z. B. Gütergemeinſchaft, Eheloſigkeit, wie ſie Paulus wünſchte, oder Anerkennung der Ehe als gut nur um der Unkeuſchheit und deren Vermeidung willen. Und die Aenderung iſt darum doch, wie die ganze geſchichtliche Entwickelung des chriſtlich ſittlichen Geiſtes nur als Wirkung des chriſtlichen Princips anzuſehen.

2) Wirkungen der christlichen Moral. Da fällt uns nun zuerst in die Augen, wie der sittliche Geist der christlichen Religion den Glauben der Welt überhaupt verändert und das Unsittliche aus den Religionen der Völker verbannt hat. Man muß nur den Vorzug des Christenthums nicht an der unrechten Seite suchen. Die Deisidämonie des Heiden, wie unsittlich sie war, so war sie doch Unterordnung des Menschen unter die Götter und die Anerkenntniß der Nothwendigkeit, sie zu verehren, somit nicht ohne ein sittliches Verhältniß zu Gott im persönlichen, häuslichen und öffentlichen Leben. Diese Sittlichkeit ist nicht erst durch das Christenthum in der Welt begründet worden. Absoluter Irrthum vermag der heidnische Glaube auch nicht einmal Aberglaube zu seyn. Es ist nicht das Christenthum, sondern der Stolz seiner Bekenner nur, welcher jenes so darstellt, als ob überhaupt mit ihm erst Recht, Pflicht, Gesetz und Sitte in die Welt gekommen wäre. Die Welt war vor Christo nicht absolut ohne Vernunft und Freiheit; diese und was durch sie begründet wird, Recht und Sitte haben ein inneres, wesentliches Verhältniß zur menschlichen Natur. Die Welt, in welche das Christenthum eintrat, bestand in drei Völkern, und sie stellen zugleich die bestimmte, sittliche Weltordnung dar. Diese Völker, das griechische, römische, jüdische, haben alle ihre Gesetzgebung, ihre weisen Gesetzgeber gehabt und lebten in bestimmten Rechten und Sitten. Die römische Gesetzgebung ist noch jetzt berühmt, ebenso die mosaische. Ein anderes ist die Frage, war die Welt auch eine diesen Gesetzen gemäße? Im Allgemeinen ist unverkennbar, daß die in diesen Völkern herrschende Religion selbst in manchen Beziehungen ein Hinderniß reiner Sittlichkeit war. Die öffentliche Religion selbst enthielt der abergläubischen Gebräuche, Opfer und Unsittlichkeiten viele. Unter den heidnischen Völkern herrschte die Vielgötterei, und damit war verbunden mancherlei Unsittlichkeit, den Göttern selbst zugeschrieben. Homer und Hesiod legen den Göttern bei, was schon für den Menschen entehrend und schänd-

lich seyn würde, und schon Cicero bemerkt, statt das Göttliche auf die Menschen zu übertragen, trugen sie ihre Sünden auf die Götter über und erfuhren davon die Rückwirkung. Mit der Einheit Gottes war auch im Judenthum die Heiligkeit Gottes anerkannt; doch Gott auch da noch nicht ohne Leidenschaft, Zorn und Haß, Vorliebe für ein Volk. Der Grund dieser falschen Vorstellungen war bei den Heiden und Juden das einseitige Gefühl der Abhängigkeit, worin keine Freiheit und Liebe aufkommen konnte. Es gründete darin die Furcht, bei den Heiden die vor der Natur, bei den Juden die vor Gott als dem Herrn. Von den heidnischen Religionen, welche Naturkräfte personificirten, konnte mit Recht gesagt werden: timor deos fecit. Im Christenthum war die Abhängigkeit mit der höchsten Freiheit verknüpft. Es befreite die Welt von der kindischen Furcht vor der Natur, wie auch von allem äußerlichen Werkdienst und der Werkheiligkeit nach dem Cerimonialgesetz. Der Heide und Jude konnte besser seyn, als seine Religion; im Christenthum ist dieß unmöglich. Seinen Gottesdienst und dessen sinnlose Gebräuche, Sühnungen und Gebete machte der Heide ab als eine Sache für sich, und kehrte von da ohne Weiteres zu seinen vorigen Lastern zurück. Die Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit der Pharisäer ist bekannt. Von allen diesen Unsittlichkeiten hat die christliche Religion durch ihren reinen, sittlichen Geist die Welt befreit. Dem Gott des Christen ist allein durch die sittliche Gesinnung und That gedient. Der heidnischen Religion fehlte der sittliche Ernst und die sittliche Strenge, wie die bacchantischen Lustbarkeiten, die Tänze beim Gottesdienst beweisen. Das Leben des Heiden war im Ganzen ein heiteres, fröhliches, leichtsinniges. In der jüdischen Religion ist wohl Ernst und Strenge vom Gesetz aus herrschend; aber die Zersplitterung des Gesetzes nicht nur in einzelne Gebote, sondern auch in weitere rituelle Vorschriften, erschlaffte leicht die Gewissenhaftigkeit und den sittlichen Eifer. Von allen diesen Aeußerlichkeiten führte die christliche Religion den Menschen

zurück in sein Inneres, stellte ihn an den Ursprung der Sünde und bewirkte so die Anerkenntniß einer nicht nur persönlichen, sondern auch allgemeinen Sündhaftigkeit, die sich der menschlichen Natur als solcher bemächtiget hat. Von diesem tiefen Sündenelend hat das Heidenthum kaum eine Ahnung. Das Christenthum fing daher seine Wirksamkeit mit der Forderung der Einkehr des Menschen in sich selbst und der gänzlichen Sinnesänderung an und brachte hiedurch einen sittlichen Ernst in die Welt, eine Demuth vor Gott und eine Resignation auf die eigene Kraft, die mit dem Stolz und Vertrauen auf sich selbst im starken Widerspruch stand. Auf diesem Wege bewirkte es die moralische Wiedergeburt der Welt. So, wie der Mensch ist von Natur, kann und soll er nicht seyn, nicht bleiben. Er muß von neuem geboren werden. Den Anfang dieser geistigen Wiedergeburt bezeichnet das große sittliche Institut der Taufe; aber es ist nothwendig, daß er das, was er als an sich seyend anerkannt ist, auch werde; hiezu ist erforderlich die eigene sittliche Thätigkeit und Anstrengung; er soll sich selbst auch zu demjenigen machen, wozu er in Christo berufen ist, einem anderen Menschen, einer neuen Creatur in Christo. Damit nun ist das Christenthum über alle vorchristlichen Religionen hinausgegangen. Denn bis dahin war in der Welt die Tugend die politische, der Staat nicht nur die höchste, sondern auch die einzige sittliche Weltgestalt, von der Alles abhing, die allein Selbständigkeit hatte, und der Unterschied in den Staaten von Griechenland und Rom und selbst von Judäa war zur Zeit der Entstehung des Christenthums nur, daß das römische Reich alle andern, auch das jüdische, in sich vereinigte. Durch das Gesetz hatte der Staat sich in sich geordnet, auch die einzelne Persönlichkeit sich untergeordnet. Ihr natürliches Leben hatten die Bürger als Individuen für sich und waren darin selbständig und sich selbst überlassen. In seiner sittlichen Substanz und Wesenheit war der Einzelne abhängig vom Staat und Zweck jedes Individuums nur, für diesen Zweck, den

Staat, zu ſeyn. In der helleniſchen Tugend aber iſt der Staat dieſe Macht nicht als Gewalt; ſondern ebendas war die Freiheit des Bürgers, nur im Staat und für den Staat zu ſeyn und zu wirken. Kinder wurden den Eltern geboren nur für den Zweck, Glieder des Staates zu ſeyn, und in dieſer Sphäre haben ſich in den alten Staaten, in den griechiſchen Republiken, in Attica, in der römiſchen unter den Conſuln, wie in der moſaiſchen unter den Richtern, große ſittliche Kräfte, erhabene Tugenden entwickelt. Dieſe läßt auch das Chriſtenthum gelten in dieſer beſtimmten Sphäre. Was lebendige Theilnahme iſt an dem öffentlichen Leben des Volkes und politiſche Freiheit, kann die Jugend noch jetzt am beſten lernen an den großen Anſchauungen des claſſiſchen Alterthums. Allein war dieſe ſittliche Weltgeſtalt noch vorhanden zur Zeit des Chriſtenthums und noch in ihrer Blüthe? Wo iſt die große helleniſche Tugend mit ihren Aufopferungen für den Staat? Griechenlands Größe war längſt vorüber, Rom ging ſeinem Verderben, ſeiner innern Auflöſung raſch entgegen; die vormalige Macht war den gierigen Geiern der Habſucht, der Tyrannei, der bloßen Gewalt zur Beute geworden, Geſetzloſigkeit und Geſetzwidrigkeit an allen Seiten hervorgebrochen. So hatte Griechenland, ſo auch Judäa ſich den Römern überliefert; aus Rom war längſt die alte Republik verſchwunden, das jüdiſche Land zu einer römiſchen Provinz geworden. Der Staat war nicht mehr der allein berechtigte, ſondern in die Gewalt der Individuen gerathen; war früher der Einzelne nur Mittel für den Staat, ſo jetzt der Staat das Mittel für die Leidenſchaften der Einzelnen. Aus dieſem Untergang der alten Welt ruft das Chriſtenthum eine neue hervor; es geht darauf aus, die alte Welt ſittlich umzuſchaffen, die ſittliche Einſeitigkeit, an der ſie litt, und worin ſie alſo ſchon durch ſich ſelbſt und ohne das Chriſtenthum zu Grunde ging, aufzuheben. Galt bisher der einzelne Menſch nichts in ſich ſelbſt und war der Staat vielmehr Alles in Allem, ſo trat dem das Chriſtenthum entgegen durch das Prin-

cip von dem unendlichen Werth der Persönlichkeit. Dieß Princip gründete eben darin, daß in der Person Christi Gott selbst ein Mensch geworden war. Hiemit trat die Würde der menschlichen Natur in ein Licht, welches der Welt bis dahin unbekannt gewesen war. Aber nicht minder trat der sittliche Geist des Christenthums auf die Seite des Allgemeinen und gab nicht zu, daß der Staat zum Knecht des Einzelwillens, seiner Begierde und Leidenschaft wurde. War das Individuum so als berechtigte Person, als Zweck anerkannt, so auch der Staat als moralische Person. Indem es aber beiden einen neuen sittlichen Geist einhauchte, bildete es beide von Grund aus um, wie aus folgenden concreteren Bestimmungen näher zu erkennen ist. Durch den sittlichen Geist der christlichen Religion trat das häusliche Leben zunächst in ein ganz anderes Licht. Was man die häusliche Tugend nennt, den christlichen Hausstand, das ist durch das Christenthum so gut wie überhaupt erst in die Welt gekommen. Die Ehe war allerdings auch in der vorchristlichen Welt nicht ohne einen sittlichen Character; sie hat ein inneres Verhältniß im Menschen zur Vernunft und Freiheit und ist dadurch ein Sittliches. Allein die Ehe war bei Griechen und Römern die polygamische; noch Plato billigt sie im fünften Buch seiner Republik, und auch der Jude konnte leicht die Frau entlassen und sich Kebsweiber zulegen. Dieß alles war unvereinbar mit dem christlichen Princip von dem unendlichen Werth der Persönlichkeit. Nicht weniger ward die Auflösung der Ehe durch das Christenthum sehr erschwert. Der Grund dieser Ehre der Frauen liegt im innersten Wesen dieser Religion, welche die physische Schwäche nicht als moralische gelten läßt. Seitdem ein Weib den Heiland der Welt geboren, war das ganze Geschlecht wieder zu Ehren gekommen. Das an sich sittliche Familienleben hatte in der vorchristlichen Welt noch das Unsittliche an ihm selbst, daß das Recht der Eltern über die Kinder ein unbegränztes war. Eine der ärgsten Deformitäten war im römischen Recht

das Sclavenverhältniß der Kinder. Durch die Lehre, daß alle Menſchen nicht nur Kinder der Natur, ſondern auch Gottes Kinder zu werden berufen ſind, hat das Chriſtenthum dieß ſchmachvolle Verhältniß von Grund aus aufgehoben. Es hat eben ſo das Geſinde ſelbſt in ein würdiges menſchliches Verhältniß zur Herrſchaft geſetzt, ja in das Familienleben ſelbſt hineingeflochten. In Griechenland und Rom herrſchte auch in dieſem Verhältniß die völlige Rechtloſigkeit und Sclaverei. Die chriſtliche Sittenlehre enthält zwar keine beſtimmte Erklärung über die Unrechtlichkeit der Sclaverei; ſie geht aber aus dem ganzen Geiſt derſelben hervor; ſo iſt die Sclaverei, wo er durchdringt, überall abgeſchafft; es iſt das Chriſtenthum, welches bis in die neueſten Zeiten herein von England aus durch Tractate mit den großen Mächten an der Abſchaffung der Sclaverei gearbeitet hat; ſo haben die Staaten ſich in den Dienſt des Chriſtenthums geſtellt; denn auch aus ihnen hat die chriſtliche Sittenlehre etwas ganz anderes gemacht, als ſie waren in der vorchriſtlichen Zeit. Wie das häusliche, ſo iſt auch das bürgerliche Leben in der chriſtlichen Welt ein ganz anderes, ſittlicheres geworden, wie hoch auch immer die politiſche Tugend der Alten ſtand. Der Unterſchied iſt, daß Niemand durch Natur oder Gewalt, ſondern allein mittelſt des Geſetzes und der Freiheit in das Unterthanenverhältniß gekommen und es an allen Seiten ein rechtlich beſtimmtes iſt. Es kann ſich ein Jeder ſeinen Beruf erwählen, und der Staat ſorgt nur für die nöthige Vorbereitung dazu. Volksſchulen, wie chriſtliche Staaten ſie haben, kannte das vorchriſtliche Alterthum nicht; eben ſo wenig dieſe Sorge für die Armen und Kranken. Milde Stiftungen, Armen- und Krankenhäuſer, freie Herberge und Gaſtfreundſchaft gegen Fremde ſind aus dem Geiſte des Chriſtenthums hervorgegangen. Nach Athanaſius erregte die Anlage von Krankenhäuſern allgemeines Erſtaunen unter den Heiden. — Für die chriſtliche Sittlichkeit kommt aber nicht nur in Betracht das häusliche und bürgerliche Leben, ſondern auch das

weltbürgerliche. Da zeigt es sich nun als das größte Verdienst des Christenthums, daß es die Volksliebe von allem Völkerhaß befreit und diesen gräulichsten Feind, der die Völker plagt, durch seinen Geist der Liebe entwaffnet hat. Außer dem Staat kann allerdings der Mensch nicht zum wirklichen Menschen werden, und dieß begründet die sittliche Liebe zu demselben in ihm, die Vaterlandsliebe, welche bis zur freien Aufopferung geht fürs Vaterland. Von dieser Tugend hat der christliche Staat nicht weniger große und erhabene Beispiele aufzuweisen, als das Alterthum. Gleichwohl ist dem Christenthum oft vorgeworfen worden, daß es die Vaterlandsliebe nirgends bestimmt eingeschärft habe, ja ihr durch Hinweisung auf ein anderes Leben hinderlich gewesen. So noch Feuerbach. Dieß ist einerseits nichts als Schein, andererseits geht allerdings das Christenthum über die Vaterlandsliebe hinaus. Sie ist das Höchste der bürgerlichen Sittlichkeit, aber nicht die höchste Sittlichkeit selbst. Indem der Christ als Bürger seines Staates sein Volk und Vaterland liebt, ist ihm jedes andere Volk ein Gegenstand seiner Liebe; dieß fordert der universelle Geist des Christenthums, daß die Vaterlandsliebe, wie groß sie sey, doch auch kein Hinderniß sey der Liebe gegen alle andern Völker; die christlich sittliche Thätigkeit für ein bestimmtes Volk ist nicht verknüpft mit Haß gegen alle andern Völker. So ist durch das Christenthum die Vaterlandsliebe nicht erstickt, sondern nur auf eine höhere Stufe erhoben; die politische Tugend des Christen ist zugleich die kosmopolitische. Das Christenthum, indem es zum Staatsbürger bildet, so bildet es zugleich zum Weltbürger. Für dasselbe sind alle Völker nur Ein Volk von Brüdern, und keines soll dem andern gleichgültig, jedes dem andern ein Gegenstand der innigsten Theilnahme und Liebe seyn. Dieß gründet in der christlichen Lehre, daß Gott in Christo kein Volk dem andern vorzieht, sondern wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm. In dieser Gesinnung lehrt das Christenthum, wie in Bezug auf das persönliche, so

auch öffentliche Leben, selbst die Feindesliebe. Diese Tugend widerspricht am meisten den natürlichen Eingebungen des Herzens; denn natürlich ist es nicht, den Feind zu lieben, sondern dazu gehört geistige Selbstüberwindung und moralische Energie. Wie man nun oft der christlichen Sittenlehre daraus einen Vorwurf gemacht hat, daß sie auf die Vaterlandsliebe keinen Werth lege, so hat man eben so ungerecht oft behauptet, sie allein habe die Feindesliebe als nothwendig erkannt und eingeschärft und sie zuerst der Welt verkündigt. Daß es unrecht sey, den Feind zu betrügen, meineidig und wortbrüchig, grausam und hart gegen ihn zu seyn, ist zu allen Zeiten erkannt worden, und darüber finden sich edle Gedanken und Aussprüche bei den Griechen und Römern, wie auch im Alten Testament. Ein anderes aber ist der Gedanke und die Lehre, ein anderes das Leben und die Sitte. Dem Christenthum war es vorbehalten, einerseits diese Tugend in ihrer Nothwendigkeit zur allgemeinen Anerkenntniß zu bringen, andererseits sie selbst auch in das Leben und Verhalten der Menschen und Völker hineinzubringen, so, daß man sie auch wirklich übte und sich von dieser Gesinnung im Leben leiten ließ. Dieß alles mittelst der Lehre, daß Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Der Geist des Judenthums entkräftete dagegen durch sich selbst jede noch so dringende Empfehlung dieser Tugend. Mit der Liebe gegen den Feind strebt der Christ zur Versöhnung hin, wie der Krieg der Völker auf den Frieden ausgeht. Davon ist die Folge gewesen, daß in der christlichen Welt auch die Kriege menschlicher und weniger grausam sind, daß man dem Einzelnen, Machtlosen, Ueberwundenen und Gefangenen Gnade schenkt; kommen aber in der christlichen Welt noch Grausamkeiten der Art vor, wie bei barbarischen Völkern, z. B. den Türken, die dem Gefangenen den Kopf abschneiden, so ist das nicht die Schuld des Christenthums, sondern derer, welche der Stimme des Christenthums kein Gehör geben und sich den Feinden desselben gleichstellen. Seinem bestimmten Geist

und Character gemäß hat das Christenthum das Band der Treue und des Vertrauens um alle Völker gewunden, die sich ihm geöffnet und ergeben haben, und hat dadurch ein Staatensystem, einen Völkerbund und ein Völkerrecht gestiftet, worin die Individualität der Völker oder die Nationalität mit gleicher christlicher Gesinnung zusammen bestehen kann. Dieß hauptsächlich als Folge davon, daß seine Sittenlehre in allen Völkern und für alle die gleiche, die eine und selbige ist. Die Individualität der Völker bestehen lassend tilgt es nur das, was darin der Wahrheit und Liebe widerspricht. Es selbst ist mit seiner Lehre und Sitte unabhängig von jeder besondern nationalen Beschaffenheit und eignet sich doch gleich sehr für alle. Wie selbst die Juden, indem sie in christlichen Staaten, nach christlichen Gesetzen und Sitten leben, unmerklich und selbst bewußtlos immer christlicher werden, so werden auch die Türken, indem sie der Civilisation, dem Völkerrecht und dem Einfluß der christlichen Mächte nicht widerstehen können, allmählich in das Christenthum hineingezogen, und es impft sich ihnen das christliche Princip selbst wider Wissen und Willen ein. Dieß ist die göttliche Macht des Christenthums. Diese Religion hat es von Anfang an erklärt, daß alles Wahre und Gute ein Gemeingut der ganzen Menschheit sey, und die Völker verbunden sind, alles Vortreffliche, was sie hervorbringen in Kunst und Wissenschaft, einander mitzutheilen und dadurch die Menschheit im Ganzen zu fördern. Darin zeigt sich des Christenthums weltbürgerliche Gesinnung, darin hat es den nationalen Egoismus überwunden. Es ist hierin vollkommen entgegengesetzt dem Heidenthum und dessen mannigfaltiger von den einzelnen Völkerschaften abhängiger und damit gänzlich verschmolzener Gestaltung des Cultus, wie auch nicht minder dem Judenthum, welches über seine nationale Schranke und Gränze nur mit Haß und Verachtung hinaussah. Die Stiftung eines heiligen Bundes unter den vorzüglichsten christlichen Potentaten ist dagegen nur der erneuerte Ausdruck und das tiefe Bewußtseyn

deſſen, was durch die chriſtliche Religion allen Völkern möglich und mehr oder weniger auch wirklich geworden iſt. Die höchſte ſittliche Weltgeſtalt und der Inbegriff aller Wirkungen des Chriſtenthums iſt die chriſtliche Kirche, ſie ſelbſt eine durchaus ſittliche Anſtalt, ein Inſtitut zu ſittlichen Zwecken. Die heidniſche Welt, in der die wahre Religion nur in Einzelnen, Weiſen und Gerechten exiſtirte und mit ihnen vorüberging, hat keine Kirche; ſie iſt die Gemeinde der im wahren Glauben lebenden und mit Gott verſöhnten. In der iſraelitiſchen Welt, obgleich ihrem Weſen nach vorhanden, war ſie doch nur noch auf Ein Volk beſchränkt. Aber die weſentliche Beſtimmung der ſittlichen Wahrheit iſt, nicht irgend einem einzelnen Menſchen oder Volk anzugehören, ſondern ſich in der ganzen Menſchheit auszudehnen. Dieſer Zweck iſt erreicht in der chriſtlichen Kirche und wird täglich noch mehr erreicht; die chriſtliche Wahrheit muß auch *werden*, was ſie *iſt*, die allgemeine und nothwendige. Jenes Werden iſt die Geſchichte der chriſtlichen Kirche, ein Werden aus unſcheinbarem Keim zur allgemeinen Geſtalt der civiliſirten Welt, unter allen Hemmungen und Hinderniſſen. Als eine von dieſen iſt oft die Hierarchie betrachtet worden, zu welcher die chriſtliche Kirche nur zu bald überging. Aber auch ſie iſt, weltgeſchichtlich betrachtet, eine bedeutende ſittliche Macht geweſen. Durch ſie entſtand eine chriſtliche Weltherrſchaft, deren Organe die Prieſter, die Päpſte waren. Der chriſtlichen Religion ſelbſt iſt daraus oft ein Vorwurf gemacht worden, und behauptet, es ſey mit der Hierarchie lediglich auf ſchlechte, unſittliche Zwecke abgeſehen geweſen, ſo wie ſie ſelbſt aus Lug und Trug hervorgegangen. Eine unpartheiiſche geſchichtliche Betrachtung wird die Nothwendigkeit der Hierarchie für ihre Zeit nicht verkennen, ſo wie die neue ſittliche Macht, welche ſich jetzt als römiſch geiſtliche Weltherrſchaft an die Stelle der alten römiſch weltlichen Weltherrſchaft ſtellte. Rom ſollte herrſchen, wie früher weltlich, ſo jetzt geiſtlich; das war der Gedanke und die Forderung der Welt,

welcher die Hierarchie genügte; so ging sie mit innerer Nothwendigkeit aus dem Geist der Zeit hervor. Nicht weniger sind ihre Verdienste um die Sittigung und Bildung der barbarischen Völker zu vergessen, welche sie zur christlichen Religion führte, und um die neuen Staaten des Abendlandes, welche aus diesem Princip erwuchsen. Viel Arges und Böses ist unter dem Deckmantel der Religion verübt worden; aber die christliche Kirche und was wirklich ihr angehörte, lebte in einem reinen, sittlichen Element. So auch ist es freilich rein das Werk der Hierarchie in ihrem Unterschiede von der christlichen Kirche, daß durch jene auch Glaubens- und Gewissenszwang eingeführt und als ein schweres Joch der Christenheit aufgelegt wurde. Aber eben daran ging die Hierarchie für einen großen Theil der christlichen Welt zu Grunde; es stellte sich in der protestantischen Kirche das wahre, ursprüngliche Christenthum wieder her. Die sittliche Weltgestalt, welche durch die Reformation herbeigeführt wurde, hatte zu ihrem Princip die christliche Freiheit des Glaubens, des Denkens und des Gewissens, und eben damit ein wahrhaft sittliches Princip. Hiedurch ist ein neuer Schwung zu allem Hohen und Vortrefflichen in die Welt gekommen und die erste Reinheit und Freiheit des christlichen Alterthums wieder hergestellt worden. Insbesondere ist durch die Reformation der Staat wieder zu seinem Recht gekommen, welches er an die Hierarchie so gut wie ganz verloren hatte, und dann weiter durch ihn die Freiheit in der Wissenschaft wie in der Religion beschützt und behauptet worden; denn nur auf diesem gesicherten Boden kann alles Wahre und Gute gedeihen; ohne Freiheit keine Wahrheit, keine Sittlichkeit. — Aber auf dem Boden der Kirche hat die christliche Sittenlehre, Sitte und Sittlichkeit zugleich Unterschiede in sich entwickelt und ist in alle Differenz eingegangen; da ist sie eine mannigfaltige und verschiedene geworden, eine Veränderung, in der sie zwar immer noch ein Verhältniß hat und behält zu der Moral in der Bibel, aber zugleich doch eine andere ist, als diese

unmittelbar. Es iſt der menſchliche Geiſt, der ſich die unmittelbar in der Bibel ihm gegebene, chriſtliche Sittenlehre auch vermittelt und ſie auf mancherlei Weiſe verſtanden und verarbeitet hat.

3) Geſtalt der bibliſch chriſtlichen Moral in der chriſtlichen Kirche. Indem die bibliſche Sittenlehre aus ihrem Anſichſeyn in das Fürſichſeyn eingegangen, hat ſie die Form der Subjectivität angenommen und iſt ſich nicht immer in dieſer treu geblieben, ſo, daß ihr abſoluter Character darüber oft in Schatten geſtellt worden. Die Moral der chriſtlichen Kirche iſt wohl keine andere, als die der Bibel. Allein in der chriſtlichen Kirche findet ſich das Mannigfaltigſte neben einander und in näherer oder weiterer Entfernung von dem chriſtlichen Princip. Die verſchiedenen Geſtaltungen der chriſtlichen Sittenlehre in der Kirche laſſen ſich daher füglich nach den Kategorien der Subjectivität darſtellen, je nachdem ſie nämlich zu ihrer Baſis haben entweder das Gefühl und die Sinnlichkeit oder das Gemüth und die Gemüthlichkeit oder den Verſtand und die Verſtändigkeit. Auf der Grundlage des Gefühls und der Sinnlichkeit finden wir den Eudämonismus in der Moral, und in deſſen Gefolge den Senſualismus und den Purismus. Auf der Grundlage des Gemüths erhebt ſich der Myſticismus in der Moral und im Zuge deſſelben der Monachismus und Pietismus; auf der Grundlage des Verſtandes endlich ſteht der Rationalismus, und daran knüpft ſich der Formalismus und Rigorismus in der Moral.

A. Moral des Gefühls.

a. Der Eudämonismus in der Moral. In der eudämoniſtiſchen Sittenlehre wird der Menſch hauptſächlich als der lebende betrachtet, wie er Gefühl der Luſt und Unluſt und den Trieb hat, jenes zu befriedigen, dieſes zu beſeitigen. Allein der Menſch, erhaben über das Thier, hat auch Bewußtſeyn, Wiſſen von ſich, worin er ſich als das Ich von ihm, als dem nur lebenden, unterſcheidet. Er kann auch Erfahrungen machen, was

das Thier nicht vermag; denn das Erfahren ist ein Denken; es kommt zur Neigung und Zuneigung zu ihm selbst; so ist die thierische Selbstsucht zur Selbstliebe geworden. Was in der Welt dieser unmittelbar gemäß ist, nimmt der Mensch an, ist ihm angenehm, was mittelbar ihr gemäß ist, heißt nützlich, und so auch, was der Selbstliebe nicht entspricht, nimmt er nicht an, ist ihm unangenehm, was als Mittel ihr nicht gemäß ist, schädlich. So wird die ganze Welt zu einem Mittel für den Zweck seiner selbst. Da er aber mit Andern, welche dieselben Triebe und Neigungen haben, zusammen ist und überhaupt in der Welt der Zufälligkeiten lebt, so ist das Höchste im Eudämonismus die Klugheit, womit er sowohl Andere, als auch die Dinge und Güter dieser Welt zu seinem Nutzen und Vergnügen zu verwenden und selbst das an sich Unangenehme zu seinen Zwecken dienstbar zu machen weiß. Unangenehm ist die Arbeit, aber sie ist Bedingung der Ruhe, des Lebensgenusses und der Bequemlichkeit. Unangenehm ist der Schmerz, aber die Unterwerfung unter denselben kann nothwendig seyn zum Leben und Wohlseyn des Menschen; auch eine bittere Arznei muß er herunterschlucken. Unangenehm endlich ist die Liebe des Nächsten, da jeder sich selbst der nächste ist; aber man kann Anderer nicht entbehren; zur Eigennützigkeit gehört auch eine gewisse Gemeinnützigkeit. Dem Gesetz selbst ist sich zu unterwerfen, weil es die Gränzen der Selbstliebe eines Jeden bestimmt. So dem Gesetz sich fügend ist man der sittliche Mensch. Dieser Eudämonismus, der in die Theorie nur aufnimmt, was von der Natur aus und im Leben des natürlichen Menschen hinreichend in der Praxis ist, kann ein grober und feiner seyn. In jener Gestalt ist er

b. der Sensualismus. Er erhebt das unmittelbare Gefühl zum höchsten Standpunct der Beurtheilung, zum Richter des Sittlichen; das Gefühl aber ist das Allersubjectivste, läßt nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu, die der Gedanke und die Wahrheit hat. Alles Gute ist dem Sensualisten nur ein

Mittel des Lebensgenusses; an und für sich hat das Geistige und Sittliche keinen Werth; Vernunft und alles vernünftige Denken und Wollen ist dem Leben und dessen Genuß untergeordnet. Zu diesem Zweck ist Höflichkeit und Pfiffigkeit, Schmeichelei und Heuchelei höchlich zu empfehlen. So in den Schriften vom Grafen Chesterfield, Knigge (über den Umgang mit Menschen). Die Schottischen Moralisten haben den Sensualismus zum Theil sehr fein und verführerisch ausgebildet. Da er indeß nicht bis zur thierischen Begierde herabsinkt, sondern mit Gedanken, mit Klugheit u. s. f. zu Werke geht, so hat er an dem Denken schon das Gegentheil seines Fühlens und Empfindens, und so ist die weitere Gestalt des Eudämonismus

c. der Purismus. In ihn schlägt der Sensualismus um, wenn sich die Selbstliebe, die in jenem Liebe des sinnlichen Selbstes ist, vergeistigt und zum abstracten Denken wird; das Selbst läßt sich nicht mehr durch seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften bestimmen; in dieser Beziehung ist es rein; sondern es läßt sich bestimmen durch das reine Denken und Wollen, ohne doch hiemit den Boden des Eudämonismus zu verlassen. Es zieht das Subject sich aus seiner Sinnlichkeit ganz und gar auf sich selbst zurück; so ist es die reine oder schöne Seele. Hiemit geht es aber zugleich in die nichts wirkende Selbstbeschauung und Selbstbespiegelung zurück. Der Purismus ist dieser reine Selbst- und Seelengenuß, die Schwelgerei in dem (sinnlichen, nur feineren) Aether der Seele, wie sie in der romantischen Zeit zu Anfang dieses Jahrhunderts herrschend war. Indem denn so ein geistiges Element mit dem sinnlichen zusammen ist, wird das Fühlen und Denken wesentlich mystisch. Die christliche Sittenlehre nun ist als solche nicht eudämonistisch, weder sensualistisch noch puristisch. Sie hat in sich keinen Abscheu gegen die menschliche Glückseligkeit; aber sie beschränkt die Pflicht nicht auf die ausschließliche Sorge dafür. Sie lehrt, es soll alles Sinnliche im Gefühl, in den Begierden und Neigungen

dem Geistigen und Vernünftigen des menschlichen Wesens untergeordnet seyn, und nicht als der fleischliche, nicht als der seelische, sondern als der geistige erreicht der Mensch seine wahre Bestimmung. Sie ist nicht eine Moral des Sinnlichgenießenden und sich auf seine Sinnlichkeit beschränkenden Subjects, noch auch der schönen Seele, sondern die Moral für das wirkliche Leben und Handeln. Das Sinnliche mit allen seinen Gefühlen ist ihr nur das Material, welches sittlich zu verarbeiten ist. Es muß der Mensch oft auch sein Leben der Pflicht weihen und aufopfern; dafür ist im Eudämonismus keine Stelle; mit jenem christlichen Gedanken hingegen ist aller Eudämonismus entwurzelt. Die Seligkeit, welche das Christenthum lehrt und von welcher es das Glück abschneidet, ist eine nur durch Erkenntniß und Liebe Gottes zu erlangende; um die sogenannte Glückseligkeit, die ein Zufälliges ist und dem nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit Trachtenden zufallen soll, bekümmert sie sich nicht. Es ist in der neuern Zeit das große Verdienst der Kantischen Philosophie, die eudämonistische Moral in allen Gestalten bekämpft und in ihrer Blöße enthüllt zu haben; sie ist darin vom christlichen Princip geleitet gewesen.

B. Moral des Gemüthes.

a. Der Mysticismus in der Moral. Begriff desselben in der Moral. Er gründet wesentlich im Gemüth, in welchem das Fühlen nicht mehr ist ohne ein Denken, dieses mit jenem zugleich ist. Der Mystiker hat nicht nur Gefühle und Empfindung, sondern auch Gedanken und Wahrheiten; aber beide Seiten sind im Gemüth noch so vereinigt, daß das eine unmittelbar als das andere erscheinen kann. Es hat große, tiefsinnige Mystiker gegeben, welche das Speculativste in dieser Weise ausgesprochen haben, Tauler und Thomas von Kempis, Meister Ekkart und Jacob Böhme u. s. f. Man muß davon wohl unterscheiden die schlechte Reflexionsgestalt, welche man den herrschenden Mysti-

cismus nennt, der ein Abſolut-unbegreifliches ſtatuirt, was die genannten Virtuoſen keinesweges gethan haben. Man kann ſehr leicht dazu kommen, das, was man noch nicht begriffen hat, als ein Abſolut-unbegreifliches zu qualificiren; die Trägheit des Denkens redet häufig ſo; doch liegt auch Hochmuth dahinter, nämlich das Bewußtſeyn, im Gefühl mehr zu beſitzen, als das Denken gewähren kann und das eine dem andern entgegenzuſetzen, das eine vom andern auszuſchließen, doch dieß Ausſchließen ſelbſt durch das Denken zu thun. Der Myſtiker hält ſich an das Hiſtoriſche und Bibliſche des Chriſtenthums und erkennt göttliche Offenbarung darin an. Aber er reſignirt auf das Denken und Erkennen des Wie. Das Myſtiſche iſt die Einheit des Offenbaren und Verborgenen; es ſpielt das Licht des Gedankens beſtändig in die Dunkelheit des Gefühls hinein; dieß macht das Helldunkel im Myſticismus aus; es wird an den Geheimniſſen als ſolchen feſtgehalten. Den Myſtiker kann man daran erkennen, daß er es ſogar für Frevel und Fürwitz erklärt, das Unbegreifliche begreifen zu wollen. Aber gewiß, ohne alle Erkenntniß wäre der Glaube ſelbſt nichts als Aberglaube, und wenn ſchon im gewöhnlichen Leben die ignorantia legis bei dem Richter nicht entſchuldigt, ſo wäre das Auferlegen eines göttlichen Geſetzes, welches das noch verborgene und gar unerkennbare wäre, die härteſte Sclaverei. Daß eine Schranke ſey in der Erkenntniß, kann man ſelbſt nur aus redlich durchgeführter Erkenntniß wiſſen. Aber auch die Schranke kann nicht erkannt werden für das, was ſie iſt, ohne darüber hinauszublicken. Was die Vernunft zu erkennen ein dringendes Bedürfniß hat, davon iſt in dieſem Bedürfniß auch ſchon die Fähigkeit indicirt, und das hat die Möglichkeit an ihm, gewußt zu werden. Das Vernünftige zu erkennen, von Gott, von des Menſchen Beſtimmung und Sittlichkeit zu wiſſen, iſt ſelbſt vernünftig; dieß iſt das Recht des Gegenſtandes eben ſo ſehr, als das Recht des Geiſtes. Im Gefühl wird die Religion allerdings ſubjectiv, und das muß ſie,

um die innere, lebendige Bewegung, die Seele des sittlichen Lebens zu werden. Aber was als Religion subjectiv oder Gefühl wird, ist an sich kein Gefühl, ist Idee, ist eine Wahrheit, die gedacht, erkannt und als das, was sie ist, gewußt werden kann. Wird vollends die Wahrheit angefochten, verkannt, zum Irrthum verkehrt, wer stellt sie wieder her zu ihrer Reinheit; vermag das der nur Fühlende und jedem nur seine subjectiven Gefühle Präsentirende? Gegen Irrthum und Lüge kann nicht mit Gefühlen gestritten werden; denn das Irren in sittlichen Dingen und vollends das Lügen ist selbst ein Denken, und dem kann nur durch das Denken und Erkennen der Wahrheit begegnet werden. Das Gefühl ist wohl im Gemüth der entfernte Anfang von der Erkenntniß der Wahrheit; aber in der Wissenschaft gilt es nicht, immer nur im Anfang stehen zu bleiben, sondern fortzuschreiten. Das Gefühl, sagt Daub, ist noch gleichsam der die Pflanze verbergende Keim, die noch in ihrer Hülle verborgene Pflanze, das Mysterium der Pflanze; erst das aus dem Gefühl hervorgehende Wahre und Gute hilft aus der Verborgenheit heraus, wie die Pflanze über ihren Keim hinausgeht. Das Gefühl, sagt Hegel, ist an sich wohl das Reichste; aber es ist zugleich das Aermste, und diese Armuth kommt besonders in der Wissenschaft zu Tage, wenn da Gefühle die Erkenntniß ersetzen sollen. Die christliche Religion setzt der Forschung keine Schranken, fordert vielmehr selbst dazu auf. Der offenbaren Religion würde es sehr unangemessen seyn, ihre Geheimnisse für unerkennbare auszugeben. Heißt es daher selbst in der Bibel, dieß und das sei ein Geheimniß, so ist damit auf den unerleuchteten, natürlichen Menschen gezielt, der noch vom Geiste Gottes nichts vernimmt, somit aus ihm noch keine Vernunft hat. Der Vernünftige wird hingegen durch sie selbst angewiesen, ihre Lehren zu prüfen, wozu es nicht kommen kann ohne zu untersuchen und zu erkennen. In Bezug sowohl auf den sinnlichen Menschen als auch auf die Wissenschaft kann man allerdings auch die christliche Sittenlehre

in der Bibel mystisch nennen, sowohl weil sie allerdings darauf ausgeht, auch im Gefühl subjectiv zu werden und so das Leben unmittelbar zu bestimmen, als auch weil sie sich in der Vorstellung haltend die Idee nur zu ihrem Princip, nicht aber den Begriff zu ihrer Bedingung hat. Diejenigen, welche uns in der Wissenschaft und statt derselben nur den historisch referirenden, höchstens mit der nöthigen Auslegung versehenen Bericht über die biblisch-christliche Sittenlehre abstatten, verfahren allerdings sehr mystisch; denn in Bezug auf die Wissenschaft ist alles nicht die Form des Begriffes habende mystisch, wenn es auch äußerlich noch so klar und evident dargelegt ist; nur im Begriff erst ist ihm alle Dunkelheit und Verborgenheit abgestreift. Was an sich selbst eine solche Tiefe hat und in der Idee begründet ist, wie die biblische Moral des Evangeliums, das kann zunächst nicht anders als mystisch erscheinen; so änigmatisch, apophthegmatisch, so aphoristisch kann es nicht sofort in seiner ganzen Tiefe einleuchten, wie denn Christus zuweilen, z. B. dem Nicodemus, das Räthsel von der geistlichen Wiedergeburt zu lösen absichtlich aufgiebt. So kann es nicht anders seyn, es muß diese tiefe, ethische Weisheit dem Einen ein Aergerniß, dem Andern eine Thorheit seyn, somit beiden in ihrer Wahrheit verborgen bleiben. An sich aber entspricht sie schon dem reinen, unbefangenen Sinn, und Christus selbst dankt seinem Vater im Himmel, daß er dieses den weltlich gesinnten Weisen verborgen und den Unmündigen geoffenbaret habe. Hiemit aber verlangt er nicht, daß sie diese Unmündigen bleiben, Kinder an Geist bleiben sollen. Dieß Mysterium und Mysteriöse der christlichen Glaubens- und Lebensweisheit ist dennoch nicht mystisch oder Mysticismus, sofern es auch als jenes schon die Möglichkeit, ja die Forderung enthält des Fortschritts aus der Dunkelheit in das Licht, und in jener Form nur das Mittelglied ist zwischen der Lehre, wie sie sich giebt oder offenbart in ihrer Tiefe, und zwischen ihr, wie sie sich vollständig entwickelt, also, wie sie dort noch in sich ver-

schlossen ist und hier sich völlig aufgeschlossen hat. Den Unmündigen und Unwissenden, welche in Bezug auf die Wissenschaft Laien sind, ist es genug, daß etwas an sich Wahrheit sey; denn so reicht sie hin, um in ihr zu leben und zu handeln, sich von ihr im Leben und Handeln leiten zu lassen. Es kann aber in weiterer Bildung auch das Bedürfniß entstehen, den Grund der Wahrheit zu wissen, sich dieselbe in denkender Erkenntniß zu ermitteln, und dieß ist das Bedürfniß der Wissenschaft, und diese, die nur im Begreifen ist, kann auch nichts mystisches seyn. Das Verfahren aller Mystiker ist nur, daß sie die Mystik der biblischen Sittenlehre, wenn man sie noch so nennen will, als solche festhalten, bei ihr als einer mystischen stehen bleiben, somit der Wissenschaft von ihr entsagen.

b. Der Monachismus. Er ist in der Geschichte der christlichen Sittenlehre unter dem Namen der Mönchsmoral bekannt. Der allgemeine Gedanke des Mönchswesens war, daß ein besonderer Stand in der Christenheit seyn sollte, der in der reinen Innerlichkeit und Selbstbeschauung lebte, der Welt für sich entsagte und sie in sich ganz überwunden hätte. Dieß ist denn die wesentlich mystische Seite des Monachismus. Indem aber durch solche Weltflucht und Weltentsagung ihr selbst, der Welt, ein starkes Gewicht, eine große Bedeutung beigelegt wurde, so geschah, daß sie auch nicht wenig in jenes fromme Interesse hineingezogen und es eben so sehr der Mönche Bestimmung wurde, Wahrheit und Sittlichkeit jenem monachischen Princip gemäß in der Welt zu fördern; welches dann die practische Seite des Mönchslebens war. Nach dieser Seite hin ging der Monachismus aus der Einsamkeit des klösterlichen Lebens in alle Verhältnisse der Welt ein, verschaffte sich eine große Wirksamkeit auf die Familien und Staaten und spielte, wie der Jesuiterorden, auch seine weltliche Rolle, selbst an den Höfen der Fürsten. Das Mönchswesen war ursprünglich eine orientalische Pflanze, die auch anfangs auf abendländischem Boden nicht gedeihen wollte; es

wurde aber bald Conſequenz und Regel hineingebracht. Das Geſetz des Mönchslebens iſt die ſogenannte Regel und die Uebernahme derſelben das Gelübde; durch dieſes iſt der Mönch unauflöslich an ſeinen Orden geknüpft. Betrachtet man nun das Mönchsweſen an ſich und in ſeinem Innern, ſo kommt vorzüglich und moraliſcher Weiſe das Gelübde in Betracht; ſieht man aber auf den practiſchen Einfluß, den das Mönchsweſen mit ſeiner durch die Regel beſtimmten Moral auf die Welt ausgeübt hat, ſo kommt dieſe ſeine Moral in ihrer Eigenthümlichkeit in Betracht. So mannigfaltig die Mönchsorden geweſen ſind, ſo war doch das Gleiche das Gelübde des Gehorſams, der Keuſchheit und der Armuth. Die weſentliche Beſtimmung dieſer mönchiſchen Tugend war, daß ebendarum, weil ſie auf einem Gelübde beruhe, alſo auf einer Gelobung, wozu an und für ſich keine Verbindlichkeit ſtatt finde, in der Uebernahme derſelben etwas beſonders Verdienſtliches liege, welches dem ganzen Mönchsſtande denn auch einen beſondern Schein von Heiligkeit zuziehen konnte. Durch dieſes alles nun ſteht das Mönchsweſen mit der chriſtlichen Sittenlehre im offenbaren Widerſpruch. Der urſprüngliche Misgriff war, daß man die ſogenannten Rathſchläge, die consilia evangelica, höher ſtellte, als das beſtimmte Geſetz. Durch die Befolgung von jenen ſollte ein höherer Grad von Vollkommenheit und Heiligkeit können errungen werden. Es kommt inſonderheit bei den Gelübden, oder der Uebernahme ſolcher Leiſtungen, die durch das Geſetz nicht beſtimmt ſind und wozu alſo an und für ſich keine Verbindlichkeit ſtatt findet, ganz nur auf den Inhalt oder das Object der Handlung an, ob es etwas in ſich unbedeutendes iſt oder dem ganzen Leben eine veränderte, mit dem allgemeinen Geſetz im Widerſpruch ſtehende Richtung giebt. Der catholiſche Chriſt thut in Krankheiten und ſonſtigen Gefahren das Gelübde, täglich ein Ave Maria mehr zu beten, dieſem oder jenem Heiligen an beſtimmten Tagen ein Licht anzuzünden, eine Walfahrt nach dieſem oder jenem Heili-

genbild oder Gnadenort anzustellen; das mag er thun, wenn es ihm wirklich zur Stärkung in der Frömmigkeit gereicht; dieser Art Gelübde waren schon im Heidenthum üblich, z. B. daß ein Schiffer im Sturm dem Neptun gelobte, wenn er gerettet würde, irgend ein Opfer zu bringen. Wenn aber ein Jüngling oder eine Jungfrau der Welt zu entsagen beschließt und sich aufs ganze Leben dem Kloster weiht, so zerreißen sie zugleich eigenmächtig alle Bande, wodurch sie an die Familie und den Staat durch Gott und die Natur gefesselt sind, zerstören sich ihre übrige moralische Wirksamkeit und geben sich dem Wahn hin, daß dieß ein höherer Grad sittlicher Vollkommenheit sey. Zudem ist es etwas geradezu Unsittliches, eine solche Verbindlichkeit, wozu auf der einen Seite keine Pflicht, auf der andern kein Recht existirt, mittelst eines Gelübdes, welches hier dem Eide gleich steht, zu übernehmen, so, daß man sich eigentlich zu etwas, was man noch gar nicht kennt, verpflichtet und auch noch gar nicht weiß, ob man es nicht früher oder später bereuen und sich ein unrettbar unglückseliges Leben bereiten werde. Wie viele sind nicht als Opfer dieses übereilten Entschlusses gefallen. Betrachtet man vollends die einzelnen Gelübde selbst, so zeigt sich leicht, daß sie etwas mit der christlichen Sittenlehre unvereinbares enthalten. Gehorsam gegen das Gesetz ist wohl allen Menschen Pflicht; aber der Mönch hat blindlings und sclavisch zu gehorchen; alle Prüfung und Untersuchung, alle Erkenntniß der Vernünftigkeit und Nothwendigkeit des Befohlenen ist ausgeschlossen. Der mönchische Gehorsam ist ein von allem übrigen Gehorsam verschiedener; daher er sich auch dem Gehorsam des Staats entziehen kann; der Mönch ist nur seinen Obern untergeben und sie bilden eine aparte Welt für sich. Hiemit kommt das Gesetz ganz auf den Boden der Willkühr und der Gehorsam in die Blindheit und Grundlosigkeit. Ebenso verhält es sich mit dem Gelübde der Keuschheit, welche als Cölibat bestimmt ist. Es ist der Heftigkeit des Naturtriebes die um so größere Resignation

gegenübergeſtellt und dieſe dann um ſo mehr als ein heiliges Werk, als ein hoch verdienſtliches angeſehen. Davon iſt die chriſtliche Sittenlehre weit entfernt. Der Ehrtrieb, der Nahrungstrieb können ſich ebenſowohl ſtark äußern, iſt darum der Ehre, der Nahrung zu entſagen? Durch jene Entſagung und Selbſtverleugnung wird dem ſinnlichen Triebe ſelbſt ein unverhältnißmäßiger Werth beigelegt, eine ganz unerhörte Wichtigkeit und Bedeutung gegeben. Das thut die chriſtliche Sittenlehre nicht. Sie erklärt es vielmehr für Pflicht für einen Jeden, in den ehelichen Stand zu treten, wenn ſeine Verhältniſſe es geſtatten. Mit dem klöſterlichen Leben iſt die Ehe allerdings unvereinbar; aber eben daraus geht das Widerſinnige der ganzen Inſtitution hervor; um dieſer willen iſt dem Mönch auch die Ehe an ſich verboten, wie wenn ſie nicht an ſich ein eben ſo Natürliches als Sittliches wäre. Auch der Apoſtel, indem er für gewiſſe ſo ganz eigenthümliche Zeiten den Rath giebt, ehelos zu bleiben, hat nicht daran gedacht, dieß für etwas Verdienſtliches, Heiliges auszugeben. Endlich die Armuth. Es iſt nur Princip der Mönchsmoral, die Armuth ſey an ſich etwas Gott wohlgefälliges, der Arme ſey als ſolcher ein Heiliger. Wie kann man das behaupten? Die bibliſch-chriſtliche Sittenlehre weiß nichts davon. Es wird wohl dafür angeführt die Ermahnung Chriſti an den reichen Jüngling: gieb Alles, was du haſt, den Armen. Darin läge aber zunächſt nur, der Arme ſolle nicht arm bleiben, ſondern durch die Gaben des andern reich werden; ſomit liegt in der Armuth an ſich kein Verdienſt vor Gott. Es liegt aber auch nicht darin, es ſolle der Menſch, um ein wahrer Jünger Chriſti zu ſeyn, alles wegſchenken und arm ſeyn; der Ausſpruch iſt gar kein Geſetz, ſondern nur zur Prüfung der Geſinnung des reichen Jünglings geſchehen, ob er wohl dem Chriſtenthum ein Opfer zu bringen fähig ſey, oder ihn ſelbſt zu überzeugen, wie weit er noch entfernt davon ſey, das Geſetz zu erfüllen, da er nicht einmal von ſeinen zeitlichen Gütern zu ſcheiden ſich entſchließen könne.

Es wird auch wohl die Gütergemeinschaft der ersten Christen dafür angeführt und diese als ein Zustand der Vollkommenheit bewundert. Dieser als ein Beweis der gegenseitigen Liebe allerdings schätzbare Zustand der ersten Christen zu Jerusalem ist in der klösterlichen Gütergemeinschaft und damit verbundenen Armuth des einzelnen Mönchs nachgeahmt worden, hiemit aber auf einen ganz falschen Grund und Boden gekommen; denn die Armuth selbst ist nur eine Illusion, wenn die Klöster die reichsten Gutsbesitzer sind. Es wird wohl auch, wie im Socialismus und Communismus, wie schon im St. Simonismus, als ein hohes Ziel für die Welt und den Staat betrachtet, Gütergemeinschaft einzuführen. In der That ist es aber das an sich Vortrefflichere, daß jeder sich selbst soviel erworben habe, als er besitzt. Der Zustand der Gütergemeinschaft ist ein Zustand der Passivität für den einzelnen, lähmt seine Thätigkeit und ist somit ein Zustand der Unvollkommenheit, der auch aus der ersten Christenzeit bald verschwand, sowie das Gemeindeleben sich ordnete. Der Apostel Paulus hat nirgends in den von ihm gestifteten Christengemeinden Gütergemeinschaft eingeführt. Auch hebt die Forderung sich selbst auf; denn hat der eine soviel als der andere, so giebt es weder Reiche noch Arme und die Armuth hört auf, ein Verdienst zu seyn. — Es wäre nun noch insonderheit des Jesuiterordens zu gedenken, der außerdem, daß er die Mönchsmoral mit allen andern Orden theilt, auch noch durch seine eigenthümliche, weiche, schmiegsame, lare, zweideutige, unsittliche Sittenlehre so berüchtigt geworden ist. Schon in den jansenistischen Provinzialbriefen ist die jesuitische Moral mit beißendem Spott und dem anmuthigsten Humor gezüchtigt, und noch ganz neuerlich hat Ellendorf ein sehr gelehrtes, instructives Werk darüber herausgegeben. Es giebt keine Schandthat und Schlechtigkeit, welche nicht in den alten, jesuitischen Werken durch feine Distinctionen und Reservationen, durch Berufen auf Lehren eines doctor noster, und durch sophistische Entkräftung aller

Gründe dagegen empfohlen und in ein glänzendes Licht gestellt worden wäre. Der Probabilismus und die mentale Reservation gehören besonders dahin. Es kommt nur darauf an, irgend einen guten Grund, und wäre es auch nur die Autorität eines Theologen für eine Handlung anzuführen, so ist sie erlaubt. Denn obgleich dieß Bewußtseyn nur Probabilität giebt, so kann doch das Gewissen dabei ganz ruhig seyn. Es gehört dahin ferner die berüchtigte Formel der jesuitischen Moral: daß der Zweck die Mittel heilige; der Ausspruch eines Fanatismus, der alle sittlichen Bande und Gemeinschaften als zufällig und als Mittel für sich setzt. Am gefährlichsten ist diese jesuitische Moral dadurch geworden, daß sie sich auch keineswegs nur in den Gränzen der Theorie gehalten, sondern ihre unsittlichen Maximen vielfältig auch in das Leben und die Praxis eingeführt und dadurch die Fundamente der geselligen Ordnung und Sittlichkeit, des Staats und der Kirche erschüttert hat. Das Mönchswesen überhaupt, als eine moralische Institution betrachtet, hat, wie die Hierarchie, seine Zeit gehabt in der Welt. Wie die christliche Kirche von Anfang herein ohne dasselbe bestand, so ist es für einen großen Theil derselben in unserer Zeit so gut wie vergangen; einen Mönch, einen Kapuziner zu sehen, gehört schon zu den Raritäten. Es hat auch seinen wohlthätigen Zweck gehabt und erreicht in seiner Zeit; es ist nicht, wie man oft behauptet hat, zum Betrug der Welt gestiftet worden, noch aus Barbarei, sondern gegen dieselbe hervorgegangen, hat auf die Cultur, nicht nur des Bodens, sondern auch der Wissenschaften, selbst auf die sittliche Cultur der Welt wohlthätig eingewirkt. Zu unsern Zeiten aber ist es zu diesen Zwecken vollkommen überflüssig geworden. Wo es noch herrscht, oder wieder hergestellt worden, wie in Baiern, da muß man zugleich erklären, daß jene Zwecke noch nicht erreicht oder auf andern Wegen nicht zu erreichen sind, was weder für den Staat, noch für das Volk sehr schmeichelhaft ist.

c. Der Pietismus. Er ist eine ganz moderne Erscheinung, vorzüglich in der protestantischen Kirche. Es ist gewiß, daß nach den in ihr herrschenden Gegensätzen Vieles für Pietismus erklärt wird was es nicht ist, und daß auch wahre Frömmigkeit, christliche Pietät leicht in den Ruf des Pietismus gebracht werden kann. Der letztere Ausdruck deutet vielmehr auf eine verzerrte, verfälschte Frömmigkeit hin. Wenn man jede christliche Rechtgläubigkeit mit diesem Namen belegt, so ist das Leichtsinn und Frivolität und kann nur vom Standpunct des vulgären Rationalismus geschehen. Es genügt, ihn hier zu betrachten, wie er sich zur Wissenschaft der christlichen Moral verhält und wie er nach diesen Grundsätzen sich practisch zeigt. Denn dadurch unterscheidet er sich von der Innerlichkeit des Mysticismus, die er theilt, daß er viel auch auf die Aeußerlichkeit hält und auch dafür angesehen seyn will, was er ist: hiemit kehrt sich die Demuth des Mystikers unmittelbar als Stolz des Pietisten heraus. Characteristisch sind in moralischer Beziehung folgende Züge. Zuerst hat der Pietismus mit dem Mysticismus zwar dieß gemein, daß er auf die reine und rechte überlieferte protestantische Kirchenlehre hält, auf den Glauben und die Rechtfertigung durch denselben und den ganzen geschichtlichen Zusammenhang der Lehre. Aber es kommt ihm auch in der Wissenschaft nur auf das Object, nicht darauf an, wie der Gedanke sich dazu verhält und wie es sich im Denken bestimmt. Es soll auch da, in der Wissenschaft, ganz nur bei den Worten, Bildern, Vorstellungen der Bibel bleiben. Es ist die Natur des Pietismus, daß er nicht nur einen Unterschied von Glauben und Wissen, Religion und Theologie nicht anerkennt, sondern auch gegen die Wissenschaft, gegen das Denken in ihr, vollends gegen die Philosophie in ihr, einen unüberwindlichen Verdacht und Argwohn hat und behält. Diese Schwäche zeigt, daß man der eignen Sache nicht sicher ist, und enthält das für den christlichen Glauben nicht sehr ehrenvolle Zeugniß, er möchte oder werde gewiß an jedem Lichtstrahl des Gedankens zu Grunde gehen, er

vermöge nicht vor der Vernunft und Wissenschaft sich zu behaupten und zu rechtfertigen — eine Meinung, worin beide, der Pietismus und Rationalismus mit einander einig sind — daher denn auch die gleiche Feindschaft beider gegen die speculative Theologie. Gegen das Denken, sagt der Pietismus, habe er nichts; aber es soll sich in den gehörigen Schranken und an das Vorgeschriebene, welches das zuvor Geschriebene ist, halten und nicht darüber hinausgehen. Auf ein mäßiges Denken, selbst auf eine mäßige Lehrfreiheit hält er viel; doch über die rechte Mitte, welche die rechte Mittelmäßigkeit ist, soll beides nicht hinausgehen. Er hat die Eitelkeit, das Wissen vom christlichen Glauben als ein eitles zu wissen. Hiemit ist unmittelbar verbunden, daß er, indem er auf einzelne Lehren den stärksten Werth und Nachdruck legt, andere dagegen ganz in Schatten stellt. Die Lehre von der Dreieinigkeit z. B. läßt er wohl stehen, weil sie eine hergebrachte ist; er leugnet sie nicht; aber in seinem Abwenden von ihr, der speculativsten Lehre des Christenthums, ist er ganz nahe dabei, sie zu leugnen; sein Ignoriren derselben ist nicht sehr weit vom Negiren. Ferner, da er sich stets bemüht, das Denken vom Glauben abzuwehren, so kommt er auf diesem Wege leicht zu singulären Vorstellungen von den christlichen Wahrheiten, und für die christliche Lehre streitend streitet er, genau besehen, nur für seine besondern Vorstellungen davon; diese möchte er gern auch Andern aufdringen. Da ihm denn das Substanzielle und Wesentliche des Christenthums leicht aus den Augen verschwindet, so hält er sich sehr bald nur an das Zufällige und Unwesentliche. Der Pietist ist nicht nur ein Geheimnißkrämer, sondern auch ein Kleinigkeitskrämer, besonders in moralischen Dingen. In seiner moralischen Idiosyncrasie und Scrupulosität ist er nicht nur intolerant gegen sich, sondern auch gegen anders Denkende. Er glaubt an die Nichtgleichgültigkeit vieler Dinge, welche an sich als adiaphora in der Moral bestimmt sind. Es ist nichts so gut in der Welt, was nicht zum Schlechten zu misbrauchen wäre;

die subjective Moralität erst macht daraus Alles. So macht nun der Pietist, wie er vieles zu etwas Gutem macht, was es nicht ist, z. B. das Verketzern Andrer, vieles zu unbedingt Schlechtem, was es nicht ist; er macht sich, wenigstens für sich, ein Gewissen aus solchem, was dem einfachen Christen ganz unbedenklich ist. Das Kartenspiel, der Theaterbesuch, in alten Zeiten das Perückentragen und Pudern der Haare sind solche Gegenstände, in welchen der Pietist gar ängstlich ist, indeß er doch in andern, wesentlichen Dingen oft ein sehr weites Gewissen hat. So hält auch Tertullian in seiner Beschränktheit den Kothurn der Alten für gottlos, weil gegen den Spruch: Niemand kann seiner Länge eine Elle zusetzen. Ueberhaupt liebt der Pietismus den frommen Schein bis zur Heuchelei, nach dem Vorbilde der alten Pharisäer, und ist in Bezug auf Andre ungerecht, indem er sie nur vom Standpunct seines individuellen Gefühls, welches als solches ein particulares ist, beurtheilt. Wer sich im Beurtheilen und Behaupten nur auf sein Gefühl beruft und sich stets dahin als in ein unantastbares Heiligthum zurückzieht, mit dem kann man nichts Besseres thun, als ihn allein stehen zu lassen; denn mit einem solchen ist keine vernünftige Verständigung möglich. Der Gedanke hingegen, die gedachte Wahrheit ist nicht die Sache des Einzelnen; damit befindet man sich zugleich auf dem Boden der Gemeinschaft, und auf die erkannte Wahrheit ist auch die christliche Kirche gebaut. Der Pietismus aber muß sich in eben dem Grade, als er dieses ist, aus der Allgemeinheit der christlichen Kirche zurückziehen und auch zum Separatismus werden; sein Interesse ist ein von dem der christlichen Kirche verschiedenes, ein Nebeninteresse, es ist das Interesse der Subjectivität, die der christlichen Lehre ihren bestimmten Beigeschmack giebt und diesen höher hält als sie selbst. Vor der erkannten Wahrheit kann der Mensch nicht sich, nicht seine Liebhabereien und particularen Interessen geltend machen; Vorurtheil und Vorliebe gilt da nichts. Dem Pietismus hingegen, der seine Meinung als ein Apartes

geltend machen will, bleibt nichts übrig, als ſich mit andern, wenn auch wenigen, ähnlich Geſinnten zu conföderiren und an die Stelle des öffentlichen Gottesdienſtes Conventikel zu ſetzen oder dieſe neben jenem einzurichten. Was dieſe begründet iſt das Sympathetiſche der Gefühle, das gleiche Pathos theilt ſich da mit. Allein ſolche Mittheilung, wie die von Gefühlen, iſt eine blos zufällige, keine nothwendige, wie die eines Gedankens. Es iſt zufällig, daß eine ſolche Geſellſchaft gleichgeſtimmter Seelen ſich findet oder beiſammen iſt. Aber nicht zufällig iſt, daß die Menſchen als denkende und vernünftige ſich im Staat, in der Kirche, in der Wiſſenſchaft vereinigen und ſich da ihre Erkenntniſſe mittheilen. So iſt auch alles Conventikelweſen der Pietiſten ein zufälliges, ein in der Zeit entſtehendes und ſich wieder auflöſendes, nichts nothwendiges und bleibendes, wie die chriſtliche Kirche und ihr Gottesdienſt. Jenes vorziehend geht der Pietismus bewußtlos auch auf die Auflöſung der chriſtlichen Kirche aus und befördert die Sectirerei und Zerſplitterung in ihr. In dem allen kann die pietiſtiſche Moral nicht die der chriſtlichen Kirche ſeyn.

C. Die Moral des Verſtandes.

Der Verſtand iſt das gegen die Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit Höhere; er iſt die Vernunft ſelbſt, nur in der Abſtraction. Sofern nun das Sittliche das Vernünftige iſt, iſt es auch das Verſtändige. In allem ſittlichen Handeln iſt nothwendig ein Denken; ſofern jedoch dieß verſtändige Denken ſich nur in ſich reflectirt, iſt es der abſtracte Verſtand. Auch er hat mehrere Denkarten in der Moral hervorgebracht.

a. Der Rationalismus in der Moral. Mit ihm iſt es, wie mit ſeinem Gegentheil, dem Pietismus; Viele gebrauchen das Wort, ohne den wahren Sinn davon zu wiſſen. Das Vernünftige iſt das die Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu ſeinen beiden Momenten Habende; es ſelbſt iſt die Einheit beider. Allein die Vernunft ſo, wie ſie im Rationalismus, dieſem beſtimm-

ten System der Zeit, in der christlichen Dogmatik und Moral zum Vorschein gekommen, ist nichts anderes und nichts weiter, als abstracter Verstand. In der Kantischen Philosophie und ihrer Critik der practischen Vernunft insonderheit, als demjenigen System, nach welchem die rationalistische Moral auch in der Theologie sich durchgängig gebildet hat, wird durch Abstraction von dem Einzelnen und Besondern, indem dergleichen auch ein blos Zufälliges seyn kann, der Begriff des absolut Nothwendigen als des einen Moments alles Vernünftigen gewonnen, und andrerseits durch Abstraction von allem Bedingten, allen Bedingungen als blos äußerlichen der Begriff des Allgemeinen, als des andern Moments alles Vernünftigen bestimmt; in beiden ist diese Moral die reine Abstraction von aller Wirklichkeit; sie hält und behauptet sich allein im reinen Denken. Es muß aber nothwendig auch die Frage entstehen: worin hat die Vernunft nicht nur ihre Wahrheit, sondern auch ihre Wirklichkeit? Nur in einem abstracten Gedanken von dieser gewiß nicht; denn was nur darin Wirklichkeit hat, ist selbst kein Wirkliches, ist nur ein Gedachtes. Vielmehr gerade in demjenigen, von welchem abstrahirt wurde, dem sittlichen Leben, dem Staat ꝛc. hat sie Wirklichkeit. Die christliche Moral nun, ob sie zwar durch und durch vernünftig ist, ist doch nicht diese rationalistische, abstracte. Das Rationale in ihr steht unendlich höher, als dieses Rationalistische, wie schon aus dem Verhalten des letztern gegen die Offenbarung erhellt. Es hat nämlich und behält in sich einen Gegensatz zu dem Geoffenbarten; das Rationalistische vermag diesen Gegensatz, auch wenn es ihn äußerlich aufhebt, dennoch innerlich nicht zu überwinden. So kann es auch die christliche Moral wohl als ein bedingt und äußerlich Nothwendiges, d. h. als ein Nützliches, Zeitgemäßes ansehen, und die rationalistische Moral der Neuern hat sich darin viel Mühe gegeben, diese Nützlichkeit, Zeitgemäßheit der biblischen Sittenlehre darzuthun. Das ist aber noch wenig und kaum mehr, als der Versuch, das Christenthum mit seiner Sit-

tenlehre zu entſchuldigen; das wahrhaft Sittliche der chriſtlichen Moral iſt darüber hinaus, nur dieſes Zeitgemäße, Nützliche zu ſeyn; ihre Wahrheit iſt vielmehr die innere, abſolute Nothwendigkeit, und ſie zu erkennen, daran reicht der Rationalismus nicht heran. Ferner iſt, daß die Moral überhaupt vernünftig ſey, ſehr wenig geſagt; es gilt das von allen andern Wiſſenſchaften, ſelbſt von den Naturwiſſenſchaften. Das wahrhaft Vernünftige der chriſtlichen Sittenlehre liegt unendlich tiefer und iſt vom vulgären Rationalismus unſerer Zeit kaum geahnet. Als das nur in ſeiner Nothwendigkeit Gedachte, Denkbare und nur mittelſt dieſes Gedachtſeyns Moraliſche iſt es nur das Abſtract-vernünftige, wie das Phyſiſche auch. Das Moraliſchvernünftige iſt nicht nur das Nothwendige, ſondern zugleich und vielmehr das Freie, die Nothwendigkeit des Moraliſchen iſt die Freiheit. Hier alſo reicht die Abſtraction des Rationalismus nicht mehr aus. In der Natur erfüllt ſich das Geſetz, obgleich an ſich vernünftig und nothwendig, doch auf eine vernunftloſe, willenloſe Weiſe. Alſo das Rationale in der Moral iſt noch ganz anders zu faſſen, als wie es das phyſicaliſche oder das für andere Wiſſenſchaften geltende iſt. Die abſtract rationaliſtiſche Moral, indem ſie von allem Gehalt des ſittlichen Lebens abſtrahirt, und ſich rein allein an den Gedanken der Pflicht hält, kann wohl damit zum Theil erhabene Gedanken, z. B. über Reinheit der Triebfedern von allem Sinnlichen, von allem Hinblicken auf Glückſeligkeit u. ſ. f. aufſtellen, hat aber hiemit zugleich die ganze Härte und Schärfe des Rigorismus an ihr, welcher der des abſtracten Verſtandes ſelber iſt.

b. Der Rigorismus. Für die rigoriſtiſche Theorie in der Moral kommt der alte Stoicismus, der chriſtliche Purismus und Monachismus, wie auch der moderne Kantianismus wieder in Betracht. Es liegt ihr zum Grunde ein Idealismus, der ſich rein im Ich erfaſſend das Selbſtbewußtſeyn allem was außer ihm iſt, der Natur und aller Objectivität ſtreng entgegenſetzt,

dieß alles wissend nur als eine Schranke, welche nicht sowohl zu überwinden, als niederzureißen und zu zerstören ist. Die Freiheit des Weisen, des Tugendhaften ist da nichts als die Unabhängigkeit von der Natur und Sinnlichkeit, die Macht, alle Triebe, Begierden zum Schweigen zu bringen, alles was nur Gefühl, nicht reiner Gedanke ist, auszurotten, im Schmerz kein Uebel, in der Lust kein Gut zu sehen. Gegen den oben betrachteten Purismus, mit welchem der Rigorismus Aehnlichkeit hat, verhält sich dieser, wie Positives und Negatives, ist nicht, wie jener conservativ, sondern destructiv. Der Purist wendet sich nur weg von seinen sinnlichen Affecten, Gefühlen, Begierden; aber er läßt doch die Sinnlichkeit, verklärt zur Uebersinnlichkeit, in sich gewähren; der Rigorist kehrt sich mit Gewalt gegen seine Sinnlichkeit; sein Ziel ist die Apathie und Ataraxie. Jener Purismus geht hervor aus Schwäche, ist ein lahmes sich Sehnen, ist Asthenie, dieser Rigorismus ist Energie; er legt in seiner Freiheit Hand ans Werk und macht Ernst aus dem Kampfe. Das Gegentheil des Rigorismus ist der Epicuräismus, dessen Princip nicht war der rohe oder feine Lebensgenuß, sondern das naturae convenienter vivere; erst die Vereinigung des Rigorismus mit dem Epicuräismus ist der Cynismus, das Bestreben, in den sogenannten Naturzustand zurückzukehren, mit der äußersten Strenge gegen die sinnliche Natur, mit Entsagung aller Art verknüpft. Der Stoicismus ist die reine Abstraction von einer objectiven Welt und der Bruch mit ihr, und hat diesen innern Widerspruch, daß er in ihr doch gelten und die Tugend selbst seyn will, welche aber nicht gelten zu lassen das Recht der sittlichen Welt selber ist; diese Weisheit war daher in sich selbst nur erhabenes Geschwätz, und bei aller ihrer Größe nur ein Zeichen der sich auflösenden Welt hellenischer Sittlichkeit. Mit der Stoischen Moral harmonirt die Kantische in sofern, als ich mich lediglich durch den Gedanken der Pflicht soll in allen meinen Handlungen leiten lassen; ginge auch alles darüber zu Grunde — impavidum ferient ruinae.

Die Reinheit der Triebfedern zum Guten ist die Reinheit von aller Beziehung auf Sinnlichkeit, Glückseligkeit, selbst auf Seligkeit einer andern Welt. Gleichwie diese Kantische Sittenlehre oft von den Theologen für die ursprüngliche christliche Sittenlehre angesehen worden, so ist auch diese gar oft mit der stoischen verglichen worden. Es ist nicht schwer, solchen Stellen der Bibel, in denen Christus sagt: ärgert dich dein Auge ꝛc., ähnlich klingende der stoischen Moral an die Seite zu stellen. Die orientalische Redeweise drückt solche allgemeinen Sätze, wie: lieber das Leben verloren, als die Pflicht verletzt, gern metonymisch und metaphorisch aus. Ebenso fordert Paulus von den Christen, sie sollen der Welt absterben, ihr Fleisch kreuzigen sammt den Lüsten und Begierden. Hier scheint er die Abtödtung aller Sinnlichkeit, den äußersten Rigorismus zu begünstigen. Allein im Sinne des Apostels ist Fleisch, σαρξ, hier nicht die sinnliche Natur als solche, sondern die Verderbtheit, die Sündhaftigkeit derselben, der Hang zum Bösen, ihn soll der Christ in sich vertilgen. Dabei ist nicht zu leugnen, daß diese und andre Stellen schon früh in der christlichen Kirche rigoristisch gedeutet wurden, woran das Mönchsleben anknüpfte. Das Leben aber schon der ersten Christen hatte zu solchem Rigorismus Veranlassung gegeben. Es war unter Juden und Römern damals die Zeit der Auflösung aller öffentlichen und allgemeinen Verhältnisse, Sittenlosigkeit, Despotismus, Niederträchtigkeit an allen Seiten herrschend; es kam dazu der Druck der Verfolgung auf die Christen und die Nothwendigkeit, sich von ihren Verfolgern durch einen desto strengeren Lebenswandel zu unterscheiden; es stellte sich so der äußerste Ernst an die Stelle der lebenslustigen Heiterkeit, die dem Heiden eigen war. Tertullian ohne Zweifel ist ein christlicher Rigorist; er erlaubt den Christen nichts, was auch nur von weitem die Versuchung oder Möglichkeit des Bösen in sich hat, z. B. im Heer des heidnischen Kaisers zu dienen, und giebt ihnen sogar den Rath, bei erster Gelegenheit zu desertiren. Es

war das Leben der ersten Christen an allen Seiten mit ängstlichen Vorschriften umgeben und sehr bestimmt normirt, das Leben oder vielmehr der Tod so vieler Märtyrer reich an Beispielen stoischen Heldenmuths und der äußersten Apathie und Ataraxie. Den Rigorismus hat allerdings die christliche Sittenlehre in sich, daß man, um seine Pflicht nicht zu verletzen und um die höhern Güter der Wahrheit und Freiheit zu retten, Alles aufs Spiel setzen, das Leben als ein geringeres Gut gegen jene nicht achten, sondern aufopfern soll. Dieß ist aber so wenig zu einem Vorwurf gegen sie geeignet, daß sie vielmehr eben darin erst wahre Moral ist. Die Beherrschung seiner sinnlichen Neigungen und Affecte, welche die christliche Sittenlehre dem Menschen vorschreibt, ist nicht Ausrottung oder Vertilgung derselben; sie ist vielmehr nur Unterordnung derselben unter Vernunft und Freiheit. Es ist in der christlichen Sittenlehre allerdings der Schmerz ein Uebel, das Vergnügen ein Gut; das Christenthum zieht sich nicht stoisch aus beiden zurück, noch verachtet es sie auf Kantische Weise; Christus selbst ist nicht unempfindlich für Freud und Leid, und so spricht auch der Apostel: man soll sich freuen mit den Fröhlichen und weinen mit den Weinenden. So ist dem Christen auch Schmerz und Freude Anderer nicht gleichgültig und dadurch erst wahre Sittlichkeit in der Gemeinschaft und den geselligen Verhältnissen des Lebens möglich. Das Rigoristischscheinende in der christlichen Sittenlehre ist somit erst das wahrhaft Vernünftige und Sittliche.

c. Der Formalismus in der Moral. Als dieser vollendet sich der Rationalismus und Rigorismus. Er ist auch am vollständigsten in der Kantischen Moral aufgestellt. Indem darin einerseits von allem Einzelnen und Besondern, und andererseits von allem Bedingten und dessen Bedingungen abstrahirt wird, bleibt nichts als die Form übrig, die ihnen gegeben werden kann und soll, als die absolut nothwendige und allgemeine, somit die vernünftige. Das Objective und Gegenständliche, das Subjective

und Bewußtſeyende, die Sache und die Perſon — dieß alles iſt nur Inhalt der Form. Von allem ſolchen Materiellen iſt im Ethiſchen abzuſehen; auf das Formelle kommt alles an, auf den rein formellen Gedanken der Pflicht, welcher als kategoriſcher Imperativ gilt, ſo auch für alle Sachen und Perſonen derſelbige iſt; die Pflicht macht keinen Unterſchied, ob einer ein König oder ein Bettler, ein Gelehrter oder Unwiſſender iſt. Wer ſo in ſeinem Wollen und Thun ſich durch nichts bedingt oder bedingen läßt, durch nichts als die reine Pflicht um der Pflicht willen in der Autonomie ſeines Willens und mit Ausſchluß aller Heteronomie geleitet, der iſt der moraliſche Menſch. Nicht wenige Theologen beeiferten ſich, dieſe Grundſätze auch in der theologiſchen Moral aufzuſtellen und die Uebereinſtimmung derſelben mit der chriſtlichen darzuthun. Es iſt aber leicht einzuſehen, daß eine ſo formelle Moral ſtets unberechtigt nach dem Materiellen, als eine ſo nur ideale ganz unbefugt nach beſtimmtem Inhalt greift, oder als dieſe blos ideale Moral, wie Schelling zu ſeiner Zeit ſagte, beſtändig nach dem Reellen ſchnappt, ohne es doch zu erreichen. Die Wirklichkeit, dieſe bereits vorhandene ſittliche Weltgeſtalt in der Familie, im Staat, in der Kirche ignorirt ſie. Die bibliſche Sittenlehre iſt weit davon entfernt, dieſe nur formelle Moral zu ſeyn; ſie hält das Subjective und Objective ſtets unzertrennlich zuſammen, ſtellt die Sittlichkeit mitten in das Leben hinein mit allen ſeinen Gefühlen und Neigungen; die chriſtliche Sittlichkeit iſt eine inhaltsvolle, lebenskräftige Geſtalt und ihr Leben nach dem Geſetz das nach dem erfüllten Willen Gottes. Er iſt der Vater Aller, die ſeine Gebote halten, und ſie ſind ſeine Kinder. Da gehts in das Concrete; was ſo den Menſchen mit Gott vereinigt, iſt nicht der formelle Gedanke der Pflicht um der Pflicht willen, ſondern die Liebe, die des Geſetzes Erfüllung iſt.

Iſt nun, fragen wir nochmals zum Schluß, die bibliſch-chriſtliche Sittenlehre eine dieſer Geſtalten, denen wir in der chriſtlichen Kirche begegnen? Keineswegs; ſonſt wäre ſie eine Einſei-

tigkeit und hiedurch zugleich behaftet mit der Partheilichkeit. Diese aber widerstreitet ganz dem universell-sittlichen Geiste des Evangeliums. Dieß ist denn zugleich das Forttreibende zu einer Darstellung des Sittlichen, welche, indem sie die christliche ist, nicht mehr an irgend eine Einseitigkeit gebunden oder gefesselt ist, und das ist

3. die Darstellung des christlich sittlichen Geistes im Elemente der Wissenschaft. In ihr kommt hauptsächlich die Form in Betracht. Die Lehrart des Sittlichen im Neuen Testamente ist nicht blos didactisch und paränetisch, durch Sittensprüche und Gnomen die Gemüther aufregend, sondern auch parabolisch, änigmatisch und allegorisch die tiefste sittliche Weisheit in das Gewand der Vorstellung kleidend, auch sie in freier, phantasiereicher, fast poetischer Weise darstellend. In solchen Lehrsätzen, allgemeinen Reflexionen und Abstractionen spricht sich auch wohl bei nichtchristlichen Völkern reine Sittlichkeit, edle Moral aus, wie in den Sittensprüchen des Con-fu-tse, Antonin's, Seneca's u. a., und es ist in der sittlichen Theorie das Christenthum oft damit parallelisirt und verglichen und ihm kein sonderlicher Vorrang vor diesen eingeräumt worden; aber nicht allein der tiefe, innige Zusammenhang der christlichen Sittenlehre mit der christlichen Religion, sondern auch die daraus sich ergebende Praxis, die daraus erfolgte Wiedergeburt und Umgestaltung der Welt heben die christliche Sittenlehre über alle Vergleichung hinaus. Indem das Leben erst lehrt, was jeder sey, ist das Christenthum eine practische Sittenlehre, die sich als Saame und Frucht zugleich in dem Verhalten seiner Bekenner nachweiset. Auch solche Einheit der Theorie und Praxis, des Glaubens und Lebens hat ihre Haltung in dem sittlichen Geiste der christlichen Religion, und sie gewinnt dadurch einen Umfang, in Ansehung dessen nichts mit ihr zu vergleichen ist und auch die reichste und gebildetste Wissenschaft hinter ihr zurückbleibt. Damit aber, daß diese doch eine andere Weise des Erkennens sittlicher Wahrheit ist, ist sie

auch eine von der christlichen Religion unmittelbar verschiedene und eine eigenthümliche Weise der Darstellung des Sittlichen. Der Unterschied beider geht im Allgemeinen zurück auf den des Glaubens und Wissens oder der Religion und Theologie. Die allgemeinste didactische Form der Mittheilung christlicher Sittenlehre ist ihre Erscheinung als Geschichte. Auf dem historischen Wege des Unterrichts und der Notiznahme von der in der christlichen Religion mit enthaltenen und gegebenen Sittenlehre kommt sie zunächst an die Welt, und in dieser Weise sind die biblischen Historien sittlichen Inhalts besonders geeignete Darstellungen des Sittlichen im Element der Religion unmittelbar. Nächst solcher Erscheinung in der Bibel hat sie zur Fortsetzung ihrer Mittheilung an die Welt, den katechetischen und homiletischen Weg, um sich und ihren sittlichen Inhalt an die Menschen zu bringen. In allen diesen Formen berücksichtigt die christliche Sittenlehre das verschiedenartigste Bedürfniß des Menschen, und ist in dieser Gestalt (der unmittelbar christlichen Moral) auch durchaus populär, geht alle Menschen ohne Unterschied an; es ist ihr allein darum zu thun, daß Alle durch Erkenntniß des Guten und seines Gegensatzes zur Tugend und Sittlichkeit gelangen. Eine andere Weise des Bewußtseyns sittlicher Wahrheit ist die Wissenschaft. Sie ist nicht und will nicht seyn für alle Menschen, nichts Populares, sondern schließt sich an bereits gewonnene höhere Bildung, an den Trieb des Wissens der Principien an, und hat nur Werth, wenn sie solchen Wissenstrieb zu befriedigen weiß. Die Wissenschaft hat es nicht mit Katechismusschülern zu thun, sondern mit Männern, die den Gedanken suchen und denen die Wahrheit des Gedankens über Alles geht. Wenn die Wissenschaft nur die sittlichen Lehren in ihrer ursprünglichen Form als biblische, kirchliche wiederholt und es höchstens nur zum Reflectiren und Raisonniren darüber bringt, so wird *sie*, was die christliche Lehre in der Bibel und Kirche nicht ist, etwas Langweiliges und ein bloßes Moralisiren. Wird allein auf das allge-

meine Bedürfniß geſehen und auf den unmittelbaren Zweck, den die chriſtliche Moral hat, alle Menſchen durch die Erkenntniß des Guten zur Liebe des Guten, zur Tugend und dadurch zur Seligkeit zu führen, ſo würde auch die populare Darſtellungsweiſe derſelben vollkommen genügen; ſie hat weder das Bedürfniß, noch den Zweck, die Wiſſenſchaft zu ſeyn oder vorzuſtellen. Allein es erhebt ſich der Unterſchied des Chriſten und des Theologen, in welcher Beziehung geſagt werden muß: alle Theologen müſſen zwar Chriſten, aber nicht alle Chriſten Theologen ſeyn. Das Bedürfniß der Theologie aber iſt die Wiſſenſchaft und dieſe im engſten und eigentlichſten Sinne die Philoſophie. Ohne Philoſophie kann nichts eine Wiſſenſchaft ſeyn, außer allein dem Schein und Namen nach. Dieß iſt in Bezug auf die theologiſche Moral ſo anerkannt, daß ſelbſt die, welche die Philoſophie in der Dogmatik deteſtiren, ſie in der Moral admittiren, wenigſtens als Pſychologie, Anthropologie und ſelbſt als abſtracte Logik, ſofern dieſe doch denken lehrt. Allein da ſie zu gleicher Zeit der Meinung ſind, daß jeder ſchon von ſelbſt und von Natur zu denken wiſſe, ſo dispenſiren ſie ſich zugleich im Gebrauch der logiſchen Kategorien und philoſophiren ſo auf eigene Hand und ohne Bewußtſeyn der Geltung der Denkgeſetze. Nächſt der innern und wahrhaftigen Einheit von Philoſophie und Theologie treten beide dann nothwendig auch aus einander; es hat auch jede ihr eigen Gebiet, auch in Anſehung des Sittlichen. Hat die Philoſophie die ſittliche Idee als das Vernünftige zu ihrem Gegenſtande, ſo iſt ſie philoſophiſche Ethik. Nicht gleichgültig kann es dem Theologen ſeyn, wie die philoſophiſche Sittenlehre ſich vollbringt; zu ihr hat die theologiſche Moral nicht ein ſo äußerliches Verhältniß, wie etwa zur Aeſthetik, aber es hat der chriſtliche Theolog doch noch ein anderes Geſchäft, und ſo iſt auch die theologiſche Moral eine andere als die philoſophiſche.

Zweiter Abſchnitt.

Aufgabe der theologiſchen Moral.

Es kommt hier in Betracht ihr Gegenſtand, ihr Inhalt und ihre Form.

1. Der Gegenſtand der theologiſchen Moral iſt die ſittliche Wahrheit des Chriſtenthums, die chriſtliche Sittenlehre. Dieſe hat, wie die chriſtliche Religion, den Character der Offenbarung und zwar der vollkommenſten Offenbarung im Unterſchiede von der Sittenlehre des Alten Bundes, welche, obgleich der offenbaren Religion angehörend, noch nicht vollkommen offenbar iſt. Die Sittenlehre des Chriſtenthums hat, wie dieſes ſelbſt, als abſolute Offenbarung ihr Princip an Gott in anderer Weiſe, als die iſraelitiſche. Da iſt Gott, ſelbſt als der ſich offenbarende, noch die in ſich verſchloſſene Subſtanz, welche die Vernichtung der individuellen Freiheit, die knechtiſche Unterwerfung und den Tod des lebendigen Willens fordert. Ein anderes Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt durch den Sohn Gottes im Chriſtenthum offenbar; durch ihn ſind alle Menſchen Söhne oder Kinder Gottes zu werden beſtimmt, und dieß freie Verhältniß iſt ein ſolches durch Gott, den Vater und Sohn, und wird bewirkt und zum Zuſtand des Menſchen durch den von beiden ausgehenden Geiſt. Dieß Verhältniß, welches die Grundidee der chriſtlichen Sittenlehre iſt, hat nicht der Menſch gemacht, ſondern es iſt geſtiftet durch Gott, und eben ſo wenig iſt die Wahrheit oder Lehre davon eine durch Menſchen, ihr Wiſſen und ihre Wiſſenſchaft erſt erfundene. Dieſe ſittliche Wahrheit hat vielmehr, wie das ihr zum Grunde liegende Verhältniß des Menſchen zu Gott, ihren Ausgang an Gott und iſt eine den Menſchen nur gegebene. Die Natur oder das Weſen der göttlichen Wahrheit iſt, daß ſie ſich zwar zu erkennen giebt, aber, ohne gegeben zu ſeyn, nicht zu erkennen iſt. Für die ſubjective Erkenntniß exiſtirt ſie da-

her als Voraussetzung, sie geht jener als das absolute prius vorher; die göttliche auch sittliche Wahrheit kann der Mensch nicht machen, sondern nur, was sie ist, entdecken und ihren göttlichen Gehalt sich zum Bewußtseyn bringen. So ist die Moral des Evangeliums oder die christliche der Gegenstand für die Moral der Wissenschaft oder die theologische. Ohne jene hätte diese keinen Gegenstand; denn sie kann als christliche theologische Wissenschaft nicht so, wie die philosophische Ethik, ihren Gegenstand nur haben an der sittlichen Idee überhaupt, obgleich diese gleicherweise der Wissenschaft gegeben und von dieser vorausgesetzt, nicht von ihr gemacht oder ersonnen ist, sondern nur das Object der Wahrheit, welches sie zu erkennen hat. Indem sie Gegenstand der christlichen Philosophie ist, hat diese allerdings den Einfluß der christlich bestimmten sittlichen Idee vielfältig erfahren und ist eine andere in der christlichen als in der antiken Welt; aber sie ist doch nicht so, wie die christlich theologische Moral, auf ihren bestimmten Gegenstand angewiesen und kann sich auch unabhängig von den sittlichen Aussprüchen des Evangeliums, seinen heiligen Schriften u. s. w. bewegen, wie allein sich beschränken auf das unendlich Vernünftige des sittlichen Geistes überhaupt. Die theologische Moral hingegen, wollte sie sich als eine reine Vernunftmoral vollbringen, so würde sie einerseits nicht nur allen Unterschied ihrer selbst von der philosophischen aufheben, sondern selbst hinter dieser, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt und Ausbildung, zurückbleiben, in der sie mit allem subjectiven Denken auf ein objectives, auf ein Denken in der Sache und sittlichen Idee ausgeht. Andererseits würde sie sich von vorn herein über die christliche Sittenlehre stellen und nicht sich damit begnügen, nur sie zu erkennen und an ihr das Object ihrer Erkenntniß zu haben. Aber allerdings muß es nun auch in der theologischen Moral zu solcher Erkenntniß kommen. So wird der Gegenstand der Wissenschaft

2. zum Inhalt derselben. Wie der Wille Gottes in sei-

nen einzelnen Geboten und Vorſchriften Inhalt der chriſtlichen bibliſchen Sittenlehre iſt, ſo iſt er, obgleich ſchon da auf Erkenntniß beruhend, doch zunächſt noch unmittelbarer Inhalt, reiner Wahrheitsinhalt an ſich. Ohne alle Erkenntniß könnte die ſittliche Wahrheit auch nicht einmal Inhalt der chriſtlichen Sittenlehre, geſchweige der theologiſchen Sittenlehre ſeyn. Inhalt beider iſt ſie ein Inbegriff von Gedanken über das Sittliche, wiewohl dort und hier in verſchiedener Weiſe. Dieß iſt zunächſt das Recht des Gegenſtandes, daß er für das Denken iſt, und dieß Recht läßt ſich auch das Denken nicht nehmen, daß es die Objectivität der ſittlichen Wahrheit in ſeine freie Subjectivität überſetzt. Dieß Denken hebt ſchon in der bibliſch-chriſtlichen Sittenlehre an und vollendet ſich in der chriſtlich-theologiſchen. Die letztere hat die Gedanken zu erforſchen, auf denen die erſtere beruht. Der Zweck iſt, was an ſich die ſittliche Wahrheit iſt, auch als die Gewißheit der Wahrheit zu beſitzen; zur Gewißheit aber führt nur das Wiſſen. In der chriſtlichen Sittenlehre iſt der Gegenſtand wohl für den Geiſt und eben damit ein Erkennen, aber das Erkennen iſt da noch unmittelbares Wiſſen, ein Wiſſen allein für das Gewiſſen; der Erkennende wird da in ſeinem Gewiſſen unmittelbar inne, daß dieſe ſittliche Lehre wahr und von Gott ſey. In der Wiſſenſchaft wird bei dem Unmittelbaren und deſſen Wahrheit nicht ſtehen geblieben; ſie iſt nur in der Vermittelung; in ihr vermittelt ſich der denkende Geiſt die ſittliche Wahrheit und eben damit iſt das Erkennen auf einer höhern Stufe. Es kann die Wiſſenſchaft der theologiſchen Moral wohl nicht ſeyn, ja nicht einmal anfangen ohne ihren Gegenſtand, welcher die chriſtliche Sittenlehre iſt, und wohl ſteht dieſe, in ihrer Autarkie, höher, als die Wiſſenſchaft, weil ſie, um zu ſeyn, derſelben nicht bedarf, da hingegen die Wiſſenſchaft, um die Erkenntniß der chriſtlichen Sittenlehre zu ſeyn, dieſes ihres Gegenſtandes abſoluterweiſe bedarf. Iſt er aber ihr Inhalt geworden, oder in ihr enthalten, dann iſt ſie nicht nur eine andere

Weise des Erkennens desselben, als er unmittelbar schon ist, sondern auch eine strengere, angemessenere, vollkommenere, und in dieser Beziehung steht die Wissenschaft der theologischen Moral allerdings höher. Dieß Erkennen in der Wissenschaft hebt zunächst damit an, daß es das unmittelbare, nicht sich auch vermittelnde Denken in der christlich-sittlichen Wahrheit aufhebt. Die nächste Folge dieser Aufhebung ist, daß das Erkennen und sein Gegenstand sich einander gegenüber tritt, sich als sich gegenseitig ein anderes erscheint; das Erkennen ist ein anderes, als sein Gegenstand, und dieser ein anderes, als jenes. Die weitere Folge dieser Bewegung in der Wissenschaft, in der der Gegenstand nicht das Erkennen und dieses nicht jener, somit die ganze Bewegung eine negative ist und der Standpunct der Abstraction und Reflexion, ist nun, daß beide, der Gegenstand und sein Erkennen, zu Endlichkeiten werden; denn wirklich ist da das Ende des einen, wo das andere anfängt. Hiemit nun zeigt sich die ganze Erkenntnißweise der bloßen Abstraction und Reflexion, als die des Verstandes, der unendlichen Wahrheit der sittlichen Idee und dem göttlichen Inhalt der christlichen Sittenlehre unangemessen, und der Fortschritt nothwendig in die vernünftige, speculative Betrachtung. Man kann den Fortschritt auch als den vom Bewußtseyn des Gegenstandes, welches noch endliches Erkennen ist, zum Selbstbewußtseyn bezeichnen, mittelst dessen das erkennende Subject in diesem Gegenstande seines Bewußtseyns, welches die sittliche Wahrheit ist, sich selbst wieder erkennt und das Wesen der sittlichen Idee als sein eigenes weiß, hiedurch dem Gegenstande seine Fremdheit und sein die Freiheit und das Wissen vernichtendes Seyn nimmt. Man hat diesen Proceß des denkenden Geistes oft auch eine Veränderung des Gegenstandes genannt, da doch die Wahrheit in ihrem Verhältniß zur Gewißheit erfordert, daß im subjectiven Denken nichts sey, was nicht im Object enthalten ist, und der Vorwurf wiederholt sich oft, daß das speculative Denken den Gegenstand alterire, ihn zu einem

andern mache, ſomit ohne Wahrheit ſey. Allein die der Wiſſenſchaft nothwendige vernünftig dialectiſche Bewegung iſt in Wahrheit nur die reinere und vollſtändigere Hervorhebung deſſen, was in dem Gegenſtande iſt und was er ſelbſt iſt, ſein ſich Ausbreiten im Denken und in der Totalität ſeiner Momente. Im Gegentheil iſt das nicht ſpeculative Erkennen in der theologiſchen Moral nur das Stehenbleiben bei irgend einem einſeitigen Moment der ſittlich-chriſtlichen Wahrheit oder das trockene Wiederholen und hiſtoriſche Aufzählen deſſen, was in der chriſtlichen Sittenlehre enthalten und in der heiligen Schrift darüber geſchrieben iſt. Dazu aber, und um dazu zu gelangen, iſt nicht nöthig, in die Wiſſenſchaft der theologiſchen Moral überzugehen. Sie iſt weder das blos referirende, noch das blos reflectirende Denken über die ſittliche Lehre des Chriſtenthums, ſondern vielmehr begreifendes Denken, Wiſſen in der Idee, und die weſentliche Form der Wiſſenſchaft nichts anderes als der Begriff. Er iſt es, der den Gegenſtand und das Erkennen in Eins zuſammenfaßt. Eine falſche Weiſe der Vertheidigung der göttlichen Offenbarung iſt es, wenn man meint, ſie werde dadurch, daß das unendlich Vernünftige darin nachgewieſen und ſie vor der Vernunft gerechtfertigt wird, beeinträchtigt oder gar aufgehoben. Dieß unendlich Vernünftige vielmehr in der göttlich geoffenbarten Sittlehre des Evangeliums zu erkennen, iſt die weſentliche Aufgabe der theologiſchen Sittenlehre und das Streben Aller geweſen, welche die Einheit und den Unterſchied der chriſtlichen und der theologiſchen Moral erkannt und überhaupt ein Bewußtſeyn über den weſentlichen Zweck der letztern gehabt, wirklich gewußt haben, was ſie wollten. Eben darin iſt dann aber auch begründet, daß die Form der theologiſchen Moral muß eine andere ſeyn, als die der unmittelbar chriſtlichen.

3. Form der theologiſchen Moral. Es iſt die Form, wodurch der Inhalt der Wiſſenſchaft von der Religion überhaupt ſich unterſcheidet von dem Inhalt der Religion. Die Form von

diesem ist die Vorstellung, die Form von jenem ist der Begriff. Ebenso verhält es sich mit dem Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur theologischen Moral. Jene hält und bewegt sich zu ihrem Zweck nothwendig in der Sphäre der Vorstellung; denn sie hat sich an alle Menschen ohne Unterschied zu bringen, nicht an solche allein, die ein bereits gebildetes Bewußtseyn zur Erkenntniß der Wahrheit mitbringen. Diesen Unterschied von Vorstellung und Begriff nicht zulassen, heißt daher ebensoviel, als die Wissenschaft von der christlichen Sittenlehre im Unterschiede von dieser selbst gar nicht gelten lassen. Vorstellungen sind Bilder, Gleichnisse, Copien der Idee; sie wenden sich meistens noch an das sinnlich bestimmte Bewußtseyn und enthalten von dieser Seite eine Zuthat, die wohl durch die sinnliche Natur der Subjecte, aber nicht durch die Natur der Wahrheit an sich nothwendig und daher auch von dieser nicht unzertrennlich ist. Diese Trennung, diese Heraushebung der sittlich-christlichen Wahrheit aus dem Element der Vorstellung in das des Begriffes geht in der Wissenschaft vor sich; sie hält sich mit Recht nicht für gebunden an die Weise der Vorstellung, nicht für beschränkt darauf, sondern ist das Zurückgehen auf den Gedanken, der so oder so vorgestellt ist. Denn die Vorstellung bedient sich in ihrem Ergehen einer Freiheit, die dem Begriff nicht vergönnt ist und in der Wissenschaft Willkühr heißen müßte. So unübertrefflich schön die sittlichen Wahrheiten auch in der Lehre Christi und der Apostel vorgestellt sind, so sind sie doch Wahrheiten nicht dadurch, daß sie so oder so vorgestellt sind, sondern durch die den verschiedenartigsten Vorstellungen zum Grunde liegenden Gedanken. Tiefe, sittliche Wahrheiten spricht Christus aus, wenn er seine Jünger das Salz der Erde nennt oder das Himmelreich einen Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert, oder ein Senfkorn, welches zu einem Baum erwächst, wenn er in ganzen ausgeführten Gleichnissen redet und sich damit an das sinnliche Bewußtseyn anschließt, um unter dieser Hülle des Gedankens desto leich-

ter damit den Menſchen ans Herz zu kommen, ihre Erkenntniß zu fördern und ihren Willen zu beſtimmen. Aber er ſelbſt ſagt auch noch zu ſeinen Jüngern: euch iſt es gegeben, zu wiſſen (εἰδέναι) das Geheimniß vom Reiche Gottes, den andern aber in Gleichniſſen. Man hat oft geſagt, und noch von Ritzſch iſt es neuerlich wiederholt, die Unterſcheidung von Vorſtellung und Begriff ſei der Unterſchied von eroteriſch und eſoteriſch. Die Wiſſenſchaft läßt dieſen Gegenſatz, der an die Myſterien und Prieſterweisheit der Alten erinnert, nur in ſo weit zu, als Chriſtus ſelbſt in dem obigen Ausſpruch ihn anerkennt. Durch das Chriſtenthum ſind alle Myſterien offenbar geworden und ein Gemeingut der ganzen Menſchheit. Aber den Unterſchied derer, die mit der Vorſtellung ſich begnügen, und derer, die zum Begriff übergehen, hebt das Chriſtenthum nicht auf, ſo wenig als es den der Religion und Theologie verwirft. Jener Unterſchied iſt in Wahrheit nur dieſer. Die Theologie ſtellt ſich auch hiemit keineswegs über die Religion, ſondern hat eben nur dieſe zu ihrem Gegenſtande und Inhalt, und geht nur darauf aus, die tiefe Wahrheit der chriſtlichen Vorſtellung nachzuweiſen und vor der denkenden Vernunft und vor der gebildetſten Wiſſenſchaft zu rechtfertigen. Da iſt der Unterſchied alſo ein ganz anderer als der alte von eroteriſch und eſoteriſch, und nur ſo kann man erkennen, was auch an dieſem Gegenſatz allerdings noch wahr und brauchbar oder anwendbar iſt. Will man das das Eſoteriſche nennen, daß die Wiſſenſchaft nicht bei den bloßen Vorſtellungen ſich beruhigt, ſondern zum ſpeculativen Gedankeninhalt derſelben fortſchreitet, ſo kann man ſie immerhin ſo nennen; aber ſo iſt ſie nicht eſoteriſch im überlieferten Sinn. Die chriſtliche Sittenlehre iſt ein an ſich und durch und durch Vernünftiges. Sie in dieſer ihrer Vernünftigkeit und Wahrheit zu erkennen, iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft. Dazu iſt nothwendig, daß, wie der menſchliche Geiſt an ihr einen vernünftigen Gegenſtand hat und ſie in ſich, im Geiſte, erkennt, ſo auch er ſich in ihr

wiederfinde und erkenne, d. h. sie begreife. Diese Bewegung ist eine ganz speculative und kann nur gelingen, indem die theologische Moral sich in die Einheit setzt mit der Philosophie, d. h. dieses an sich seyende Verhältniß auch für sie und mit Bewußtseyn vorhanden sey. Denn sey es, daß die philosophische Ethik allein die sittliche Wahrheit in dem reinen Element der Idee, die theologische Moral die christlich bestimmte sittliche Wahrheit zum Gegenstand habe, so bleibt doch das das Gemeinsame beider, daß sie das Vernünftige ihres Gegenstandes zu erkennen haben. Das Vernünftige aber ist das Logische; ohne concrete Logik ist in keiner Wissenschaft etwas Vernünftiges auszurichten. Ist es gewiß, daß die wesentliche Form alles Erkennens der sittlichen Wahrheit der concrete Begriff sey, so hat auch die theologische Moral zur Philosophie, nicht blos, wie sie die practische oder auch Psychologie, Anthropologie, sondern zunächst wie sie Logik ist, ein inneres, wesentliches Verhältniß. Schleiermacher, der sich viel damit beschäftigt hat, die Theologie von der Philosophie zu trennen und dabei selbst in allen seinen theologischen Arbeiten viel philosophirt und mit großem dialectischen Talent zu Werke geht, hat auch die christliche Ethik mit der philosophischen aus einander zu setzen gesucht. Nach ihm ist die christliche Sittenlehre eine Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo dem Erlöser bedingten Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist. Eine solche Darstellung aber, wenn es dabei allein bliebe, wäre nur zunächst eine historische Darstellung des in der biblischen Sittenlehre gegebenen Stoffes; doch verlangt Schleiermacher auch eine wissenschaftliche Darstellung, und diese soll eine Construction des ganzen ethischen Processes vom christlichen Princip aus seyn. So aber bleibt doch das Christenthum und die Wissenschaft noch außer einander und die Differenz nur subjectiv aufgehoben, wie das in Allem geschieht, was nur ein Construiren ist. Auf den Einheitspunct des Christlichen und des Vernünftigen, der bibli-

ſchen und philoſophiſchen Ethik, kommt es aber vorzüglich an, und dieſer iſt nur darin zu finden, daß zwiſchen dem Chriſten und dem wahren, vollkommenen Menſchen nicht mehr unterſchieden wird. Das chriſtlich Sittliche iſt das wahrhaft Vernünftige. Es iſt gleichſehr des Chriſtenthums und der Wiſſenſchaft höchſtes Intereſſe, daß zwiſchen dieſen beiden Sätzen kein Unterſchied ſey. Die chriſtliche Gemeinſchaft, von welcher Schleiermacher ausgeht, hat von ihrer Stiftung aus keinen andern Zweck gehabt, als daß der Menſch in ihr zur Vernunft und Freiheit, zur Erkenntniß der Wahrheit und zu wahrhaft ſittlicher Thätigkeit, durch dieſes alles aber zur Seligkeit gelange. Auf dieſem wiſſenſchaftlichen Standpunct können wir einerſeits ſtets zurückgehen auf das perſönliche Leben und Lehren Chriſti und ſeiner Apoſtel und den Geiſt der Gemeinſchaft, der von ihnen ausgegangen, als andererſeits den Forderungen der Wiſſenſchaft Genüge leiſten, ohne es bei einer bloßen Beſchreibung eines chriſtlichen Lebens, mit der ſich Schleiermacher beruhigt, bewenden zu laſſen. Schleiermacher ſelbſt ſagt: im völlig vom göttlichen Geiſte beſeelten Menſchen iſt göttlicher Geiſt und Vernunft nicht mehr zu unterſcheiden (Die chriſtl. Sitte, S. 220.). Nun, wenn das iſt, ſo wird auch die chriſtliche Moral von der rationellen nicht mehr zu unterſcheiden ſeyn, wie Schleiermacher gleichfalls zugiebt (S. 441.). Auch ſagt er: wir können das Chriſtenthum nicht aufgeben, weil wir an daſſelbe als ein in ſich Vollendetes glauben; auch die Vernunft nicht, weil wir uns ihrer nothwendig zur Conſtruction der chriſtlichen Sittenlehre bedienen müſſen. Es giebt alſo für uns nur die Vorausſetzung, daß es keinen Widerſpruch zwiſchen beiden geben kann (Beilage S. 164.). Von dieſer Negation des Widerſpruchs iſt nur noch zur Poſition der Identität fortzugehen, zu dem concreten Begriffe der eben ſo vernünftigen als chriſtlichen ſittlichen Wahrheit. Was aber andererſeits noch die Bewegung des Begriffes betrifft, ſo iſt er darin an allen Seiten an die vernünftige Nothwendigkeit gebun-

den. Wohl ist in seinem Begriff der Geist der allerfreieste, und nur die Freiheit sein Element, so sehr, daß Geistseyn und Freiseyn unmittelbar eins ist. Aber diese Freiheit hat die Nothwendigkeit nicht außer sich; ohne diese würde vielmehr die Freiheit selbst nur die Willkührlichkeit seyn; der Geist ist vielmehr seiner Freiheit selbst sich in nothwendiger Weise bewußt, so, daß er in diesem Bewußtseyn nicht von sich wegkommen kann. Auch der freie Begriff in der Wissenschaft hat diesen Gang der Nothwendigkeit zu gehen, so, daß der Geist mittelst des Begriffes nur, was er selbst ist, zur That und Erscheinung bringt. In der Geistesbewegung nun, welche die Vorstellung ist, kann wohl Freiheit seyn, aber keine andere Nothwendigkeit, als welche die Zweckmäßigkeit, die äußere Nothwendigkeit ist. Es ist nützlich und zweckmäßig gesprochen, wenn Christus sagt: es war ein Mensch, der seinem Sohne Hochzeit machen wollte und machte ein groß Abendmahl und lud Viele dazu. Aber eine innere Nothwendigkeit, daß die Berufung aller Menschen zur Wahrheit, Sittlichkeit, Seligkeit unter diesen Bildern vor- und dargestellt ward, ist nicht vorhanden. So fallen nun auch die mannigfaltigen Sittensprüche, Sittenvorschriften und Lehren des Evangeliums noch gar sehr aus einander, es ist kein innerer, nothwendiger Zusammenhang unter ihnen im Verhältniß zu einander; ihre Stellung an diesen oder jenen Ort hat in der Bibel ganz den Anschein der Zufälligkeit und der gelegentlichen Veranlassung. Wenn nun die Wissenschaft sich auch nur daran begiebt, eine Sammlung und Zusammenstellung dieser practischen Lehren, etwa im Unterschied von den dogmatischen, zu veranstalten zu historischem oder paränetischem Zweck, so ordnet sie dieselben und stellt die zusammengehörenden zusammen, ordnet sie auch einander unter, und die Ordnung, welche herauskommt, beruht auf Anordnung, dieser subjectiven Thätigkeit, welche doch nicht sich verhehlen kann, daß das Ganze, welches sie geordnet hat, nur ein Aggregat sey, ein Ganzes, worin eins zum andern kommt nur in äußerlicher

Weiſe. Dergleichen nun mag zu hiſtoriſchem Zweck und um nur zuerſt die bibliſch-chriſtlichen Sittenlehren kennen zu lernen, ohne es auf die Erkenntniß derſelben anzulegen, genügen; für die Wiſſenſchaft iſt es nicht ausreichend. Die Ordnung, welcher ſie folgt, iſt nicht ein Aggregat, ſondern Syſtem, und die Anordnung, die dieſem zum Grunde liegt, iſt nicht eine äußere, ſondern innere. Als innere aber iſt ſie geknüpft an eine Regel der Nothwendigkeit, an die logiſche Natur des Begriffes. Dieſer nun wäre ſelber nur der abſtracte Begriff, wenn er ſelbſt nur ſubjectiv zu Werke ginge und nicht in allen ſeinen Bewegungen allein demjenigen folgte, was die Natur des Objects mit ſich bringt. Dieß aber ſcheint zunächſt ein unauflöslicher Widerſpruch zu ſeyn, daß das, was hiſtoriſch gegeben, in der Bibel zerſtreut ohne Einheit iſt, doch in der Wiſſenſchaft als ſyſtematiſche Einheit ſich darſtellen ſoll. Die Auflöſung liegt aber eben darin, daß, obgleich ohne Einheit erſcheinend und in dieſer Aeußerlichkeit unſyſtematiſch, ja ungeordnet, die chriſtliche Sittenlehre an ſich doch nicht ohne innere Einheit iſt, ja vielmehr ſelbſt ſchon an ſich ein Syſtem. Denn wäre ſie es nicht ſchon an ſich, ſo könnte ſie es auch nimmermehr werden in der Wiſſenſchaft. Doch ſelbſt in der Zerſtreuung, in der wir die ſittlichen Lehren des Chriſtenthums in der Bibel finden, iſt nicht zu verkennen, daß ſie an allgemeinen, ebendaſelbſt auch ausgeſprochenen Principien ihren Ausgang haben, wie ſchon die mancherlei Behauptungen, daß dieſer oder jener Ausſpruch das Princip der Moral enthalte, beweiſen. Der Streit über das chriſtliche Moralprincip, wie es in der Bibel gegeben ſey, hat allerdings dieſe wichtige Bedeutung, daß darin vorausgeſetzt iſt, die chriſtliche Sittenlehre ſey an ſich ein Syſtem. Daſſelbige geſtehen die, welche in dem Gebot der Liebe Gottes, der Nächſten- und Selbſtliebe eine genügende Eintheilung aller chriſtlichen Pflichten finden. Bricht ſo ſelbſt durch die nicht ſyſtematiſche Darſtellung in der Bibel die ſyſtematiſche Natur der chriſtlichen Sittenlehre hervor, ſo iſt

es vollends wesentliche Aufgabe der theologischen Moral, der innern systematischen Bewegung ihres Gegenstandes zu folgen, nicht auf eigene Hand und nach eigenem Kopf die Sittenlehre des Christenthums in ihrer innern Abfolge äußerlich nur zu construiren, sondern frei sich der innern Nothwendigkeit und Ordnung der sittlichen Ideen des Christenthums zu unterwerfen. Diese systematische Natur der christlichen Moral zeigt sich daher schon in der Eintheilung der theologischen.

Dritter Abschnitt.

Princip und Eintheilung der theologischen Moral.

Wie es bis jetzt damit steht, so regiert in der Wissenschaft der theologischen Moral die Willkühr und das Belieben. Es ist dann auch die beliebte Ordnung nur das ganz negative Streben, aus der Unordnung herauszukommen; so tritt denn an die Stelle der Unordnung, die das Negative der Ordnung ist, nur die Anordnung. Aber so kann sie den subjectiven Ursprung noch nicht verleugnen, nicht beweisen, daß der Gegenstand so sich selbst eintheile. Erst mit diesem Beweis ist die Eintheilung die objective und die Wissenschaft nur die Nachweisung, wie er durch sich selbst eingetheilt sey. Unbegreiflich ist, wie noch Daub sich bei der hergebrachten Eintheilung der Moral in allgemeine und specielle beruhigen konnte. Schleiermacher begnügt sich an der Stelle des wissenschaftlichen Organismus mit einem sogenannten „Schematismus", in Rücksicht auf welchen er nicht verhehlt, daß er willkührlich gesetzt, d. h. vorausgesetzt, in allen Beziehungen nur subjectiv sey. Daher er sich denn auch die Freiheit nimmt, in den wiederholten Vorträgen die einzelnen Theile anders zu stellen, den ersten zum letzten, den letzten zum ersten zu machen, was in einem wissenschaftlichen Organismus unstatthaft wäre. Die im gemeinen Leben herrschende Gewohnheit ist, die Bezeichnungen bestimmter Theile der Wissenschaft als vollkommen

daſſelbe bezeichnend, Geſetzeslehre, Pflichtenlehre, Tugendlehre als ganz ſynonym zu nehmen. Es muß als die nächſte Aufgabe der Eintheilung der theologiſchen Moral in der Einleitung angeſehen werden, aus dieſer Confuſion herauszukommen und jede der genannten Bezeichnungen der Moral begriffsmäßig an ihren Ort zu ſtellen.

Der Gegenſtand der chriſtlichen, bibliſch-kirchlichen Sittenlehre iſt das Sittliche in der Lehre Chriſti und ſeiner Apoſtel. Das Sittliche nun, was es auch ſey, ſo kann es nicht ſeyn das Willkührliche, Zufällige, Beliebige. Wäre des Menſchen eigener Wille ſein Himmelreich, ſo könnte dieſes nicht ſeyn das Reich der Sittlichkeit. Was aber alle Willkühr und Beliebigkeit ausſchließt und vertilgt, iſt die Nothwendigkeit, ſie das Gebietende und die Macht, der Alles gehorchen muß. Dieſe vernünftige Nothwendigkeit iſt das Geſetz, wie es für die Natur iſt, das Naturgeſetz, wie es für den Willen iſt, das Willen- oder Sittengeſetz. In der letzten Beſtimmung iſt es das Höchſte und Erſte, was in der Wiſſenſchaft zu erkennen iſt; die theologiſche Moral iſt in ihrem erſten Theil Geſetzeslehre, und was da zu erkennen iſt, iſt 1) das Weſen des Geſetzes, ſein Inhalt und Zweck, ſein Urſprung aus Gott. In der chriſtlichen Sittenlehre iſt es das Geſetz, welches als der Wille Gottes dargeſtellt iſt. Es iſt Gott ſelbſt des Geſetzes Urſprung oder der Geſetzgeber. Daß dieß eine weſentliche Beſtimmung Gottes und ſo das Sittengeſetz in der unendlichen Macht und Weisheit Gottes gegründet ſey, entwickelt ſich aus dem Begriff des Geſetzes. Aber als Wille Gottes die beſtimmende Nothwendigkeit kann das Geſetz nicht eine Macht ſeyn, unter welcher Gott ſelbſt ſtände; ſo ſtände es über ihm; ſondern das durch das Geſetz Beſtimmte iſt ein anderes als Gott, iſt die Welt. Die eine und erſte Seite des Geſetzes iſt allerdings die Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, die Macht, die es hat dadurch, daß es Wille Gottes iſt. Aber die andere Seite des Begriffs iſt ſogleich die Frage, welches das

dadurch Bestimmte, oder wofür das Gesetz sey? Die Antwort kann in der Moral keine andere seyn, als: für die Freiheit ist diese Nothwendigkeit, die das Gesetz ist. So geht die Untersuchung nach der subjectiven Seite hinüber. Das Gesetz als diese unendliche Nothwendigkeit ist 2) Gesetz der Freiheit. An dieser Seite zeigt sich das durch das Gesetz Bestimmte in seinem Unterschiede von dem Natürlichen; dieses ist nicht nur das Bestimmte, wie wenn das Naturgesetz ein der Natur Aeußerliches wäre, sondern wohl auch Selbstbestimmung, Selbstbewegung, aber durchaus in gedankenloser Mühe und nicht, wie das Persönliche, sich selbst bestimmend als denkend und wollend. An dieser Seite kehrt sich also in der Moral das große Problem der Freiheit hervor und es gilt, den freien Willen selbst als die Nothwendigkeit zu begreifen, die das Gesetz ist, oder die Nothwendigkeit, die als Freiheit das Gesetz ist für die Persönlichkeit. Diese freie Nothwendigkeit ist das die Tugenden und Sitten der Menschen Bestimmende. Denn die Freiheit der Kinder Gottes, die der Apostel eine herrliche nennt, ist eben dieß, daß sie das Gesetz in ihren Willen verwandelt haben. Erst indem der göttliche Wille des Menschen eigener Wille wird, kommt er ins Himmelreich. Dieß ist die Wahrheit des obigen Spruchs. Freiheit und Nothwendigkeit stehen aber so nur noch in Beziehung auf einander, somit im Unterschied von einander, in der Negation. In dieser Negation sind sie noch abstracte, und blieben sie dieß, so wären sie die nur gedachten, unwirklichen. Concret und wirklich sind Freiheit und Nothwendigkeit dadurch, daß das Gesetz 3) auch das Gesetz des Gewissens ist. Es ist das Wissen vom Gesetz in seiner objectiven und subjectiven Verbindlichkeit, nicht blos Bewußtseyn des Gesetzes, sondern auch Selbstbewußtseyn oder Gewißheit dieses Bewußtseyns und als das Gewisseste nicht ohne ein Wissen. In dem Gewissen vernimmt der Mensch nicht blos sich, sondern noch einen andern; es ist Gottes Stimme und zugleich des Menschen Urtheil über sich selbst. An diesem Ziel also ist das Gesetz erst seinem ganzen Umfang nach erkannt, wie es Sittengesetz ist.

Zweiter Theil der Moral. Das abſolute Geſetz und deſſen Nothwendigkeit, von der Freiheit und dem Willen nicht verſchieden, ſtellet ſich im Gewiſſen concret, als die göttliche Seite des Begriffes dar. Es tritt aber auch ein Unterſchied ein zwiſchen der Nothwendigkeit, welche das Geſetz oder der Wille Gottes, und der Freiheit, welche der Wille und die That des Menſchen iſt. Hiermit geht die Moral nothwendig an die ſubjective Seite hinüber, welcher gegenüber die Lehre vom Geſetz die objective war. Sie geht an die menſchliche Seite des Begriffs hinüber, ohne jedoch ihr inneres Verhältniß zu der erſteren aufzugeben. Sie betrachtet das göttliche Geſetz nicht mehr, wie es an ſich Wille, ſondern wie es für den Willen iſt. Hiemit geht ein Unterſchied, ein Verhältniß hervor, in welchem die Freiheit zur Nothwendigkeit ſteht, und die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Geſetz iſt das, was man Tugend heißt, die Tauglichkeit vor dem Geſetz. Aber auf dem Standpuncte des Verhältniſſes und der Uebereinſtimmung ſtehen bleibend bleibt auch noch Spannung, Differenz zwiſchen dem Willen und dem Geſetz. Die chriſtliche Vollkommenheit, welche die Tugend iſt, iſt nicht die göttliche, ſondern die menſchliche, d. h. die unvollkommene. Der ſubjective Wille als unmittelbar für ſich, von dem an und für ſich ſeyenden unterſchieden, iſt als ſolcher endlich, beſchränkt. Aber die Endlichkeit dieſes Willens wurzelt in einem unendlichen Grunde, aus welchem er als unendliches Selbſtbeſtimmen hervorgeht. Die Richtung des Willens auf das Geſetz iſt die Tugend; an dieſer ſubjectiven Seite iſt ſie Streben nach dem Vollbringen des Geſetzes. Als dieſes Streben noch mit der Untugend behaftet iſt der tugendhafte Wille erſt in der Pflicht mit dem Geſetz vereinigt. Die Tugendlehre hat ſo zu handeln vom Tugendbegriff, von der Tugendnegation und von der Tugendpflicht.

Dritter Theil der Moral. Als Geſetzeslehre hat es die Moral vorzugsweiſe mit den Geſinnungen des Menſchen zu thun. Die Geſinnung bildet ſich hauptſächlich durch die Betrachtung des Geſetzes und das Gefühl ſeiner unendlichen Heiligkeit.

Als Tugendlehre hat sie vorzüglich des Menschen Wollen und Thun in Beziehung auf das Gesetz zu entwickeln. Die Tugend ist ein Thun, die Entwickelung und Ausbreitung der Gesinnung zur That. Thaten aber sind Werke des Geistes und der Gesinnung; in der That zeigt sich der Geist wirksam; andererseits sagt Jeder: an der tugendhaften Gesinnung, wie sie noch in der Welt des Geistes bleibt, sey es nicht genug, und Christus sagt: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Diese Früchte der tugendhaften Gesinnungen sind die Handlungen, von Thaten wohl zu unterscheiden, wie Niemand von Handlungen, sondern nur von Thaten Gottes spricht; denn Gott ist der Geist. Aber in den einzelnen Handlungen entwickelt sich die tugendhafte Gesinnung zum concreten, wirklichen, menschlichen Leben, und diese Handlungen sind die bestimmten Pflichten. Als noch sehr Allgemeines, als Gedanken und Begriff gehört die Pflicht noch dem zweiten Theil der Moral an; als Lehre von den Pflichten, den einzelnen, oder als Pflichtenlehre macht sie den dritten Theil derselben aus und sie ist damit ganz im Bestimmten, Einzelnen. Wenn der Mensch das, was das göttliche Gesetz fordert, in jedem einzelnen Fall als Verbindlichkeit für ihn anerkennt, so sagt er, das sey seine Pflicht; hiemit spricht er eine Verwickelung des Subjects in das bestimmte Object der Pflicht aus, die ein wesentliches Verhältniß beider voraussetzt. In die Pflicht geht einerseits das Gesetz ein; es ist die Macht der Pflicht und das Gebietende und Herrschende darin. Andrerseits geht darin der subjective freie Wille ein; er unterwirft sich dem Gesetz und thut, was es gebietet. Die Wirklichkeit der Tugend ist die erfüllte Pflicht, daher sie sauer, schwer ist. Auch ist noch viel von einer Collision der Pflichten die Rede, welche in der Tugend, als dem Leben im Geist, nicht vorkommen kann; sie ist vielmehr die Aufhebung aller Pflichtencollision. Indem nun die theologische Moral in ihrem dritten Theil nothwendigerweise Pflichtenlehre ist, hat sie es nicht allein mit dem Begriff der Pflicht, dessen

Verhältniß zum Begriff des Rechts u. ſ. w., ſondern beſonders mit den einzelnen Pflichten, ihrem Unterſchied von einander, ihrem Uebergang in einander zu thun, und da iſt es beſonders die Eintheilung, welche nicht ohne Schwierigkeit iſt. Sie zu erledigen kommt beſonders der Einleitung zu. Man hat bisher eine bequeme Eintheilung der Pflichten gefunden in dem Ausſpruch Chriſti Matth. 22, 36—40. Da unterſcheidet Chriſtus die Liebe zu Gott, zu dem Nächſten und zu ſich ſelbſt und ſtellt die beiden letztern Gebote dem erſteren ganz gleich. Man hat darauf die Eintheilung aller Pflichten in Pflichten des Menſchen gegen Gott, gegen den Nächſten und gegen ſich ſelbſt gegründet, und dieſe drei, welche zuſammen Chriſtus ſelbſt das größte und vornehmſte Gebot im Geſetz nennet, in die mannigfaltigſte Stellung und Unterordnung gegen einander gebracht, ſo, daß bald mit den Religionspflichten angefangen, bald geendigt, bald die Selbſtpflicht, bald die Nächſtenpflicht vorangeſtellt wurde. Es fragt ſich nun: iſt das die genügende Eintheilung aller Pflichten? Im Voraus wird man wenigſtens verneinen müſſen, daß Chriſtus der Wiſſenſchaft hiedurch habe eine Vorſchrift geben wollen und ſie nun ohne die Freiheit wäre, eine andere Eintheilung vorzuziehen. Es iſt mit der Eintheilung der Pflichten in dieſer Hinſicht, wie mit dem Moralprincip. Es eignen ſich die verſchiedenſten moraliſchen Sentenzen im Neuen Teſtamente zu dieſem Zweck, und ſie haben zu dieſem Zweck jede auch ihre Mängel. Allein die obige Eintheilung ſtammt doch aus dem Munde Chriſti, iſt die unmittelbar chriſtliche, und die theologiſche Moral hat, wie geſagt, nur das in der chriſtlichen Sittenlehre Gegebene zu erkennen. Allein dem ſtellt ſich ſogleich gegenüber, daß es in jener Erklärung Chriſti über das höchſte und vornehmſte Gebot ſich nur um das handelt, was im moſaiſchen Geſetz und den Propheten das Höchſte iſt. Das von Chriſto recitirte Gebot kommt wirklich ſchon 5 Moſe 6, 5. 10, 12. vor. Somit eine characteriſtiſch-chriſtliche, die chriſtliche Sittenlehre von der moſaiſchen unterſcheidende Vorſchrift hätte man nicht daran. Dieß nun wäre an ſich kein

Mangel, da das Christenthum alles Göttliche des Judenthums in sich aufnimmt und es bestätigt. Ueberhaupt soll die Frage über die innere Wahrheit und Heiligkeit dieser Vorschrift Christi so wenig verneint werden, wenn man leugnet, daß sie zu wissenschaftlichem, blos formalem Zweck der Pflichteintheilung geeignet sey, als man die Wahrheit und Heiligkeit jener sittlichen Aussprüche bezweifelt, welche man wohl als Moralprincipien an die Spitze der Wissenschaft gestellet hat; denn eben dieser in Rede stehenden Vorschrift Christi hat man oft auch die Bedeutung des höchsten Grundsatzes der Moral gegeben. Die Wissenschaft, so sehr sie nur Erkenntniß der christlichen Sittenlehre ist, hat doch aber, weil sie ein anderes ist, als jene, auch noch andere Interessen und Rücksichten zu nehmen. Als logische, philosophische Entwickelung ist sie an Kategorien gebunden, welche die unmittelbar christliche Darstellung nichts angehen. Nichts ist z. B. leichter, als den Unterschied der Selbstpflichten und Nächstenpflichten aufzuheben, und es ist selbst, um zu dem Unterschiede zu kommen und ihn zu bestätigen, nothwendig. Denn das Gleiche und Allgemeine beider Seiten ist, daß es die Menschheit ist, gegen welche der Mensch die Pflichten hat. Schon in den Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist dieses der Fall. Würde er rein nur als der Einzelne betrachtet, so wäre es schwer zu sagen, wo überhaupt Pflichten des Menschen gegen sich selbst herkommen sollten. Nur das Thier hat nur für sich selbst zu sorgen; es ist auch in der größten Gesellschaft, wo ein Rudel Vieh beisammen ist, das beständig einsame, kann sich als das Einzelne nicht als Allgemeines setzen, denn das Einzelne als Allgemeines setzen, heißt denken. Es thut daher alles nur aus Noth und der Nothwendigkeit der Natur; was der Mensch hingegen als Pflicht anerkennt und thut gegen sich selbst, z. B. selbst gegen seinen Leib und sein leibliches Leben, das thut er als persönliches Wesen aus der Freiheit des Willens und nicht für sich, als Einzelner, sondern gegen sich als den Menschen. Es ist die Menschheit, welche er in seiner Person achtet und gegen die

er Pflichten hat. Bezieht er ſich alſo darin auf ſich ſelbſt, als den Einzelnen, ſo bezieht er ſich doch darin zugleich von ſich weg auf ein Allgemeines. Das Nämliche iſt der Fall mit den Pflichten gegen den Nächſten. Schon in der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, weil es ein denkendes Verhältniß iſt, worin der Menſch daſteht, unterſcheidet er ſich von ſich, nicht nur ſeinen Leib und ſeine Seele gegen die er Pflichten habe, von ſich, der die Pflichten habe, ſondern überhaupt auch ſich als den Verpflichteten, von ſich, der die Pflicht anerkennt und ſich ſelbſt verpflichtet oder dafür hält. Es iſt ſchon da der Unterſchied des Ich und Du, worin der Menſch ſagen kann: gegen dich, meinen Leib, meine Seele, habe ich dieſe und jene Pflicht. In dieſem Sinne iſt es ganz richtig, daß jeder ſich ſelbſt der Nächſte ſey; der Nächſte, gegen den er Pflichten hat, iſt er ſelbſt. Iſt das nicht mehr die Sprache der Selbſtſucht, ſo iſt ihm der Andere ebenſowohl ſein Nächſter und dieſer ſoll ihm ſo nahe ſeyn als er ſich ſelbſt, wie das chriſtliche Gebot lautet. Denn obgleich da der Unterſchied gemacht iſt zwiſchen Du und Ich, ſo iſt er doch für die Liebe kein Unterſchied; die Liebe, indem ſie den Unterſchied ſetzt, iſt doch die beſtändige Aufhebung deſſelben. Was bleibt nun von den Selbſt- und Nächſten-Pflichten übrig? Das Gemeinſame beider läßt ſich in Einer Formel zuſammenfaſſen; es iſt die Pflicht des Menſchen gegen den Menſchen, gleichviel ob er ein Du oder ein Ich iſt; denn das Du iſt auch ein Ich und umgekehrt. Dieſe Gemeinſamkeit der Menſchheit in Ich und Du macht nun auch, daß die meiſten Selbſtpflichten auch Nächſtenpflichten ſind und umgekehrt, was in der Wiſſenſchaft, wenn ſie darauf eine Eintheilung gründet, viele Wiederholungen veranlaßt. Nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch den Andern ſoll der Menſch nicht tödten, warum? darum weil der Eine ſowohl als der Andere ein Menſch und der Selbſtmord mithin eben ſo unmenſchlich iſt als der Nächſtenmord. Auf den Unterſchied des Du und Ich kann und muß ſich wohl die Wiſſenſchaft beſtändig beziehen und einlaſſen und alſo, was die Wahrheit des Un-

terschiedes der Selbst- und Nächstenpflicht ist, mit abhandeln; aber sie kann und muß es nur auf dem allgemeineren Grunde der Pflicht des Menschen gegen den Menschen, welche beide Seiten in sich schließt. Was endlich die Pflichten gegen Gott betrifft, so erkennt sie der Mensch überall an in dem Maaß als er Religion hat. Von Seiten der Kantischen Philosophie sind indeß dagegen die größesten Bedenklichkeiten erhoben worden. Pflichten könne der Mensch nur haben gegen ein Wesen, auf welches er wirken könne, mit welchem er in Wechselwirkung stehe. Pflichten gebe es nur da, wo ihm auch Rechte zur Seite stehen; in den Religionspflichten aber sey auf der Seite des Menschen nur die Pflicht gesetzt und kein Recht, auf der Seite Gottes keine Pflicht, sondern nur Rechte gegen die Menschen. Dieß alles beruhet in der Kantischen Philosophie auf der Voraussetzung, daß der Mensch nichts von Gott wissen könne, sondern nur an ihn glauben, d. h. so, daß dieß Glauben absoluterweise ohne Wissen wäre. Aber so ist es auch kein wahrhaftiges Glauben; diese Ansicht ist schon in ihrem Princip ohne Religion; vielmehr beruht diese überall darauf, daß der Mensch z. B. in seinem Gewissen nicht nur der Gott wissende, sondern auch von ihm gewußte sey. Er sieht wahrhaftig seine Pflichten als durch Gott bestimmt, nicht für nur so zu sagen göttliche (praecepta tanquam divina) an, sondern als wirklich und in allen Beziehungen solche, in denen er sich auf Gott zu beziehen habe, ohne die er auch keine Pflicht haben würde gegen sich selbst und Andere. Ist nun die Kantische Philosophie an dieser Seite allerdings mit dem Christenthum im Widerspruch, so kann allein noch die Frage seyn, ob diese Stellung der Religionspflichten die richtige sey neben den Selbst- und Nächsten-Pflichten. Dieß ist zu bezweifeln, nicht aus einem Grunde in jenen, sondern in diesen. Können diese als solche und in solcher Unterscheidung keinen Eintheilungsgrund abgeben für die theologische Moral, so sind ihnen auch die Religionspflichten nicht mehr zur Seite zu stellen, sondern kommen an einem ganz andern Ort im System vor. Fasset

man nämlich das Eintheilungsprincip objectiv auf, so ergeben sich als die Kategorien, worauf sich alle Pflichten beziehen, der Leib und das leibliche Leben, die Seele und deren Bildung und der Geist, wie er Mensch und Gott ist. Wir sagen deshalb nicht mit einer todten Philosophie, daß der Mensch aus diesen „drei Theilen bestehe", oder daß sie „Bestandstücke" des Menschen seyen, sondern unterscheiden nur, was sich in sich selbst unterscheidet, das physische, psychische und pneumatische Leben des Menschen und schließen uns einfach nur an die biblische Bestimmung an, z. B. 1 Thess. 5, 23. Es ist das eine und selbige Subject, welches in diesen drei Bestimmungen gewußt wird. Weil der Geist, die Persönlichkeit, sich selber gleich, hindurchschlägt bis in die äußere Erscheinung und Leiblichkeit, so müssen wir so unterscheiden. Hegel hat nicht so unterschieden. Es ist der Geist auf den drei angegebenen Stufen seiner Entwickelung sich selbst ein anderer. Das Somatische und Psychische, oder das Verhältniß von Leib und Seele ist ein durch und durch Dialectisches, nicht etwa blos abstract-logisch, sondern auch metaphysisch-dialectisch. Es würde nicht angehen, schon den Leib und das leibliche Leben des Menschen außer allem Conner mit der Seele und dem Geist oder der Persönlichkeit des Menschen in der Moral zu betrachten. Die Leiblichkeit ist die Naturseite und Natürlichkeit der Seele und so die erscheinende Basis des Geistes, und was er in jenen beiden Beziehungen nur an sich war, als das setzet er sich als Geist auch für sich. In solcher Abhandlung der Pflichten in Bezug auf den Leib, die Seele, den Geist, ist nicht nur die Bewegung nach der Seite des Ich und Du und ebendamit das Wesentliche der Unterscheidung von Selbst- und Nächstenpflichten, sondern auch die Pflicht gegen Gott oder die Religionspflicht mit enthalten, und so führet die theologische Moral, wie die christliche, nothwendig auf diese Höhe und letzte Spitze, wo die Sittlichkeit in die Frömmigkeit und die Moral in die Dogmatik übergeht.

Erster Theil.

Gesetzeslehre.

Erster Abschnitt.

Das Gesetz als die Nothwendigkeit.

1. Begriff des Gesetzes. Den Gedanken an das Gesetz kann niemand haben, ohne zugleich an dessen Gegentheil, die Gesetzlosigkeit und die Gesetzwidrigkeit, zu denken. Hierin zeigt sich schon, was das Wesen des Gesetzes ist, nämlich die Nothwendigkeit zu seyn. Es giebt aber auch mancherlei Nothwendigkeit, die darum noch nicht auch Gesetz ist. Dergleichen ist die blos äußerliche, nur auf bestimmte Zwecke berechnete Nothwendigkeit, die eigentlich nur die Nützlichkeit ist, und daher eben so sehr auch die Vergänglichkeit. Was hingegen Recht und Gesetz ist, muß auch Recht und Gesetz bleiben; es ist in sich selbst ein Ewiges und Unvergängliches, nämlich seiner Substanz nach. Nur zu oft werden Gesetze mit Verordnungen, Befehlen, Mandaten verwechselt; sie werden gegeben und wiederaufgehoben. Auch Gesetze können ihrer Form nach wohl näher bestimmt, declarirt, Gesetzgebungen vereint, Gesetzbücher revidirt werden; aber das Princip, worauf das Gesetz als solches beruhet, ist ein Bleibendes. Der Nothwendigkeit in mancher Gestalt kann sich der Mensch entziehen, dem Gesetz nicht; es ist eine Macht, die Gewalt über ihn hat und der er unterworfen ist. Hierin zeigt sich sogleich, daß das Gesetz in sich eine Beziehung hat auf das, wofür es Gesetz ist. Das Gesetz ist nicht um seiner selbst willen,

wie das, was die Subſtanz des Geſetzes iſt; ſeine Form iſt die Beziehung, die Beſtimmung; es iſt vielmehr die alles beſtimmende Macht und Nothwendigkeit. Beſtimmung iſt Thätigkeit, Bewegung, und was durch das Geſetz beſtimmt wird, iſt ein zugleich ſich ſelbſt Beſtimmendes, wenn auch darum noch nicht Freies. Auch die Natur in allen ihren Productionen hat die Beſtimmung, das zu werden, was ſie an ſich iſt; dieſe Bewegung des Natürlichen aus ſeinem Anfang und Keim iſt ſeine Selbſtbeſtimmung und formgebende Thätigkeit, und ſie iſt die daſſelbe beſtimmende Nothwendigkeit oder Geſetz für daſſelbe. Dieſe ſich ſelbſt beſtimmende Nothwendigkeit iſt in der Natur mit dem Geſetz unmittelbar identiſch. Die die Pflanze aus ihrem Keim hervorbringende und ſie zu ihrer beſtimmten Geſtalt beſtimmende Nothwendigkeit iſt das Geſetz; die vegetabiliſche Organiſation beruhet auf ſich ſelbſt organiſirender Thätigkeit, als dem Geſetz. Iſt es nun ſo, als ob die Natur ſich ſelbſt das Geſetz gebe, indem ſie es ſtreng befolgt, ſo ſteht das doch nicht in Widerſpruch mit der dogmatiſchen Lehre von Gott, als Schöpfer und Geſetzgeber für die Natur. Denn dieß will nicht ſagen, er habe äußerlich ſein Geſetz in die Natur hineingelegt, ſondern er ſey ſelbſt der Urheber aller Naturmacht, der Fähigkeit, kraft welcher die Natur in und mit ſich, als die von Gott geſchaffene, das Geſetz enthält, welchem ſie unterworfen iſt; denn nicht, wie eine Maſchine, die nichts durch ſich ſelbſt machen kann, ſondern alles nur iſt und wirkt kraft des Verſtandes außer ihr, iſt die Natur von Gott, ſondern Urheber des Naturgeſetzes iſt Gott lediglich als Urheber der Natur ſelbſt. Das Höchſte nun in der Natur iſt das Leben, und dieſes ein Fühlen, Empfinden, Begehren. Aber das Denken und Wollen liegt hinaus über der Gränze des Phyſikaliſchen; es iſt allein der Vorzug des Perſönlichen. In der Natur iſt wohl Vernunft, aber in vernunftloſer Weiſe; es ſind Zwecke bemerkbar in ihr, aber ſie weiß nichts davon; ſie hat ſomit auch Gedanken, aber in durchaus gedan-

kenloser Weise. Das Wesen und der Vorzug der Persönlichkeit ist das Bewußtseyn, Verstand und Wille, und die da sich bestimmende Nothwendigkeit ist die sich selbst wissende und wollende. So ist das Gesetz selbst nicht, ohne Wille zu seyn, wofür es schon erkannt wird, indem das Gesetz für Willen Gottes erkannt wird. Auch für den Menschen ist das Gesetz nur, sofern es die Bestimmung hat, seinen Willen zu bestimmen, was geschieht schon, indem er das Naturgesetz in seiner vernünftigen Nothwendigkeit anerkennt, noch mehr, indem er das, was das Gesetz will, gleicherweise will. Im Persönlichen ist die Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, nicht mehr, wie im Physischen, eine solche, welche die Freiheit außer sich hätte, sondern vielmehr die Nothwendigkeit als die Freiheit ist das Gesetz, und so nicht mehr Naturgesetz, sondern Willensgesetz, Sittengesetz. Es sind nun die näheren Bestimmungen zu suchen, die das Gesetz hat. An sich die vernünftige und bestimmende Nothwendigkeit ist das Gesetz nun zu betrachten, wie es für sich ist. Für sich seyend ist es für den Willen; denn der Wille selbst ist das Gesetz, wie alles Gesetz Wille ist und selbst das Naturgesetz Wille Gottes ist. Wille zu seyn ist des Gesetzes innerstes Wesen. Des Menschen Wille wird Gesetz für ihn, und ist die Freiheit nicht Willkühr, so ist er der moralische, gute Wille. Im patriarchalischen oder Familienleben ist des Vaters Wille die bestimmende Nothwendigkeit für die Familienglieder und sein Wille so auch der Wille Aller, von ihnen gewußt und geehrt. Eben so ist im Volke der allgemeine Wille das Bestimmende, Herrschende; sey es, daß die Glieder des Volkes ihren Willen aussprechen und Gesetze geben, wie in der Republik, oder der Monarch es thue, so geht das Gesetz, wenn es ein wahres und wirkliches ist, aus dem Geist und Willen des Volkes hervor. Alle Völker sind mit Recht eifersüchtig darauf, nach Gesetzen, welche sie selbst sich gegeben, zu leben, ihre Gesetze, wie ihre Sprache zu behaupten und sich keine fremde aufdringen zu lassen. Es kann nicht seyn, daß, wer ein

Geſetz giebt, dieſes nur als der Einzelne thue; alle Geſetzgeber haben nicht ihren, ſondern einen viel allgemeineren Willen ausgeſprochen; als dieſe Einzelnen ſtehen ſie ſelbſt unter dem Geſetz, wie Friedrich der Große wohl erkannte, da er ſagte: er ſey der erſte Diener des Staats. Das Geſetz macht ſich wohl ſubjectiv, indem es vom Subject anerkannt wird und befolgt, wie es auch von einem Subject ausgehen und gegeben werden kann: aber indem es Geſetz iſt, hat es alle Subjectivität abgeſtreift. Es iſt aber des Geſetzes Beſtimmung, ſubjectiv zu werden, d. h. für den einzelnen Willen Geſetz zu ſeyn. Indem der einzelne Wille ſich das Geſetz zum Grunde ſeines Wollens und Handelns ſetzt, iſt es Grundſatz geworden. Es hebt der Wille alle Aeußerlichkeit, Fremdheit des Geſetzes in ſeiner Innerlichkeit und Eigenheit auf. Das Geſetz iſt für den Menſchen nicht blos Wille überhaupt, ſondern auch ſein Wille. Grundſätze hat er, wenn er durch nichts ſich aus der Harmonie mit dem Geſetz herausbringen läßt, ſich das Geſetz zur Regel und Richtſchnur nimmt, wonach er ſich richtet in ſeinem Verhalten. Norm, Kanon, Regel wird ſo das Geſetz, wenn es nun auch das ſubjectiv leitende iſt. Dieß iſt an ſich ſchon ſo gut, daß man mit einem Mann von Grundſätzen immer ſchon den rechtſchaffenen bezeichnet, ohne die Grundſätze ſelbſt als gute zu bezeichnen. Aber es kann der Menſch auch ſchlechte Grundſätze haben, ſo nimmt er den eigenen Willen im Gegenſatz und Widerſpruch mit dem allgemeinen des Geſetzes ſich zur Norm ſeines Handelns. Das Allerſubjectivſte und faſt nur Formale des Willens iſt die Maxime, und darin vom Grundſatz verſchieden, daß ſie weder gut, noch ſchlecht iſt. In der Maxime fehlt die beſtimmende Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, ganz; das Verhalten nach Maximen ſteht daher faſt der Angewohnheit gleich und gilt nur in moraliſch gleichgültigen Dingen, z. B. ob einer eine Perücke oder ſein eigen Haar tragen will, und iſt ſelbſt als Verhalten ein moraliſch-gleichgültiges. Die Maxime ermangelt aller Objectivität und

Univerſalität. Sie muß nicht die Maxime Aller werden, der Grundſatz hingegen, in welchem das Geſetz ſich ſubjectiv macht, muß der Grundſatz Aller ſeyn. Wer nach Maximen handelt oder gar Andere behandelt, folgt gewiſſen Vorausſetzungen, Hypotheſen u. dergl. Die Natur der Vorausſetzung und Vermuthung aber iſt, daß ihr Gegentheil eben ſowohl möglich iſt; ſo fällt die Maxime ganz in die Zufälligkeit und Erfahrung herunter und hat nichts in ſich von jener beſtimmenden Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt. Die Maxime, keinem zu trauen, ehe man ihn nicht geprüft hat, ſteht an Werth der andern gleich, jedem ohne weiteres zu trauen. Solche Maxime iſt weder gut, noch ſchlecht. Als die vernünftige kann die Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, nicht ohne Allgemeinheit ſeyn. Dieſe iſt aber darum doch nicht die unbegränzte. Die Allgemeinheit des Sittengeſetzes bezieht ſich nur auf Weſen, welche der Beſtimmung durch daſſelbe fähig ſind, alſo einerſeits nicht auf das Thier; es hat in allen ſeinen Bewegungen nur den Schein der Freiheit, es iſt nicht denkendes, wollendes Weſen; andererſeits nicht auf Gott; er iſt durch ſich ſelbſt ſchon, oder dadurch, daß er Gott iſt, ohne alles Bedürfniß des Geſetzes; er iſt die Allmacht und der Heilige, und es iſt eine ſchlechte Definition der Heiligkeit, daß ſie die vollkommene Uebereinſtimmung ſey mit dem Geſetz als einem Sollen, wie noch der Verfaſſer des Lebens Jeſu die Heiligkeit definirt in ſeiner Dogmatik, I. Gott iſt das ſittliche Weſen nur ſo, daß er der Heilige iſt. Was aber zwiſchen dieſen beiden Extremen, der Thierheit und Gottheit iſt, iſt die Menſchheit. Die Allgemeinheit des Geſetzes von der ſubjectiven Seite beſteht alſo darin, daß es das die Menſchheit umfaſſende iſt. Es geht darauf aus, daß, was es will, aller Menſchen Wille werde. Zu dieſem Zweck nimmt es vor Allem ihre Erkenntniß in Anſpruch. Der göttliche Wille iſt geoffenbart, d. h. es kann geprüft werden, was er iſt. Geſetze werden promulgirt, publicirt, damit Niemand ſich mit der ignorantia legis entſchuldigen

könne. Als Wille in der Einheit mit dem Gedanken wendet das Geſetz ſich an den Verſtand Aller, und übertritt einer auch unwiſſentlich das Geſetz, ſo iſt es doch ſeine Schuld, daß er das Wiſſen des Geſetzes verabſäumt hat. Weiter aber wendet das Geſetz mittelſt des Verſtandes ſich an den Willen der Menſchen. Darin nun entwickelt das Geſetz ſeine unendliche Güte, daß es die Freiheit derer, für die es iſt, nicht beſchränkt. Es iſt, als erklärte es ſelbſt, es habe das Gute, welches es ſelber iſt und will, Werth nur dadurch, daß es auch von den Menſchen gewollt würde. Es ſteht der Menſch darin unendlich höher, als die ganze Natur, daß er, was ſie nicht vermag, das Geſetz auch übertreten kann, wenn er will. Aber für dieſe Conceſſion voll unendlicher Liebe kehrt das Geſetz nun auch um ſo mehr ſeine Strenge und Herbigkeit heraus, wenn er es wirklich übertritt. Dieß iſt eine um ſo geheimnißvollere Veranſtaltung, da es ſelbſt, das Geſetz, zugleich unverletzlich iſt in ſeiner innern Würde und Majeſtät, und von allen Verletzungen und Uebertretungen in ſeinem Weſen, welches die unbedingte Nothwendigkeit iſt, ſtets unberührt bleibt. Vielmehr durch jede Verletzung des Geſetzes verletzt nur der es Uebertretende ſich ſelbſt; es wirft in ſeiner unendlichen Macht den Sünder nieder und ſtraft ihn. In ſolcher Beſtrafung, wie in der Belohnung, zeigt das Geſetz ſeine Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Wie es ſelbſt keine Ausnahmen macht unter den Menſchen, ſondern das unerbittliche iſt, ſo duldet es auch keine Ausnahmen von ihrer Seite. Die Regel, der Grundſatz iſt nicht ohne Ausnahmen; aber die Ausnahme beſtätigt nur die Regel; die ſogenannten Ausnahmen ſind ſelbſt Regeln. Hingegen die Ausnahme vom Sittengeſetz iſt nicht verſchieden von der Uebertretung deſſelben. Iſt dieſe geſchehen, ſo richtet das Geſetz, als Macht und Strafe, ſich auf, die Ausnahme wegzuſchaffen; keine Ausnahme von dem Geſetz bleibt ungeſtraft. In der Strafe ſtellt ſich das verdunkelte Geſetz zu ſeinem vollen Glanze wieder her. Es kann der Menſch wohl mei-

nen, der Macht des Gesetzes zu entgehen durch Flucht oder Verborgenheit seiner Thaten vor der Welt. Aber das Gesetz läßt ihn nicht los; vergossenes Blut schreit um Rache, und in jeder Verletzung des Gesetzes zeigt dieses sich dadurch als das unverletzliche, daß jede Verletzung nothwendig ihre Vertilgung findet.

Des Gesetzes Nothwendigkeit und eben damit dessen Härte und Herbigkeit kehrt sich besonders heraus im Alten Testament. Die israelitische oder mosaische ist vorzugsweise die Religion des Gesetzes in diesem Sinne, daß das Gesetz, als die höchste Nothwendigkeit, die Gemüther beherrscht. 5 Mos. 27, 25. heißt es: verflucht sey, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllet, daß er darnach thue, und alles Volk soll sagen: Amen; und Jos. 1, 8.: Laß das Buch dieses Gesetzes nicht von deinem Munde kommen, sondern betrachte es Tag und Nacht. Als das Gesetz ist das Wort Gottes ein Feuer und Hammer, der Felsen zerschmeißt. Jerem. 23, 29. Wie im Neuen Testament der Logos, so ist im Alten Testament der Nomos der Mittelpunct aller Gedanken. Es ist da sowohl das mosaische als das levitische und das allgemeine Sittengesetz. Seiner innern Nothwendigkeit und zwingenden Kraft nach heißt es der Zuchtmeister; in diesem Sinne sagt noch Paulus, das Gesetz sey unser Zuchtmeister gewesen auf Christum. Gal. 3, 24. Auch Christus war als der einzelne Mensch unter das Gesetz gestellt. Gal. 4, 4. Auch er, obgleich er vom Fluch des Gesetzes erlöset hat, befreit nicht vom Gehorsam gegen dasselbe. Ihr sollt nicht wähnen, spricht er, daß ich gekommen bin das Gesetz und die Propheten aufzulösen; denn ich sage euch wahrlich, bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe. Matth. 5, 27—28. Luc. 16, 27. Das Gesetz zu erfüllen, lehret Christus, sey er gekommen und Paulus in demselben Sinn: Christus sey das Ende des Gesetzes; denn das ist des Gesetzes Ende, daß es vollständig erfüllet ist. Röm. 10, 4. Der Irrthum aller Antinomer war, daß sie die innere Nothwendigkeit

des Geſetzes verkannten und die äußere, die nicht aufhören kann vor ſeiner vollkommenen Erfüllung. Selbſt die durch den Glauben Wiedergeborenen verbindet das Geſetz zum Gehorſam gegen daſſelbe. 1 Cor. 9, 21. Es iſt unſre Liebe Gottes, daß wir ſeine Gebote halten. 1 Joh. 5, 3. Matth. 11, 30. Es muß der Menſch, was Gott in ſeinem Geſetz geboten, erfüllen. Jac. 2, 10. Der Ermahnungen zum Thun aller Gebote iſt das Alte und Neue Teſtament voll. Die den Herrn lieb haben, die halten ſeine Gebote. Sir. 2, 18. Willſt du zum Leben eingehen, ſo halte die Gebote. Matth. 19, 17. Der Segen und Fluch, der vom Geſetz ausgeht, ſteht 5 Moſe 28, 1 ff. 15 ff. angezeigt. Es gehört an dieſe Seite, was das Alte Teſtament vom Zorn, von der Rache Gottes ſpricht, um das Misfallen Gottes an der Uebertretung ſeiner Gebote auszudrücken, wie auch die Verheißung und Drohung Gottes in Bezug auf die, welche ſeine Gebote halten oder übertreten. In dem allen iſt das Geſetz als die innere und unumgängliche Nothwendigkeit offenbar. Jedes der einzelnen Gebote des Geſetzes ſpricht: du ſollſt, du magſt wollen oder nicht.

2. Zweck des Geſetzes. Es iſt der Begriff, der ſich auch in den Unterſchied von Zweck und Mittel begiebt. So iſt es auch das Geſetz, welches ſich ſelbſt zum Mittel macht für Zwecke außer ihm. Aber indem ſie ſeine Zwecke ſind, iſt es nur die Natur des Geſetzes ſelbſt, welche ſich in den Zwecken, die es erreichen will, näher offenbart. Es iſt ſo eine Differenz zwiſchen dem Geſetz und dem zu erreichenden, aber noch nicht erreichten Zweck. Aber es kann auch das zweckvolle und zweckmäßige Geſetz nicht ſeyn, ohne ſeinen Zweck mehr oder weniger auch zu erreichen. In ſeinem Zweck weiſet allerdings das Geſetz über ſich hinaus; denn iſt der Zweck erreicht, wozu alsdann noch das Geſetz? Dieß alſo iſt der Endzweck des Geſetzes, den Menſchen auf einen Punct zu führen, wo er des Geſetzes, als einer von ſeinem Willen verſchiedenen Nothwendigkeit, nicht mehr bedarf. So lange aber der Menſch noch in dieſer Diffe-

renz ſteht zwiſchen ſeiner Beſtimmung und Wirklichkeit, daß jene in dieſer noch nicht vollkommen erreicht iſt, bedarf er auch des Geſetzes. Nächſt jenem Endzweck hat alſo das Geſetz auch Zwecke. Die verſchiedenen Zwecke des Geſetzes ſind nun verſchiedene Stufen, über die es den Menſchen führt. Der nächſte Zweck nun des Geſetzes iſt a) ein politiſcher (usus leg. politicus nach Melanchthon). Der politiſche Zweck des Geſetzes iſt der Beſtand und die Erhaltung der menſchlichen Geſellſchaft, deren weſentliche Form der Staat iſt. Er iſt der Geiſt concreter Sittlichkeit, und das Verhältniß der Menſchen darin zu einander und zu ihm iſt ein vernünftiges, nothwendiges, ſo, daß der Menſch außer dem Staat den Zweck ſeines Daſeyns nicht erreichen kann. Der Staat iſt das Reich des Geſetzes und der dadurch geſtifteten öffentlichen Ordnung, des Rechts und der Sitte. Nur mittelſt des Geſetzes hat ein Jeder und bleibt einem Jeden ſein Recht; ſo nimmt das allgemeine Geſetz die Form des Civilgeſetzes an. An dem Geſetz vergreift ſich niemand ungeſtraft und jede ſchwere Störung des Rechts, jedes Verbrechen wird durch das Geſetz als Criminalgeſetz wieder weggeſchafft. Zur Erhaltung der öffentlichen Sicherheit und Wohlfahrt, zur Beſchützung eines Jeden im täglichen Leben, in ſeinem Eigenthum, zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ehrbarkeit dient und wirkt das Geſetz als Polizeigeſetz. In dem allen iſt das Geſetz eine Wohlthat, eine Wehr und Waffe, deren die menſchliche Geſellſchaft nicht entbehren kann. Würde nach ſeiner politiſchen Abzweckung das Geſetz auch nur einen Augenblick ſuspendirt, ſo träte ſofort die Auflöſung aller Dinge und Verhältniſſe, aller Ordnung, Sitte und Gerechtigkeit ein; mit dieſem geiſtigen Organismus, welches der Staat iſt, verhält es ſich, wie mit dem phyſiſchen; wäre das Geſetz der Natur auch einen Augenblick aufgehoben, ſo würde alles übereinander ſtürzen und die Welt untergehen. Nun wird zwar oft auch das Recht im Staat wohl als auf dem Naturgeſetz beruhend und es ſelbſt als Naturrecht vorgeſtellt. Aber das iſt ein

uneigentlicher, ungültiger Ausdruck für das, was nicht ein Werk der Natur, nicht ein Natürliches im Sinne der Naturnothwendigkeit, ſondern das reine Werk des Geiſtes, des vernünftigen Willens iſt. Auch der Staat hat allerdings zunächſt Zwecke, welche durch die Natürlichkeit des Menſchen geſetzt ſind, und Geſetze, die darauf Beziehung haben, Zwecke der Lebenserhaltung, der Beſchützung des Eigenthums, der Beförderung irdiſcher Glückſeligkeit. Auch darauf ſchon beziehen ſich beſtimmte Geſetze im Staat, ohne welche die Leidenſchaft alles umrennen und großes Verderben ſtiften würde. Aber auf das natürliche Leben und deſſen Glückſeligkeit bezieht und beſchränkt ſich das Sittengeſetz, wie es Staatsgeſetz iſt, nicht; es hat mittelſt deſſelben höhere Güter im Auge, wie das Leben ſelbſt höhere Zwecke hat, als es nur zu genießen. Dieſer höhere Zweck iſt, daß Recht und Gerechtigkeit in der Welt ſey und herrſche und die ſittliche Weltordnung beſtehe, in der allein der Geiſt ſeine Ideen verwirklichen kann. Da ſteht der Menſch höher als wie er nur Naturweſen iſt, nicht die Begierde, der Lebensgenuß und die Glückſeligkeit, ſondern das Recht und die Gerechtigkeit geht ihm über alles. Wenn man den Staat mit ſeinen Geſetzen nur als ein Reich endlicher Zwecke, oder nur als den Polizeiſtaat betrachtet und nicht als den worin ſich ſelbſt die höchſten und heiligſten Ideen, Kirche und Frömmigkeit, den Boden der Wirklichkeit und Verwirklichung ihrer ſelbſt ſuchen müſſen, ſo kann man, wie ſo häufig geſchieht, vom Staat gering denken und ihn ſelbſt von der Kirche und ihren Zwecken ausſchließen wollen. Allein das iſt eine engherzige, beſchränkte Anſicht, die nicht weiß, was der Staat iſt. Allerdings die erſte und nächſte Stufe nur, die aber nicht zu umgehen iſt, iſt der Staat mit ſeinen Geſetzen und Ordnungen. Es iſt nur die bürgerliche Rechtſchaffenheit, die das Geſetz bezweckt. Aber die Gewöhnung daran iſt die Nothwendigkeit und Abzweckung öffentlicher Erziehung, die der Staat iſt, ohne welche auch die innere Erziehung des Menſchen nicht ge-

lingen kann. Dieſer Zweck iſt allerdings der höhere gegen jenen, aber er nimmt das Nothwendige des erſtern in ſich auf, um den Menſchen weiter zu führen. b) Der Zweck des Geſetzes iſt, nächſtdem daß er der politiſche iſt, der pädagogiſche (u. leg. paedagogicus nach Melanchthon). Durch das Geſetz wird der Menſch erzogen und es iſt ſelbſt ein weſentliches Geſetz ſeiner Beſtimmung, daß er ohne ſolche Erziehung nicht zum Menſchen werden kann. Das Geſetz enthält in dieſer Hinſicht ſelbſt die Idee, zu welcher der Menſch erzogen werden muß. Dieß iſt, daß er ſo, wie er von der Natur herkommt und von Natur iſt und unter dem Naturgeſetz ſteht, dem Geſetz des Geiſtes nicht entſpricht und daß er daher auch ſo, wie er iſt von Natur, nicht bleiben darf. Denn von Natur iſt er nicht gut, nicht durch die Natur iſt er es, ſondern allein durch den Geiſt; das Gute iſt vielmehr, daß er es nicht durch die Natur ſchon iſt, ſondern erſt durch ſich ſelbſt, durch ſeinen eignen, freien Willen werden und erringen muß. Aber in das neue, geiſtige, ſittliche Leben, in den Geiſteswillen hängt ihm der Fleiſcheswille noch immer nach, und allem Guten, wozu er ſich irgend entſchließt, iſt ſchon das Böſe vorhergegangen. Durch das Geſetz, wie es für die bürgerliche Ordnung und Gerechtigkeit beſteht, kommt jeder ſchon zu der Erkenntniß, daß er wohl Luſt habe von Natur, es zu übertreten und Unrecht zu thun, und läßt er ſich gehen und überläßt er ſich ſeiner Natur und Natürlichkeit, ſo thut er es wirklich. Das bürgerliche Geſetz ſchon iſt dieſer Zuchtmeiſter, der die natürlichen Begierden im Zaum hält; darin fängt ſchon die Erziehung als Zucht an. Es kommt ein Jeder ſchon auf dem Wege mittelſt des ge- und verbietenden Zwanggeſetzes zu der Erkenntniß, er ſey von Natur nicht ſo, wie er ſeyn ſollte, er müſſe für das Gute gebildet, erzogen werden und bedürfe des Geſetzes als eines Führers zum Guten. Aber nicht genug iſt es auch, wenn nur die böſe That, das Verbrechen unterbleibt, aber die böſe Luſt doch im Herzen ſtehen bleibt. Noch ſchlimmer

iſt, daß ſelbſt neben mancherlei guten Werken ſo viele böſe ſtehen. So entwickelt nun in der Uebertretung deſſelben das Geſetz ſeine furchtbare, ſchreckende, zur Verzweiflung treibende Kraft: denn das Geſetz iſt hart und unerbittlich, es vergiebt keine Sünden. Eben darin hat das Geſetz die große Beſtimmung, die es auch geſchichtlich im Alten Bunde entwickelt hat, durch den Druck und die Angſt der Sünde, durch die Pein und die Schwere, womit es auf dem Gewiſſen laſtet, den Menſchen zur Verzweiflung zu treiben und ſo das Bedürfniß der Gnade Gottes in Jeſu Chriſto zu wecken. Dieſe auf Chriſtum und die Gnadenzeit vorbereitende Kraft des Geſetzes hat es am reichlichſten und gewaltigſten zur Zeit der Erſcheinung des Chriſtenthums manifeſtirt. Das Geſetz iſt die Erziehung zu Chriſto und dieſe große Beſtimmung hat es noch ſelbſt im Chriſtenthum, und es hat eben darum das Neue Teſtament das Alte zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung. Aber wenn der Menſch nun mittelſt des bürgerlichen Geſetzes zur bürgerlichen Rechtſchaffenheit und Ehrbarkeit gelangt und mittelſt des Sittengeſetzes ein Gegenſtand der moraliſchen Erziehung geworden, iſt damit der Zweck, den das Geſetz hat, ſchon vollkommen erreicht? Keinesweges; in die bürgerliche Ordnung und Geſetzlichkeit ſich fügend und durch das Geſetz für Chriſtum ſich erziehen laſſend iſt er doch noch nicht der wirklich Wiedergeborne, und ſelbſt wenn er dieß auf einem andern Wege, als dem des Geſetzes, geworden iſt, verliert das Geſetz für ihn doch nicht ſeine Kraft. Des Geſetzes Beachtung und Befolgung iſt vielmehr eben das, wodurch ſich der Glaube und das neue durch ihn geſtiftete geiſtige und ſittliche Leben allein bewährt und bewahrt. Dieſes nun iſt c) der abſolute Zweck des Geſetzes. Dieſer höchſte Punct in der Geſetzlichkeit, dieſer letzte Zweck des Geſetzes iſt, den Menſchen dahin zu bringen, daß er auch die Luſt, das Geſetz zu übertreten, nicht mehr fühlt, daß er es frei in ſeinen Willen verwandelt und das Böſe für ihn ſelbſt keinen Reiz mehr hat. Denn bis dahin, wo der Menſch dieß Ziel erreicht, reizt das Geſetz ſelbſt durch ſein Verbieten ſeine Luſt

und wird ſo, obgleich in ſich ein Gutes und Heiliges, doch noch Veranlaſſung ſelbſt zur Sünde, indem er durch die innere, böſe Luſt gelockt das Böſe liebt und thut, blos darum, weil es verboten iſt. Erſt durch die Gnade des Geiſtes wiedergeboren und ein anderer als der natürliche Menſch geworden, kommt er dazu, das Gute, welches das Geſetz will, gleicherweiſe zu wollen, ſo, daß es ihm nun über alles geht. Dahin will der Staat mit ſeinen Geſetzen, dahin die Erziehung mit ihren Regeln und Vorſchriften; und fängt das ſittliche Leben allerdings ſchon in beiden an und ſind Staat und Erziehung ſelber ſo ſchon ſittliche Anſtalten, ſo liegt doch die ſittliche Bildung in beiden nur noch im Keim und vollendet ſich erſt in der Religion. Durch ſie gelangt der Menſch dahin, daß er des Geſetzes, als einer ihm ge- und verbietenden Macht nicht mehr bedarf und er ſich doch in allen ſeinen Geſinnungen und Handlungen ſo verhält, als ob ihn nur das Geſetz geleitet hätte. Aber ſelbſt in dem Wiedergebornen iſt der Hang zum Böſen noch nicht ſo weit vertilgt und getödtet, daß er gar nicht mehr ſündigen könnte, daß ihm das Böſe unmöglich geworden wäre, vielmehr bleibt der Kampf mit dem Fleiſch und der Welt ihm nicht erſpart, und ob er als der Wiedergeborne und im neuen Gnadenbunde ſtehend der Zucht des Geſetzes entnommen iſt, ſo fällt er doch mit jeder Regung der böſen Luſt und mit jeder Entſchließung zur böſen That unter das Geſetz, aus dem Neuen Bunde in den Alten zurück. Es hat uns überhaupt Chriſtus zwar vom Fluch des Geſetzes, aber nicht vom Gehorſam deſſelben erlöſt. Röm. 3, 31. 7, 1. In dieſer Beziehung bleibt alſo das Geſetz für den Menſchen ſelbſt in ſeiner höchſten, ſittlichen Vollendung in Kraft. Er kann immer noch aus dem Gnadenſtande zurückfallen und dann erfaßt ihn das Geſetz, um ihn den Rückfall um ſo mehr fühlen zu laſſen, je tiefer der Fall war. Es läßt nicht nach in ſeinen Forderungen, bis die höchſte ſittliche Vollkommenheit erreicht iſt und dieſe iſt der abſolute Zweck, den das Geſetz hat.

Den dreifachen Zweck des Geſetzes ſpricht auch die bibliſche

Sittenlehre häufig aus, den erſten, den politiſchen, vorzugsweiſe das Alte Teſtament, welches auf ſeiner theokratiſchen Grundlage einen Unterſchied der bürgerlichen Geſetzlichkeit von einer höhern noch nicht hat, wiewohl die Propheten allerdings häufig ſchon darüber hinausgehen. Der Apoſtel Paulus ſchildert häufig die jüdiſche Sittlichkeit als eine ſolche auf die äußere Ehrbarkeit und bürgerliche Rechtſchaffenheit auf die Gerechtigkeit aus den Werken ſich beſchränkende, welche wohl iſt die Gerechtigkeit vor Menſchen, welche nur das Erſcheinende der Handlungen beurtheilen können, aber darum allein doch noch nicht iſt die Gerechtigkeit, ſo vor Gott gilt. Röm. 1, 17. 3, 21. 24. 10, 3. Die Gerechtigkeit und Geſetzlichkeit der Phariſäer und Schriftgelehrten iſt bekannt. Es war bei ihnen alles aufs Aeußerliche gewendet und das Geſetz ſelbſt vielfältig gemisbraucht. Aber an und für ſich verwirft oder tadelt der Apoſtel auch den politiſchen Zweck des Geſetzes nicht und ſagt: es ſey den Juden aufgelegt worden dieß Joch um ihrer Herzenshärtigkeit willen und daß das nothwendig geweſen. So auch Deut. 31, 17. Ueberhaupt iſt in der chriſtlichen Sittenlehre die äußere durch das Geſetz zunächſt bezweckte Geſetzmäßigkeit in ihrer Nothwendigkeit anerkannt. Wenn Petrus I. 2, 17. ſagt: fürchtet Gott, ehret den König, ſo verſteht er unter dem letzten den, der das Staatsgeſetz in Macht und Gültigkeit erhält. Noch häufiger entwickelt der Apoſtel Paulus des Geſetzes pädagogiſche Abzweckung. Er nennt es deutlich den Zucht- und Lehrmeiſter, den Führer zu Chriſto und zeigt die große Bedeutung des moſaiſchen Geſetzes beſonders zu dieſem Zweck, die Gemüther auf Chriſtum vorzubereiten; dieſe mortificirende Kraft des Geſetzes ſchildert er oft. Gal. 3, 24. 25. Röm. 7, 11. Aus dem Geſetz kommt erſt recht die Erkenntniß der Sünde; aus ihm lernt der Menſch, jemehr er ſich in dem Spiegel des Geſetzes beſchaut, wie er geſtellt iſt und in welchen Lüſten und Leidenſchaften er noch ſteckt. Röm. 3, 20. Den abſoluten Zweck des Geſetzes hebt Paulus oft hervor z. B. Röm. 10, 4. beſonders da, wo er ſagt:

wie, heben wir denn das Geſetz auf durch den Glauben? das ſey ferne, ſondern wir richten das Geſetz auf. Röm. 3, 31. Das Geſetz herrſcht über den Menſchen, ſo lange er lebet. Röm. 7, 1. Aber es muß der Menſch dahin kommen, wo er nicht mehr, wie im Alten Bunde, die Zuchtruthe des Geſetzes über ſich hat, nicht mehr unter dem Stecken des Treibers ſteht und die Liebe des Geſetzes von allem Widerwillen gegen dieſe Nothwendigkeit befreit. 1 Joh. 5, 3. Matth. 11, 30. Röm. 8, 2. 1 Tim. 1, 8. Aber dahin kommt er nicht, als bis er auch was Gottes heiliger Wille war in dem Geſetz erkannt hat.

3. Urſprung des Geſetzes. Die poſitive Seite aller Unterſuchungen über das Princip der Moral, zumal der chriſtlichen, iſt eben die über den Urſprung des Geſetzes. Es handelt ſich da über die Frage, ob mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die das Geſetz hat und iſt, bei menſchlichem Denken und Wollen ſtehen zu bleiben und dieſes auch des Geſetzes Urſprung ſey. Es iſt vielmehr, um des Geſetzes wahre Quelle zu entdecken, auf den Grund der Welt und alles Daſeyns zurückzugehen. Schon Spinoza hat es geſagt, daß allem Werden und Gewordenſeyn zum Grunde liege ein Seyn, welches nicht geworden, allem Entſtandenen das, was nicht entſtanden iſt. Es iſt nur in der Erkenntniß dieſer ſubſtanziellen Unmittelbarkeit kein Verbleiben. Das Seyn hat auch den Unterſchied an ihm, und der allgemeinſte iſt der von Natur und Geiſt. Dieſer intellectuell ſo beſtimmte Unterſchied iſt moraliſch der von Ding und Perſon. Wird der Unterſchied des Realen und Idealen dahin beſtimmt, daß jenes ſey das Seyn für Anderes, dieſes das Seyn für ſich oder als Seyn des Realen für das Ideale, ſo iſt jene Realität die phyſiſche oder natürliche. Die Blume hat ihre Farbe, ihren Duft nicht für ſich, ſondern für den Menſchen, der ſich ihrer erfreut. Das Denken hingegen iſt nur für das Denken und ſo für ſich. Das für Anderes werdende oder gewordene, indem das Fürſichſeyn oder der Gedanke ihm ſelbſt fremd, wiewohl darin

verborgen iſt, iſt das natürliche oder phyſiſche Daſeyn. Die der Natur geſetzte Nothwendigkeit iſt das Naturgeſetz. Das Denkende hingegen im Unterſchied von der Sache iſt die Perſon. Das perſönliche Weſen enthält das Seyn für Anderes in ſich, in dem Idealen iſt das Reale mitenthalten. Die Nothwendigkeit aber des Seyns oder Verhaltens der Perſon iſt nicht jene phyſiſche, ſondern rationelle und moraliſche Nothwendigkeit für das mit dem Denken identiſche Wollen, und ſo ſteht dem Naturgeſetz gegenüber das Willensgeſetz. Die Kantiſche Philoſophie hat dieſen Unterſchied in verſtändiger Weiſe ſo fixirt, als ob ihm keine Dialectik einwohnte, wodurch er ſich in ſich bewegen könnte, und ſo iſt ſie weder auf die Nothwendigkeit zurückgegangen, deren Unterſchied er doch iſt, noch auf den Urgrund eben dieſer Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt. Was über die noch im gegenſeitigen Unterſchiede der phyſiſchen und moraliſchen ſtehende Nothwendigkeit das Hinausgehende iſt, iſt die abſolute Nothwendigkeit in ihrer Identität mit der Freiheit; ſo iſt ſie die rein geiſtige Nothwendigkeit, für welche das phyſiſch und moraliſch Nothwendige bloße Momente ſind, und darin das Princip der Nothwendigkeit an und für ſich. So iſt die Geiſtigkeit die Gottheit ſelbſt. Durch dieſe abſolute Nothwendigkeit, welche Gott iſt als der Geiſt, iſt es, daß Dinge und Perſonen ſind in ihrer Endlichkeit, oder daß das Reich der Natur und Freiheit dieß Verhältniß der Nothwendigkeit zu einander hat. Princip dieſes Seyns und Verhältniſſes iſt Gott, und dieß iſt der Begriff der Lehre, daß Gott Urheber des Geſetzes ſey, ſowohl des Natur- als Sittengeſetzes. Er iſt als der abſolute Geiſt die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit und ſo Princip des Geſetzes. Sein Weſen und Wille, ſein weſentlicher Wille iſt das Geſetz für alle Weſen im Reich der Natur und des Geiſtes. Die chriſtliche Sittenlehre nun, obgleich weit entfernt davon, den Begriff des Geſetzes zu entwickeln, enthält doch den weſentlichen Inhalt dieſes Begriffs. Man kann zwar aus der Bibel allerlei andere Sätze anführen und ſie als

höchſte Grundſätze der Moral anerkennen; aber ſo bleibt man nur bei dem Buchſtaben, bei der Erſcheinung des Gedankens in der Schrift ſtehen, ohne auf dieſen in ſeiner unendlichen Allgemeinheit zurückzugehen. Dieß abſolut Allgemeine und die Sanction ſelbſt aller andern ſittlichen Lehren und Ausſprüche iſt, daß ſie den Willen Gottes enthalten. Man kann zwar noch ſagen, als göttlich, als den Willen Gottes oder der Götter haben alle Völker ihre Geſetze promulgirt und unter der Sanction und Autorität auch viel Ungöttliches in die Welt gebracht. Der Wille Gottes iſt nothwendig noch von jedem andern, der es nicht iſt, zu unterſcheiden; wie gelangen wir nun zu der Gewißheit, daß das Göttliche des Geſetzes dieſes wirklich ſey? Beſtimmt und gewiß iſt das Göttliche des Geſetzes erſt dann erkannt, wenn es als das in ſich ſelbſt Offenbare gewußt iſt; nur ſo iſt alle Dunkelheit und Ungewißheit über ſeinen göttlichen Urſprung entfernt. So lange das Princip des Geſetzes ſelbſt eine verborgene, nur jenſeitige Macht iſt, die nicht in ihrer Wahrheit, Heiligkeit und Vollkommenheit gewußt werden, oder an die man nur glauben, von der man aber nichts wiſſen kann, iſt auch Geſetz und Pflicht, obwohl anerkannt als göttlich und durch jene Macht ſanctionirt, noch nicht in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit erkannt: denn offenbar iſt etwas erſt darin, daß es in ſeinem Daſeyn auch gewußt werden kann. Dieſe Freiheit iſt ſomit eben dadurch eröffnet, daß Gott ſein Weſen und ſeinen Willen geöffnet und geoffenbaret hat. Aus dieſem Verhältniß des noch Verborgenen, von dem menſchlichen Geiſt nicht Gewußten iſt in der chriſtlichen Religion ſelbſt die Berechtigung, der heidniſchen ſich als die geoffenbarte entgegenzuſetzen. Bis dahin iſt es nur als Ahnung, trübes Bewußtſeyn des göttlichen Urſprungs vom Geſetz anzuſehen, daß die ſittlichen Geſetze als göttlich verehrt und vorgeſtellt ſind, wie Numa ſchon ſie als ſolche promulgirt und Solon, der das delphiſche Orakel zu Hülfe nimmt. Wird im Alten Bunde, wie auch im Islam, neben vielen reinen und würdigen

Geſetzen auch manches Unwerthe, Geringe, ſelbſt Unſittliche für Willen Gottes ausgegeben, ſo iſt es, weil das Weſen und der Wille Gottes da noch nicht vollkommen offenbar, und in die Vermiſchung mit menſchlichen Gedanken und Abſichten hineingezogen iſt. Im Judaismus und Muhamedanismus iſt das unmittelbar göttliche Geſetz noch mit unendlich vielen menſchlichen Vorſchriften in Bezug auf das häusliche und öffentliche Leben umgeben, und es breitet ſich neben jenem ein Cerimonialgeſetz weitläuftig aus, als eine ſchwere Laſt für die Gewiſſen. Göttliche Offenbarung in ihrer Vollkommenheit iſt die chriſtliche Religion auch als Sittenlehre darin, daß ſie in Jeſu Chriſto wie den Unterſchied Gottes und des Menſchen, ſo auch den Unterſchied des göttlichen und menſchlichen Willens aufgehoben hat. Sein, des Menſchen, Wille, iſt von dem Willen ſeines Vaters im Himmel nicht verſchieden. Was alſo Gott will und thut als Vater, das will und thut er auch als Sohn in ſeiner Menſchheit. Joh. 5, 19. Im Alten Bunde iſt das Vaters- und Sohnes-Verhältniß Gottes noch nicht offenbar geworden, Gott nur der Herr, der Menſch ſein Knecht, und dieſer thut nicht, was er den Herrn thun ſieht, ſondern was dieſer ihm befiehlt. Der Wille des Herrn iſt dem Knecht ein fremder. Iſt ſchon unter Menſchen der Wille des Vaters wahrhaft väterlich, ſo iſt er an ſich von dem Willen des Sohnes nicht verſchieden, in dem Willen des Vaters erkennt der Sohn den ſeinigen an. Giebt daher Gott als Vater dem Sohn ein Geſetz, einen Auftrag, ſo iſt das ebenſoviel, als ob der Wille des Sohnes Geſetz würde. Darin iſt die Allgemeinheit des göttlichen Geſetzes oder Willens ausgeſprochen, wie das Autonomiſche deſſelben. Der Sohn iſt und heißt daher Geſetzgeber, wie Gott überhaupt ſo genannt wird. Es iſt ein einiger Geſetzgeber, der kann ſelig machen und verdammen, heißt es Jac. 4, 12., aber Chriſtus iſt nicht Geſetzgeber, wie Moſes, Joh. 1, 45. Röm. 10, 4. Johannes ſagt: wer den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit. 1 Joh. 2, 17. In demſelben Sinne fordert auch Chriſtus

den Gehorſam gegen ſeine Gebote und Vorſchriften, wie Joh. 13, 34. 14, 21. u. a. So will er ſich auch nicht ausſchließen, wenn er ſagt: Keiner iſt gut, als der einige Gott. Matth. 19, 17. Als das chriſtliche alſo iſt das Sittengeſetz erſt das vollkommen offenbare und eben ſo ſehr auch vernünftige. Urheber des Geſetzes iſt demnach weder Gott, noch der Menſch, ſondern der Gottmenſch. Für den Chriſten iſt es durchaus ſynonym, ob er ſagt: er erkenne das Geſetz Gottes an, oder das Geſetz Chriſti, das chriſtliche Geſetz. So war es nicht in der vorchriſtlichen Welt; da iſt der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Geſetz und dem, der es giebt, der Geſetzgeber iſt nur ein Menſch, ein Knecht oder Prieſter Gottes. Für Chriſti Jünger iſt das Geſetz nicht mehr ein Joch, nicht eine Laſt; es iſt, als die göttliche Nothwendigkeit ſelbſt auch Geſetz der Freiheit. Matth. 11, 29. 30. Hiemit iſt durch das Chriſtenthum der geſetzliche Standpunct aufgehoben. Chriſtus iſt in dieſem Sinne des Geſetzes Ende, daß er es zu ſeinem Willen gemacht hat. Dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben.

Zweiter Abſchnitt.

Das Geſetz als die Freiheit.

Indem die Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, ſich ſelbſt als die Freiheit beſtimmt, gilt es hier, den härteſten Gegenſatz, den der menſchliche Geiſt zu denken fähig iſt, zu begreifen und aufzulöſen. Es iſt nichts leichter, als innerhalb dieſes Gegenſatzes ſtehen zu bleiben und ihn nur in der Weiſe des Verſtandes, der ihn macht, zu behandeln. Aber die chriſtliche Sittenlehre macht durchaus, ſelbſt als die geoffenbarte, Anſpruch darauf, die vernünftige zu ſeyn. Indem zugleich die ſittliche Freiheit das innerſte Weſen des Menſchen, als Geiſtes iſt, ſo iſt die Freiheit von der Perſönlichkeit nicht weſentlich verſchieden. Dieſe iſt das Allgemeinere, jene hingegen als das Beſondere die poſitive Bedingung, das iſt das Element, der Perſönlichkeit. In der Individualität, als ſolcher, kann wohl Freiheit ſeyn, aber nur dem

Schein und Namen nach. So hat das Thier als Individuum wohl freie Bewegung, Selbſtbewegung, aber keine wahrhaftige Freiheit. So lange die Perſönlichkeit des Menſchen nur dieſe natürliche, individuelle iſt, unterſcheidet er ſich noch nicht vom Thiere; ſobald er aber im Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt zu ſich ſelbſt gekommen, ein Ich geworden, beſtimmt ſich ſeine Individualität nur als die negative Bedingung ſeiner Perſonalität; Animalität und Organiſation, die Conſtitution des Individuums, iſt der Perſönlichkeit untergeordnet; dieſe fängt wohl an in der Individualität, und ſie hat und hält ſie beſtändig auch an ihr, aber ſie ſchreitet auch darüber hinaus und vollendet ſich erſt in der Freiheit, die das Individuum an und für ſich nicht vermag. Des Menſchen Leben ſelbſt hängt von ſeiner Freiheit ab; er kann ſich das Leben nehmen, wenn er will, was das Thier nicht vermag.

Was nun auch immer die Freiheit ſey, ſo iſt ſie das durch ſich Seyn und Wirken. Aber das Schwere an dieſem Begriff iſt, daß die Freiheit dieß nicht nur ſey, ſondern auch ſeyn müſſe, ſomit ſelbſt die Nothwendigkeit ſey. Es kann ſomit die Freiheit ohne alle Beziehung auf die Nothwendigkeit nicht einmal gedacht werden. Dieß iſt

1. die unmittelbare Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit. Sie kann auch die logiſche Identität genannt werden, denn der Gedanke der einen ſetzt auch den Gedanken der andern voraus. Beide Gedanken beziehen ſich mit Nothwendigkeit auf einander. Es iſt auch nicht das Denken als ſolches dieſer Beziehung Grund, ſondern beider, der Freiheit und Nothwendigkeit, eigenes, inneres Thun. Weil ſie ſelbſt ſich auf einander beziehen, müſſen ſie in ſolcher Beziehung gedacht werden. Somit iſt die Beziehung keine blos ſubjective, ſondern objective. Wenn Freiheit und Nothwendigkeit ſich nicht durch ſich ſelbſt auf einander bezögen, ſo hätte das Denken gar keinen Grund und noch viel weniger ein Recht, eine ſolche innere Beziehung beider auf einander zu ſetzen. Solche innere Beziehung aber

geht aus von der Identität. Es muß in der Nothwendigkeit etwas ſeyn, wodurch ſie ſich auf die Freiheit, und in dieſer etwas, wodurch ſie ſich auf jene bezieht, und dieß in beiden Enthaltene muß eins und daſſelbige, das ſich Gleiche und Identiſche ſeyn. Denn was durchaus verſchieden, ſomit gleichgültig gegen einander iſt und nicht identiſch, das kann ſich auch nicht auf einander beziehen; es kann ſich dergleichen ebendeshalb auch nicht widerſprechen. Ehe nun der Widerſpruch der Freiheit und Nothwendigkeit betrachtet wird, iſt dieſe unmittelbare Einheit zunächſt zu erkennen. So lange die Einheit beider noch dieſe unmittelbare und abſtracte iſt, hat man eben von der Wirklichkeit beider noch abſtrahirt und hält ſich an die bloße Möglichkeit beider. Die noch unmittelbare Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit iſt noch zunächſt die bloße Möglichkeit beider. Wird die Freiheit die wirkliche Nothwendigkeit, oder dieſe jene, ſo ſetzen ſie ſelbſt ſich durch ſich in dieſe Einheit, und dieſe iſt die concrete. Dieſe Dialectik des Freien und Nothwendigen hat Vatke ſehr gut nachgewieſen. (S. die menſchl. Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade. S. 263.) Zunächſt nun iſt das Verhalten beider zu einander als abſtractes noch ein quantitatives oder dialectiſches, d. h. es weiſet ſich die Nothwendigkeit in der Freiheit und dieſe in jener nach, ſo, daß die eine nur im Uebergewicht gegen die andere iſt. Es hat ſo die Freiheit zunächſt die Nothwendigkeit als ihre Negation an ihr. So 1) ſowohl außer ihr als in ihr ſelbſt. Jene iſt die natürliche Nothwendigkeit, welche auf die Freiheit eine Beziehung hat, obgleich ſie dieſelbe außer ſich hat. Denn das Gleiche in beiden iſt ein Thun, Thätigkeit, Bewegung. Dieſe iſt Prädicat der Natur und Körperlichkeit, ſey es, daß ein Körper dem andern ſeine Bewegung mittheilt und die Bewegung die mechaniſche und ſomit einſeitige, oder die gegenſeitige iſt, wie die chemiſche; ſo geräth z. B. durch Feuer Waſſer in Bewegung. Aber dieſe Bewegung iſt doch, ſo analog ſie der Freiheit ſey, keine wirkliche Freiheit. Noch

ſtärker ſpielt die Nothwendigkeit, wenn ſie die organiſche Bewegung iſt, auf die Freiheit an. Im Organiſchen iſt die Bewegung Selbſtthätigkeit; im vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus iſt die Bewegung dieſe Selbſtthätigkeit und Nothwendigkeit, womit die Pflanze ſich aus dem Keim, der Vogel ſich aus dem Ei entwickelt. Allein aus der materiellen Nothwendigkeit kommt doch der Organismus, wie groß darin auch der Schein der Freiheit ſey, nicht heraus. Die Pflanze gedeiht nicht ohne Erde, Licht, Feuchtigkeit, der Vogel kann ohne die äußerlichen Bedingungen, ohne die Luft nicht fliegen; nur mittelſt dieſer materiellen Bedingung kann ſich Bewegung entwickeln. Die Thätigkeit hingegen, welche keine Urſache oder Bedingung ihrer ſelbſt außer ſich hat, rein in ſich ſelbſt anfängt und ſich bewegt und keines andern, als ihrer ſelbſt bedarf, iſt die Freiheit. Sie liegt abſoluterweiſe hinaus über Alles, was nur Natur iſt, und es iſt ein reines Abbrechen da, wo das Gebiet der Freiheit anfängt. Doch hat die Freiheit nicht die Nothwendigkeit, ſelbſt als die natürliche, abſolut außer ſich. Die Perſönlichkeit, das Ich unterſcheidet ſich wohl von allem, was nur Natur und Natürliches iſt, und ſpricht: ich bin ich, kein Stein, keine Pflanze, kein Thier. Aber als Individuum iſt das Ich doch noch in die Natur verflochten und vielfach abhängig von ihrer Nothwendigkeit, ſo, daß die Beziehung der Freiheit und Nothwendigkeit auf einander nur von einer andern Seite zum Vorſchein kommt. Der Menſch in aller ſeiner Freiheit hat Vegetirendes und Animaliſches an ihm; in ihr, der Freiheit als Ichheit iſt die natürliche Nothwendigkeit aufgehoben als Lebendigkeit. Der Nothwendigkeit der Natur hat ſich der Menſch zu unterwerfen, und ihrer bedient er ſich ſelbſt zu ſeinen geiſtigen Zwecken. So wird die natürliche Nothwendigkeit in ihren mechaniſchen, chemiſchen, organiſchen Proceſſen ſelbſt als ein Mittel von ihm verbraucht zu Zwecken des Geiſtes und der Freiheit. Iſt aber nun ſelbſt das Ich thätig rein allein im Element ſeines Willens, und hat es

sich der Naturnothwendigkeit so sehr als möglich entzogen, als wodurch seine Freiheit noch die beschränkte war, so kommt an dasselbe 2) von der Seite des Geistes noch eine Nothwendigkeit, auf welche seine Freiheit nicht minder Beziehung hat. Das Ich, zu welchem das Ich sich verhält, ist nicht blos dieses Ich, das einzelne, sondern es steht in der Gemeinschaft mit andern; es ist nicht und kann nicht seyn das absolut Einsame, nicht die Leibnitzische Monas, welche als einzelne keine Beziehung in sich hat auf andere Monaden. In solcher Subjectivität kann der Wille wohl noch ein bloßes Wahlvermögen, die Freiheit blos Willkühr seyn. Aber es steht ein Jeder sogar, noch ehe er gewählt hat und wählen kann, in einer geistigen, sittlichen Gemeinschaft, in der über ihn disponirt ist und der er sich nur zu fügen hat. Dieß ist das Reich des Allgemeinen, in welchem alles Wählen aufgehoben ist und nur der Wille gilt. Dieß Allgemeine aber ist ja, wie jedes wahrhaft Allgemeine, ein Nothwendiges, zu welchem aber der Wille als der freie ein inneres Verhältniß hat. Diese Nothwendigkeit ist nicht die natürliche mehr, sondern die geistige, die vernünftige. Sie ist das objectiv Gute mit seinen Sitten, Gesetzen, Gebräuchen und Gemeinwesen. Da ist die Freiheit, die das persönliche Wesen hat, mehr als die nur persönliche, mehr als Willkühr, sie ist der Wille selbst in seiner Objectivität, der Staat mit seinen Gesetzen und Einrichtungen. Es ist nicht in des Einzelnen Macht gestellt, zu bestimmen, in welchem Volk er etwa wollte geboren seyn, oder welche Sitte in einem Lande herrschen solle, oder welche Gestalt der Staat haben müsse. Es kommt von dieser Seite eine Nothwendigkeit an die Freiheit, der sie sich nicht entziehen kann, außer allein mittelst der Willkühr. Denn es kann Einer allerdings auch, wenn er Lust hat, die Sitte beleidigen, die Landesgesetze übertreten; aber alsdann richtet die Nothwendigkeit, durch Willkühr beleidigt, um so mehr sich gegen ihn. Innerhalb solcher Objectivität ist für die Willkühr selbst noch ein freier Spielraum vorhanden, worin sie

es mit moraliſch unbeſtimmten und indifferenten Dingen zu thun hat, welche unter die Kategorie des Erlaubten gehören, z. B. mir ſelbſt den Stand und Beruf zu wählen. So iſt die Freiheit des Einzelnen noch Willkühr; iſt ſie aber mit der Nothwendigkeit, die das Allgemeine iſt, in Harmonie, ſo kommt der Wille aus dem Willen, der ſubjective aus dem objectiven. (Die öffentliche Religion und Sitte, die öffentliche Erziehung äußern nothwendig den ſtärkſten Einfluß auf die ſubjective Freiheit und bilden eine Macht über dieſe.) Das Staatsgeſetz als allgemeiner Wille macht an jeden einzelnen Willen die Präſumtion, daß, damit jener zu dieſem werde, nichts im Wege ſtehe. Es iſt dieß in allen Verhältniſſen, in dem das Allgemeine als das Vernünftige an uns kommt, die Vorausſetzung, daß ihm die Einwilligung nicht ermangeln werde; denn wirklich hat jeder zu demjenigen, was vernünftig iſt, ſeine Einwilligung im Voraus gegeben. (So lernt er auch ſeine Mutterſprache ohne Wahl und Freiheit; er iſt darin mit Nothwendigkeit beſtimmt, obgleich auch das die Willkühr anders machen kann.) Setzt ſich die Willkühr dagegen, will der Einzelne es beſſer wiſſen und machen, als das Allgemeine, ſo iſt das einzig Vernünftige, was er thun kann, einen ſolchen Staat zu verlaſſen, was überall geſtattet iſt außer in ganz barbariſchen Ländern, wie bei den Chineſen, welche den Ausgewanderten mit dem Tode beſtrafen. Wer aber im Lande bleibt, muß ſich den Sitten und Geſetzen des Landes unterwerfen, ein Widerſpruch dagegen wäre thörigt, iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. In conſtitutionellen Staaten iſt nächſt der ſtillſchweigenden auch die ausdrückliche Einwilligung, z. B. was die dem Volk aufzulegenden Steuern betrifft, in den Deputirten des Volks vorhanden, als einem geſetzgebenden Corps. Hat ſo die Freiheit des perſönlichen Weſens ſowohl an der Naturnothwendigkeit, die dem Geiſte gegenüber ſteht und die er zum Theil ſelbſt an ſich hält, wie auch an der durch Recht, Geſetz und Sitte vielfältig beſtimmten Außenwelt ſeine Schranke, ſo iſt ebendieß 3) der Begriff der äußern

Freiheit, deren Bedingung aber die innere iſt. Die äußere Freiheit iſt die noch vorzugsweiſe durch die Nothwendigkeit beſtimmte Abhängigkeit, theils von der äußerlichen Naturgewalt, wie bei Völkern, die in einem der Geſundheit, dem Handel oder Ackerbau ungünſtigen Lande oder Klima leben, theils von der innern z. B. Krankheiten, Verluſt von Eigenthum, Leibesgliedern u. ſ. w., theils von ſittlichen oder unſittlichen Einwirkungen Anderer auf ihn, dergleichen der herrſchende Grad öffentlicher Bildung, der bürgerlichen, Handels-, Preß-Freiheit und die Gewalt oder Liſt, durch die einer zum Sclaven gemacht wird, wo dann die Freiheit als äußere zum Minimum wird. Die äußere Freiheit iſt die negative Bedingung der innern, dieſe aber iſt die poſitive Bedingung von jener. Gewöhnlicherweiſe ſtreben die Menſchen nur nach jener und ſuchen Befreiung von allen Hemmungen der innern Freiheit. Aber dieſe iſt bei ihnen ſelbſt noch nichts weiter, als Willkühr, und ſo wechſeln ſie meiſt nur den Tyrannen; indem die äußere Freiheit zunimmt wie in Nordamerica, nimmt die innere ab, indem ſie der äußerlichen Feſſeln erledigt ſind, fallen ſie in die noch viel größere und ſchwerere Abhängigkeit von ſich ſelbſt und ſo in eine noch viel härtere Sclaverei, die ihnen aber unmerklich, ja ſelbſt ſüß wird, wie man weiß von Gefangenen, die dreißig Jahre und länger ihre Ketten getragen hatten und ſich nicht gern davon frei machen laſſen wollten. Dagegen wenn die innere Freiheit ſtark und energiſch iſt, kann ſie ſelbſt den Verluſt der äußern bis zum äußerſten Grad ertragen. Durch dieſe wird jene nur entweder begünſtigt oder beſchränkt, aber ſie kann doch nicht gänzlich dem Geiſte entriſſen werden, dagegen der in guter Geſundheit, im Ueberfluß zeitlicher Güter und unter der Herrſchaft der ſchönſten Preßfreiheit Lebende und ſo der äußerlich Unabhängigſte, wenn er doch ſeiner Leidenſchaften Sclav iſt und alle Vorzüge und Güter des Lebens misbraucht, keineswegs achtungswürdig zu nennen oder glücklich zu preiſen iſt. Daub ſagt mit Recht in dem Werk über die Hypotheſen der Willensfreiheit S. 176: Socrates

war im Kerker unendlich freier als ſeine Ankläger und Verfolger, und Epictet, obwohl ein Sclave, freier als ſein Gebieter. Wo ſo die innerliche Freiheit abnimmt oder verſchwindet, iſt es dann bald auch um die äußere geſchehen; ſie kann in ſolchem Fall doch nicht auf die Länge beſtehen. Die Kritik und Unzufriedenheit gewinnt die Oberhand über die Vernunft. Der Einzelne in der Willkühr, Geſetzloſigkeit und Ungebundenheit, ſteht in der Empörung gegen das Allgemeine und es bricht die Revolution aus. Es muß alles anders werden, als es iſt, das iſt die Loſung. Die Einzelnen ſind auf einen Punct gekommen, wo ſie keine Geſetze, Verfaſſungen und Einrichtungen mehr anerkennen wollen, ſie wollen die Geſetze erſt machen, die Willkühr ſoll herrſchen. Aus dem Standpunct der Hierarchie wird ſelbſt die Reformation für Revolution ausgegeben; aber das iſt ein einſeitiger, unwahrer Standpunct. Die Reformatoren ſtrebten allerdings nach innerer, perſönlicher Freiheit im Glauben, nach der Geiſtes- und Gewiſſensfreiheit; ſie wollten aber keinen neuen Glauben machen, ſondern den alten nur erneuern, keine andere Kirche ſtiften, ſondern die urſprüngliche chriſtliche nur wiederherſtellen. Dieß war das Recht des chriſtlichen Glaubens, der wahren chriſtlichen Kirche ſelbſt. Es kann aber dahin kommen, daß die äußere und innere Freiheit ihr rechtes Verhältniß zu einander nicht zu finden weiß, weder theoretiſch noch practiſch. Dann bricht der Krieg aus zwiſchen der Freiheit und Nothwendigkeit; die unmittelbare Einheit beider iſt aufgehoben; es kommt zum gegenſeitigen Widerſpruch.

2. Widerſpruch der Freiheit und Nothwendigkeit. Die Unterſuchung bewegt ſich durch die Kritik und den Zweifel, nicht blos theoretiſch, ſondern auch practiſch, d. h. die moraliſchen Vorſtellungen und Syſteme, indem ſie in ſich den Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit bewegen, fragen ſelbſt: iſt das perſönliche Weſen wirklich frei, oder ſteht es nicht vielmehr unter einer ſolchen Nothwendigkeit, die alle Freiheit aufhebt? u. ſ. w.

Die moralischen Theorien darüber sind von Daub in einem eigenen, bereits angeführten Werk gewürdigt. Hier ist sich deshalb kürzer zu fassen und das Ganze der vorhandenen Systeme so zu ordnen. Wird die Freiheit als einerlei betrachtet mit der Nothwendigkeit, so entsteht der moralische Indifferentismus. Wird der natürlichen und geistigen Nothwendigkeit Alles zugeschrieben und die Freiheit geleugnet, so ist das der Materialismus und Determinismus. Wird die Nothwendigkeit nicht als von der Natur, sondern von Gott, als dem absoluten Geist ausgehend betrachtet und von dieser Seite die Freiheit geleugnet, so ist das der Fatalismus und in diesem die Verhängniß- und Vorherbestimmungs-Lehre.

A. Der moralische Indifferentismus. Er hat seinen Grund in der Negation alles Wissens vom Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit; von da kommt der Zweifel daran, daß ein wesentlicher Unterschied beider sey, und zuletzt die Verwerfung des Unterschiedes. Es wird auch wohl ausdrücklich gesagt: man könne davon nichts wissen. Aber selbst, wenn man sich so in der Vorstellung der abstracten Identität beider hält, kommt heimlich doch ein Unterschied beider hervor, er wird nur nicht anerkannt, und wird in dieser Nichtanerkennung dessen, was doch ist, gelebt und gehandelt, so ist das der moralische Indifferentismus. Es hat einer zuerst so seine Gedanken darüber, Meinungen, an deren Wahrheit er glaubt, und sie überträgt er dann auch auf sein Leben und Verhalten. So wird der theoretische Indifferentist der practische; denn ohne alle Gedanken, Grundsätze und Maximen kann man auch nicht leben und handeln. Aber alle seine Gedanken sind nur Erfahrungen; Empirie und Historie, wenn einer sich darin abschließt, haben leicht diesen Erfolg, moralischen Indifferentismus zu erzeugen, wenigstens theoretisch Freiheit und Nothwendigkeit für einerlei zu erklären. So z. B. bei Hume in der History of England. Hat es einer erst dahin gebracht, gegen Freiheit und Nothwendigkeit und den Unterschied

beider in Gedanken gleichgültig zu werden und ſich der Wahrheit zu entziehen, ſo nimmt die Stelle derſelben leicht die Begierde und Leidenſchaft ein. Das Wahre iſt ihm dann nur, was ihm angenehm iſt und nützlich, und dieſe Verblendung iſt überall die Quelle des moraliſchen Indifferentismus. Die ſchlechten Leidenſchaften haben ihr Intereſſe dabei, daß einer indifferent wird gegen Geſetz und Recht, die in der Freiheit wurzeln, und der Wille für nicht verſchieden erklärt wird von demjenigen, wozu er gezwungen werden kann. Denn das iſt weſentlich die Vorausſetzung des Indifferentiſten, daß die Freiheit nichts weiter ſey als die Willkühr, die Nothwendigkeit aber nichts anderes, als der Zwang. Der Begriff der Freiheit und Nothwendigkeit, der die Wahrheit iſt, läßt keinen Indifferentismus aufkommen. Es giebt viele Wahrheiten, gegen die der Menſch indifferent ſeyn darf, dergleichen alle rein empiriſchen ſind z. B. daß heute ſchlecht Wetter iſt; aber Gott, Freiheit, Geſetz und Sittlichkeit ſtellen ſich nicht unter dieſe Kategorie. Für die Erkenntniß der Wahrheit, für die Wiſſenſchaft hat daher der Indifferentismus keine Bedeutung; er wurzelt hauptſächlich nur in Maximen, die als ſolche ganz ſubjective ſind. Die Erkenntniß iſt ſchwach und mangelhaft, z. B. ſelbſt dieſe, daß einer, der den Unterſchied von Freiheit und Nothwendigkeit leugnet, ſich in einem Widerſpruche befinde, ſowohl gegen beide, als auch mit ſich ſelbſt; indem er beide für einerlei hält und keinen Unterſchied beider ſtatuirt, ſtabilirt er zugleich den Unterſchied, nur, daß er ihn in demſelben Augenblicke, wo er ihn macht, aufhebt d. h. ihn ignorirt. Nächſt dem, daß der Widerſpruch ein logiſcher iſt, iſt er auch ein practiſcher. Die Gleichgültigkeit gegen den Unterſchied von Freiheit und Nothwendigkeit läßt ſich conſequent im Leben nicht durchführen, und wäre es auch nur, daß der eigene Vortheil des Indifferentiſten erfordert, in einzelnen Fällen inconſequent zu ſeyn. Er kann ſich doch zuweilen auch der Achtung nicht erwehren gegen den, der ſtreng und treu befolgt, was Geſetz und Gewiſſen gebieten. So hat auch

der Indifferentismus in ſich kein Maaß und Ziel; er treibt ihn weiter und zunächſt

B. in den Materialismus und Determinismus. Beide verhalten ſich zu einander, wie die äußere und innere Natur; der Materialismus ſtellt ſich an jene, der Determinismus zugleich an dieſe Seite. Jener iſt der Meinung, daß Freiheit, Recht und Geſetz, Tugend und Gewiſſen nur leere Worte ohne beſtimmten Inhalt, dagegen die Natur mit ihrer Nothwendigkeit das alles Beherrſchende und Entſcheidende ſey. Dem Geiſt ſteht die Materie gegenüber; aber nach dem Materialismus ſind ſie keineswegs ſo, wie man gewöhnlich glaubt, von einander verſchieden; daher im Materialismus ſogar die Frage entſteht: ob nicht die Materie denken könne und der Geiſt ſelbſt nur etwas materielles ſey; wenigſtens iſt doch gewiß, daß das Gehirn an dem Gedanken Antheil hat. Eben ſo ſchlecht ſteht es mit der Unſterblichkeit. Es iſt ſomit eigentlich nur die materielle Natur, welche in dem Menſchen und durch ihn Gedanken hat und Entſchließungen faſſet. Der Menſch iſt in allen Beziehungen ein Werk und Werkzeug der Natur, und es iſt ein Wahn, daß er außer der Natur und ohne ſie Selbſtändigkeit, Freiheit habe. Dieſe, als Wille wenigſtens, kann in ihrer Realität erfahren werden, aber die Realität iſt ſelbſt nur Materialität, wenigſtens ohne dieſe iſt und vermag der Wille nichts. Selbſt die Volksſitten und Staatsgeſetze beruhen, wie in den einzelnen Menſchen, auf materiellen Principien als ihrem letzten Grunde ſowohl als Zwecke; ſie ſind nichts anderes als Naturgeſetze, nur um des materiellen Bedürfniſſes und Nutzens, um der Natur willen da. Naturae convenienter vivere iſt daher der höchſte Grundſatz des Naturalismus und Materialismus. Die Natur iſt da noch gar nicht die innere oder menſchliche, nicht die Freiheit, ſondern die Nothwendigkeit. Dieſer materielle Naturalismus iſt in Syſtemen des Naturrechts in neuern Zeiten vielfältig ausgebreitet worden; ſo von Hobbes, beſonders im Leviathan, und von Helvetius und Lamettrie, l'homme

machine, Leyd. 1748.; ebenſo vom Verf. des Système de la Nature. Den gemeinen Menſchenverſtand, wie auch die Neigung, daß der Menſch in allem, im Guten und im Böſen, neceſſitirt, ſomit ohne Verdienſt und Schuld ſeyn möchte, hat ſolche Theorie viel Anſprechendes. Das Geſetz nur als das der Natur und nicht als das der Freiheit anerkennend kann ſich der Menſch ſchon viel erlauben, was zu thun er ſich ſonſt ſcheuen würde. Ein wahrhaft ſittliches Leben iſt mit ſolchem Materialismus unvereinbar, wenigſtens nur vereinbar durch Inconſequenz. Iſt alle Macht der Geſetzgebung nur vom Recht des Stärkeren abzuleiten und iſt der weiſe Denkende und gewiſſenhaft Handelnde nur der phyſiſch Stärkere, von der Natur wohl Begabte und Ausgerüſtete, und iſt in dem allen keine höhere als blos phyſiſche Nothwendigkeit anerkannt, ſo verwandelt ſich aller Gehorſam nur in Zwang und alle Moral nur in eine erbärmliche Klugheitslehre, der wahre Unterſchied zwiſchen gut und bös verſchwindet; die Tugenden, die einer hat, die Verbrechen, die einer begeht, ſind Werke der Natur und ihrer Nothwendigkeit. Legt nun der Materialismus auf das Aeußerliche der Natur als ſolcher das meiſte Gewicht, ſo vervollſtändiget er ſich erſt dadurch, daß er andererſeits in den Determinismus übergeht. Das formale Princip deſſelben iſt: nichts geſchehe ohne ſeinen Grund; alles habe ſeine Urſache, das Cauſalitätsgeſetz ſey das alles regierende. Dieſer zureichende Grund im Determinismus iſt ſeinem Inhalt nach nichts anderes, als der Inbegriff aller Bedingungen, welche, daß etwas geſchehe, möglich machen. Wären alſo alle Bedingungen gegeben zu der Möglichkeit, daß einer wirklich der freie wäre, ſo müßte er auch ein Solcher werden, er wäre dazu determinirt, wie zu allen ſeinen freien Bewegungen, Entſchließungen und Handlungen; aber ebenſo, ſind alle Bedingungen da, daß einer ein ſchlechter Menſch ſey, ſo muß er es werden, er iſt dazu determinirt. Die Natur und ihre Nothwendigkeit, ſowohl die äußere als die innere, ſelbſt was in der Welt nur für den Verſtand und Wil-

len da iſt, iſt als beſtimmende Macht die alles entſcheidende. Der Menſch fühlt die Wirkungen von dem allen auf ſich und dadurch wird er der, der er iſt; auch ſein Character iſt determinirt durch das, was er nicht ſelbſt iſt; ſeinen Character giebt Niemand ſich ſelbſt, ſondern er wird ihm nur gegeben. Das Beſtimmtſeyn oder die Beſtimmung in dieſem paſſiven Sinn hat zugleich die Negation des ſich ſelbſt Beſtimmens und iſt ſo das Determinirtſeyn, und der Ausdruck dafür in der Theorie der Determinismus. Die Freiheit, wie der Gedanke davon, wird wohl als ein von dem Menſchen Hervorgebrachtes gedacht; aber auch in ſolchem Denken, wie im Wollen, verhält er ſich nicht frei, nicht unabhängig von Einflüſſen, die ihn beſtimmen, auch das Vorurtheil von der Freiheit zu heben. Democrit, Leucipp, Heraclit leugneten die Freiheit der menſchlichen Handlungen in dieſem Sinn, daß ſie der blinden Nothwendigkeit Alles unterwarfen; nach Cicero de fato c. 17. Auch dieſer Determinismus, der auch wohl Phyſiokratismus heißt, ſpricht den natürlichen Menſchen ſehr an, beſonders weil er jeden Gedanken an eine Schuld zerſtört, die in des Menſchen eigenem Willen gegründet wäre. Wenn in der äußerlichen Natur ſchon der Mechanismus ſich im Organismus aufhebt und Selbſtentwickelung ſtattfindet, obwohl noch keine Freiheit, um wie viel mehr kommt es zu dieſer in der Welt des Geiſtes; denn wie mannigfaltig veranlaßt, beſtimmt durch die Miſchung von Fleiſch und Blut, durch das Nervenſyſtem u. ſ. w. weiß doch der Menſch ſich auch von dem allen unabhängig und vermag ſich ſelbſt zu beſtimmen. Die Troſtloſigkeit, welche vom Materialismus und Determinismus ausgeht, iſt eben dieſe, welche im Spinozismus herrſcht: denn wie dieſer Alles in den Abgrund der Subſtanz verſenkt, ſo jener in den Abgrund der Natur und ihrer Nothwendigkeit. Beide können daher in dem Ausdrucke: Naturalismus, zuſammengefaßt werden. Damit er aber ſich ſelbſt aufhebe, darf man nur fragen: wenn die Natur der Beſtimmungsgrund von Allem iſt, woher denn die Natur, welcher iſt ihr Grund?

So muß auch dieser Rationalismus im Mysticismus endigen; denn entweder hat er auf jene Frage keine Antwort, so endigt er mystisch; oder er erkennt eine übernatürliche Ursache an, so wird er supernaturalistisch. Der Naturalismus hebt sich auf im Supernaturalismus, aber dem Princip der Negation der Freiheit getreu, wird er vielmehr zum Fatalismus.

C. Der Fatalismus. In dem vorhergehenden Systeme ist die Freiheit so gut wie ganz geleugnet und entweder mit der Nothwendigkeit indentificirt oder nur als Naturmacht anerkannt. Im Fatalismus ist die Freiheit anerkannt, aber nicht als die des Menschen, sondern als die der Gottheit, des Schöpfers, Gesetzgebers und Erhalters der Welt. Seine Allmacht ist durch nichts beschränkt und bedingt; sie ist die unendlich freie Macht und Gnade, und wird der Mensch gleich betrachtet als der Denkende und Wollende, so wird doch zugleich behauptet, diesem Denken und Wollen mangele die Freiheit; beides sey nur ein Bestimmtwerden, und so erneuert sich hier die vorhergehende Denkart, aber in anderer Weise: an der Stelle der Natur finden wir Gott, und der Determinismus durch die Natur und Nothwendigkeit ist hier der durch Gott und dessen Freiheit. Der Fatalismus theilt sich nur in sich selbst nach zwei Seiten; neigt er sich mehr zum Naturalismus hin, so ist er die Verhängnißlehre; nimmt er den Determinismus in sich auf, so ist er die Vorherbestimmungslehre.

a. Die Verhängnißlehre. Sie hat gegen die Vorherbestimmungslehre den Unterschied, daß sie den menschlichen Willen, als solchen, wohl gelten läßt, aber ihm das Vollbringen abspricht. Der Mensch kann Vieles wollen; alles aber, was geschieht, ist durch Gott bestimmt, wie es geschieht; alles was geschieht, ist über den Menschen verhängt. In der Prädestinationslehre hingegen ist auch das Wollen ein göttlich Bestimmtes und sie kann so weit getrieben werden, daß es als menschliches ganz aufgehoben ist. Es ist hieraus begreiflich, daß im Orient, in der muhamedanischen Religion, worin die Verhängnißlehre als das be-

kannte fatum turcicum ſeine Stelle hat, trotz dem, daß alles wirklich Erfolgende auf göttlichem Verhängniß beruht, jetzt, bei Verſuchen, Anſtalten und Fortſchritten zur Civiliſation, auch Anſtalten gegen die Peſt, Quarantaineanſtalten u. dergl. getroffen werden können. Dieß widerſpricht dem Princip des Islam in ſo fern nicht, als dem menſchlichen Willen zu ſeiner Entwicklung noch ſelbſt im härteſten Glauben an das Verhängniß Raum gelaſſen iſt, nur daß er ſich, wenn alles, was er will oder thut, nichts hilft, bei dem Verhängniß beruhige. Es kann daher, wie es wirklich iſt, im Koran eine treffliche und zum Theil erhabene Sittenlehre enthalten ſeyn; dieſer Moral kommt es ſelbſt nicht auf die bloße Aeußerlichkeit, ſondern auf die reine und gute Geſinnung, den guten Willen an. Aber demungeachtet folgt ſchon daraus, daß dieſer Glaube nicht der chriſtliche iſt, daß Gott und der Menſch nicht nur aus einander gehalten werden, ſondern auch in einen unüberwindlichen Gegenſatz ſtehen bleiben; durch den Gedanken des Verhängniſſes iſt die Seite der Freiheit an dem menſchlichen Willen aufgehoben und es ſelbſt nur unbeſtimmtes Wollen ohne Wirkung, ſo, daß es Gott nicht iſt, der ſich auch des menſchlichen Willens bemächtiget und bedient zur Realiſirung ſeiner Gedanken und Rathſchlüſſe. Es heißt da, Gottes Wille iſt der Dinge Nothwendigkeit. Dieſe eiſerne Nothwendigkeit hat den menſchlichen Willen ganz außer ſich und an ihr bricht ſich alle Freiheit des menſchlichen Willens. Aber indem daran geglaubt wird, iſt eben dieſer Glaube der Türken der Grund einer unbedingten Ergebung in den Willen des Allah und jener über alle Maaßen großen Tapferkeit, wenigſtens in früherer Zeit. Fatalismus heißt dieſe Lehre zwar vom Fatum der Alten, bei denen es die Menſchen und Götter beherrſchende Macht war, die ἀνάγκη, τύχη, εἱμαρμένη, aber wie der Götter, ſo war doch auch des Menſchen Wille und deſſen Freiheit nicht aufgehoben, und es konnte der Menſch ſich bei den Orakeln noch über ſeiner Götter Willen befragen und belehren. Das Fatum war als das

Schickſal eine dunkele Macht; in den Religionen des Orients iſt das Verhängniß ein von der Weisheit und Allwiſſenheit Ausgehendes. In demjenigen, was der Allmächtige in ſeiner Freiheit beſchloſſen hat, kann der Menſch durch alles ſein Wollen nichts ändern. Dieß Princip iſt der äußerſte Misbrauch der Lehre vom Willen Gottes; dieſer Glaube macht ſeiner Natur nach träge und indolent, auch mismüthig und mürriſch, wenn der Menſch ſieht, daß alles ſein Wollen und Thun nichts hilft, den Gang ſeines Schickſals zu ändern. Daß Gott im Islam als Allah, d. h. der Furchtbare, erſcheint, iſt im Orient der Grund des furchtbarſten Despotismus. Der Gewalt dieſes Gottes, ſo wie dieſes Sultans, kann kein Menſch widerſtehen. Von einer andern Seite kommt der Fatalismus hervor

b. als Vorherbeſtimmungslehre. Sie iſt die Auguſtiniſche und im ſechszehnten Jahrhundert die Calviniſche geworden und noch jetzt ein Trennungspunct der Calviniſten und Lutheraner. Denn Luther, ſo ſehr er Anfangs der Meinung vom servum arbitrium zugethan war in einer beſondern Schrift darüber, ſo gab er ſie doch bald nachher auf; doch blieb demungeachtet im Lutheriſchen Lehrbegriff die Beſtimmung der Erbſünde als totalis carentia omnium virium und der Freiheit, nämlich von Natur. Die Lehre ſelbſt hängt, was die ethiſche Seite derſelben betrifft, kurz ſo zuſammen. Durch den Sündenfall iſt die Welt in ein unabſehliches Verderben gerathen. Allein ſchon das iſt der Wille Gottes geweſen in der Abſicht, ſeine Gnade deſto mehr zu offenbaren. Gott hat, wie die Schöpfung, ſo den Abfall der Welt von ihm gewollt. Doch eben dieſer Wille iſt auch der, daß der Menſch aus dem Verderben befreit, erlöſt und beſeligt werde. Aber dieſer göttliche Wille iſt nur ein particularer, bezieht ſich nur auf einen beſtimmten Theil des Menſchengeſchlechts, welcher der dazu von Gott vorherbeſtimmte iſt. So iſt der göttliche Rathſchluß die ewige Gnadenwahl. Auch daß einer gerettet, erlöſt wird, iſt nicht ſein Werk oder Verdienſt, ſondern Gottes und

seiner freien Gnade. Der Mensch ist wohl frei in allen äußerlichen, bürgerlichen Beziehungen, aber nicht frei in demjenigen, was eine Beziehung hat auf seine Seligkeit. Diese Freiheit, da sie verloren gegangen, kann nur durch die Gnade wiederhergestellt werden, und das geschieht von Seiten des Menschen allein durch den Glauben an die Gnade Gottes, an die Erlösung in Christo. Aber auch den Glauben kann sich der Mensch nicht selbst geben; auch er ist ein Werk des göttlichen Geistes, nur auf die sich beziehend, welche prädestinirt sind zur Errettung und Seligkeit. Denn die ganze Welt ist durch Gott selbst, wiewohl ursprünglich wegen der Sünde, eingetheilt in solche, welche verworfen sind, und solche, welche durch die Gnade des Geistes und ihren Glauben sollen gerettet werden. Dieß Reich der Gnade ist zugleich das Reich der wahren Freiheit, der Freiheit der Kinder Gottes. Die Allgemeinheit der Sünde ist für Gott kein Bestimmungsgrund, alle Sünder selig zu machen; denn so käme eine Nothwendigkeit an Gott, welche die freie Gnade Gottes beschränkte. Der Töpfer hat Macht, mit dem Thon zu machen, was er will, Gefäße der Ehre oder der Unehre. Daraus kann Gott kein Vorwurf, etwa der Ungerechtigkeit, gemacht, oder ihm Schuld gegeben werden, daß er Urheber des Bösen sei; denn in der Sünderwelt hat keiner etwas voraus vor dem andern, sondern aus der verfluchten Masse wählt Gott einige heraus zur Seligkeit und überläßt die andern nur sich selbst und ihrem Verderben. — Diese Lehre von der Prädestination hat man oft mit der Türkischen Verhängnißlehre verglichen; allein diese enthält weder denselben Grund, warum das Thun und Vollbringen des Menschen eitel ist gegen Gottes Macht und Verhängniß, noch auch dieß, daß die erstorbene Freiheit wiederbelebt und wiederhergestellt wird durch die Gnade; als der Erwählte ist der Mensch der Befreite und Freie. Bis dahin war alles Gute an ihm nur Schein, seine Tugend nur ein glänzendes Laster. Aber obwohl nicht durch ihr Verdienst, werden sie selig doch aus Gnaden.

Mit dem Supernaturalismus als Fatalismus kommt die Lehre von der Freiheit in das Gebiet der Religion und hiemit allerdings zugleich in ein ſpeculatives Element. Auguſtinus und Calvinus haben die Prädeſtinationslehre nicht ohne tiefe Speculation behandelt. Allein dieſe iſt darin nicht durchgeführt und vollendet worden. Sie hält ſich wohl in der göttlichen Offenbarung, aber der Rathſchluß Gottes iſt auch zugleich und von einer Seite noch der verborgene, durch den Glauben allein zu faſſen, und um Gott in ſeiner Offenbarung zu erkennen, muß einerſeits auf die Natur und andererſeits auf die Geſchichte reflectirt werden. Nun kann gefragt werden, welches denn der Grund der göttlichen Offenbarung ſey in der Natur und Geſchichte. Der Grund des Glaubens muß doch erkennbar ſeyn, wo ihm nicht nur ein Glauben, ſondern auch ein Wiſſen möglich iſt. Die Frage wird nun die, ob und wie denn ein ſolches Wiſſen möglich ſey. Dieſe Möglichkeit der Erfahrung und Offenbarung muß gewußt werden können, ſonſt ſteht der Glaube an beide auch nicht feſt. Aber dieſe Frage iſt die Frage nach demjenigen, was die Vernunft vermag, und zu beantworten verſucht worden in der Kritik der Vernunft. Dieß kritiſche Erkennen, wie es das der Kantiſchen Philoſophie iſt, hat nun gegen die Prädeſtinationslehre dieſe beſtimmte Stellung, daß nach dieſer die Vernunft als ſolche und als die natürliche ganz und gar nichts vermag und der Menſch von Natur aller Vernunft und Freiheit gänzlich ermangelt, Gott hingegen Alles allein vermag. Hiemit ſetzt dieſe Lehre Vernunft und Freiheit aus dem Subject ganz und gar heraus, alle ſubjective Vernunft und Freiheit giebt ſich vollkommen auf und wirft ſich in jene abſolute Objectivität, welche die Macht und Gnade Gottes iſt. Der Menſch iſt in ſich ganz ausgeleert, das Nichtige an und für ſich. Das iſt das Große und Kühnſte in dieſer Lehre, dieſe abſolute Negation des Subjects. Dagegen nun tritt die Kritik mit der Bemerkung auf, wenn denn die Vernunft ſo ganz und gar nichts iſt, daß

ſie die Unwiſſenheit ſelbſt, und die Freiheit des Menſchen ſo ganz und gar nichts iſt, daß der Menſch nur Werkzeug Gottes iſt, ſo muß doch vor allem die Vernunft ſich ſelbſt in Unterſuchung nehmen, ehe ſo etwas kann behauptet werden, und über ſich ſelbſt zu dieſer Gewißheit kommen. Bis dahin muß an der Wahrheit jener Verſicherungen gezweifelt werden: denn ohne jenes Wiſſen iſt dieſes Behaupten ein grundloſes, ein bloßes Verſichern. Aber in dieſer kritiſchen Unterſuchung geht die Vernunft nothwendig von der Abſtraction von allem aus, was außer ihr iſt, und wird ſo erſt zur Reflexion auf ſich, ſie zieht ſich aus aller Objectivität heraus in das rein Subjective. So ſteht nun der Kriticismus als die äußerſte Subjectivität dem Supernaturalismus als der äußerſten Objectivität gegenüber. In dieſer Stellung aber kann er eben ſo wenig als jener zum Ziele kommen. Er erinnert die Anhänger der Prädeſtinationstheorie daran, daß ja der Gedanke, den ſie von Gott und deſſen unendlicher Vernunft und Freiheit haben, ſchon *ihr* Gedanke ſey, und ſie mithin, ehe ſie noch an die weitere Betrachtung gehen deſſen, was durch den Menſchen möglich ſey oder nicht, zu fragen hätten, wie und woher ihnen denn dieſer Gedanke gekommen ſey. Aber jene erwiedern dieſem, ſo, wie der Gedanke der Freiheit in der Kritik hervortritt, ſey er eben nur ein Gedanke, und das ſey keineswegs genug. Von dieſem Widerſpruch, der innerhalb dieſes Gegenſatzes ſelbſt nicht aufzulöſen iſt, geht nun die Unterſuchung in der Freiheitslehre weiter, und erreicht, über das Kritiſche ſowohl als über den Dogmatismus hinausgehend, erſt das ſpeculative Element. Es iſt im Kriticismus ſo wenig als im Dogmatismus ein Verbleiben; ſie heben ſich ſelbſt auf. An der gründlichen Einwendung des Dogmatismus gegen den Kriticismus, daß ſeine Freiheit nur die gedachte ſey, geht die Unterſuchung weiter. Es wird gedacht nämlich auf der einen Seite, daß der Wille im Beſchließen und Vollbringen des Guten einzig und allein durch ſich ſelbſt beſtimmt ſey und lediglich von ſich abhange; es wird

aber auch gedacht auf der andern Seite, daß der Wille, indem er ſich entſchließt und vollbringt, durch eine von ihm unabhängige Macht, von welcher er aber in allen Bewegungen abhängig ſey, beſtimmt werde. Die Freiheit ſelbſt iſt ſomit ein ſich ſelbſt widerſprechender Gedanke, als dieſe ſich widerſprechende aber aufgehoben. Was bleibt denn nun auf beiden Seiten? Der Gedanke von der Freiheit; in ihm behauptet ſie ſich. Allein wenn jede der Hypotheſen dieſen Gedanken hat, ſo iſt er doch nur der Gedanke von der Freiheit; ſie hätte ſich gerettet nur als Gedanke. Aber die Frage war nicht: hat der Menſch den Gedanken von der Freiheit? ſondern: iſt die gedachte Freiheit wirklich? Der Widerſpruch des Gedankens von der Freiheit aber iſt nicht ein von außen an ſie gekommener; er iſt vielmehr die Bewegung ihrer ſelbſt nach der einen und andern Seite. Aber ſie, wie ſie ſich durch ſich ſelbſt mit ſich ſelbſt in den Widerſtreit bringt, ſo iſt ſie auch die Macht, ſich aus dem Widerſpruch wieder heraus zu bringen und ihn zu vernichten, und ſo erſt, indem ſie ſich aus dem Gegenſatze mit ſich wieder in die Einheit mit ſich zurückbringt, iſt ſie die wahre und wirkliche Freiheit, nicht mehr die nur gedachte.

3. Der Begriff der Freiheit in ihrem Verhältniß zur Nothwendigkeit. Hier kommt in Betracht: a) das Werden der Freiheit, b) der Verluſt derſelben und c) die Wiederherſtellung derſelben.

A. Geneſis der Freiheit. Sie iſt a) die Willkühr. Die perſönliche Freiheit oder die des perſönlichen Weſens iſt unmittelbar und zunächſt ein ſich in ſich ſelbſt zu ſich ſelbſt Verhalten. Die Individuen, ſofern ſie als ſich ſelbſt fühlende nur lebendige ſind, bleiben auch nur ſtehen bei ſich ſelbſt. In dem Gefühl ſeiner ſelbſt lebt, begehrt und befriedigt ſeine Begierden ein jeder für ſich ſelbſt. So ſich auf ſich beziehend und ſich zu ſich verhaltend als dem Einzelnen iſt in ihm die Freiheit noch in jener Einheit mit der Nothwendigkeit, welche die der Natur

ist, und wird von ihm Freiheit prädicirt, so ist sie doch noch nichts anderes, als Willkühr, dieß Vermögen, zwischen natürlichen Neigungen zu wählen, das Wahlvermögen. Es ist hiemit nur angegeben, daß in den Dingen und Neigungen kein Zwang liege, wodurch der Wählende sich bestimmen lasse. Aber doch läßt das Individuum sich durch das Sinnliche, Irdische, Natürliche zunächst vorzugsweise leiten und in seiner Wahl bestimmen. So ragt also an dieser Seite doch über die Freiheit noch die Nothwendigkeit hervor, und eben in diesem Hervorragen der letztern über die erstere ist die Freiheit noch Willkühr. Die blos formelle Freiheit, welche die Willkühr ist, hat diesen Widerspruch an ihr selbst, daß sie als Freiheit noch die Unfreiheit, somit das Gegentheil ihrer selbst ist. Das Individuum ist wohl an sich frei, weil persönliches Wesen; aber der Wille ist nur der ganz subjective und zufällige noch, da er sich durch die Natur allein bestimmen und leiten läßt. Denn so lange einer von zwei Entgegengesetzten eins oder das andere wählen muß und er somit darin durch eine Nothwendigkeit bestimmt ist, ist er nicht frei, ist er doch noch gezogen und gezwungen. Freiheit würde in solcher Willkühr sich zeigen, wenn einer auf beides resignirte und das Wählen ganz unterließe. Das liberum arbitrium als dieses aequilibrium ist die reine Indifferenz des Willens, dem das Gute und Böse gleich-gültig d. h. gleichgültig ist, ein Zustand der Qual und Unseligkeit, worin er sich durch nichts als die Naturnothwendigkeit bestimmen läßt zum Wählen des Guten oder Bösen. Steht die Willkühr nun allerdings noch nach der Seite der Natur unter einer herben Nothwendigkeit, so ist sie nach der Seite des Geistes hin ebendieß, daß sie weder unter einem Gebot noch Verbot steht; durch das eine wie das andere würde die Wahlfähigkeit vernichtet werden. Sie ist daher ganz und gar nur das Belieben des Subjects und hat ihren completen Inhalt an der sinnlichen Begierde. Indem so diese Gesetzlosigkeit nicht zugleich die Gesetzwidrigkeit ist, hat sie das Erlaubte

zu ihrem Inhalt. In Anſehung deſſen, was erlaubt iſt, kann jeder es machen, wie es ihm gefällt; darin iſt der Einzelne frei; da iſt die Freiheit aber auch nur Willkühr. Erhebt ſich das Individuum über dieſe Einzelheit und Zufälligkeit, ſo wird die Willkühr b) zum Willen. In dieſem Moment hat die Freiheit das Element der Allgemeinheit erreicht; denn das Einzelne als Allgemeines ſetzen heißt Denken, und es als dieſes Allgemeine bezwecken heißt Wollen. Da iſt der Wille für ſich geworden, im Bewußtſeyn, im Denken zu ſich gekommen. Da ſpricht der Menſch: ich will das nicht, was ich begehre, oder will das, was ich nicht begehre. Die Aufgabe an das Subject, an das perſönliche Weſen, iſt, ſich im Willen mit dem Allgemeinen eins zu machen, und dieſe Nothwendigkeit iſt eine andere und von ganz anderer Art, als die erſtere der Natur. An dieſer Seite ragt die Freiheit ſchon über die Nothwendigkeit der Natur hinaus. Die nächſte concrete Allgemeinheit, in der der Einzelne ſein Beſtehen hat und in die der ſubjective Wille eingeht, iſt das Volk; des Volkes Willen in deſſen Geſetzen, Sitten, Anſtalten kommt als eine höhere Nothwendigkeit an ihn. Aus ſeinem Volk herausgeriſſen und in ein fremdes hineingeworfen, iſt das Individuum um ſeine Selbſtändigkeit gebracht. Aber das Negative des Volkes iſt, daß ihm andere Völker zur Seite ſtehen, und die Totalität aller iſt die Menſchheit. Auch in dieß Element muß ſich der Wille erheben, um ſeine Freiheit als wirkliche zu erreichen; dieß Element iſt das des Geiſtes, und nur darin wird das Wollen c) zur Freiheit. Als Willkühr iſt die Freiheit nur die noch formelle, der Naturnothwendigkeit unterthan. Der Wille aber iſt als ſolcher freier Wille, doch vorerſt nur an ſich; es kommt darauf an, was er will, ſonſt iſt er nur unbeſtimmter Wille. Der Geiſt und Wille in ſeiner Objectivität iſt der der Menſchheit, in ſeiner Abſolutheit der göttliche Geiſt und Wille, in welchem alle Menſchen und Völker ihre Wahrheit, ſomit ihre wahre Wirklichkeit haben. Er aber

ist das reine sich selbst Bestimmen, als Denken und Wollen, und sein Wesen die Freiheit selbst. Gott ist, wie die Wahrheit, so die Freiheit selbst, und zu ihm erhoben und in ihm aufgehoben der menschliche Geist wahrhaft frei. Die Freiheit, des persönlichen Wesens Substanz und Bestimmung, gelangt in der göttlichen erst und durch Theilnahme daran zu ihrer Wirklichkeit. Da ist die Nothwendigkeit nun vollends eine ganz andere, als die erstere der Natur. Die Nothwendigkeit ist in den Willen selbst gelegt, ist der göttliche Wille und für den Willen das Gesetz. Der menschliche Wille stellt sich selber unter den göttlichen Willen, unter welchem er steht, und diesen als Gesetz anerkennend und befolgend, ist er wahrhaft frei. Es ist so Wille und Freiheit identisch, reine Selbstbestimmung. Sie ist, daß das Selbst als Bestimmtes auch das Bestimmende, somit durch nichts anderes als durch sich selbst Bestimmtes sey. Das Subject, Ich, Selbstbewußtseyn als denkende Allgemeinheit bethätigt sich, so ist es zugleich Besonderheit; und die Einheit beider, das Allgemeine und Besondere, dieß, daß das Unbestimmte auch das sich durch sich Bestimmende d. h. das Bestimmte ist, macht den Willen aus. Der Wille blos als formeller wäre nichts als das reine Selbstbewußtseyn; wodurch dieses zum Willen wird, ist die Activität der Bestimmung, welche zur Form den Inhalt setzt, so, daß dieser durch jene selbst gesetzt ist. — Wahl, Wahlfreiheit, Willkühr bezieht sich auf Endliches, auf das System der Naturtriebe, die dem Willen einen Inhalt bringen, aus welchem er wählen kann. Durch seine Triebe allein bestimmt, verfällt der Mensch einer blind treibenden Gewalt, einer ihm d. i. seiner wahren Wesenheit äußern Nothwendigkeit; er ist darin noch nicht wahrhaft frei; dieß wird er erst, indem er der innern Nothwendigkeit folgt. Auf der Seite der Willkühr, Wahlfreiheit, liegen die Kategorien des Möglichen und Zufälligen; der Wille ist durch etwas von ihm selbst Verschiedenes, Trieb, Neigung, Umstände bestimmt. Ist hingegen der Wille innerlich

oder durch ſich ſelbſt beſtimmt, ſo kann er nicht von ſich weg, ſo befindet er ſich im Gange der Nothwendigkeit. Weil aber ſelbſt der wahren Freiheit der Form nach die Wahl und Willkühr, wie aller Wirklichkeit die Möglichkeit zum Grunde liegt, ſo wird ſie ſelbſt oft mit der Willkühr verwechſelt; ſie iſt dieß aber nur der äußern Form und Erſcheinung nach; als dieſe endliche Freiheit aber allerdings weſentliches Moment der wahren Freiheit. In dieſer hat das Geſetz aufgehört, zwar nicht die Nothwendigkeit, aber doch eine dem Menſchen äußerliche Macht zu ſeyn; es iſt vielmehr als weſentliches Moment des Selbſtbewußtſeyns erkannt, als die ſittliche Idee ſelbſt, welche ſich in ſich dirimirt und diſtinguirt. Erkennt der Menſch das Geſetz ſeinem weſentlichen Inhalte nach, ſo muß er ſein eigenes allgemeines, wahrhaftes Weſen darin erkennen und ſo kann es ihm nicht mehr ein fremdes ſeyn; ſich aber zu dieſem Andern als zu ſich ſelbſt verhaltend iſt der Menſch frei. Er fühlt und weiß das göttliche Geſetz ſich ins Herz geſchrieben; er erkennt darin die abſolute Beſtimmung ſeines Weſens und Willens; es wird von ihm das Geſetz in ſeiner Heiligkeit und Unverletzlichkeit frei anerkannt. Dieſe freie Anerkennung beruht ſelbſt auf einer innern Nothwendigkeit, vermöge welcher der Menſch, wenn er ſich wahrhaft nur auf ſich ſelbſt beſinnt und ſich ſeiner Weſenheit und Beſtimmung bewußt iſt, nicht anders kann, nicht umhin kann. Aber dieſe Nothwendigkeit iſt die Freiheit; das Ich giebt ſich mit ſeinem Willen auf; es iſt die leere Form geworden, die ſich mit dem Inhalt des Geſetzes, als des göttlichen Willens erfüllt; es weiß ſo den göttlichen Willen, als ſeinen eigenen, als ſeine Beſtimmung und Erfüllung. Dieß iſt überhaupt die Weiſe, wie das göttliche Geſetz im Menſchen zur Erfüllung kommt, daß die Fülle des erſteren in dieſen übergeht, der göttliche Wille einen menſchlichen für ſich gewinnt. Dieß iſt eben ſo ſehr der Begriff der Freiheit, daß, indem das Ich ſich aus dem göttlichen Weſen und Willen beſtimmt, es eben-

damit sich auch aus seinem eigenen Wesen und Willen bestimmt. — Es hat aber diese ethische Bestimmung des Begriffs der Freiheit auch noch eine dogmatische Seite, welche jedoch hier nur berührt werden kann, an der nämlich gefragt wird, was die Freiheit Gottes sey. Offenbar ist es nicht genug, zu sagen, daß das Gesetz oder der göttliche Wille die Nothwendigkeit sey oder nur für den menschlichen Willen sey und für ihn Daseyn habe. Denn dieses ist und hat er auch für die Natur, und doch kann es in ihr nicht zur Freiheit kommen. Es muß vielmehr eingesehen werden, daß Freiheit nicht nur das wesentliche Prädicat Gottes, sondern auch er selbst oder die göttliche Freiheit der Grund aller menschlichen ist. In und mit seinem absoluten freien Willen, wie er an die Menschheit ergeht, ist es von Seiten Gottes auf die Erfüllung abgesehen, und in dieser Beziehung nimmt er die Form des Sollens oder des Gesetzes an; aber als Wille Gottes ist er nicht eine Form ohne Realität, sondern ein Wille, der auch seine Erfüllung will und setzt, nicht eine Allgemeinheit ohne die in sich mitbegriffene Besonderheit, nicht eine Nothwendigkeit ohne Freiheit, in der sich jene realisirt. Daß diese Bewegung des göttlichen Wollens in das menschliche Wollen die eigene, innere Selbstbestimmung Gottes sey, ohne welche selbst der göttliche Wille nur Nothwendigkeit, nicht Freiheit hätte; aber auch seine Realität nicht außer sich hat, wie wenn Gott erst durch die menschliche Erfüllung seines Gesetzes der freie würde, sondern die göttliche Freiheit diese menschliche in sich begreifende und diese Besonderheit in sich schließende Allgemeinheit sey, ist eine Erkenntniß, welche sich erst der im Christenthum an den Tag des Bewußtseyns gekommenen Idee der Gottmenschheit verdankt. Da ist die subjective Erfüllung und Realität des Gesetzes nicht ein dem göttlichen Willen Fremdes oder noch Gegenüberstehendes, so, daß auf jener Seite die Freiheit, auf dieser die Nothwendigkeit, und beides mithin ein Abstractes, der göttliche Wille noch der Realität außer sich bedürf-

tig wäre. Nicht ſo unvollkommen iſt Gott zu denken, daß er ſeinen Willen nicht auch realiſirte und es mit dem Geſetz *auch in ihm* beim Sollen bliebe; ſondern ſo als Geſetz dem menſchlichen Willen gegeben, iſt es Gott auch, der dem Menſchen den guten Willen macht, ſo, daß er zugleich des Menſchen eigener Wille iſt, ihm das Wollen und Vollbringen giebt. Was ſo in Gott die abſolute Freiheit iſt, das iſt für den Menſchen die freie Gnade Gottes. Die Folgen dieſes weſentlichen Begriffs für die richtig gefaßte Lehre von der Prädeſtination hat Vatke trefflich entwickelt (Die menſchl. Freiheit im Verhältniß zur Sünde und Gnade. S. 167 ff.).

B. *Verluſt der Freiheit.* Als Beſtimmung des perſönlichen Weſens noch ganz unmittelbar iſt der Wille a) die *Unſchuld*. Da iſt die Freiheit vorerſt nur in der Möglichkeit, aber auch nur an dem perſönlichen Weſen, und von dieſem an ſich ſo unzertrennlich, wie die Schwere von dem Körper. Die Freiheit in dieſer Subſtanzialität wird wohl auch Vermögen genannt und ſelbſt die wirkliche Freiheit oft ſo beſtimmt, daß ſie ſey die Beziehung dieſes Vermögens auf einen gegebenen Gegenſtand. So aber noch als dieſes bloße Vermögen der Freiheit iſt der Wille noch der ganz unbeſtimmte, nichts beſtimmt wollende. Er befindet ſich mit ſeiner nur noch an ſich ſeyenden Freiheit einerſeits mit der Nothwendigkeit der Natur, andererſeits mit der Nothwendigkeit, die der Wille Gottes und das Geſetz iſt, in jener unmittelbaren Einheit und Harmonie, welche die Unſchuld iſt und das erſte, was nothwendig aufzuheben iſt, ſoll er als an ſich freier Wille es auch werden für ſich und die Freiheit die wirkliche ſeyn. Dieß Aufheben iſt die Nothwendigkeit des Bewußtſeyns, d. h. weil das Bewußtſeyn nothwendig iſt, muß der freie Wille aus jener Unmittelbarkeit und Unbeſtimmtheit heraus. Im Bewußtſeyn aber treten Subject und Object einander gegenüber, und wie die Wahrheit iſt das völlige ſich Adäquatſeyn als Subject und Object, ſo iſt die Freiheit, abſtract genommen,

das Verhalten zu einem Gegenſtändlichen als nicht zu einem Fremden. Dieſe Aufhebung, ſomit die Freiheit, wäre unmöglich, ohne dieſe erſte und vorhergegangene Reflexion in ſich, welche das Bewußtſeyn iſt. Die Freiheit iſt Selbſtthätigkeit durch ſich und muß ſich ihrer ſelbſt inne und bewußt werden; nur als dieſer denkende Wille oder als Intelligenz kann er der wahrhafte, freie Wille ſeyn. Der Menſch aber in ſeiner Unſchuld weiß ſich noch nicht in ſeinem Weſen, in ſeiner Freiheit und Unendlichkeit, d. i. er denkt es nicht. Dieß Nichtdenken iſt wie das Nichtsthun ein Mangel an der Unſchuld, welcher aufzuheben iſt, und ſo entſteht b) die Schuld. Der Menſch will, daß der Wille ſein eigener Wille ſey. Dieſe Beſtimmung der Subjectivität iſt an ſich noch nichts Böſes; er will ſich ſeiner ſelbſt, als wollenden, bewußt werden. Dadurch nun iſt der unbeſtimmte Wille aus ſeiner Allgemeinheit in die Einzelheit getreten und hiedurch die unmittelbare Einheit des einzelnen Willens mit dem allgemeinen, der das Geſetz iſt, aufgehoben. Es iſt der Unterſchied vorhanden, der zum Gegenſatz wird indem, was Gegenſtand des Denkens war, auch Gegenſtand des Willens wurde. Ein jeder kommt dazu, ohne es zu wiſſen, nämlich er kommt zu dieſem ſich in ſich ſelbſt als freies Weſen Wiſſen. Er hat das Glück erreicht, einen eigenen Willen nicht nur zu haben, ſondern ihn auch ſich ſelbſt zu geben durch ſeine That. Aber hiemit iſt das erſte Glück, die Glückſeligkeit der Unſchuld zu Grunde gegangen. Es hat der Menſch nun in ſeiner Freiheit mittelſt des Bewußtſeyns ihrer ſelbſt ſich ihr gegenüber geſtellt. Die Freiheit hat wirklich angehoben, aber als Willkühr. Das iſt nun die höchſte Freiheit, bei der Viele ſtehen bleiben auch in der Wiſſenſchaft, indem ſie ſagen: die Freiheit ſey dieß, daß man thun könne, was man wolle. Wenn das die wahre Freiheit wäre, ſo wäre man frei auch, wenn man das Böſe will; aber dieſe Freiheit iſt vielmehr die Knechtſchaft ſelbſt. Jene Definition von der Freiheit iſt die Vorſtellung von der Freiheit, welche dem moraliſchen Indifferentis-

mus zum Grunde liegt, und darin iſt von wahrer Freiheit und Sittlichkeit kaum eine Spur. So wäre die Freiheit als Willkühr nur die Geſetzloſigkeit. Noch Baumgarten-Cruſius, der in einem eigenen lateiniſchen Programm gegen die Hegelſche Philoſophie zu zeigen verſucht hat, daß dieſe Philoſophie für die Sittlichkeit zerſtörend ſey, iſt bei dieſer ſchlechten Definition der Freiheit ſtehen geblieben. (Sittenl. S. 133.) Dabei iſt begreiflich, wie auch er, im Sinne der Kantiſchen Philoſophie, die Freiheit für unbegreiflich erklärt. In der Willkühr, welche die erſte Aufhebung der Unſchuld war, iſt die Freiheit, welche die Nothwendigkeit theils der Natur theils des Geiſtes und ſo das Geſetz war, mit dieſer zwiefachen Nothwendigkeit zerfallen; ſo ſteht der Menſch mit ſeinem Einzelwillen und Eigenwillen dem allgemeinen, der das Geſetz iſt, gegenüber, und das iſt ſeine Schuld, nicht eine von außen in den Willen gekommene, ſondern ſeine eigene, innere Bewegung. Nach der fataliſtiſchen Vorherbeſtimmungslehre wäre der Uebergang aus der Unſchuld in die Schuld ein durch Gott und ſeinen Rathſchluß vorher beſtimmter. Das Wahre dieſes Gedankens iſt die Nothwendigkeit, daß es bei der Unſchuld allein nicht bleiben konnte, daß aber die Bewegung aus der Unſchuld in die Schuld das eigene Thun des Menſchen war. Denn es iſt das Weſen der Freiheit ſelbſt und ſomit eine nothwendige Beſtimmung ihres Begriffs, in dieſen Unterſchied des göttlichen und menſchlichen Willens einzugehen, der als Gegenſatz des erſtern gegen den andern die Schuld des Menſchen begründet. Die Schuld iſt eine ſich ſelbſt zugezogene. Denn wohl konnte, ohne verführt zu werden, der Menſch nicht fallen; aber niemand wird wirklich verführt, der nicht ſich verführen laſſen will. Jac. 1, 13. 14. Indem nun durch dieß Setzen ſeiner ſelbſt Ich ins Daſeyn getreten, ſo iſt dieß das abſolute Moment der Endlichkeit und Beſonderung. Die Endlichkeit aber beſteht eben darin, daß das, was an ſich oder ſeinem weſentlichen Begriff nach iſt, was die wahre Beſtimmung des Menſchen iſt, nun eine

von dem, was es für sich geworden ist, verschiedene Existenz erreicht. Was dieses Willens Inhalt ist, ist nichts als Endlichkeit. Der unmittelbar vorhandene Inhalt des natürlichen Willens sind nicht die Güter des Geistes, sondern die natürlichen Triebe, Begierden und Neigungen, durch die der Wille sich von Natur bestimmt findet. Dieser auch wohl an sich vernünftige Inhalt ist in solcher Gestalt der Unmittelbarkeit noch nicht in der Form der Vernünftigkeit. Diese so gewonnene abstracte Gewißheit des Willens von seiner Freiheit ist noch nicht die Wahrheit derselben, weil sie noch nicht sich selbst zu ihrem wahrhaftigen Zweck und Inhalt hat, als subjective noch eine andere ist als die objective; der Inhalt ist daher schlechthin als Endlichkeit bestimmt. Die Willkühr ist vielmehr, statt der Wille in seiner Wahrheit zu seyn, nur der Wille als Widerspruch. So müssen wir denn allerdings bekennen, daß der wirkliche Gewinn der Freiheit der Verlust ihrer selbst ist. Indem der Wille als Willkühr diesen Naturinhalt in sich aufnimmt, kommt an ihn selbst eine Schranke, eine Negation. Diese Negation ist nicht Annihilation, sondern nur Limitation der Freiheit; sie ist das, was als Verlust der Freiheit vorgestellt wird. Sie wird daher oft auch in der Schrift als eine Fessel vorgestellt und das so Beschränkt- oder Negirtseyn der Freiheit als ein Gefesseltseyn, als Knechtschaft und Sclaverei. Es ist gleichsam die Freiheit selbst, welche sich verkauft hat an die Sünde, an eine Nothwendigkeit, welche nicht das Gesetz, sondern die Natur, die Gesetzlosigkeit und Gesetzwidrigkeit ist. Der Verlust der Freiheit ist somit nur Verlust an der Freiheit. Diese Einsicht in die wahre Beschaffenheit dessen, was als Verlust der Freiheit vorgestellt ist, die Einsicht, daß jene Schranke oder Negation nicht von außen, sondern durch sie selbst an die Freiheit als der eigene Wille gekommen, daß so der Wille seine eigenen Fesseln trägt, nicht von fremder Hand geschmiedet, eine Fessel, deren einzelne Glieder Sünden sind, die sich auch nicht äußerlich an einander reihen, sondern in einander enthalten

ſind und aus einander ſich ins Unendliche hin entwickeln; — iſt, wie einerſeits die innere Berechtigung gegen die Auguſtiniſch-Calviniſche Vorſtellung von der unbedingten Gnadenwahl, die nicht auch eben ſo ſehr die bedingte wäre, ſo andererſeits die Gewißheit der Möglichkeit einer Befreiung von der Schuld, welche die Erlöſung iſt.

C. Die Wiederherſtellung der Unſchuld und Freiheit. In der Sünde, in der Geſetzloſigkeit und Geſetzwidrigkeit iſt es die Freiheit des Willens, welche ſich ſelbſt unter die Nothwendigkeit der Natur geſtellt und ſich ſo in den Widerſpruch mit dem Geſetz und mit ſich ſelbſt begeben hat. In dieſer Stellung des Willens unter eine andere Nothwendigkeit, als die des Geſetzes, iſt er nicht mehr der freie; aber die Macht des Willens, womit er ſich in der Sünde um ſeine wahre Freiheit gebracht hat, kann auch zur Wiederherſtellung derſelben thätig ſeyn. Dieß geſchieht indem er in dem Geſetz ſeinen wahren Willen erkennt und die Fremdheit, welche der göttliche Wille für den menſchlichen Willen hatte, völlig beſeitigt, der göttliche Wille des Menſchen eigener Wille wird. Mit dieſem Inhalt erfüllt kommt das Ich wahrhaft über ſich und ſeine Endlichkeit hinaus und eben dadurch gewinnt es ſelbſt erſt Wahrheit und Realität. Dieß iſt die Forderung der Religion, daß das Ich ſich und alle Endlichkeit aufgebe und das göttliche Ich allein in ſich walten laſſe und deſſen ewigen Willen und Inhalt in ſich bethätige. Aber wie ſollte das möglich ſeyn, wäre dem Willen nicht die Veranlaſſung gegeben, ſich von der Knechtſchaft der Sünde loszumachen, wie ihm ja gleicherweiſe auch die Veranlaſſung gegeben war, unter dieſelbe zu gerathen. So ſteht der Verführung die Gnade gegenüber. Der Verführung blos geſtellt und ſich durch ſich ſelbſt ihr bloß ſtellend iſt die Macht des Willens, womit er in der erſten Sünde zu ſich ſelber kommt, zugleich als die größeſte Schwäche beſtimmt. Durch ſie iſt er der Verführte und trägt er ſelbſt nur einen Theil der Schuld, ja der Verführer würde die Schuld al-

lein zu tragen haben, wenn der Wille, der da einwilliget, somit die Einwilligung in die Verführung ausbliebe, dieser Wille nicht auch anders gekonnt hätte, nicht die Freiheit selber wäre. Aber die Veranlassung zur Sünde ist da, ist gegeben, und in der Schrift wird der Anfang der menschlichen Sünde selbst in diese Verführung durch einen bösen Geist gelegt. Ebenso nun, wie die Erbsünde, ist auch die Erbgnade vorhanden, durch die dem Menschen Veranlassung wird, aus der Sclaverei der Sünde eben sowohl sich selbst wieder zu befreien, als er sich selbst darin begeben hat und die daher selbst befreiende Gnade ist und heißt, weil sie den Verlust an Freiheit ersetzt und somit diese selbst wieder herstellt. Ohne diese zuvorkommende Gnade des Geistes würde es nicht geschehen können, daß der Sündensclav in sich geht, sich bekehrt, sich bessert; und wie er also in der Sünde nicht alle Schuld allein getragen, so hat er allein auch nicht das Verdienst seiner Befreiung von ihr. Nur, daß man die Veranlassung nicht pelagianisch nur als äußerliche bestimme; die Veranlassung ist vielmehr das innerlichste, ja verborgenste Wirken des Geistes der Gnade; so ist es auch wohl als Hülfe bestimmt: in Wahrheit ist es die Schöpfung, die Erschaffung neuer, geistiger Kräfte, wodurch ein altes Leben abgeschlossen, ein neues begonnen, der Geist der Freiheit durch das Gemüth ergossen wird. Wie auch in äußerlichen, bürgerlichen Beziehungen dem Einzelnen das Allgemeine, mit welchem er in den Widerstreit gerathen, entgegenkommen und zu Hülfe kommen muß, um mit demselben sich zu versöhnen, so ist in sittlicher Beziehung dieses einem jeden vermittelt durch die Anstalt der Gnade, welche das Christenthum ist, die Gemeinde des Herrn. Es ist darin enthalten die Belehrung von der in Christo erschienenen Gnade Gottes, und nur noch von ihm fern ist diese Gnade für den Sünder noch die jenseitige Macht, ja eine Wundermacht (so ist sie durchgängig von Augustinus bestimmt). Aber indem sie sich als die wirksame erweiset und Erfolg hat, ist sie nicht mehr eine der Freiheit fremde, sondern in

und mit ſich Freiheit ſtiftende, Freiheit wiederbringende Macht. Indem der Menſch bekehrt wird, bekehrt er zugleich ſich ſelbſt; beide Seiten fallen zuſammen in einem geheimnißvollen Augenblick, und dürfen auch in keiner Reflexion darüber getrennt werden, wo ſie der Wahrheit nicht entbehren ſoll. Die durch die freie Gnade, durch den Geiſt der Freiheit, im Menſchen geſtiftete Freiheit iſt nichts Paſſives, Mechaniſches, ſondern verbunden zugleich mit der höchſten Selbſtthätigkeit und ſie ſelbſt eben darin die wahre ſittliche Freiheit. Indem der Menſch in dem göttlichen Willen ſeinen wahren Willen erkennt und befolgt, iſt es, wie früher er ſelbſt, der ſich die Ketten der Sünde angelegt, nun auch er ſelbſt, der ſie ſich wiederum abſtreift, er, der ſich in den Widerſtreit mit dem Geſetz hinein gebracht, nun auch der, der ſich aus demſelben wieder heraus bringen kann, wenn er nur will. Iſt ihm dieſer ſittliche Proceß allerdings einerſeits und nothwendig bedingt durch den Einfluß und die Einwirkung der Gnade, ſo iſt es auch andererſeis er ſelbſt, der die ihm von Seiten des Geiſtes und der Gemeinde gewordene Belehrung annimmt und anwendet. Jene natürliche, mechaniſche, an Begierden und Leidenſchaften ſich fortſpinnende Nothwendigkeit der Urſach und Wirkung, das Cauſalitätsgeſetz, unter welches er ſündigend ſich geſtellt, iſt doch, wie ſchwer er ſich auch vergangen habe, nur eine bedingte, d. h. es vermag jener Zuſammenhang der Sünde mit Sünden und dem daraus fließenden Verderben, dieſer Cauſalnexus, durch den Eintritt einer höhern Macht und das Zuſammenwirken des eigenen Willens mit ihr, unterbrochen und zerriſſen zu werden. Dieſe Möglichkeit, ſich für den, der er iſt, anzuerkennen, Reue und Buße zu empfinden, muß auch noch in den größeſten Verbrecher geſetzt und in ihm anerkannt werden; ja nicht anerkennen kann er die Schranken, die er ſich ſelbſt geſetzt hat, ohne ſchon darüber hinaus zu blicken und hinaus zu ſein. Kann alſo wohl der Einzelne nur mittelſt des Allgemeinen, welches hier die veranlaſſende Gnade und das Geſetz

ist, zur Freiheit zurückkehren, so ist doch dabei auf seine eigene Thätigkeit auch gerechnet; diese erlösende, von der Sünde losmachende Gnade ist seine Befreiung nur so, daß sie zugleich seine Selbstbefreiung ist. Sie ist zunächst als Vergebung der Sünden bestimmt; aber wirklich und wirksam vergeben sind dem Menschen seine Sünden erst dann, wenn er die Vergebung im wahren Glauben ergriffen und sie zu seiner Besserung angewendet hat. Die göttliche Gnade ist die Freiheit selbst, diese ihr Wesen, ihr Geist und Zweck; in und mit ihr bringt sie die Freiheit, und wird sie genommen und angenommen, so ist der Widerstreit mit dem Gesetz gehoben, die Einheit wiederhergestellt, d. h. der einzelne Wille bringt sich wieder in Uebereinstimmung mit dem Gesetz, als dem allgemeinen Willen und der absoluten Nothwendigkeit; der Mensch ist der mit Gott und der Welt, mit dem Gesetz und sich selbst Versöhnte, und die Freiheit, die als Leben in der ersten Natur anfing und daran verloren ging, ist ihm nun zur andern, zur zweiten Natur geworden. Die so wiederhergestellte Freiheit und zweite Unschuld ist eine höhere gegen die erste; denn sie ist zugleich des Menschen eigene That, sie ist die Freiheit der Kinder Gottes, die Freiheit der Seligen.

Mit dieser Entwickelung verdient verglichen zu werden: Baier, „Idee der Freiheit, 1837", ein in vielen Beziehungen vortreffliches Werk, und Frauenstädt, „die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu den Grundfragen der gegenwärtigen Speculation. Nebst einem Briefe von Gabler. Berlin 1838." In dem letztern Werk, so geistreich es ist, kommen doch zuletzt unauflösliche Gegensätze, Antinomien der Vernunft, zum Vorschein. Dieß ist immer der Fall, wenn die rein speculative Bewegung nicht völlig durchgeführt, und, wie hier, doch zuletzt viel zu sehr auf dem abstracten Verstandesstandpunct stehen geblieben wird. Da verwandelt sich das Sowohl — Als auch leicht in das Entweder — Oder. Die Natur der Freiheit ist das Durchsichseyn, aber die Natur des Geschöpfes ist nicht

durch ſich, ſondern durch Gott zu ſeyn. „Wollte man ein von Gott geſetztes Sichſelbſtſetzen oder eine geſchaffene Freiheit denken, ſo wäre die geſchaffene Freiheit, dieß geſetzte Sichſelbſtſetzen, doch nicht urſprüngliche Freiheit, nicht durch ſich geſetztes Sichſelbſtſetzen. Die Freiheit iſt aber ihrem Begriff nach urſprünglich, d. h. durch ſich, und es läßt ſich kein durch ein Anderes geſetztes Sichſelbſtſetzen denken.“ (S. 78.) Hört denn die menſchliche Freiheit auf, zu ſeyn, was ſie iſt, wenn ſie die durch Gott geſetzte, die anerſchaffene, wenn ſie die bleibende Beſtimmung des Menſchen, und da ſie verloren gegangen, die durch Gott wiederhergeſtellte iſt? Iſt ſie nicht, indem ſie eben dieſen Proceß durchläuft und ſich ſo mit der Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, zuſammenſchließt, an dieſem Ziel erſt die wahre? Hört der Wille auf, zu ſeyn, was er iſt, wenn er der gewollte; der menſchliche, wenn er der göttliche *wird*? Die Auflöſung der Schwierigkeit liegt nächſtdem, was Gabler bereits treffend erinnert hat, weſentlich in dem Satz: „Was der Menſch iſt und thut, kann er durch ſich nur eben ſo ſehr, als durch Gott ſeyn und thun.“ (S. 59.) Statt dieſen Satz als innern Widerſpruch aufzuſtellen, muß er vielmehr in der chriſtlich-theologiſchen Betrachtung als *die* vollkommene Wahrheit gelten, welche in Chriſto offenbar geworden, obgleich auch da der Unterſchied gilt von Gott, als Vater und Sohn. Schon Gabler hat in dieſer Beziehung die Stelle Joh. 5, 26. angeführt: gleichwie der Vater das Leben hat in ihm ſelbſt, ebenſo hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in ſich zu haben. Das gleiche Leben alſo im Vater und Sohn und dieſem doch mitgetheilt. Aber von allen andern Menſchen gilt jener Satz auch, nämlich nicht von ihnen, ſofern ſie im Gegenſatz bleiben zu Gott, ſondern ſofern es Gottes, beſtimmter Chriſti, Geiſt iſt, der in ihnen denkt und will, und ſie von ihm ſich regieren laſſen und, wie es der Apoſtel verlangt, Ein Geiſt mit ihm werden. 1 Cor. 6, 17. In der chriſtlichen Lehre vom Gottmenſchen und deſſen in der Gemeinde wirkenden

Geist findet demnach diese sogenannte Antinomie leicht ihre hinreichende Auflösung. — Was nun der Gedanke der Freiheit in der christlichen Sittenlehre ist, muß jetzt noch angegeben werden.

Die Freiheit, noch als die Willkühr, meint der Apostel, wenn er von den Heiden sagt, sie thäten von Natur des Gesetzes Werk und seyen ihnen selbst das Gesetz. Röm. 2, 14. 15. Hiemit ist wenigstens das Autonomische der Freiheit ausgesprochen. Durch nichts unterscheidet die christliche Sittenlehre sich so sehr von der israelitischen, als durch das Gewicht, welches sie auf die Freiheit legt. Ist das Gesetz von Seiten seiner Nothwendigkeit, Strenge, Herbheit besonders im Alten Bunde zur Erkenntniß gekommen, so im Neuen besonders von Seiten seiner Freiheit. Dieß hängt mit der ganzen Oeconomie des Alten und Neuen Bundes innigst zusammen. Das Gesetz dort von Mose, dem Knecht Gottes, gegeben, obwohl nicht in seinem, sondern in Gottes Namen und Auftrag, konnte doch, selbst im Gehorsam gegen dasselbe, nur Knechte bilden. Diesen Unterschied der beiden Testamente spricht der Apostel ausdrücklich aus, indem er Gal. 4, 24. 26. das eine ein solches nennet, welches, wie die Hagar, zur Knechtschaft gebiert, das andere aber das Jerusalem, das droben ist, das ist die Freie und unser aller Mutter. So sagt er auch: also ist nun hie kein Knecht mehr, sondern eitel Kinder, 4, 7. Jünger dessen, der nicht ein Knecht, sondern der Sohn Gottes ist, haben wir nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß wir uns abermal fürchten müßten. Röm. 8, 15. Hebr. 2, 25. Das Gesetz des Alten Bundes heißt daher das Gesetz der Sünde und des Todes, weil es die Sünde aufdeckt und den Tod als Strafe verkündigt, auch das Amt des Buchstabens. 2 Cor. 3, 6. Das Gesetz des Neuen Bundes hingegen ist das des Geistes, das Gesetz der Freiheit. Röm. 8, 2. Jac. 1, 25. Es macht frei vom Fluch und knechtischen Dienst, frei von der Herrschaft der Sünde und dem Zwang des Gesetzes. Denn der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist des

Herrn, da iſt Freiheit. 2 Cor. 3, 17. Nur wer ſündiget, iſt der Sünde Knecht. Joh. 8, 32. 2, 12. Röm. 8, 21. Das Geſetz der chriſtlichen Freiheit iſt das Geſetz der Liebe. Die Liebe iſt der freie, aber zugleich der Nothwendigkeit gleiche Wille, das neue Geſetz, welches Chriſtus gegeben hat. Joh. 13, 32. So beſtimmt ſich demnach das Verhältniß beider Teſtamente, daß das eine und alte die Liebe des Geſetzes, das andere, das neue, das Geſetz der Liebe enthält, die auch des Geſetzes Erfüllung heißt. Röm. 13, 10. Dieſer Freiheit Urheber iſt Jeſus Chriſtus, und der Apoſtel ermahnt, darin zu beſtehen. Gal. 5, 1. Die Wahrheit der Freiheit iſt, daß uns der Sohn frei gemacht hat. Joh. 8, 36. Daß die Freiheit des Menſchen Beſtimmung und Eigenſchaft ſey, geht ſchon aus den zahlreichen Ermahnungen zum Guten hervor, welche die chriſtliche Sittenlehre enthält. Immer beſſer ſoll er werden, d. h. immer freier, die höchſte Freiheit erringt er in der vollkommenen Liebe des Geſetzes durch Chriſti Geiſt. Das Chriſtenthum iſt die vollkommenſte Befreiung der Welt. Röm. 6, 14 ff. 7, 8 ff. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes iſt die ewige und das ſelige Leben. Röm. 8, 21. Gal. 5, 1. 13. 1 Petri 2, 16.

Dritter Abſchnitt.

Das Geſetz als das Gewiſſen.

Es iſt in dieſem Abſchnitt das Gewiſſen in ſeinem Begriff, in ſeiner Dialektik und in ſeinen einzelnen Geſtalten zu entwickeln. Dieſe Bewegung iſt in der Moral eine der Logik ganz entſprechende. Das Weſen des Gewiſſens geht über in den Begriff; in ſeiner Dialektik iſt das Gewiſſen das Urtheil über gut und bös; in ſeinen einzelnen Geſtalten der Schluß ſchließt es ſich mit dem Subject zuſammen.

1. Begriff des Gewiſſens. Im Allgemeinen iſt zu ſagen, das Gewiſſen iſt das Wiſſen des Geſetzes. Hiedurch al-

lerdings in das Subject gesetzt hat es doch auch die Bestimmungen des Gesetzes d. h. dessen Nothwendigkeit und Freiheit in sich und ist selber hiedurch das eben so freie als nothwendige. Hienach ist das Gewissen in seiner Nothwendigkeit, sodann in seiner Freiheit und endlich als die Einheit beider oder in derselben zu betrachten.

A. Die Nothwendigkeit im Gewissen. Die Nothwendigkeit ist hier die schon im ersten Abschnitt betrachtete, nicht die blos äußere, sondern innere, allgemeine und unbedingte. Aber da das Gewissen wesentlich Wissen ist, so ist die Nothwendigkeit eine zunächst mit dem Subject unmittelbar identische. Der Mensch fängt aber nicht mit dem Wissen an, sondern mit dem Fühlen. Das Gefühl, an sich ein unbestimmtes, ist die bestimmteste Lebenszuständlichkeit in der Aneignung eines Gegenständlichen; mittelst des Gefühls wird dieses in das Subject versetzt und gleichsam verwandelt. Diese Seite der Subjectivität ist eine dem Gewissen wesentliche; es ist der Mensch, der das Gewissen und den es hat; es hat ihn aber nur so, daß es mit seinem innersten Wesen identisch, unmittelbar als Gefühl in ihm ist. Als Gefühl noch ein subjectives und sinnliches ist in demselben gleichwohl der Gegenstand als Inhalt dieses Gefühls weder ein subjectiver, noch sinnlicher. Es ist wohl das, wodurch das Gewissen mein und dein Gewissen ist; aber sein Inhalt ragt über das Gefühl als solches weit hinaus; es ist auch als subjectives mit einem sinnlichen Affect verknüpft, aber als Gewissen ist das Gefühl nicht sowohl sinnliches, als vielmehr sittliches Gefühl, und an dieser Seite ragt es nicht minder über alle Sinnlichkeit hinaus. Die Wahrheit des Gewissens ist somit nicht darauf gestellt, daß dieser und jener Gewissen habe. So hätte das Gewissen zu seinem Wesen nicht das Nothwendige, sondern das Zufällige. Mit der Nothwendigkeit aber ist die Allgemeinheit verknüpft, und diese ist nicht im Fühlen, sondern im Denken. Es hebt sich daher, wie sehr das Gewissen das Gefühl zu seiner Erscheinung hat

im Subject, das Gefühl zugleich auf zum Denken; es iſt ſelbſt nur der Gedanke, der gefühlt wird, und es hat daher das Gewiſſen die nothwendige Beſtimmung des Verſtandes. In der Unbeſtimmtheit des Gefühls iſt das Gewiſſen nur noch in der Möglichkeit, die Beſtimmtheit des Gefühls, welches auch den ſittlichen Inhalt hat, iſt eine andere, höhere und die concreteſte Wirklichkeit, indem darin nur der Inhalt mit dem Subject zuſammengeſchloſſen wird. Aber in der erſcheinenden Wirklichkeit des ſich entwickelnden Gewiſſens iſt der Gegenſtand höchſtens der wißbare, aber noch nicht wirklich gewußte, iſt noch in der Beſtimmung des Seyens, aber noch nicht des Denkens, das Wiſſen und ſein Gegenſtand noch in jener abſtracten Einheit, die den Anfang des Gewiſſens bezeichnet. Es iſt dieß der Begriff der Vorſtellung und Lehre, daß das Gewiſſen ein dem Menſchen anerſchaffenes, angeborenes ſey, und es iſt damit, wie mit den angeborenen Ideen. Das Schiefe an dem Ausdruck iſt die Veranlaſſung, die er giebt, zu meinen, das Gewiſſen komme von der Natur und Geburt her; die Wahrheit iſt, daß es als das von Gott dem Menſchen anerſchaffene, die Möglichkeit ſey für einen Jeden, Gewiſſen zu haben oder der Gewiſſenhafte zu werden; ohne dieſe über alle Subjectivität hinausgehende, die innere Nothwendigkeit des Gewiſſens unmittelbar declarirende Möglichkeit käme es auch zu keiner Wirklichkeit des Gewiſſens. Aber im Gefühl iſt dieſe Realität noch nicht zu ihrer Idealität gekommen; denn es iſt das Denken darin noch nicht hervor und zu ſich ſelbſt gekommen, und das iſt eine gleich nothwendige Beſtimmung des Gewiſſens. Es ſagt der Dichter wohl: was kein Verſtand der Verſtändigen ſieht, findet in Einfalt ein kindlich Gemüth; wenn dieſes nicht blos in Bezug auf das Kind, ſondern den Erwachſenen geſagt, und er als dieſer nicht der verſtändige, ſondern einfältige iſt, ſo wird er mit ſeinem kindlichen Gemüth gewiß oft fehlgreifen. Es kommt Keiner, weder als der Vernünftige noch als der Gewiſſenhafte auf die Welt. Das Gewiſſen ſchwebt

vielmehr gleichſam als die Idee über ihm, in die er hineinwächſt als die reale Möglichkeit des Wiſſens vom Geſetz oder des Gewiſſens. In der Verwirklichung dieſer Möglichkeit, zu der es eben ſo nothwendig kommen muß, hört das Gewiſſen auf, das vom Geſetz ununterſchiedene zu ſeyn, wie es noch im unmittelbaren Gefühl und in der Unſchuld iſt. Im Denken und Wiſſen unterſcheidet der Menſch ſich vom Geſetz; ſie ſind einander gegenüber und die Negation wird zur Schuld und Oppoſition. Das Wiſſen vom Geſetz iſt der nothwendige Bruch mit dem Geſetz; von dieſem Baum der Erkenntniß kann der Menſch nicht eſſen, ohne mit dem Geſetz zu zerfallen. Aber, ſo nothwendig dieſe Bewegung iſt, ſo iſt ſie doch auch die freie; es richtet das Gewiſſen, je mehr das Geſetz verletzt und beleidigt iſt, nur um ſo mehr ſich als urtheilendes und verurtheilendes auf. Da zeigt ſich Verſtand im Gewiſſen und er als die nothwendige Beſtimmung an dieſem. Dieß denkende und urtheilende Gewiſſen iſt es, welches in der objectiven Geſetzgebung im Staat, der das objective Gewiſſen iſt, ein ganzes Syſtem von Geſetzen aufgeſtellt hat, in welches ein jeder, indem er es vorfindet, einrückt. Aber obwohl als der Gewiſſenhafte zugleich der Verſtändige, ſo iſt doch als der Verſtändige überhaupt der Menſch noch nicht der Gewiſſenhafte. Der Verſtand kann dem ſubſtanziellen Inhalt des Geſetzes vielleicht auch die Wendung in das blos Nützliche, Angenehme geben und ſo bringt er hervor an der Stelle der Sittenlehre eine bloße Klugheitslehre. Als der blos Verſtändige kann er überhaupt denken mit und aus dem Gewiſſen, da es ja das ſeinige, machen zu können was er wolle, und es ſey, weil es *in* ihm iſt, auch nur *aus* ihm und er habe auch über daſſelbe volle Gewalt. So erliſcht alle Nothwendigkeit am Gewiſſen. Es ſelber iſt vielmehr, über Fühlen und Vorſtellen hinausgehend, ein Wiſſen. Das fühlbare und vorſtellbare Gewiſſen iſt das Wiſſen, welches zum Gegenſtand und Inhalt hat die Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt. Mit dieſem Wiſſen im Gewiſſen iſt Gefühl und

Vorſtellung nothwendigerweiſe verknüpft, aber auf einer höhern Stufe. Das Wiſſen im Gewiſſen iſt nicht ein aſſertoriſches nur, ſondern ein apodictiſches. Das Gewiſſen iſt das Gewiſſeſte von allem und hat eben damit eine nothwendige Beziehung auf das Wiſſen. Als das Gewiſſeſte iſt das Gewiſſen in der gefallenen Creatur der geheimnißvolle Punct, an den ſowohl im Erkennen der Wahrheit als dem Thun des Guten allein anzuknüpfen iſt. Es bringt dem Menſchen die Nothwendigkeit, die Geſetz iſt, zum Bewußtſeyn, ſowohl das Denk- als Sittengeſetz, und wenn er noch gewiſſenlos in Bezug auf jenes meinen kann, mit dem Denken könne man es halten, wie man wolle, das Denken ſey an kein Geſetz geknüpft und die logiſchen Kategorien brauche man als bloße Vorſtellungen nicht zu reſpectiren, ſo wird er ſich doch ſcheuen, auf dem moraliſchen Gebiet das nämliche Urtheil zu ſprechen, und doch iſt ja das Geſetz, obgleich Nothwendigkeit enthaltend, zugleich das freie, und Freiheit gleicherweiſe nothwendige Beſtimmung des Gewiſſens, eben weil es Wiſſen iſt.

B. Die Freiheit im Gewiſſen. Das Weſen des Gewiſſens iſt eben ſowohl als die Nothwendigkeit auch die Freiheit. Es kann eben darum die Freiheit im Gewiſſen nicht die Willkühr ſeyn. Man ſagt wohl, es mache ſich einer kein Gewiſſen daraus, dieß oder das zu thun. Da ſcheint es freilich ganz in die Hand des Menſchen gegeben, ein Gewiſſen zu haben oder nicht. Der Ausſpruch ſelbſt aber iſt doch jederzeit mit einem Tadel oder Vorwurf verknüpft, welcher ganz grundlos wäre, wäre der ſubjective, einzelne Wille der Grund des Gewiſſens; denn was aus der Willkühr ſtammt, iſt ein ganz Gleichgültiges für Andere. Jene Rede deutet ſomit ſelbſt ſchon dieß an, daß einer ſich wohl aus ſeinen Handlungen ein Gewiſſen zu machen hätte, und, daß er es nicht thut, Mangel der wahren Freiheit ſey. Ebenſo iſt auch nicht die Willkühr gemeint, wenn geſagt wird, man müſſe dieß dem Gewiſſen des Andern überlaſſen, wiewohl es im gemeinen Leben oft ſo angeſehen wird; in der Jurispru-

denz ist damit der Gegensatz dessen, wozu einer gezwungen werden kann und dessen, was nicht erzwungen werden kann, ausgedrückt; die Freiheit ist also da nur das Gegentheil des Zwanges. Die Freiheit des Gewissens ist nun allerdings diese, daß ein Jeder das wirkliche Gewissen, wie überhaupt seinen Character, sich selber giebt, dieses sein eigenes Thun, sein Werk ist. Ist allerdings die Möglichkeit des Gewissens die, daß es ihm angeboren ist, so ist doch das wirkliche Gewissen niemandem angeboren. Es ist unter andern von Kant die Frage aufgeworfen worden und verneint: ob es eine Pflicht gebe, Gewissen zu haben. Die Pflicht nämlich, Gewissen zu haben, würde voraussetzen, daß er überhaupt Pflichten habe und das Bewußtseyn der Pflicht. Aber das ist selber nur möglich erst durch das Gewissen. Es kann somit die Pflicht an sich oder das Gesetz nicht das Princip des Gewissens seyn, vielmehr ist umgekehrt das Gewissen das Höhere und Allgemeinere, das Princip und die Möglichkeit, daß einer Pflichten habe. Aus dem Gewissen erst kann das Wissen und die Gewißheit der Pflicht hervorgehen und diese Gewißheit ist eben das Gewissen. Es muß daher in Bezug auf die Möglichkeit des Gewissens allerdings gesagt werden, die Pflicht, Gewissen zu haben, ist unmöglich; es ist schon vorher darüber entschieden; es ist an sich vorhanden. So sind wir wieder bei dem Angeborenseyn des Gewissens und dessen unbedingter Nothwendigkeit, in Bezug auf welche keine Freiheit verstattet ist. In dieser seiner Möglichkeit, welche durch göttliche Institution ist, ist das Gewissen überhaupt identisch mit der Persönlichkeit. In dieser Hinsicht ist das Gewissen nicht in die Freiheit des persönlichen Wesens gestellt, sondern mit absoluter Nothwendigkeit ausgerüstet. Aber anders muß doch geurtheilt werden, wenn die Frage ist: ist es dem Subject überlassen, Gewissen zu haben oder nicht, und kommt es nicht denn vielmehr erst zu seiner Freiheit und beweiset sie, wenn es das an sich seyende Gewissen nun auch zu *seinem* Gewissen macht? Sich der Noth-

wendigkeit zu entziehen, mit der das Gewissen an sich in und einem Jeden in sich hineinzieht, ist nicht Freiheit, sondern Willkühr, und es ist die Bestimmung des Gesetzes selbst, daß ein Jeder es auch zur Bestimmtheit seiner Persönlichkeit machen soll. Aus diesem Sollen ist allerdings denn auch die Pflicht vorhanden, Gewissen zu haben, nicht der Gewissenlose zu seyn und sich über Gesetz und Gewissen hinwegzusetzen. Wohl ist es nicht die Macht und das Verdienst des Einzelnen, daß das Gewissen Macht und Nothwendigkeit hat; es ist an sich und anerschaffen, und in dieser Hinsicht ist zu sagen: einen ganz gewissenlosen Menschen giebt es nicht; denn das Gewissen liegt über alle menschliche Macht hinaus; allein die Bedeutung, daß kein Mensch z. B. in einzelnen Fällen, gewissenlos gehandelt habe, hat jene Behauptung nicht; er kann sich auch, wenn er will, der Macht des Gewissens entziehen, das ist seine Willkühr und seine Schuld, und den Eingebungen des Gewissens folgen, das ist seine Freiheit und sein Verdienst. Die Möglichkeit der Gewissenhaftigkeit ist eben wegen dieser Freiheit, die dem Gewissen immanent ist, auch die Möglichkeit der Gewissenlosigkeit, wie z. B. bei denen, die des nöthigen Verstandes ermangeln, der Urtheilskraft, welche, damit man Gewissen habe, nothwendig ist, und bei dem Wahnsinnigen vollends, der in der Unmöglichkeit ist, sich das Gewissen zu geben oder zu erwerben. Die Freiheit im Gewissen ist nicht blos die subjective, sondern auch objective; es hängt die subjective Gewissensfreiheit und das Maaß, in welchem einer sich frei das Gewissen gegeben, sein sittlich Gefühl geschärft, sein sittliches Urtheil gebildet hat, von dem Maaß der öffentlichen Gewissensfreiheit, von dem Grade ab, in welchem wahre Freiheit sich findet in Volk und Staat, in der öffentlichen Sitte und Gesetzgebung, in der öffentlichen Meinung und Erziehung. Manche Völkerschaften von Wilden machen sich kein Gewissen daraus, zu stehlen, zu morden. Ist nun die öffentliche Sitte, das Beispiel, die Ermunterung und Lehre von der Art, daß sie dem Einzelnen

von Jugend auf eine solche Veranlassung und Richtung giebt auf das Unsittliche, so führt das alles vom Gewissen ab und weg. Es ist eben dieß die Seite, an der die Behauptung, das Gute und Sittliche, Gesetz und Gewissen sey blos ein Werk der Erziehung und Uebereinkunft, wiewohl das eine bornirte Ansicht ist, doch auch ihr Recht hat. Das öffentliche Leben eines Volkes kann auch ein solches seyn, wo die Klugheit nur und die Pfiffigkeit als das Höchste gilt; da wird es an Gewissenlosen nicht fehlen, die sich alles erlauben; oder ein unter den Druck und die Geißel eines Tyrannen gestelltes, da wird es auch der Servilen und Sclaven, der verschmitzten Heuchler und Schmeichler viele geben. Das Große und Heilige des Gewissens nun ist eben dieß, daß es, wie das Willens-Gesetz, ein nothwendiges und doch ein freies, ein freies und doch eben so nothwendiges ist; darin ist denn schon enthalten

C. die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, die das Gewissen ist, und der Begriff desselben in seiner Vollständigkeit. Diese Einheit und Vollständigkeit liegt wesentlich darin, daß das Gewissen Wissen ist. Wissen ist wesentlich Verhalten des Geistes zu einem Gegenständlichen, Wissen von Etwas, das ist die Nothwendigkeit im Wissen; es ist aber auch zugleich Wissen von einem Gegenständlichen, als nicht einem Andern und Fremden, das ist das Freie im Wissen. Die Nothwendigkeit des Wissens im Geist vom Geistigen ist, daß dieses das sich, sein Wesen, seinen Begriff in mir Entwickelnde ist und ich mir darin nicht selbst überlassen bin; die Freiheit im Wissen ist, daß ich selbst dabei und darin mitthätig bin. Von dieser doppelten Bewegung nun im Wissen hat das Gewissen selbst seinen Namen in mehr als Einer Sprache; durch den auch im Neuen Testament vorkommenden Ausdruck *συνείδησις*, so wie durch den lateinischen conscientia ist dieß Wesentliche des Gewissens bezeichnet, daß es ein Mitwissen, nicht ein Alleinwissen oder subjectives Wissen, daß ein Anderer noch als das Ich, das

im Gewiſſen Thätige und Mitwiſſende ſey. Des Gewiſſens Macht und Heiligkeit beruhet eben darauf, daß ich im Gewiſſen nicht nur der Wiſſende, ſondern auch der Gewußte bin. So geht das Gewiſſen auf die Religion zurück und iſt in dieſer weſentlich mit enthalten. Sie iſt das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes, und dieſes, daß er in mir ſich weiß, iſt meine Religion wie mein Gewiſſen, wie auch im claſſiſchen religio die Bedeutung der Gewiſſenhaftigkeit hat. Iſt er eben hiedurch von mir gewußt als der Allgegenwärtige, ſo iſt es, weil ich von ihm gewußt bin. Tritt an jener Seite meine Freiheit, ſo an dieſer die Nothwendigkeit hervor. Was der Geiſt in der Religion überhaupt als Denken iſt oder Intelligenz, das iſt er im Gewiſſen zugleich als Wille, und die Entwickelung der Religion über verſchiedene Stufen in der Geſchichte iſt auch die geſchichtliche Entwickelung des Gewiſſens. Beruht das Wiſſen in der Religion auf Offenbarung, ſo iſt auch im Gewiſſen Gottes Wille offenbar und darin zeigt ſich das Göttliche in ihm, die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes. Der Geiſt, aus welchem das Geſetz und das Bewußtſeyn vom Geſetz und die Gewißheit dieſes Bewußtſeyns iſt, iſt nicht ein ſubjectiver, nicht ein objectiver, es iſt der abſolute Geiſt, der nicht nur an ſich das Wiſſen und Selbſtwiſſen, ſondern auch Wiſſen ſeiner ſelbſt in uns iſt, d. h. ſich nicht nur in ſich, ſondern auch in dem Menſchen weiß, und eben damit, daß doch zugleich der Menſch ihn weiß, iſt der Menſch der ſich in und mit ihm Wiſſende. Ohne Gott kein Geſetz, geſchweige gar das Gewiſſen.

2. Dialektik des Gewiſſens. Sie iſt weſentlich die Bewegung der Freiheit und Nothwendigkeit, die als Geſetz das Gewiſſen iſt, wodurch ein Unterſchied beider vorausgeſetzt iſt, und dieß iſt der Unterſchied von gut und bös. Mit Recht kann daher das Gewiſſen auch definirt werden als Gefühl und Wiſſen von gut und bös, von Recht und Unrecht. Die nächſte große Frage iſt nun, wie überhaupt dieſer Unterſchied im Gewiſſen

aufkommt und woher er selber ist. Die Frage ist allgemein die, wie überhaupt an dem von Gott geschaffenen Guten das Böse habe entstehen können. So gehört die Beantwortung der Dogmatik an. Aber ganz zu umgehen ist sie auch in der Moraltheologie nicht. Zu betrachten ist nun 1) das Gute, 2) das Böse und 3) die dialectische Bewegung, die das Gewissen ist.

A. Das Gute. Object für den menschlichen Willen kann mancherlei seyn; des Guten, wie der Güter, ist eine große Vielheit. Es findet aber darin auch Unterordnung statt. Sinnliches wird für den menschlichen Willen Object durch Empfindung und Wahrnehmung. Es ist aber nicht dadurch schon, daß es erscheint und erfahren wird, Object für den Willen: der Mensch geht in jedem Augenblick an vielen Dingen vorüber, ohne sie zu Objecten seines Willens zu machen. Wie er sich aber auch darauf einlasse oder seinen Willen hineinlege, so hat und enthält es an sich nicht ein Gesetz für seinen Willen; er kann damit machen, was er will. Als Sachen sind sie die ihm dienstbaren und so die angenehmen und nützlichen; die Bestimmtheit des Guten aber haben sie nicht. Im gemeinen Leben zwar heißt schon das Nützliche und Angenehme das Gute; da wird gesagt: Austern schmekken gut; Eisenbahnen sind eine gute Erfindung. Auch das Lebendige, die Pflanzen und Thiere kann der Mensch behandeln, wie er will. Selbst die Pflicht gegen die Thiere, die Nothwendigkeit, sie nicht zu martern, ist nicht eine mit dem Gegenstand, sondern erst mit dem Willen und dessen Subject kommende. In der That versündiget, wer ein Thier quält, sich nicht an diesem, sondern an sich selbst, an der Vernunft, an Gott, der sich auch der Thiere erbarmt. Der das brutum marternde Mensch verhält sich brutal, und giebt sich eine Bestimmtheit, der in ihm selbst sein Gefühl widerstrebt, wodurch er sich abstumpft und sich auch zur Menschenquälerei fähig macht. Höher liegen die Güter des Lebens, die selber auch einen Willen in sich haben. Ganz äußerlich nur angesehen ist wohl jeder sich selbst und jedem der

Andere nur ein ſinnlicher Gegenſtand. Aber von ſeiner Individualität iſt doch nicht zu trennen die Perſonalität, und ſo kann keiner ſich ſelbſt und keiner dem andern nur eine Sache ſeyn. Wird an irgend Jemandem die Perſönlichkeit überſehen und der Menſch wie eine Sache genommen, wie in der Sclaverei, ſo iſt er gemishandelt. Ebenſo, ob einer wohl ſagen kann, habe ich nicht Recht, mit mir zu machen, was ich will, ſo thut doch das Leben, die Beſtimmung, die Würde des Menſchen an ihn ſelbſt die Forderung, ſich ſeiner Beſtimmung gemäß auch gegen ſich ſelbſt zu verhalten. Endlich giebt es ſelbſt Sachen, die einen, wiewohl ihnen fremden Willen in ſich haben; es hat ſich ein Wille in ſie hineingelegt und ſie werden dadurch Eigenthum. Irgend einem angehörend kann dieſe Sache nicht von einem Jeden beliebig behandelt werden. Alle dieſe Güter ſind jedoch nur in der Beziehung auf Anderes ein Gut, alſo nur relativ gut, nicht abſolut gut; ſie werden gut oder Güter erſt durch den Willen, der ſich auf ſie einläßt und die Behandlung, die er ihnen widerfahren läßt. Wie und wodurch aber iſt nun das Wollen und Handeln ſelbſt gut? Das Wollen iſt nicht möglich ohne ein Denken, der Wille des Menſchen iſt nicht der inſtinctartige Trieb, wie beim Thier, ein Bewußt- und Gedankenloſes. Das irgend etwas Wollen iſt ein den Gegenſtand Wiſſen. Aber das Wollen mit dem Wiſſen eins und daſſelbe iſt das Bezwecken; Zweck iſt Gedanke, Begriff. Es fragt ſich nun, wodurch wird der Zweck gut, und wie erreicht der Wille den guten Zweck? Nicht anders als ſo, daß er ſelbſt der gute Wille wird, d. h. daß er das objectiv und abſolut Gute zu ſeinem Inhalt hat. Daß er der ſubjectiv gute iſt, reicht nicht aus zu dieſem Zweck; ſo bleibt er noch nur die gute Abſicht, die thatloſe Geſinnung, und das Höchſte, was erreicht wird, iſt das relativ Gute. Dieſes iſt ein ſolches, welches Beziehung hat auf anderes. Es iſt das abſolut Gute, wodurch alles andere nur zu etwas relativ Gutem wird. Dieſes iſt nur gut zu etwas, mithin nur Mittel für den Zweck;

es ist das Angenehme und Nützliche. Aber schon das Persönliche wird entwürdigt, wenn es nur als Mittel verbraucht und nicht zugleich als Zweck anerkannt wird. Das relativ Gute ist eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Gütern; das absolut Gute ist das gegen alle Güter Negative, mithin auch gegen allen Unterschied. Es ist nicht ein Verschiedenes, sondern das Eine, ewig sich selbst Gleiche. Die Idee des absolut Guten ist also die des Aufgehobenseyns aller Unterschiede, und somit ist sie nicht die Idee von dem nur höchsten Gut, sondern von dem Gut selbst an und für sich. Das relativ Gute kann sich noch zum Mittel machen für Zwecke außer ihm; das absolut Gute ist vielmehr Zweck selbst, ohne je wieder Mittel zu seyn, mithin Endzweck. Wenn dieß absolut Gute nur der höchste Gedanke und so ein abstractes ist, so ist es nur als das höchste Gut bestimmt, wie Gott als das höchste Wesen. Da kommt es dann wohl noch, weil es als rein Ideelles bestimmt ist ohne Realität, zu der Frage: ob es auch seine Realität habe? So als Gedanke nur sinkt es leicht zur Gedankenlosigkeit und Nullität herab. Das absolut Gute ist nicht ein so nur gedachtes, sondern das allein wirkliche; es ist nicht neben oder für andere Güter, etwa als das letzte und so das höchste, an der Spitze aller andern stehend, sondern es ist das Gute selbst, gegen welches alle andern Güter und ohne welches alle andern nichts sind. Das Verhältniß des relativ Guten zu dem absolut Guten ist somit das der Güter zu dem Gut, dem alle andern Güter untergeordnet sind, eben dadurch, daß sie nur relative Güter sind. Diese haben wohl einen Werth, aber nur einen solchen, der ein Preis ist, und für einen solchen Werth, der ein Preis ist, giebt es auch ein Aequivalent. Das relativ Gute ist daher das schätzbare; es läßt sich schätzen, tariren; der Werth ist ein höherer oder geringerer. Auch das absolut Gute hat einen Werth, aber einen solchen, der über jeden Preis erhaben, womit nichts zu vergleichen ist, sein Werth ist seine Würde; es ist das Unschätzbare, und eben aus dieser Dignität, welche das

Gute in ſich ſelbſt hat, und aus der Communication mit ihm kommt allem relativ Guten erſt ſein wahrer Werth. Als der Vernünftige und Freie verhält ſich der Wollende, wenn ihm das abſolut Gute über alles geht, ihm Zweck und Endzweck iſt, gegen welches er alle andern Güter gering achtet und um deſſentwillen er alle andern erſt achtet. Viele ſchätzbare Unterſuchungen über das höchſte Gut enthält das vorchriſtliche Alterthum; aber den Begriff des abſolut Guten, welches mehr iſt als nur das höchſte Gut, hat es nicht erreicht. Auch Schleiermacher iſt in ſeiner Ethik über dieſe klaſſiſche Beſtimmung nicht hinausgegangen; auch ihm iſt das abſolut Gute nur noch das höchſte Gut. Der Gedanke vom höchſten Gut iſt, wie der vom höchſten Weſen, ein nur dem verſtandesmäßigen Denken angehörender. Hoch und niedrig, das Höchſte und Niedrige ſind Relationen und eben damit Endlichkeiten. Iſt das abſolut Gute nur als das höchſte Gut beſtimmt, ſo iſt es eben, wie das ihm untergeordnete, als Endlichkeit beſtimmt. Dieſe Beſtimmung wird ihm nur durch das endliche Denken angethan; es iſt an ſich das unendliche, abſolute Gut, iſt das, wodurch überhaupt alles andere erſt gut wird. Ueber ſolches endliche Denken haben die Alten ſich nicht erhoben in ihren Unterſuchungen über das summum bonum, eben ſo wenig das Judenthum, dem Gott nur das höchſte Weſen und ſomit ein ganz abſtracter Gedanke iſt. Mit dem Chriſtenthum iſt eine andere ſittliche Weltanſicht aufgegangen. Die ſittliche Weltordnung hat zwar nicht erſt mit dem Chriſtenthum angefangen, wie überhaupt das Reich Gottes, welches das Reich der ſittlichen Ordnung und des Geſetzes iſt, nicht erſt mit dem Chriſtenthum ſeinen Anfang genommen hat, ſondern nur nahe, ja näher als jemals gekommen iſt. Aber es iſt durch daſſelbe das mögliche und wirkliche allgemeine Anerkenntniß für alle Menſchen und Zeiten geworden und in die That und das Leben übergegangen. Dieſer ſeiner Wirklichkeit nach konnte von den alten Weiſen die Frage nach dem höchſten Gut gar nicht

beantwortet werden. Sofern das Gute nur noch als dieser höchste Gedanke, somit als abstracte Idee bestimmt ist, so ist der subjective Wille noch nicht in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt; es hat somit nur noch ein Verhältniß zu demselben, indeß es für ihn das Substanzielle seyn soll und der Zweck. In der sittlichen Gemeinschaft hingegen, die durch das Christenthum gestiftet worden, ist für den subjectiven Willen das Gute das schlechthin Wesentliche und Substanzielle und er hat Werth und Würde nur, sofern er mit seiner Einsicht und Absicht, That und Gesinnung demselben gemäß ist. Aber so ist das Gute oder absolut Gute der Wille Gottes. In Bezug darauf gilt nicht die Definiton, daß, wie die Wahrheit die Uebereinstimmung der Erkenntniß sey mit dem Gegenstande, so das Gute die Uebereinstimmung des Willens sey mit dem Gesetz, wie die Heiligkeit oder der heilige Wille Gottes selbst wohl noch zuweilen bestimmt wird. Ein Wille, der unter dem Gesetz steht, hat dieses und was gewollt wird, außer sich, über sich. Hingegen ein Wille, unter welchem das Gesetz oder mit welchem das Gesetz eins und dasselbige ist, ist vielmehr der, durch den das Gesetz selber ist, wie es für Andere ist. Dieser Wille, nicht unter dem Gesetz stehend sondern mit dem Gesetz identisch, ist der göttliche Wille und er die Allmacht selbst. Für diesen Willen ist, was gewollt wird nicht blos das Gewollte, sondern auch das von ihm Erschaffene. Indem so der göttliche Wille sich als das Gesetz bestimmt für die wollende Creatur, ist er die Bestimmung des Menschen. Sie ist der göttliche Gedanke, Zweck und Wille, der über dem Leben der Menschen waltet und mit der menschlichen Natur als solcher unmittelbar identisch ist. Viel wird gesprochen von der Bestimmung des Menschen; ihre einfachste Kategorie ist, daß sie als die Idee der menschlichen Natur und von ihr unzertrennlich, auch von allem Wollen oder Thun des Menschen unabhängig, daher auch noch in dem ärgsten Verbrecher anzuerkennen und zu respectiren ist. Sie ist und bleibt das Gute, auch in ihm; sie

iſt das abſolut Gute der menſchlichen Natur; ſie iſt nicht das, was der Menſch aus ſich, ſondern was Gott aus ihr gemacht hat. In dieſem Unterſchiede von dem menſchlichen Willen iſt der göttliche als dieſe Beſtimmung des Menſchen im Geſetz für ihn enthalten unmittelbar die Unſchuld; ſie iſt die erſte Erſcheinung des abſolut Guten in der menſchlichen Natur, in der Unſchuld iſt der göttliche und menſchliche Wille noch unmittelbar identiſch. Da iſt auch noch an kein Gewiſſen zu denken; denn der Unterſchied des Guten vom Böſen iſt noch nicht. Erſt mit dieſem Unterſchied erwacht das Gewiſſen. Iſt es bis dahin das ſchlafende, ſo iſt es das im ganz andern Sinn als worin es wohl ſonſt noch das ſchlafende heißt, nämlich in dem Böſewicht, der wohl ein wachendes Gewiſſen haben ſollte und ſchon gehabt hat. Er iſt nicht der Unſchuldige mehr, ſondern der Schuldige. Wie aber keiner mit der wirklichen Wahrheit oder mit irgend einer wirklichen Wahrheit auf die Welt kommt, ſo daß ſie in dieſem Sinne ihm angeboren wäre, ſondern nur mit der Möglichkeit und Fähigkeit für dieſelbe, ſo daß er es nur durch ſeine eigene Anſtrengung zur wirklichen Wahrheit bringt: eben ſo wenig iſt auch das Gute in der Unſchuld des Menſchen ſchon das wirkliche oder von ihm gewirkte Gute, ſeine That. Er iſt der Gute nur in dieſem Sinne, daß er der Unſchuldige iſt; er iſt nur der Unſchuldige, d. h. der noch nicht Schuldige. Die Beſtimmung des Menſchen, ein Zweck, der ihm geſetzt iſt oder Geſetz für ihn, nicht ein ſolcher, den er ſich ſelbſt auch ſchon geſetzt hätte, iſt hiemit noch nicht erreicht. Denn es iſt noch nicht erreicht, daß das objectiv und abſolut Gute durch ihn das ſubjectiv Gute geworden wäre. Aber auch nicht erſt dadurch, daß der Menſch will und ſich zum Gutſeyn und Gutesthun ſelbſt beſtimmt, oder die göttliche Beſtimmung zu ſeiner eigenen macht, der göttliche Wille ſein menſchlicher Wille wird, nicht dadurch erſt iſt jene göttliche Beſtimmung; ſondern wenn er auch nicht will und ihr entgegen handelt, iſt jene göttliche Beſtimmung und bleibt

sie die ewig unveränderliche. Die Bestimmung des Menschen ist der göttliche Zweck mit der Menschheit. Indem nun aber der Mensch zum Guten bestimmt ist durch Gott, schließt diese seine göttliche Bestimmung, indem sie die menschliche, die Bestimmung des Menschen ist, auch das Vermögen ein, sich selbst dazu zu bestimmen, oder, was ihm als Zweck gesetzt oder Gesetz für ihn war, kann er sich selbst auch zum Zweck machen und soll es. Die Bestimmung, das Gute sich zum Endzweck seines Daseyns selbst zu setzen, hat der Mensch aus der göttlichen Freiheit, welche die Nothwendigkeit selbst oder das Gesetz für ihn ist; so ist, daß er frei sey und selbst dabei sey und wolle und handle, selbst das Gesetz seiner Bestimmung. Allein jene Nothwendigkeit enthält auch für ihn keinen Zwang. Statt also am ersten nach dem Reiche Gottes zu trachten und nach der Gerechtigkeit darin, kann er auch eben so sehr und eher nach allem andern trachten, und es ist die That des Menschengeschlechts, daß, wie schon gesagt, der erste Gebrauch, den es von seiner Freiheit macht, dieser ist, worin sie verloren geht.

B. Das Böse. Es stellen sich hier drei Fragen zur Beantwortung heraus: 1) was ist das Böse? 2) woher ist das Böse? und 3) was ist der Mensch von Natur, gut oder böse? In diesen drei Fragen sind die schwierigsten Probleme der forschenden Vernunft enthalten, und sie sind von gleichem Interesse in der Moral und Dogmatik; in beiden kommen sie nur von andern Seiten zur Sprache. Es hilft auch nicht, sie nur im vorstellenden, raisonnirenden Denken oder tautologisch zu beantworten, noch auch sie ganz zu umgehen und von sich zu weisen, wie Baumgarten-Crusius gethan hat, der sich auf den Ursprung des Bösen gar nicht einläßt und das natürliche Verderben und die Erbsünde leugnet. Mit dem Negiren ist so wenig gesagt als mit dem Ignoriren.

a. Natur des Bösen. Das Böse, was es sey, so kann es α) nicht seyn eine Bestimmtheit des Unpersönlichen, sondern

allein des Perſönlichen. Die Natur und alles Natürliche, das Lebloſe und Lebendige, als ſolches verhält ſich gegen das Böſe ganz gleichgültig. Das Uebel, welches da angetroffen wird, iſt allein das phyſiſche, und dieſes iſt der Schmerz, nicht das moraliſche Uebel, welches das Böſe iſt. Der Unterſchied beider iſt nicht blos quantitativ, ſondern qualitativ. In den alten Naturreligionen iſt wohl das Uebel in der Natur noch als das Böſe beſtimmt; die Elemente werden als böſe, feindſelige Mächte genommen, die Geſtirne als gute und böſe, welche dann auch im Guten und Böſen auf den Menſchen einen Einfluß haben. Ueber ſolchen Naturalismus erhebt ſich die offenbare Religion, die den Sitz des Böſen nicht in der Natur, ſondern im Geiſte weiß, in der Perſönlichkeit; die Elemente der Perſönlichkeit aber ſind Vernunft und Freiheit. β) Es iſt aber auch der Unterſchied des Böſen vom Guten nicht als ein blos quantitativer anzuſehen, ſo daß jenes etwa nur das abnehmende Gute wäre, wie es in dem emanatiſtiſchen Syſtem beſtimmt iſt, wie im Gnoſticismus, im Manichäismus, wo es heißt: durch ihre immer weitere Entfernung von dem guten Princip ſind die Lichtweſen in die Finſterniß umgeſchlagen, iſt das Gute in das Böſe übergegangen und zum Böſen geworden. So wäre das Böſe nur ein mehr oder weniger Gutes. Dieſe Beſtimmung von einem blos quantitativen Unterſchied reicht nicht hin, was das Böſe in ſich iſt, zu faſſen oder zu verſtehen. Es iſt zwiſchen beiden nicht ein blos gradueller Unterſchied, außer allein im ganz oberflächlichen Denken. Dadurch, daß das Gute immer weniger wird, iſt das Böſe ſo wenig, als durch das Abnehmen des Böſen das Gute iſt oder die mäßige Schelmerei die Ehrlichkeit iſt. Das Böſewerden iſt vielmehr ein ganz Anderes-werden des Guten, die Entgegenſetzung gegen das Gute, ein in ſich Abbrechen, von ſich Abſpringen. γ) Das Böſe iſt aber endlich auch nicht etwa nur im Weſentlichen einerlei mit dem Guten und nur der Erſcheinung nach davon verſchieden oder eine andere Art des Guten,

wie es im abſtracten Pantheismus beſtimmt iſt. Da wird das Böſe mit dem Guten in ſolcher abſtracten Identität gehalten, die es nicht auch zum weſentlichen Unterſchied beider kommen läßt; es wird in der dürren Kategorie der Unmittelbarkeit verblieben und ſo das Böſe mit dem Guten in Gott geſetzt, als der Einheit beider. Allein das Böſe und Gute iſt nicht einerlei, ſondern verſchieden, ſo daß jedes ſich dem andern entgegenſetzt und es vorausſetzt, und man an das eine nicht denken kann, ohne an das davon ausgeſchloſſene andere. Der Pantheismus hat das Böſe und Gute nur als Gedanken vor ſich oder in ſich; allein der Unterſchied beider hat ſeinen Grund nicht im willkührlichen, vorſtellenden Denken; es muß auch zu der Einſicht kommen, daß Böſes und Gutes in ihrem gegenſeitigen Unterſchiede nicht bloße Gedanken, nicht durch den Denkenden nur geſetzt ſind, ſondern daß noch viel mehr dahinter iſt. Es iſt das Verhältniß von Licht und Finſterniß auch das von jedem, der ſehen kann, anerkannte; gleichwohl iſt der Unterſchied nicht durch den Sehenden, ſondern Licht und Finſterniß ſetzen ſich durch ſich ſelbſt einander voraus und entgegen. Der Unterſchied von gut und böſe iſt ſo groß, daß die Negation zugleich Oppoſition iſt, alſo auch nicht die gleichgültige Verſchiedenheit. Es kann wohl ſcheinen, daß, da das Gleiche beider das Seyn iſt, und zwar das eine das Nichtſeyn des anderen, das Seyn des Guten alſo das Nichtſeyn des Böſen und ſo auch umgekehrt ſey. Aber es iſt eine ſchlechte, nichts ſagende Vorſtellung, daß das Böſe nur ſey die Negation des Guten; es iſt vielmehr, indem es die Verneinung des Guten iſt, zugleich die Bejahung ſeiner ſelbſt; das Böſe als nur die Negation des Guten wäre gar nichts; es iſt als jene Negation zugleich die Poſition ſeiner ſelbſt. Hier nun, wo wir an die poſitive Seite der Unterſuchung kommen, entſteht eben die Schwierigkeit, den innern Widerſpruch, der das Böſe iſt, zu begreifen und ihn zunächſt ſelbſt da feſtzuhalten, wo das Verhältniß beider noch das allerunmittelbarſte iſt. Dieß Be-

ſtehen auf der Ununterſchiedenheit des Guten und Böſen kann wohl den Dualismus abhalten und iſt die Widerlegung der Lehre von zwei gleich ewigen Grundweſen, Ormuzd und Ahriman. Aber das ſittliche Gefühl findet ſich dadurch empört, hält nicht dabei aus. Böſes und Gutes iſt an ſich eins, nicht von einander verſchieden, kann nur heißen, noch nicht geworden, noch nicht wirklich, nur in der Möglichkeit vorhanden. In der Wirklichkeit des Daſeyns iſt das Böſe nicht das Gute, das Gute nicht das Böſe; aber in ihrer bloßen Möglichkeit noch nicht in die Entzweiung übergegangen, ſo ſind ſie freilich noch in der Einheit. So aber iſt die Einheit des Böſen und Guten nur die, in und aus der das Gute und Böſe hervorgehen *kann*, das perſönliche Weſen. Die Ununterſchiedenheit beider iſt in ihm eben als die Unſchuld geſetzt; in ihr iſt noch nicht der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke des Guten und Böſen; ſie ſelbſt iſt noch weder das Gute, noch das Böſe, ſondern das eine und andere zugleich, d. h. die Möglichkeit beider. In der Unſchuld iſt nur, was Gott aus dem Menſchen, nicht, was der Menſch aus ſich ſelbſt gemacht hat; ſie iſt ein göttlich Gutes, nicht auch ein menſchlich Gutes; jenes iſt mehr, als dieſes; die Unſchuld iſt heilig durch Gott den Heiligen. Daß das Unſchuldige aber ein Gutes werde, dazu muß es ſich ſelbſt machen; die Unſchuld iſt noch das Nichtsthun, ja weniger noch, denn die Schuld ſteckt ſchon dem Wort nach darin, daher ſie von Gott, der keiner Schuld fähig iſt, nicht prädicirt werden kann. Das menſchliche perſönliche Weſen in der Unſchuld iſt alſo nur die reelle Möglichkeit des Guten und Böſen, und eben daher auch noch ohne Gewiſſen, nicht gewiſſenlos wie der, der geſündigt hat, ſondern gewiſſensfrei. Was iſt aber nun das Böſe wirklich? Ohne alle Beziehung auf das Gute iſt es nicht zu begreifen, ſo wenig als das reine Licht ohne die Finſterniß, oder dieſe ohne jenes. Es muß vielmehr jeder zugeben, was auch das Böſe ſey, daß deſſelben nur das perſönliche Weſen fähig iſt, das Böſe

ſelbſt ſich nur im und am Guten finden kann, nur ſo, daß das vernünftige, freie Weſen ſich dazu entſchließt, auch, ohne Vernunft und Freiheit vorauszuſetzen, das Böſe gar nicht zugerechnet werden könnte. Die offenbare Religion enthält in dieſer Beziehung ſelbſt die tiefſten Andeutungen der Wahrheit. Es iſt auch in der Wiſſenſchaft durchaus nur die Frage, wie das Böſe möglich und wirklich ſey, da doch vom Anfang an Alles gut war. Somit iſt vom Guten auszugehen, um zu wiſſen, was das Böſe ſey, und es iſt das Böſe ſelbſt vom Guten ausgegangen, ausgegangen von ihm aber und geſchieden von ihm das Böſe. Aber ſo haben wir doch zunächſt nur den Ausgangspunct des Böſen, nicht was es ſelbſt iſt, erkannt. Dieſes iſt auch im gemeinen Bewußtſeyn vom Teufel enthalten. Er iſt als ein perſönliches Weſen beſtimmt, als ein Engel, von Gott geſchaffen. Aber nicht auch Gott machte ihn zum Teufel, ſondern er ſich ſelbſt; als der Engel war er, ehe er fiel, nicht ohne Vernunft und Freiheit. So iſt nun auch im Menſchen als dem vernünftigen, freien Weſen das Böſe, das Unvernünftige und Unfreie, und nur als dieſe Poſition in der Negation der Vernunft und Freiheit zu begreifen. Alſo in allem Böſen iſt es die Vernunft, welche ſich zur Unvernunft, die Freiheit, welche ſich zur Unfreiheit entſchließt, oder: das Böſe iſt das Vernünftige nicht als Vernünftiges, ſondern als Unvernünftiges; es iſt das Freie, aber nicht als Freies, ſondern als Unfreies. So iſt das Böſe der vollſtändigſte Widerſpruch, und mit dem Begriff des Böſen gilt es, das, was im innern Widerſpruch iſt, zu begreifen. Nur die Moraliſten und Theologen, die ſich das Denken und Begreifen leicht machen oder es umgehen wollen, ſagen: einen Widerſpruch muß man nicht denken, nicht an ſich kommen laſſen; ein innerer Widerſpruch zu ſeyn iſt gerade des Böſen eigentlichſte Natur, und wer darauf nicht eingeht, läßt das Böſe ſelbſt unbegriffen. Es ſagen daher Manche geradezu, das Gute ſey allerdings wohl zu begreifen, wie aber einer dazu komme, das

Böſe in ſeinen Willen aufzunehmen, und was das Böſe an ſich ſey, das ſey ſchlechterdings unbegreiflich. In der That aber verhält es ſich ſo, daß wer von zwei Gegenſätzen nur den einen für begreiflich, den andern für unbegreiflich hält, weder den einen, noch den andern begreift. Es kann wohl ſeyn, daß ein beſtimmtes Böſes und Schlechtes, von einem beſtimmten Individuum geſchehen, unbegreiflich iſt; dieß fällt aber blos der empiriſchen, pſychologiſchen Erörterung anheim, und dabei kommen ſelbſt viele äußere Umſtände in Anſchlag. Es kommt vielmehr nur darauf an, die Allgemeinheit und Einheit zu faſſen, innerhalb welcher der Widerſpruch entſteht und ſich fixirt. Jener Boden iſt der, auf welchem die Subſtanz ſich zum Subject aufgeſchloſſen hat, der Boden der Freiheit und des Willens, wie er ſich in ſeine einzelnen Momente zerſchlägt. Iſt das Böſe, wie geſagt, die ſich ſelbſt widerſprechende oder ſich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzende Freiheit, ſo iſt wohl klar, daß ohne das Gute auch das Böſe nicht zu begreifen ſteht; dieß heißt aber nicht, das Böſe ſey ſelbſt ein Gutes; denn es iſt und bleibt der Widerſpruch gegen das Gute. Aber formelle Freiheit, Willkühr kann dem Böſen nicht abgeſprochen werden. Weil es ſo als negatives, verſchwindendes Moment des Guten ſich fixirt, ſo macht es ſich zum Widerſpruch gegen das Geſetz, welches als die Nothwendigkeit das Gegentheil der Willkühr iſt. Der Boden des Willens, der Willkühr und formalen Freiheit iſt allerdings dem Guten und Böſen gemein; indem nun da das Böſe ſich ſelbſt dem Guten und das Gute ſich dem Böſen entgegenſetzt, muß jedes durch das andere als bedingt geſetzt werden. Dieß iſt denn auch die Möglichkeit des einen in dem andern, die Möglichkeit der Erlöſung und Bekehrung im Böſen, die Möglichkeit der Verführung und des Abfalls im Guten. Dieß innere Verhältniß des Guten zum Böſen und des Böſen zum Guten bringt es mit ſich, daß die Tugend, ſelbſt nichts anderes als die überwundene Möglichkeit des Böſen iſt. Es muß da-

her allerdings das Böſe als negatives Moment des Guten beſtimmt werden; ſonſt wäre das Gute auch nicht einmal mehr in der Möglichkeit des Böſen; es wäre das Heilige und die Freiheit des Subjects der Nothwendigkeit abſolut gleich, was die Endlichkeit des Subjects nicht zuläßt; daher denn auch der Heilige des Evangeliums, ſofern er ſich in die Endlichkeit begab, in der Möglichkeit des Böſen war, welche jedoch in keinem Moment in die Wirklichkeit überging. Es erhellet hieraus, wie und in welchem Sinn das Böſe auch nothwendig iſt. Daß das Gute als die die Nothwendigkeit in ſich verklärende, ſie in ſich aufhebende Freiheit ein Nothwendiges ſey, iſt durch ſich ſelbſt klar. Daß hingegen, damit das Gute ſey, das Böſe nothwendig ſey, wird entweder ganz geleugnet, oder nur zaghaft behauptet. Die Nothwendigkeit, als die reale Möglichkeit, iſt weſentlich und moraliſch nur im Element der Freiheit zu faſſen. Iſt, wie gezeigt, das Böſe das negative Moment am Guten, ſo iſt durch daſſelbe die Willkühr bedingt, ohne welche auch die Freiheit ſich nicht bewegen kann. Nur in dieſer Bewegung, welche zugleich Ueberwindung des Böſen iſt, wie es im Element der Willkühr ſich erhebt, gelangt das Gute zu wirklicher Selbſtändigkeit. Das Gewiſſen, deſſen Erwachen unmittelbar das Bewußtſeyn des Guten und Böſen, d. h. dieſes Unterſchiedes iſt, wäre ohne dieſe intelligible Nothwendigkeit des Böſen gar nicht zu begreifen. Eben ſo wenig die geſchichtliche Allgemeinheit des Böſen, wie ſie die weſentliche Beſtimmung in dem Begriff der Erbſünde iſt. Der Sündenfall iſt weſentlich nichts anderes, als die intelligible Nothwendigkeit des Böſen, dieſe reale Möglichkeit, welche nicht unterläßt, in die Wirklichkeit umzuſchlagen, ſofern nicht frühzeitig ihr ſich das Gute entgegenſetzt. Man kann und muß daher in gleicher Weiſe ſagen: das Böſe *ſoll* nicht ſeyn, und das Böſe *muß* ſeyn. Die unausbleibliche Erſcheinung des Böſen in der Willkühr iſt zur Erweckung des Gewiſſens, zur Schärfung des ſittlichen Gefühls, zum Gewinn der Selbſtändigkeit des Guten

allerdings in der Freiheit ein nothwendiges Moment. Hiemit iſt nicht etwa ein Determinismus oder Fatalismus behauptet, der dem Böſen eine höhere, nothwendige und unüberwindliche Gewalt zuſchreibt. Vielmehr iſt die Nothwendigkeit des Böſen nicht die freie, vernünftige Nothwendigkeit, die allein das Gute hat, ſondern jene Nothwendigkeit iſt noch eben ſo ſehr die Zufälligkeit, d. h. ſie muß gar nicht immer eintreten oder ſich verwirklichen. Das Böſe iſt das nur im Allgemeinen und Theoretiſchen Nothwendige, im Einzelnen und Practiſchen Zufällige. Die Nothwendigkeit, welche das Gute hat, iſt die zur Freiheit erhobene; die, welche das Böſe hat, die unfreie, wie ſie die der Natur iſt. Indem das Subject ſich dieſer Nothwendigkeit ergiebt, begiebt es ſich in eine Knechtſchaft, deren Ketten es nur ſich ſelbſt anlegt, und erfährt darin nicht nur die Unerſättlichkeit der Leidenſchaft, ſondern auch die Unausbleiblichkeit der göttlichen Strafe. Die Nothwendigkeit des Böſen ſchließt daher nicht aus, daß es der Gegenſatz des Guten ſey und bleibe. Aber eben ſo gewiß iſt, daß Niemand zum wirklichen Guten gelangt, der nicht das Böſe wenigſtens in Gedanken und Neigungen in ſich erfahren und dieſen dialectiſchen Verlauf ſeines ſittlichen Selbſtbewußtſeyns in ſich durchlaufen hat. Was in Bezug auf den Menſchen als die Nothwendigkeit des Böſen beſtimmt iſt, das iſt von Seiten Gottes als Zuläſſigkeit beſtimmt. Gott hat das Böſe zugelaſſen, nicht, als ob es ohne ſein Wiſſen und Wollen Daſeyn in der menſchlichen Willkühr hätte, ſondern ſofern es als Sollicitation der wahren Freiheit und zum Siege des Geiſtes im Kampf mit dem Fleiſch Nothwendigkeit hat. Es wäre daher Thorheit und Wahnſinn, Gott deshalb einen Vorwurf zu machen, daß im Allgemeinen der Weltgeſchichte auch das Böſe ſeine nothwendige Stelle hat, ja in manchen Zeiten, wie unmittelbar vor dem Eintritt des Chriſtenthums, die Herrſchaft in der Welt hatte. Die wahre Auflöſung dieſes Vorwurfs iſt der Sieg des Chriſtenthums ſelbſt. Da heißt es vom

Unkraut unter dem Waizen: lasset beides mit einander wachsen u. s. f. Wer kann da zu einer andern Ueberzeugung kommen, als daß in der göttlichen Weltordnung auch das Böse nicht fehlen durfte, d. h. nothwendig war. Aber in Bezug auf das Subject und dessen einzelne Sünden verhält es sich anders. Niemand kann vernünftigerweise sagen: ei, wenn denn das Böse nothwendig ist, so bin ich auch entschuldigt für das von mir begangene, oder so will ich mich allem Bösen offen hingeben. Nichts subjectiv gewolltes oder gewirktes Böse ist durch die Nothwendigkeit des Bösen gerechtfertigt oder berechtigt. Als negatives Moment des Guten ist das Böse weder ein essentielles noch integrirendes Moment des Guten. Wer sich irgend eine schlechte Gesinnung oder That erlaubt oder verzeiht, spricht nicht den Begriff oder ein Allgemeines, sondern ein Urtheil aus, welches selbst schon ein ur-Theilen oder Scheiden des Guten und Bösen ist; auf dieses Urtheil aber gründet er einen falschen Schluß und macht dadurch das Böse zum Guten und ebendamit das Gute zum Bösen. Die Nothwendigkeit, die das Böse hat, ist intelligibler Art, gehört dem reinen Denken, der Dialectik der Willkühr an, eine Nothwendigkeit um des Guten willen und damit dieses Ueberwindung derselben sey; so ist und bleibt das Böse immer das, was nicht seyn soll. Weder vor dem äußern, bürgerlichen Gericht, noch vor dem innern Gewissensgericht gilt daher irgend eine Entschuldigung dieser Art. Für das practische Leben ist daher die Lehre von der Nothwendigkeit des Bösen mit großer Vorsicht zu behandeln und um der möglichen, practisch nachtheiligen Consequenzen willen allein darauf zu beschränken, was die Lehre der Religion ist, daß Gott das Böse zugelassen. —

b. Ursprung des Bösen. Der Begriff dieses großen Problems der Wissenschaft ist in eine Menge von Vorstellungen auseinandergefallen. In einer blos empirischen Ansicht wird die Sinnlichkeit als der Ursprung des Bösen vorgestellt. In der neuern Zeit hat Herbart in seinen Briefen über das Böse diese

oberflächliche Anſicht wiederholt. Das Sinnliche aber an ſich iſt das gegen Gut und Bös ganz Gleichgültige; wäre das Sinnlichſeyn und das Bösſeyn als Grund und Folge identiſch, ſo wäre nicht nur der Schöpfer ſelbſt der Urheber des Böſen, ſondern auch keine Zurechnung möglich. Wird dieſe Hypotheſe dahin modificirt und berichtigt, daß das Misverhältniß von Sinnlichkeit und Vernunft der Urſprung des Böſen, und alſo die ſchlechte Bildung und Erziehung an allem Schuld ſey, ſo ſetzt die Anſicht vom Urſprung des Böſen aus der ſchlechten Erziehung die Schlechtigkeit, nämlich der Erziehung, ſchon voraus. Dieſe vermehrt wohl das Böſe in der Welt, aber es entſteht nicht erſt daraus. Leibnitz erklärt die Schranke, die Endlichkeit für das malum metaphysicum, und die Meinung iſt, daß aus dem metaphyſiſchen Uebel das moraliſche nothwendig entſtehe. Dieſe Anſicht ſetzt das Wollen in eine ſolche Abhängigkeit von dem Denken und deſſen Beſchränktheit und Endlichkeit, daß jenes nicht anders, denn als determinirt erſcheinen kann und die Freiheit verſchwindet; auch hat ſie das Schiefe, daß, da die Endlichkeit nur ein Negatives iſt, das aus ihr entſpringende Böſe auch nur müßte ein Negatives ſeyn; aber das Böſe iſt nicht nur Verneinung des Guten, ſondern auch Bejahung ſeiner ſelbſt; die Lüge iſt mehr als nur Ermangelung der Wahrheit. Die Gränze eines Ackers iſt überhaupt nicht die Urſache des Unkrauts, das auf ihm wächſt. Kant erklärt, wie das vernünftige und freie Weſen dazu komme, zu wollen, was nicht ſich zu allgemeiner Geſetzgebung qualificirt, für unbegreiflich; dieſe Anſicht, da ſie in Unbegreiflichkeit endigt, iſt wiſſenſchaftlich ganz unbefriedigend. Nach Fichte iſt die Trägheit das Princip des Böſen; das Böſeſeyn iſt das Trägeſeyn, obgleich der Menſch in ſeiner Unendlichkeit gut iſt. Allein in dieſer Weiſe iſt wohl, was das Böſe ſey, beſchrieben, aber über den Urſprung deſſelben nichts ausgeſagt. Schon in alten Zeiten iſt der Urſprung des Böſen viel tiefer gefaßt, nicht nur in den alten orientaliſch-dualiſtiſchen Syſtemen von Or-

muzd und Ahriman und in dem platoniſchen Dualismus, ſondern auch beſonders im Gnoſticismus, der das Böſe in Gott ſelbſt ſetzt, wie es auch im Spinoziſchen Pantheismus und in der Schellingiſchen Philoſophie geſchieht. In jenem Pantheismus iſt das Böſe nichts Poſitives; der Unterſchied deſſelben vom Guten gilt nur in der Erſcheinung und da nur iſt er wirklich, in der Subſtanz iſt er nicht. Die Schellingiſche Lehre iſt beſonders entwickelt worden in der Abhandlung von der Freiheit in den Philoſophiſchen Schriften. Sie hat ein beſtimmtes Verhältniß zum Gnoſticismus und Spinozismus. Die zur Wirklichkeit gekommene Differenz, als das Aufgehobenſeyn des Abſoluten iſt der Abfall der Welt von Gott, das Böſe. Dieſer Abfall wird als Abfall des göttlichen Weſens von ihm ſelbſt beſtimmt; es iſt das Werden des Abſoluten zur Welt oder das Hervorgehen Gottes aus ſich als dem Abgrunde, ſein ſich Offenbaren. In dieſer Anſicht iſt das Böſe auch nur als relatives beſtimmt, und damit fällt dieſe Lehre an die Leibnitziſche Vorſtellung von der Endlichkeit als dem Princip des Böſen zurück. — Der Urſprung des Böſen iſt vielleicht am einfachſten in folgender Weiſe zu begreifen.

Man kann nicht damit anfangen, zu fragen, ob das Böſe aus Gott hervorgegangen; denn in ihm iſt es nicht, alſo kann es auch nicht aus ihm in dem Menſchen, Gott nicht der Urheber des Böſen ſeyn. Mit der Erklärung des Böſen in ſeinem Urſprunge bis auf Gott zurückzugehen, iſt man verſucht aus Scheu vor dem Dualismus; aber in Gott, dem allein Guten und der abſoluten Einheit, iſt auch dieſer nicht, iſt das Böſe weder neben dem Guten, noch mit dieſem identiſch; es iſt vielmehr das ſich ſelbſt Widerſprechende, mit ſich Entzweite und ſo das ewig von Gott Verſtoßene. Aber es iſt auch in dem von Gott geſchaffenen Menſchen nicht, ſofern er dieſes iſt; aus ihm, wie er in der Einheit mit Gott war und verblieb, iſt es nicht hervorgegangen, ſondern vielmehr, indem er in dieſer Gemeinſchaft lebend ſie aufgab und verließ. Aber dies erſchwert allerdings den Begriff vom Urſprung

des Böſen, daß es von dem Menſchen, der doch durch Gott zu ſeinem Ebenbilde geſchaffen war, geſchah. Aber er hat das Böſe nicht gemacht, ſondern nur gethan. Es war, nach der Lehre der Schrift, vor ihm, außer ihm im Daſeyn, und er wurde verführt von dem böſen Geiſte, den keiner verführte. Dieſe Verführung zu begreifen, die nicht ein rein Paſſives war, ſondern in der auch ſich der Menſch verführen ließ, iſt im Grunde die Aufgabe dieſer Lehre vom Urſprung des Böſen. Denn obgleich in jener Vorſtellung der Verführer dem Verführten äußerlich iſt, ſo kann er in dieſem doch nichts bewirken, wenn er nicht böſe Gedanken und Entſchließungen in ihm bewirkt. Der Urſprung des Böſen liegt in dem Geheimniß der Entſtehung des Bewußtſeyns. Was vor dem entſtandenen Bewußtſeyn des Menſchen iſt, iſt nun das Daſeyn, die Natur, und ſie hat wohl Macht, große Macht, iſt aber nicht die ihrer ſelbſt mächtige. So iſt auch der Menſch zunächſt in ſeiner Natürlichkeit gut nur durch Gott, d. h. der göttlichen Beſtimmung nach, aber noch nichts durch ſich ſelbſt und ſeine eigene That, iſt nur in der Möglichkeit alles Guten und ſo in ſeiner Unſchuld. Das Böſe iſt in ihm ſo wenig als das Gute der That und Wirklichkeit nach vorhanden. Aber es drängt ſich in der Natur oder im Daſeyn alles zum Bewußtſeyn hin; dazu gelangt es im Menſchen und in ihm wird nun das Natürliche menſchlich; die Natur, das Daſeyn, geht über ins Bewußtſeyn, bemächtiget ſich der Vernunft und Freiheit und die ganze Macht der Natur iſt die denkende Bewegung geworden und in ſich gegangen; die Natur iſt Ich geworden. Dieß Menſchwerden deſſen, was nur Natur iſt, iſt der Urſprung des Böſen, das Uebergehen des Fleiſches in den Geiſt, dieß, daß das Thier als nur lebendiges Weſen in dem Menſchen zu Verſtand und Willen kommt. Nicht alſo in dem Sinnlichen oder Natürlichen, nicht im Geiſtigen oder Menſchlichen liegt an und für ſich das Böſe, ſondern in dem Uebergange, in der Bewegung des Sinnlichen und Irdiſchen in das Bewußtſeyn und den Geiſt, wodurch

es eine Macht erhält, die es an ſich nicht hat. Die Natur als nun ihrer ſelbſt bewußte, hat aufgehört die nicht wollende, ihrer ſelbſt nicht mächtige zu ſeyn; ſie hat ſich ſelbſt erfaßt; das unmittelbare Daſeyn iſt umgeſchlagen in den ſich ſelbſt entgegengeſetzten Gedanken des Guten und Böſen, und die natürliche Begierde iſt nun als Wille in das Bewußtſeyn verſetzt. Hiedurch tritt der Menſch, wie das Böſe an ſich der Widerſpruch iſt, nun auch in den Widerſpruch mit ſeiner Beſtimmung, die er von Gott hat, und dieß iſt der Verluſt ſeiner Unſchuld. Aber ſofern dieſer Verluſt der Gewinn des Bewußtſeyns iſt, iſt er nothwendig, und, damit es zum Denken und Wollen komme, unumgänglich in allen Menſchen, die von der Natur herkommen und nicht vom Geiſte, wie Chriſtus. Die Reflexion der Natur in ſich iſt der Urſprung des Böſen und das Hervorkommen der Schuld aus der Unſchuld. Aber hiemit löſet ſich das Band der Freiheit und Nothwendigkeit; der Menſch tritt in ſeiner Freiheit mit ſeinem freien Willen, der ſich zum Böſen entſchließt, mit der Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, in Widerſpruch, und ſo verwandelt die Freiheit ſelbſt ſich in die Willkühr und Unfreiheit. Es entſteht mit dem Bewußtſeyn der Schuld das Gewiſſen. Hieraus beantwortet ſich

c. auch die Frage, ſoweit ſie die Moral angeht: *was iſt der Menſch an ſich und von Natur? gut oder nicht gut?* Kein Zweifel iſt, daß der Menſch an ſich gut ſey, denn er iſt von Gott geſchaffen; ſein Anſichſeyn iſt ſein Seyn durch Gott, ſeine Beſtimmung, die, ſofern er ſelbſt ſie noch nicht zur ſeinigen gemacht hat durch freie Selbſtbeſtimmung, nichts anders als die Unſchuld iſt. Ein anderes muß geantwortet werden auf den andern Theil der Frage, was der Menſch nämlich ſey von Natur? Von Natur iſt er nicht gut, kann er nicht gut ſeyn; denn er kann es nur werden durch ſeinen freien Willen. Das Erſte aber, was mit dem Erwachen des Bewußtſeyns ſich im Willen vollbringt, iſt die Aufhebung der Unſchuld, das Entſtehen

des ſich ſelbſt entgegengeſetzten Gedankens von gut und bös und eben damit der Schuld und des Gewiſſens. Das Uebergehen der Natur in den Geiſt, in das Denken und Wollen, dieß in dem Menſchen zu Verſtand und Willen Kommen der willenloſen Natur, dieß Herrſchen des Fleiſches in dem Geiſt und über ihn iſt das Böſe. In dem Anſichſeyn des Menſchen aber liegt ſelbſt noch zunächſt dieſer Mangel, daß es noch nicht auch ſein Fürſichſeyn geworden; aber ſtatt ſeiner Beſtimmung nach ſich ſelbſt zum Guten zu beſtimmen, vollbringt er das Böſe, indem er das Natürliche nur, das Irdiſche, Sinnliche aufnimmt in ſeinen Willen. So iſt er der natürliche Menſch, der ἄνθρωπος σαρκικός, höchſtens ψυχικός, aber nicht πνευματικός. Dieß iſt als das natürliche Verderben die Möglichkeit alles Böſen und der Hang dazu, der als erſcheinend zuerſt an einem Individuum im Alten Teſtament vorgeſtellt und ſo noch nicht als allgemeines Factum geſetzt wird; er war in ihm als die Möglichkeit aller Menſchen. Der Begriff des Sündenfalls iſt erſt im Neuen Teſtament durch die Beſtimmung der Forterbung ergänzt und ſo erſt als ein Allgemeines beſtimmt, ſomit auch der Mangel abgeſtreift, als ob die Sünde Adams eine den Nachkommen deſſelben fremde wäre; ſie iſt als Erbſünde die Sünde der menſchlichen Natur und ſo zugleich eines Jeden eigene Schuld. Hiemit aber beginnt eine Bewegung im Gewiſſen, welche ſich jedoch nicht blos auf das Böſe, ſondern auch auf das Gute erſtreckt.

C. Die dialectiſche Bewegung im Gewiſſen. Das Gewiſſen iſt die nothwendige Vergleichung mit dem Geſetz; es ſteht unter dieſer zwiefachen Nothwendigkeit, einmal unter der, die das Geſetz iſt, und ſodann unter der, kraft deren es nicht unterlaſſen kann, ſich mit dem Geſetz zu vergleichen, und welches ſelbſt in beiden Beziehungen das Geſetz des Gewiſſens iſt. Dieſe doppelte Nothwendigkeit, aus der das Gewiſſen nicht herauskommen kann und die von ihm unzertrennlich iſt, iſt die abſolute und objective Grundlage des ſubjectiven Gewiſſens. Fer-

ner aber ergiebt sich eben so unmittelbar aus dieser Vergleichung, daß daraus ein Urtheil hervorgeht über das Verhalten und Verhältniß desselben zum Gesetz. Wäre das Verhalten ein gezwungenes, nicht freies, so könnte der Mensch in seinem Gewissen sich nicht für den Urheber seiner Handlungen erklären, und hätte nicht nöthig, sich mit dem Gesetz zu vergleichen. Aber eben in Bezug auf seine Freiheit, darauf, daß er auch anders handeln konnte, nimmt das Gesetz die Form des Richterspruches an. So ist demnach auch die Freiheit, wie die Nothwendigkeit, vom Gewissen unzertrennlich; nur durch jene weiß das Gewissen sich in seiner Zurechnungsfähigkeit. Die Einheit jener Nothwendigkeit nun und dieser Freiheit kommt zum Vorschein im Schluß und Resultat. An dieser Seite ist das Gewissen die Erklärung über Verdienst oder Schuld und verknüpft mit dem Gefühl der Lust oder Unlust. Im ersten Falle ist es das Gefühl der Selbstachtung, in dem andern das der Selbstverachtung. In dieser dreifachen Bewegung ist das Gewissen gleichsam eine moralische Logik oder die Bewegung selbst gleichsam die Logik des Gewissens, kraft deren es sich begreift im Gesetz, von diesem aus sein Urtheil erwartet und dieses sich selbst aneignet und mit sich zusammenschließt zu seinem Wohl oder Wehe. Schon Kant hat auf diese Natur des Gewissens aufmerksam gemacht, kraft deren der Mensch Urtheilender, Beurtheilter und Richter ist. Aber seine Auflösung dieses Problems ist ungenügend. Er macht zu diesem Zweck das Verhältniß des Menschen als Sinnenwesen und Vernunftwesen geltend; als jenes wird er in den Anklagestand versetzt, bei diesem wird er angeklagt und in dieser Anklage verhält das Vernunftwesen sich thätig gegen das Sinnenwesen. Allein in Wahrheit ist es der Mensch nicht als Sinnenwesen, welches angeklagt wird im Gewissen, sondern das Vernunftwesen selbst, welches nur mittelst seiner Sinnlichkeit Böses gewollt und gethan hat. Die Natürlichkeit des Menschen nicht, sondern seine Freiheit allein trägt die Schuld davon. Eine solche Unterschei-

dung des Menſchen als Vernunft- und Sinnenweſen zeigt wohl, daß wir als Denkende ſo unterſcheiden können, aber die Schwierigkeit liegt in der Identität beider, darin, daß es der eine und ſelbige Menſch iſt, der in ſeinem Gewiſſen Richter, Kläger, Verurtheilter ſey. In der Kantiſchen Anſicht iſt dieſe Triplicität nicht gehörig unterſchieden; der Dualismus des Menſchen als noumenon und phaenomenon, oder als Geiſt und Erſcheinung, reicht nicht aus zu dieſem Zweck. Tiefer iſt die Dialectik des Gewiſſens erfaßt von Daub (1. Bd. des Syſtems der Moral, S. 412 ff.). Es ſind nach ihm gleichſam drei Perſonen in Einer vereinigt, und es kommt darauf an, zu begreifen, wie in einem und demſelben Subject jener dreifache Act vereinigt ſei. Erſchwert wird allerdings dieſe Erkenntniß durch die Vergleichung dieſes forum internum mit dem externum. In dieſem, oder dem weltlichen Gericht, iſt es ſelbſt ein beſtimmtes Geſetz, Niemand könne in ſeiner eigenen Sache Richter ſeyn, und kann der Regent da gar nicht in den Anklageſtand geſetzt werden, ſo iſt es, weil er keinem Menſchen im Volk reſponſabel iſt für ſeine Handlungen, ſondern allein ſeinem Gewiſſen. Auch dieß beruht darauf, daß Niemand könne in ſeiner eigenen Sache Richter ſeyn; denn hier wäre das Volk der Richter und der Regent der Angeklagte; da richtete das Volk über ſich ſelbſt; denn in dem Regenten iſt er vom Volk nicht verſchieden. Daher die nothwendige Unverantwortlichkeit und Unverletzlichkeit des Regenten, ſelbſt in republicaniſchen Staaten, um wieviel mehr in der erblichen Monarchie. Der Staat hat nicht minder den Grundſatz, daß Niemand könne Kläger und Zeuge zugleich ſeyn, ſondere andere ſind die Kläger, andere die Zeugen in dem Verhör. Endlich gilt im weltlichen Gericht auch der Kanon: Niemand kann ſein eigener Ankläger ſeyn. Durch dieſe drei Grundſätze nun hat ſich das forum externum, indem es die drei Perſonen aus einander hält, aus dem Widerſpruch, der im Gewiſſen iſt, herausgezogen. Zunächſt nun iſt zu bemerken, daß es das Ge-

wissen selbst ist, welches als forum internum Princip des weltlichen Gerichts ist. Von dem weltlichen Richter wird nothwendig vorausgesetzt, daß er der gewissenhafte, unpartheiische, ohne Rache und Leidenschaft sey. Wie der Richter, so muß auch der Kläger und Zeuge der unbestechliche seyn. An allen diesen Seiten tritt das Gewissen in Wirksamkeit, welches bei dem Richter nothwendig, bei dem Kläger und Zeugen oft auch noch durch einen Eid geschärft wird. Macht man nun zur Lösung des Widerspruchs selbst Anstalt, so ist es klar, daß er, obgleich er so zunächst im subjectiven Denken und Nachdenken über das Gewissen zum Vorschein kommt, doch den tiefern Widerspruch des Bösen und Guten voraussetzt; es ist dieß der schon erkannte Widerspruch zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, und zwar in bestimmten Handlungen wirklich geworden; so ist er die Bestimmtheit des persönlichen Wesens und dieses das mit sich selbst im Widerspruch sich befindende. Der Versuch nun, diese schwierige Aufgabe zu lösen, ist allein zu unternehmen aus dem Begriff der Intelligenz, wiewohl in moralischer Beziehung. Es ist der Mensch zunächst in der Möglichkeit, des innern, moralischen Widerspruchs, worin er sich befindet, sich bewußt zu werden. Der Geist in seiner Endlichkeit, das persönliche Wesen, vermag seiner That nicht nur als der seinigen, sondern auch des Widerspruchs, der darin liegt gegen das Gesetz, somit vor allem des Gesetzes selbst sich bewußt zu werden. Aus der Freiheit kommt dieses Bewußtseyn der That als eines Vergehens; die Freiheit aber ist auch die Macht, ihn wieder aufzuheben auf dem gesetzlichen Wege, und dieser ist die Umkehr, die Bekehrung. Die Wunde hat sich der Geist selbst geschlagen, so kann er auch nicht ohne das Mittel seyn, sie wieder zu heilen. Daß so der Angeklagte hier selbst der Kläger ist, ist kein Widerspruch mehr, sondern eben das Mittel, aus dem Widerspruch herauszukommen, welches das Vergehen war. Nun geht aber die dialectische Bewegung weiter dahin, daß, wie der Angeklagte selbst der Kläger, so auch der Klä-

ger ſelbſt der Angeklagte iſt. An dieſer Seite hebt ſich der Widerſpruch dadurch, daß der Angeklagte ſeiner That eingeſtändig iſt, und das iſt weſentlich derſelbe Act der Freiheit und des Muthes, und das Mittel, den Widerſpruch zu überwinden. Er ſtellt ſich ſeiner That im Bewußtſeyn derſelben gegenüber, zieht ſie hervor aus der Verborgenheit an das Licht des Bewußtſeyns, und ſo erſt kann es zu dem unendlichen Schmerz kommen, der die Reue iſt und die Bedingung aller weiteren Hebung des Widerſpruchs. Unbeſtechlich nun vor dem Geſetz der That ſich anklagend, und aufrichtig ſich als der Thäter wiſſend und bekennend iſt der Menſch auch der ſich richtende, be- und verurtheilende. Den Maaßſtab zu dem Urtheil giebt einerſeits das Geſetz und die Vergleichung mit ihm, andererſeits das Bewußtſeyn und Eingeſtändniß der That, das Reſultat iſt die Erklärung: ſchuldig oder nicht ſchuldig. Dieſer ganze Proceß und Vergleich dreier Momente, der in ſich keine Succeſſion, ſondern Identität iſt, woher iſt er ſelber in ſeiner Freiheit und Nothwendigkeit? Er iſt nicht durch den Menſchen, auch nicht durch das Gewiſſen, als menſchliche Invention und Inſtitution, ſondern an jeder der drei Seiten erinnert die große Macht des Gewiſſens an eine andere und höhere, durch die es ſelber iſt. Dieß iſt im allgemeinen Bewußtſeyn darin anerkannt, daß das Gewiſſen als der Genius, als der Engel und Schutzgeiſt betrachtet wird, den Gott einem Jeden ins Leben mitgegeben. Es iſt durch Gott, daß in einem Jeden dieſe richterliche von aller menſchlichen Willkühr unabhängige Gewalt gegründet iſt, die alles vor ihren Gerichtshof zieht und es entweder billigt oder verwirft. Von dieſer Seite iſt das Gericht des Gewiſſens ein unbeſtechliches und unpartheiiſches. Der Glaube, den der Menſch hat an Gott den Allgegenwärtigen und den gerechten Richter ſeiner Handlungen, iſt ſelber nicht des Menſchen Werk, ſondern Gottes in ihm, als Geiſtes in ſeinem Geiſt. Im Gewiſſen zeigt er ſich auf die allerrealſte Weiſe, daß Gott nicht blos als der ewige und gerechte Richter gedacht

wird, ſondern ſo gedacht werden muß, weil er es iſt. Das Gewiſſen iſt dieſe fluchtloſe Gegenwart des Geiſtes Gottes im Geiſte der Menſchen. Nicht ſich allein hört darin der Menſch, ſondern es iſt ein anderer, als er ſelbſt, deſſen Stimme er vernimmt im Gewiſſen; aber dieß Andersſeyn iſt das des Geiſtes, als des endlichen und unendlichen. Es iſt das Gewiſſen als das menſchliche Gericht zugleich das Gottesgericht, als dieſes zugleich das Gericht des Menſchen über ſich ſelbſt. Denn aus der Freiheit und dem Bewußtſeyn derſelben und aus der Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, und dem Bewußtſeyn derſelben geht hervor jenes ſich in den Anklageſtand Verſetzen, das ſich Beurtheilen und Richten des Menſchen. Aber dieſe Freiheit ſelbſt ruht in der Nothwendigkeit, und ſo iſt ſie nicht ſein einzelner, particularer Wille, nicht die ſeinige nur oder die ſubjective; wäre ſie dieß, ſo würde der Menſch vielmehr ſich dem Geſetz des Gewiſſens entziehen; alle Gewiſſenloſigkeit iſt nur dieſe bloße Subjectivität des Gewiſſens, die ſich aus aller Objectivität und Abſolutheit deſſelben heraus rein in ſich zurückgezogen hat. Schleiermacher, wenn er keine feſte Norm des Handelns geben kann oder will, wirft alles nur zu oft in das Gewiſſen und die Ueberzeugung des Einzelnen zurück, die nach ihm ſelbſt nur ein Subjectives und Relatives iſt, wie er auch ſelbſt von der Relativität des Gewiſſens ſpricht. (Vergl. S. 213.) Selbſt wo er die Objectivität fordert, geht er nicht bis zur Abſolutheit des Gewiſſens. Er ſagt: Der Einzelne bleibt immer unſicher, ſo lange er nur auf dem perſönlichen Bewußtſeyn und Gewiſſen ruht, und die wahre Sicherheit ruht nur auf dem innerſten Zuſammenhange des öffentlichen Gewiſſens und des einzelnen, perſönlichen. (S. 702.) Wie aber dann, wenn geſagt werden muß, man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen? Die Freiheit iſt ſo wenig des Einzelnen beſonderes Eigenthum, als das Geſetz ein ſolches iſt, worüber er ſchalten und walten, oder womit er machen könnte, was er will. Aus dem ſich ſelbſt gewiſſen, wahren Geiſte, aus dem unendli-

chen und göttlichen Geiſte iſt, wie die Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, ſo die Freiheit im Gewiſſen; er iſt der abſolute Grund der Nothwendigkeit des Gewiſſens, welche mit der Freiheit deſſelben identiſch iſt. Aus ihm alſo hat es der Menſch, daß er ſich und das Geſetz wiſſen, ſich ſeines Verhaltens zu demſelben bewußt werden und ſein eigener Richter ſeyn kann. Auch das weltliche, bürgerliche Gericht iſt in allen ſeinen Geſetzen, Richterſprüchen u. ſ. f. vollkommen und abſolut, daß es zugleich Gericht des Gewiſſens und Gottesgericht iſt. Von daher alle Heiligkeit der Geſetze und alle gewiſſenhafte Handhabung derſelben. Dieß erkennt der Delinquent an, wenn er vom Staatsgeſetz gerichtet iſt, indem er die in der äußerlichen Welt vorgehende Anklage, Verurtheilung und Beſtrafung frei zugleich in das Innere ſeines Gewiſſens verlegt und dieſes ihm ſagt: das Geſetz habe Recht und der Richter ſey nur gerecht. Was da der Richter über ihn ausſpricht und ſo als eine Nothwendigkeit an ihn kommt, ſpricht er zugleich frei in ſeinem Gewiſſen über ſich ſelbſt. In beiden Beziehungen aber als Staats- und Gewiſſens-Gericht iſt es zugleich als Gottes-Gericht von ihm anerkannt. — In derſelbigen bisher entwickelten Dialectik des Gewiſſens iſt es auch gegründet, daß das Gewiſſen ein *gutes* und *böſes* iſt. Daß beides, ein ſich ſelbſt entgegengeſetzter Gedanke, von dem Gewiſſen ausgeſagt werden kann, iſt allein daher, daß das Böſe darin am Guten und das Gute darin am Böſen iſt. Gewöhnlich wird das Gewiſſen ein gutes oder böſes genannt nur in Bezug auf einzelne Handlungen, je nachdem das Urtheil darüber billigend oder misbilligend ausfällt. So Reinhard in ſeiner Moral I, S. 251. Allein die Begriffe von gut und bös haben im Gewiſſen einen größern Umfang. Denn einerſeits das Böſe iſt dieſes nur darum, weil es am Guten ſich findet oder an dem Menſchen, den Gott nicht zum Böſen, ſondern zum Guten geſchaffen hat und der dieſe ſeine Beſtimmung auch in der tiefſten Geſunkenheit nicht verlieren kann. Wo das Gute nicht iſt, da kann das

Böse auch nicht seyn; es entspringt am und im Guten, wiewohl nicht aus demselben. Andrerseits ist das Bewußtseyn des Bösen oder der Schuld selbst ein Gutes, und das böse Gewissen ist in dieser Hinsicht der entfernte Anfang, wenigstens die Bedingung der Besserung. Dieß, daß der Sünder sich schuldig fühlt und findet, ist ein Gutes. Mit beiden zugleich hat ursprünglich das Gewissen im Menschen angefangen und noch immer fängt es so an, und es ist einseitig, den Sündenfall, da er die Schuld im Gewissen nach sich gezogen, als ein Böses ohne dieß Gute zu betrachten, welches das Gefühl und Bewußtseyn desselben ist. Es ist nun eben diese Dialectik, die das Gewissen ist, welche sich fortsetzt und vollendet in der Schuld, in der Strafwürdigkeit und der Strafe selbst.

a. Was die Schuld betrifft, so ist bei dem Begriff derselben auszugehen von der äußern Seite derselben; an dieser, an der auch die Beobachtung und Reflexion noch die äußere ist, liegt das, was die Folge einer Handlung genannt wird. In der Schuld muß die Sünde auch das alles noch mit übernehmen, was aus ihr folgt. In solcher äußeren Betrachtung der Schuld wird das eine, die That, als die Negation des andern, der Folge, genommen, d. h. es werden beide als verschieden gesetzt. Dieß ist die gewöhnliche, erfahrungsmäßige Wirkungsart des Bösen, daß es in jeder That der physischen und moralischen Folgen viele hat. Jene sind die mittelbaren, diese die unmittelbaren. Die letzteren sind selber Sünden, aber wie der einen Erfahrung die andere gegenübersteht, so ist es nicht nothwendig, daß aus einer bösen That sich mehrere noch erzeugen, sondern man kann nur sagen, wenn das geschehene Böse Folgen hat, so wird sich diese Folge daraus entwickeln, daß es bei der einen That nicht bleibt; aber es muß nicht nothwendig diese Folgen haben. Es kann sich der Mensch nach geschehener That sofort wieder besinnen und bessern, den Vorsatz fassen, z. B. eine Lüge, die er gethan, nicht zu wiederholen. Gegen die Folge des Bö-

ſen, welche die Wiederholung deſſelben iſt, kann er ſich verwahren und ſichern, ſo hat die eine Sünde andere und neue nicht zur Folge. Dazu trägt weſentlich bei die mittelbare Folge, die das Böſe hat und welche der Schmerz iſt. Was einer thut, im Guten und Böſen, hat Folgen für ſein Daſeyn und Leben, hemmt oder fördert ſein Daſeyn und Leben; ſo greift das Böſe vielfältig in das eigene und fremde Leben ſtörend, hemmend, vernichtend ein. Alles Böſe bringt Veränderungen in der äußern Welt hervor, am nächſten an dem Menſchen ſelbſt, zieht Schwäche, Kränklichkeit, Tod nach ſich; eben der Art iſt die Wirkung des Böſen auf andere. Es verknüpfen ſich ſo die moraliſchen Folgen mit den phyſiſchen vielfältig. Welche Folgen aber auch immer das Böſe habe, ſo iſt es dieſes doch nur im Bewußtſeyn des Menſchen von ihnen und in dieſem Bewußtſeyn des Böſen ſelbſt, welches die Schuld iſt. Er hat zu jenen Folgen nicht blos jenes äußerliche Verhältniß, in welchem ſich die That und ihre Folge auseinanderwirft und die That eine größere oder geringere Menge von Folgen nach ſich zieht. Dieß zeigt ſich beſonders darin, daß einer nur für die Folgen ſeiner Handlungen verhaftet iſt, welche in dem Vorſatz und Zweck der Handlung, der ihr Gedanke war, lagen. Es iſt zwar das der ewige Fluch des Böſen, daß es in ſeinen Folgen ſich fortwälzt ins Unendliche und ſich oft unüberſehbares Elend daraus erzeugt oder daran anknüpft; aber die Gerechtigkeit und Billigkeit rechnet dem Thäter nur die Folgen zu, in denen die Seele, der Wille deſſelben liegt und noch erkennbar iſt. Sie offenbaren nur, als die eigene immanente Geſtaltung der Handlung, die wahre Natur derſelben und expliciren dieſe in der äußern Welt; ſo ſind die Folgen in der That nichts anderes, als die Thaten ſelbſt, und in dieſen Folgen kann ſich der Thäter ſo wenig verleugnen, als er ſich darüber hinwegſetzen kann. So aber iſt die Schuld einer That nicht ihre Folge in der Weiſe, daß die That voraufginge und die Schuld hinterher käme; die Schuld war mit der That, ja

schon mit dem Vorsatz der That vorhanden, und diese klammert sich an den Thäter und läßt ihn nicht los, hält ihn fest, weiset stets auf ihn zurück; so ist die That mit der Schuld und diese mit jener die eine und selbige. Keiner vergeht sich, wenn sein Vergehen auch ohne äußere Folgen bliebe, der nicht diese innere Folge sich zuzöge, wenn man sie noch so nennen will, welche die Schuld ist. Der Begriff der Schuld muß nicht mit dem der Schuldigkeit verwechselt werden. Diese ist debitum, nicht culpa. Was man in jener Hinsicht schuldig ist, wird nicht abgebüßt, sondern abgetragen. Diese Schuldigkeit als Verbindlichkeit ist ein Gutes. Die Schuld hingegen, mit der bösen Absicht und That identisch, ist die Verbindlichkeit dessen, der sich vergangen hat, sein Vergehen wieder aufzuheben; es muß abgebüßt werden, sonst bleibt es lasten auf dem Thäter. Wie aber wird es aufgehoben und abgebüßt? Es tritt hier eine Vermittelung ein, ohne die es nicht geschehen kann; die dialectische Bewegung im Gewissen ist

b. das Bewußtseyn der Schuld. Ist die Schuld das Böse, so ist das Bewußtseyn derselben das Gute; daher man von einem Missethäter nichts Gutes mehr erwartet, der seine Missethat nicht einmal fühlt, anerkennt, wie andererseits dieß Fühlen, Anerkennen, Wissen das Respectable an ihm ist. Die Dialectik des Gewissens ist nun diese, daß der Mensch gleichsam bei sich selbst zu Gericht sitzt, vor sich selbst Rechenschaft ablegend, den Thatbestand untersuchend und eingestehend, sich selbst die Schuld zurechnend, sie als seine eigene wissend. Als der Schuldige sich vor sich bekennend, bekennt er zugleich die Folge seiner Handlungen, welche die Seele derselben ist, wie alle äußerlichen Folgen davon selbst tragen zu müssen. Diese Nothwendigkeit ist mit der größesten Freiheit verknüpft. Es ist in allem Bösen gleichsam diese Erklärung des Thäters, daß er mit dem Bösen zugleich auch alles Uebel, welches daraus erwächst, zu tragen entschlossen sey. Zu seiner Verblendung gehörte, bei-

des als weit aus einander geworfen anzuſehen; er wollte nur das Böſe, die Folge nicht; aber das iſt eben ſein Irrthum, den das Gewiſſen corrigirt, indem es beides für eins und ihn für ſtrafwürdig erklärt. Auch in dieſem Bewußtſeyn der Strafwürdigkeit iſt das Gewiſſen die Bewegung nach zwei Seiten hin. Einmal liegt darin das Gefühl und Wiſſen, daß an den Willen durch ihn ſelbſt eine Schranke, Hemmung, Unluſt gekommen und die Ueberzeugung iſt, daß dieſes nicht ein ihm ſelbſt Fremdes ſey; kann er ſich noch ſagen: ich konnte nicht anders, ſo, daß dieß nicht ſoviel hieß, als: ich wollte nicht anders, alſo wirklich ſein Wille keinen Antheil hatte an der That, ſo vermindert ſich in eben dem Grade ſeine Strafwürdigkeit. Aber das Bewußtſeyn des Anderskönnens und doch nicht Anderswollens iſt die Möglichkeit der Strafwürdigkeit. Andererſeits iſt dieß Bewußtſeyn eben ſo ſehr das Verlangen, von der Hemmung und den Schranken, die ſich der Wille angethan, wiederum befreit zu werden, und von dieſer Seite iſt es ein großer Vorzug des Menſchen und eine Gnade Gottes, der Strafe würdig zu ſeyn; dieſe Würdigkeit in der Unwürdigkeit iſt an ſich ein Gutes und wird ein Gutes an dem Menſchen dadurch, daß er ſich der Strafe würdig fühlt und weiß. Ohne dieß Fühlen und Wiſſen würde keine Strafe und Befreiung von der Schuld möglich ſeyn. Denn ſelbſt wenn der Miſſethäter zu dieſem Gefühl und Wiſſen in ſeinem Gewiſſen nicht gelangt, ſo übernimmt das öffentliche Gewiſſen, die Geſetzgebung, der Staat und deſſen Gerichtsbarkeit, dieſes Bewußtſeyn; es wird kein öffentliches Vergehen im Widerſpruch gelaſſen mit dem Geſetz; der der Strafe Würdige und der Grad der Strafwürdigkeit wird ausgemittelt. In ihm ſelbſt aber oder im Gewiſſen beginnt die Strafwürdigkeit als Selbſtverachtung, und dieß Bewußtſeyn oder die Strafwürdigkeit iſt ſomit der Anfang der Strafe ſelbſt und ebendamit der Löſung der Schuld. Das Nächſte iſt, daß die That, was ihren Fortgang betrifft, ſiſtirt wird. Schreitet der Menſch, ſich

als den Schuldigen und Strafwürdigen wiſſend, doch noch fort auf der Bahn des Böſen, etwa um dem quälenden Gefühl der Strafwürdigkeit zu entgehen, läßt er dem Hang zum Böſen, etwa um ſich zu betäuben, freien Lauf, ſo wächſt nur mit der wachſenden Schuld auch die Strafwürdigkeit. Nimmt hingegen dieſe im Bewußtſeyn derſelben die entgegengeſetzte Richtung, ſo wird ſie ein heilſamer Schmerz, Reue und Leid über die Sünde. Es hebt ein Kampf an des Guten in ihm mit dem Böſen, und dieſer iſt ein Kampf des Menſchen mit ihm ſelbſt in ſeinem Gewiſſen, den erſt die Strafe beendigt.

c. Die Strafe. Ihr Begriff iſt jetzt der Gegenſtand vieler Strafrechtstheorien und criminaliſtiſchen Unterſuchungen. Er gehört eben ſo ſehr der theologiſchen Moral als der poſitiven Jurisprudenz an. In dieſer wird das Verbrechen gewöhnlicherweiſe nur als ein Uebel aufgefaßt, deſſen Aufhebung die Strafe ſey. Allein die Anſicht iſt nur die der Abſtraction und des Verſtandes. Es wird auch wohl geſagt, die Strafe ſey ein Uebel, weil ſchon ein anderes Uebel vorhanden, und nur als des letztern Beſeitigung ein Gutes. In der vernünftigen Betrachtung des Böſen aber kommt es nicht darauf an, daß es ein Uebel, als vielmehr, daß es in ſich ſelbſt unrecht iſt. Dieſem Unrecht tritt das Recht gegenüber als die Gerechtigkeit und Strafe; die letztere iſt nothwendig, weil ſonſt die Gerechtigkeit nicht wäre; ihr Werk allein iſt die Strafe; die Strafe iſt die gerechte; iſt ſie das nicht, etwa nur Werk der Rache und Leidenſchaft, ſo wäre ſie keine Strafe. Ohne die Strafe würde das Verbrechen gelten als recht und die Gerechtigkeit hiedurch tief verletzt. Vielmehr damit dieſe Verletzung nicht ſey, muß die Strafe ſeyn, als Verletzung deſſen, der das Geſetz verletzt hat. Es müßte kein Gott im Himmel ſeyn, welcher die Gerechtigkeit ſelbſt iſt, wenn die Strafe nicht wäre. Als die Beſtrafung deſſen, der ſich vergangen hat, iſt ſie die Wiederherſtellung des Rechts aus dem Unrecht, welches geſchehen iſt. Weil die Strafe in den beſtimm-

ten Geſtalten, welche ſie annehmen kann, ein Mannigfaltiges iſt, ſo entſteht leicht der Schein, ſie ſelbſt ſey ein von Menſchen Ausgedachtes, wie ſie auch wohl meinen, weil ſie dem Geſetz in ſeiner Anwendung mancherlei Geſtalten geben, das Geſetz ſelbſt und an ſich hervorgebracht zu haben. Es wird auch wohl der Zweck der Strafe, wie in der polizeilichen Geſetzgebung wohl vorkommt, überhaupt in der Sicherheit gefunden, welche von Menſchen gegen andere dadurch bewirkt wird in Anſehung ihres Lebens, Eigenthums u. ſ. w. Dazu aber würde der Schadenerſatz nicht hinreichen, die Herausgabe des Geſtohlenen; denn es würde dadurch Keinem die Luſt benommen werden, zu ſtehlen; es müſſe deshalb ein Uebel hinzukommen, das er zu leiden habe. In ſolchem Raiſonnement iſt vom Begriff der Strafe, ſomit von der Sache ſelbſt und von dem Vernünftigen, welches die Strafe an und für ſich iſt, ganz abſtrahirt. Aus dem Geſichtspunct der Jurisprudenz wird oft auch, was die moraliſche Strafe iſt, als die natürliche, die rechtliche hingegen als die poſitive betrachtet. Für ſich kann einer ſo viel Böſes thun, als er will, die natürliche Strafe wird nicht ausbleiben; thut er hingegen Böſes in der Geſellſchaft und als Mitglied derſelben, tritt er damit in die Oeffentlichkeit und verletzt er Andere am Leben, Eigenthum, ſo iſt die poſitive Strafe vorhanden. Dieſe Unterſcheidung iſt der andern gleich zwiſchen menſchlicher und göttlicher Strafe, welche letztere oft auch im Unterſchied von jener die poſitive heißt, weil ſie von außen an den Menſchen kommt und ſie nicht eine ſolche iſt, welche er ſich ſelbſt oder Andere ihm auflegen. In dieſem allen tritt der Begriff der Strafe noch gar nicht hervor. Das Verhältniß des Schuldigen zu ſeiner Schuld iſt vielmehr ein inneres, weſentliches, an und für ſich nothwendiges. In der Strafwürdigkeit, die das Gewiſſen zuerkennt, zeigt ſich ſchon, daß hier an keine Succeſſion zu denken, die Strafe nicht etwa eine Folge oder gar nur eine der Folgen iſt von der Schuld, ſondern daß die Strafe nur bedingt iſt durch

die Schuld. Es ist die göttliche Weltordnung diese, daß die Strafe unausbleiblich ist und identisch mit der Schuld. Leidet einer unschuldig, so ist sein Leiden nicht eine Strafe. Da ist das Verhältniß ein negatives. Mit der That des Bösen ist aber für einen jeden positiverweise die Verbindlichkeit vorhanden, es als Böses und die That für die seinige anzuerkennen. Bleibt dieß Anerkenntniß aus, so doch nicht das Bewußtseyn, denn die Schuld ist vorhanden, die That geschehen; aber so erzeugt sich entweder nur neues Böses fort und fort, oder im Bewußtseyn der Strafwürdigkeit beginnt schon die Strafe. Diese innere Bestrafung ist wesentlich göttliche Institution. Die göttliche Strafe ist diese Nothwendigkeit, daß der Sünder sich selbst bestrafe oder von Andern bestraft werde. Ist die Strafe in der einseitigen Beziehung darauf, daß sie Bestrafung des Bösen ist, allerdings ein Uebel, ein Leiden, so ist sie doch an und für sich ein Gut, eine Wohlthat für den, von dem das Böse einmal geschehen ist. Selbst äußerlich ist der Mensch erst dann wahrhaft bestraft, wenn er darin zugleich sich innerlich selbst bestraft, die Nothwendigkeit seiner Sündentilgung anerkennt; so wird ihm der Schmerz, die Pein selbst eine Wohlthat, als der Uebergang in die Befreiung von der Schuld. Der innere Drang nach der Wohlthat der Strafe ist bei großen Verbrechern oft so groß, daß sie sich selbst angeben als Missethäter, daß ihnen die äußere Strafe als eine Wohlthat erscheint gegen die fortwährende Qual der Gewissensbisse und sie diese Versöhnung mit dem Gesetz, welche die Strafe ist, selbst begehren. Obgleich mit diesem sittlichen Gut physische Uebel verknüpft sind, so erkennt der Verbrecher doch dieß Leiden als ein nothwendiges an; nur durch diese Nothwendigkeit, der er sich unterwirft, kann er die verlorene Freiheit wiedergewinnen; erst das Erleiden der Strafe bringt das Gute wieder in ihm obenauf. Denn der Zweck der Strafe ist durchaus nicht, daß nur gelitten, sondern daß der Sünder gerettet, gebessert werde.

3. Die einzelnen Gestalten des Gewissens. Daß

jeder Menſch, der zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt iſt, Gewiſſen habe, iſt göttliche Inſtitution, iſt von dem Menſchen abſolut unabhängig. Etwas Anderes hingegen ſagt man aus, wenn man von der Gewiſſenhaftigkeit ſpricht. Sie iſt die Anerkennung dieſer göttlichen Macht, die das Gewiſſen iſt, und der Verbindlichkeit, den Ausſprüchen deſſelben zu folgen in allen einzelnen Fällen. Sie iſt ein Erworbenes, eine Beſtimmtheit des Characters, den er ſich ſelbſt gegeben. Dieß Haften und Halten am Gewiſſen geht dem Gewiſſenhaften über alles, ſo daß ihm ſelbſt der Erfolg ſeiner Handlungen, ob ſie ſchädlich oder nützlich für ihn ſind, ganz gleichgültig iſt. Der Gewiſſenhaftigkeit gegenüber ſteht die Gewiſſenloſigkeit. Es kann mit dieſem Ausdruck und Gedanken nicht gemeint ſeyn, es ſey Gewiſſen überhaupt und ſchlechthin nicht vorhanden in dem Gewiſſenloſen, er ſey deſſelben los und ledig. Dieß würde der Abſolutheit des Gewiſſens widerſprechen, in der es die Bedingung der Perſönlichkeit iſt. In dieſer Beziehung kann alſo ſelbſt der Gewiſſenloſe nicht der Gewiſſenloſe ſeyn, wie wenn es in ſeine Willkühr geſtellt wäre, Gewiſſen zu haben, oder nicht. Wäre das, ſo könnte es ihm auch nicht einmal zugerechnet werden, daß er der Gewiſſenloſe iſt; ſondern vielmehr eben darum, weil er nicht ohne Gewiſſen ſeyn kann und ohne daſſelbe nicht iſt, kann er der Gewiſſenloſe ſeyn. Eben dieſes nun iſt er darum und darin, daß er demungeachtet ſich ſo verhält, als ob das Gewiſſen nicht wäre und als ob er kein Gewiſſen hätte. Er iſt gewiſſenlos in ſo fern, als er ſich von der Verbindlichkeit losgeſagt hat, den Vorſchriften ſeines Gewiſſens Gehör zu geben und ſich der Macht des Gewiſſens, das doch in ihm iſt, entzieht. Auch die Gewiſſenloſigkeit kann, wie die Gewiſſenhaftigkeit, der Menſch ſich erwerben und ſie zu ſeinem Zuſtand, zu einer Beſtimmtheit ſeiner Perſönlichkeit machen. Aber das Wiſſen vom Geſetz, von der Nothwendigkeit des Rechts, der Pflicht z. B. Andrer gegen ihn, hat der Gewiſſenloſe mit dem Gewiſſenhaften gemein; nur daß

jener die Consequenz, die sich für ihn daraus ergiebt für sein Beschließen und Handeln, nicht gelten läßt und sie gleichsam suspendirt. Er hat keine Achtung vor den Forderungen des Gesetzes und der Pflicht; er übertritt diese, wo er es, ohne sich selbst dadurch zu schaden, kann; er thut das äußerlich Gute selbst nicht aus reiner Liebe dazu, und selbst das äußerste Böse, dessen er fähig ist, erweckt keinen Schmerz, keine Reue in seiner Seele. Auf diesem Grunde nun des Unterschiedes der Gewissenhaftigkeit und Gewissenlosigkeit zeigen sich die einzelnen Zustände beider als verschiedene Grade, in denen einer der Gewissenhafte und Gewissenlose ist. In Bezug darauf kann das Gewissen

1) ein enges und weites seyn; dieß sind die Extreme; dazwischen liegende Zustände aber sind die des zarten und harten, des feinen und groben. Das zarte oder feine Gewissen ist der moralische Vorzug eines Menschen, worin er nichts beschließt und thut, so lange noch ein Bedenken obwaltet, ob es dem Gesetz und der Pflicht gemäß sey oder nicht. Dieß ist unbedingt einem Jeden zuzumuthen, wenigstens zu wünschen, daß er es nämlich mit Gesetz, Recht, Pflicht aufs Genaueste nehme und sich so gewissenhaft von allen seinen Schritten Rechenschaft gebe. Die Zartheit und Feinheit des Gewissens ist demnach die subjective Lebendigkeit, Kraft und Regsamkeit des Gewissens. Sie hält sich an den Spruch des Plinius: quod dubitas, ne feceris. Diese Gestalt des Gewissens ist aber nur dann ein sittlicher Vorzug, wenn sie mit großer Energie des Verstandes und Willens verbunden ist, so daß darüber das Handeln nicht unterbleibt. Denn ist dieß der Fall, so ist die Zartheit und Feinheit des Gewissens mit jener Schwäche verknüpft, welche die Engheit (angustia), die Scrupulosität des Gewissens ist. Sie ist es z. B., welche die Collisionen der Pflichten häuft und übertreibt. Man handelt lieber gar nicht, als daß man sich in solche Ungewißheit des Erfolgs begiebt. Aber die Pflicht hatte doch eben so sehr zu handeln geboten. Dieser Zustand des Gewissens

iſt in der deutſchen Sprache treffend bezeichnet, indem von einem Solchen, der ſich in dieſem Fall befindet, geſagt wird, daß er ſich aus dieſem und jenem ein Gewiſſen mache; in dieſem Sichmachen des Gewiſſens iſt die reine Subjectivität als Scrupuloſität des Gewiſſens ausgeſprochen. Man verfällt, der Willkühr des Handelns ohne des beſtimmten Geſetzes Leitung entfliehend, nur in eine andere Art der Willkühr. In dieſer Enge und Aengſtlichkeit des Gewiſſens macht man ſich Bedenklichkeiten und Zweifel, wo ſie doch nicht nöthig ſind. Solch ein Zuſtand wird bald nicht nur thatlos, ſondern auch rathlos. Die Beſtimmtheit des harten und groben Gewiſſens, welche der ſogenannten Gewiſſenloſigkeit angehört, begreift ſich aus jenem Gegentheil von ſelbſt und iſt in ihrem Extrem das weite Gewiſſen. Es iſt der Mangel alles ſittlichen Ernſtes und eine Vermiſchung des Guten und Böſen, in der der Unterſchied aufhören ſoll, der doch iſt, ja der das Gewiſſen ſelber iſt. Man iſt gewiſſenlos genug, wo nicht zu ſagen, doch zu denken, an und für ſich ſey nichts recht und wahr, ſondern dieſe Beſtimmung ſey reines, leeres, ſubjectives Belieben. Die Beziehung auf das Angenehme, Nützliche und deren Gegentheil giebt die Norm der Handlung ab; der Vortheil iſt das Entſcheidende; kommt die Liſt und Verſchlagenheit dazu, ſo weiß ein Solcher Andere zu den ſchändlichſten Zwecken zu benutzen; überhaupt iſt er mild und nachſichtig gegen ſich ſelbſt, hart und grauſam gegen Andere; die entgegengeſetzte Maxime, welche die wahrhaft chriſtliche iſt, hat ſchon Seneca ausgeſprochen.

2) Wird das Gewiſſen und deſſen Thätigkeit unter Beſtimmungen und Bedingungen der Zeit betrachtet und in Bezug geſtellt auf Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Succeſſion des Vorhabens, Beſchließens und Thuns, ſo iſt es entweder ein ſchweigendes oder ſchlafendes oder waches, wie auch vorhergehendes, begleitendes und nachfolgendes. Das vorhergehende Gewiſſen, von den Scholaſtikern

consc. antecedens genannt, fällt überwiegend an die Seite des dem Entschluß und Handeln vorhergehenden Ueberlegens, ob, was geschehen soll, dem Gesetz entspreche oder nicht. Kommt diese Rücksicht, ob das Vorhaben recht und gut sey, oder nicht, gar nicht vor, so ist in Bezug darauf das Gewissen ein schweigendes; es wird beschlossen und gehandelt ohne Rücksicht auf das Gesetz. Kommt es nun weiter zum Beschließen einer That, so zeigt sich auch da, ob das Gewissen noch fortschläft oder erwacht, und so ist es das den Entschluß und die Ausführung begleitende (c. concomitans). Aber es kann das Gewissen auch vor und bei der That noch das schlafende seyn, es erwacht aber nach vollbrachter That, so ist es das nachfolgende (c. consequens). Da war die That dem Gewissen, das Wollen und Thun der Ueberlegung vorangeeilt, und diese kommt nun als Reue nach und oft zu spät. Schläft auch nach der That das Gewissen noch, so tritt der Zustand der Verstocktheit und fleischlichen Sicherheit ein, in der, wie im geistigen Tode, das Gewissen erstorben ist. Die Freiheit, als das eigentliche Leben der Persönlichkeit, sinkt da zum Minimum herunter, das geistige, sittliche Leben nimmt ab, vergeht und erstirbt, während das äußerliche, leibliche Leben dabei noch ganz gesund aussehen kann. Diese Beziehung auf das Vegetirende, welcher zufolge ein Baum äußerlich noch fortblüht und treibt, indeß doch innerlich seine Säfte stocken, ins Stocken gerathen und verstocken, ist durch den Ausdruck der Verstocktheit moralisch ausgesprochen.

3) Das untrügliche, das zweifelnde und irrende Gewissen (c. infallibilis, dubitans, errans). Wenn das Gewissen das untrügliche ist, so kann sich das in jedem Fall nur beziehen auf alle Fälle, und so schließt es als das untrügliche das Zweifeln und Irren, wie wenn dieses eine Qualität oder Bestimmtheit des Gewissens wäre, vollkommen aus. Ebenso auch umgekehrt. Ein zweifelndes, irrendes Gewissen ist mit dessen Infallibilität absolut unvereinbar. Somit wäre in diesem Di-

lemma nur das eine oder andere das Wahre. Gleichwohl iſt, was unter dem zweifelnden und irrenden Gewiſſen zu verſtehen ſey, gleicherweiſe zu berückſichtigen.

a) Der Gedanke des Gewiſſens iſt der von der Identität des Geſetzes und des Wiſſens von ihm. Dieß, daß es Wiſſen ſey von dem Geſetz für den Willen und als dieſes Wiſſen vom Geſetz mit dieſem ſelbſt, als dem Gegenſtand des Wiſſens, eins ſey, iſt das Weſen des Gewiſſens und ſein Begriff. Die Einheit des Geſetzes und Wiſſens von ihm will ſagen: der Gegenſtand, welcher dem Willen das Geſetz iſt, hat ganz und gar keinen andern Inhalt, als das Wiſſen von ihm, und das Wiſſen hat gleicherweiſe und durchaus nur denſelben Inhalt, den das Geſetz hat, von welchem es das Wiſſen iſt. Es iſt inſofern ganz einerlei, ob einer ſich auf das Geſetz oder auf das Wiſſen deſſelben und ſein Gewiſſen beruft. Dieſe Identität iſt die Wahrheit des Gewiſſens, und wie das Geſetz ſeinen Urſprung aus Gott als dem Untrüglichen hat, ſo kommt nothwendigerweiſe Untrüglichkeit auch an das Gewiſſen; denn des Geſetzes Inhalt geht auch an das Wiſſen deſſelben hinüber. Allein dieß drückt zunächſt nur die abſolute Beſtimmung des Gewiſſens aus, das, was der Menſch im Gewiſſen unmittelbar von Gott hat als dem Untrüglichen. Es kommt nun

b) auch die ſubjective oder formelle Seite des Gewiſſens in Betracht. Hier geht die Betrachtung in die Vermittelung ein, worin Geſetz und Wiſſen von ihm einander gegenüber treten. Dieſe Seite iſt das Wiſſen für ſich und von ſich, d. h. zunächſt formelle Gewißheit ſeiner ſelbſt und eben darum Wiſſen dieſes Subjects. Dieſe nothwendige Beſtimmung des Begriffs iſt die abſolute Berechtigung des Subjects, in ſich und aus ſich ſelbſt, aus ſeinem Selbſtbewußtſeyn zu wiſſen, was recht und gut ſey. Es iſt dieß die Natur des Gewiſſens, mein und dein Gewiſſen zu ſeyn. Allein der Menſch kann zweifeln, irren. Er, der das Gewiſſen hat, iſt nicht der Untrügliche, und ſo kann

der Wahrheit des Gewissens die Gewißheit, die nur im Wissen ist, ungleich werden. Zwischen dem Wahren und Gewissen, und dem Unwahren und Ungewissen liegt der Irrthum; das Irren ist ein zwischen dem Wahrseyn und Gewißseyn in der Mitte Liegendes; es ist verwickelt einerseits in die Wahrheit und andrerseits in die Unwahrheit; das Schweben zwischen beiden ist das Irren; der Irrende ist weder bei der Wahrheit, noch bei der Unwahrheit; die Form des Irrthums aber ist die Meinung. Sie ist weder wahr, noch unwahr; daher wer die Wahrheiten des Glaubens für Meinungen, Lehrmeinungen erklärt, hält sie für nicht viel besser, als für Irrthümer, nur daß die Meinung zufällig auch das Wahre treffen kann, wie andrerseits auch kein Irrthum ohne seine particula veri ist; sonst wäre er der Wahn. Daß der Mensch irren *kann*, hat seinen Grund darin, daß er der der Wahrheit Fähige ist und *sie* erkennen kann; nur der Mensch kann irren, nicht das Thier, nicht der Planet, obwohl er auch der Irrstern heißt; die Unmöglichkeit zu irren aber kommt in der Natur aus einem Mangel, aus einer Unvollkommenheit; in der Möglichkeit des Irrthums auf Seiten des Menschen zeigt sich sein Vorzug vor jeder andern Creatur. Nicht weniger aber kann er sich auch seines Irrthums bewußt werden und ihn ablegen; denn er muß nicht irren, noch weniger im Irrthum beharren. Selbst also die Möglichkeit des Irrthums setzt die Erreichbarkeit der Wahrheit voraus. Wenn es wahr wäre, was jetzt von so Vielen selbst im Wissen und der Wissenschaft versichert wird, daß die Wahrheit, und zwar gerade die, welche Gott, der Untrügliche, selber ist, dem Menschen unerreichbar sey, so würde es ihm freilich unmöglich seyn, den Irrthum zu vermeiden und in sich zu vertilgen; es würde der Mensch, wie der ewige Jude, ewig in der Irre gehen müssen, und er wäre unter das Thier herabgesetzt, das nicht irren kann, aber nur, weil es der Wahrheit unfähig ist. Des Menschen Leben wäre in dieser Weise eine fortgesetzte Täuschung in allem seinen Denken,

eine conſtitutive Lüge und Angſt, die Sehnſucht nach der Wahrheit ohne die Hoffnung, ſie auch zu erreichen. Aber ſo nothwendig das Gewiſſen die Form des Selbſtbewußtſeyns hat, ſo weſentlich iſt ihm auch der an und für ſich vernünftige Inhalt, um das Gewiſſen in ſeiner Wahrheit zu ſeyn. Ohne dieſen Inhalt fällt es ganz in die Subjectivität herunter und iſt da mit allen Zweifeln und Irrthümern behaftet. Die nothwendige Dialectik, die das Gewiſſen ſelber iſt, verwandelt ſich in die Sophiſterei; der Ankläger iſt ein Sophiſt, der Angeklagte ein Rabuliſt, und ſtatt den wahren Inhalt zu haben, nimmt ſich ihn dieß Gewiſſen aus ſeinen natürlichen Neigungen, Begierden und Leidenſchaften. Was kann der Menſch nicht alles hervorholen aus ſeinem Herzen, zumal ſein Tichten und Trachten bös iſt von Jugend auf, aus ſeiner Bruſt, wenn das pectus ſogar Princip der Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, aus ſeinem Bewußtſeyn, wenn es auch das Grundbewußtſeyn heißt, kurz aus dem Gewiſſen, wie es nur das ſeinige iſt. Statt, daß es Macht haben ſollte über ihn, hat er vielmehr ſich die Macht genommen über daſſelbe. Von da aus werden alle Grundſäulen der Wahrheit und des Rechts ſchwankend, und es iſt nichts ſo recht, ſo vernünftig und gut, dem ſich der Menſch nicht mit dieſem ſeinem Gewiſſen entziehen könnte. Das Gewiſſen iſt daher an dieſer Seite der Frage unterworfen, ob es wahrhaft iſt oder nicht, d. h. ob es die Wahrheit zu ſeinem Inhalt hat oder nicht, und in dem letztern Falle etwa nur die Berufung des Selbſtes ſey auf ſich ſelbſt; denn hiemit iſt es unmittelbar dem entgegen, was es ſeyn will, das Gewiſſen, die Regel einer an und für ſich gültigen und allgemeinen Handlungsweiſe. Ob das Gewiſſen eines beſtimmten Individuums der Idee des Gewiſſens gemäß iſt, kann bezweifelt werden; ob das, was es für recht und gut hält, mehr als nur dieſes ſein Fürwahrhalten und wirklich gut ſey, das iſt allein aus dem weſentlichen Inhalt deſſelben zu erkennen, je nachdem es der an und für ſich vernünftige Gotteswille oder nur

des Menschen Eigensinn und Eigenwille ist. Der Staat z. B., in welchem das Gewissen objectiv ist, kann ein ihm widersprechendes, subjectives Gewissen nicht anerkennen, sondern muß das Subject, sich auf sein particulares Gewissen berufend, für ein irrendes erklären, wie in der Wissenschaft, die das objective Wissen ist, das Berufen auf subjective Meinungen und Herzensgefühle für leere Versicherung und baares Vorurtheil erklärt werden muß, bis, was behauptet ist, auch bewiesen, d. h. begriffen und als im Begriff, der die Wahrheit ist, enthalten nachgewiesen ist. Wenn Christus, Luther und alle großen Reformatoren aller Zeiten sich gegen das Allgemeine, als das Herrschende kehrten, so war es nicht, weil sie ihr subjectives Meinen dem Allgemeinen entgegensetzten, sondern sie hatten das wahrhaft Allgemeine auf ihrer Seite und eiferten nur gegen die, welche dasselbe misbrauchten zu ihren subjectiven Zwecken; der Staat an sich, die Kirche an sich war von ihnen anerkannt, und so hat das Christenthum auch im vierten Jahrhundert, indem an ihm der heidnische und jüdische Staat zu Grunde ging, den Staat als christlichen, ebenso die Reformation die christliche Kirche, wiederhergestellt. Was wesentlich recht und gut ist, ist als das an und für sich Vernünftige weder das besondere Eigenthum eines Individuums, noch in der Form der Empfindung, des Fürwahrhaltens und Meinens, sondern es ist von allgemeinem Inhalt, in der Form von Gesetzen an sich und von Grundsätzen für sich. Im wahren Gewissen, wie es Zustand des Subjectes ist, sind diese beiden Seiten nicht unterschieden. Es ist nur die bestimmte Subjectivität des Wissens, welches nur ein Meinen ist, welche zweifeln und irren kann und wirklich zweifelt und irrt, indem sie sich von dem wahrhaftigen Inhalt trennt, sich für sich setzt und so denselben nur zum Schein und zur leeren Form herabsetzt. Dieß blos formale, sich auf die Spitze der Subjectivität zurückziehende Gewissen, wie es der Mensch als das seinige, allem andern und ebendamit der Gemeinschaft vernünftiger

Weſen entgegenſetzt, iſt das an ſich irrende, weil inhaltloſe oder mit ſchlechtem, der Wahrheit entgegengeſetzten Inhalt erfüllte Gewiſſen. Aber eben damit iſt auch das Gewiſſen, welches das Gewiſſeſte von allem iſt, auf dem Punct, in ſein Entgegengeſetztes umzuſchlagen.

C. Es iſt wohl der Menſch, welcher zweifelt und irrt, aber es iſt nicht das Gewiſſen in ihm, welches zweifelt oder irrt. Der Begriff des Gewiſſens hat allerdings dieſe Doppelſeitigkeit, daß es in der Beſtimmung der zuerſt anerkannten Identität des Geſetzes und Wiſſens als einſeitiges anerkannt iſt: das Gewiſſen in dieſer Identität des Wiſſens und Geſetzes iſt ein Heiligthum und hat durch Gott, durch den es iſt, Untrüglichkeit. Andrerſeits hat es allerdings die nothwendige Form der Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich und macht ſo auf eine Berechtigung Anſpruch, welche jener Identität ſelbſt nur vermöge ihres an und für ſich vernünftigen Inhalts weſentlich iſt. Die Bewegung des Gewiſſens nach dieſen zwei Seiten aber vollendet ſich erſt ſo, daß es als das an ſich oder durch Gott ſeyende, mit göttlicher Macht ausgerüſtete, das durch das Wiſſen ſelbſt auch vermittelte, dieſe Vermittelung wiederum in ſich aufhebt und in die urſprüngliche Identität zurückkehrt. In ihr iſt das Schweben zwiſchen Wahrſeyn und Gewißſeyn aufgehoben, welches der Irrthum iſt. Die Beſtimmtheit des Allgemeinen als der Wahrheit, welche nun auch die Gewißheit iſt, iſt der Begriff von des Gewiſſens Untrüglichkeit. Es kann der Menſch nicht mit Zuſtimmung ſeines Gewiſſens, was unrecht iſt, für recht halten, oder was recht iſt, für unrecht erklären. Es kann nicht das Gewiſſen ſeyn, welches irrt, zum Irrthum verleitet: ſonſt gäbe es in ſittlichen Dingen ganz und gar keine Wahrheit und Gewißheit mehr, auch kein Mittel, den practiſchen Irrthum auszumitteln, zu prüfen, zu widerlegen; denn von dem allen iſt das Gewiſſen das Princip. Selbſt der Glaube an die Heiligkeit und Untrüglichkeit Gottes iſt ohne des Gewiſſens Kraft und Mitwirkung unmöglich; denn

nur in ihm bewahrheitet, beſtätiget und bekräftiget ſich der Gedanke Gottes. Noch weniger könnte ohne des Gewiſſens Untrüglichkeit irgend jemand durch einen andern Menſchen, der ſich im Unterſchiede von allen andern Untrüglichkeit anmaßte, etwa durch den Papſt, zur Erkenntniß der ſittlichen Wahrheit und zur Berichtigung alles Irrthums darüber gelangen; denn in der Möglichkeit des Irrens hat kein Menſch vor dem andern etwas voraus (errare humanum est), des Gewiſſens Untrüglichkeit in allen Menſchen iſt nicht durch den Menſchen, ſondern durch Gott. Spricht man daher überhaupt von Untrüglichkeit, ſo kann ſie nur Beſtimmtheit Gottes und des durch ihn gegründeten Gewiſſens ſeyn; des Papſtes Infallibilität iſt ein Popanz und Phantom und mit Recht ein Geſpött der Welt. Denn hat nur Einer ſo des Wiſſens und Gewiſſens Untrüglichkeit, ſo wäre es in allen andern Menſchen ſuspendirt. Dieß iſt das Empörende, alle Gewiſſensfreiheit Zerſtörende in dem papiſtiſchen Weſen. Aus dieſer Aeußerlichkeit und Nichtigkeit iſt erſt durch die Reformation die Untrüglichkeit wieder in die Welt des Geiſtes und Gewiſſens zurückverlegt worden, und das iſt eins der größten Verdienſte derſelben, des Gewiſſens Freiheit und Untrüglichkeit proclamirt und eben damit die Welt von der ſchlechteſten Vormundſchaft und Herrſchaft, die es geben kann, von unvernünftigem Gewiſſenszwang, befreit zu haben. Ein anderes aber iſt, daß man der wiedererworbenen Freiheit ſich auch recht bediene, und des Gewiſſens Infallibilität nicht mit deſſelben leerer Subjectivität verwechſele, und daß man, auf ſein Gewiſſen ſich berufend als untrüglich, auch des reinen, wahren, vernünftigen und ſittlichen Inhalts gewiß und ſicher ſey, nicht aber ihm den aus ſinnlichen Begierden unterſchiebe. Darin beruht die heilige Pflicht der Wahrheitserkenntniß und die Unvereinbarkeit der Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes als der Wahrheit mit dem Geiſte der proteſtantiſchen Kirche. Nennt alſo einer ſein Gewiſſen und beruft er ſich darauf, ſo kann er vernünftigerweiſe nicht ſein ein-

zelnes darunter verſtehen, ſondern vielmehr, wie es das jedes andern in derſelben Lage iſt, und zwar als das eine und ſelbige in Allen, das allgemeine und als ſolches untrügliche. Wie die Vernunft nicht irren kann, ſo auch das Gewiſſen nicht. Der Menſch als der Vernünftige hat das Bewußtſeyn, daß er irren kann, und oft geirrt habe; aber er hat das Vertrauen zur Vernunft und durch ſie zu Gott, daß er vom Irrthum ſich wiederum befreien und der Wahrheit gewiß werden könne. Indem er ſo der Forſchende und Wiſſende iſt, iſt er zugleich der Wollende und Gewiſſenhafte; in und mit der Vernunft iſt zugleich vorausgeſetzt und anerkannt das Gewiſſen. Wie er in ſeinem Wiſſen ſich als der Wollende verhält, ſo in ſeinem Wollen als der Wiſſende; denn er iſt nicht ein Menſch, der nicht weiß, was er will. Wie er nun auch in ſeinem Wollen noch mannigfaltig irre, ſo hat er doch zum Gewiſſen das Vertrauen, es werde ihn nicht täuſchen, es könne ihn nicht irre leiten, es ſey vielmehr des untrüglichen Geiſtes Stimme in allen Menſchen. Wenn die Wiſſenſchaft der Moral ſich in der Wahrheit bewegt und entwickelt, ſo kann ſie kein anderes Reſultat haben, als dieſes. Nicht zwar iſt ſie ein Bedürfniß, um Gewiſſen zu haben, noch auch um die Lehre davon in beſtimmten, practiſchen Vorſtellungen zu faſſen und zu beſitzen. Beides iſt ein Gemeingut der Menſchheit, und der Vorzug des Chriſten iſt nur, daß die chriſtliche Sittenlehre ihm das Gewiſſen geſchärft hat. Mit der Wiſſenſchaft wird noch ein anderes Bedürfniß befriedigt, nämlich daß das, was man erkennt, auch bewieſen und ſo gewußt werde, daß es begriffen iſt. Der Begriff des Gewiſſens nun hat wohl ſeinen beſtimmten Ort im Syſtem, wo er ſich ausbreitet und entwickelt. Aber nächſtdem iſt die ganze theologiſche Moral nichts anders, als die fortgeſetzte Entwickelung dieſes Begriffs vom Geſetz, wie es das Gewiſſen ſelber iſt in ſeiner Untrüglichkeit. Sie iſt in der That nichts anderes, als das ſich Wiſſen des Gewiſſens, ſo daß alſo das, was das Gewiſſen ſelber iſt, das Wiſſen vom

Gesetz, in ihr selbst wieder Gegenstand des Wissens wird. — Zum Schluß ein Rückblick auf die christliche Sittenlehre als solche.

Die christliche Sittenlehre nimmt es als ein Factum, als eine Thatsache des allgemeinen Bewußtseyns an, daß der Mensch Gewissen habe, und dieses durch Gott in ihm sey. Aber sie deducirt diese Wahrheit nicht, was zu ihrem Zweck, welcher ist, daß der Mensch der Gewissenhafte sey und auf die Stimme seines Gewissens achte, nicht nöthig war. Sie knüpfet die Wahrheit von des Gewissens Macht überall an den Glauben an Gott an; in diesem Glauben an Gott, wie er in Christo offenbar ist, findet nach ihr das Gewissen seine feste Haltung und Sanction. Als der Geist von Gott, dem Vater und Sohn, ist er nicht fern von einem Jeglichen unter uns; in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Apostelgesch. 17, 28. Das Gewissen ist Gottes Stimme, die Stimme des göttlichen Geistes in uns und darin liegt eingeschlossen auch des Gewissens Untrüglichkeit. 1 Cor. 6, 19. Es giebt Zeugniß in dem heiligen Geiste, Röm. 9, 1. Wie es von Gott ist, so führet es auch zu Gott. Apostelgesch. 24, 16. Was ihm widerspricht, ist Sünde. Röm. 14, 20 f. Das Gewissen belehrt, richtet, verurtheilt und spricht los. Röm. 2, 14. 15. Es belastet mit Vorwürfen. 1 Tim. 4, 2. Sein Zeugniß ist unser Ruhm. 2 Cor. 1, 12. Es giebt uns, oder als Gottes Geist unserm Geist das Zeugniß, daß wir Gottes Kinder sind. Röm. 8, 10. Man soll ein gutes und unbeflecktes Gewissen bewahren. Apostelgesch. 23, 1. 24, 16. 2 Tim. 1, 3. Ein verunreinigtes Gewissen soll rein werden durch das Blut Jesu Christi. Tit. 1, 15. Hebr. 9, 14. Nicht selten spricht auch die Schrift von einem schwachen, kranken Gewissen, wie Joh. 16, 2. Apostelgesch. 10, 14. 1 Cor. 8, 7. 12. Es ist die Dialectik des Gewissens, welche bezeichnet wird in den Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen. Röm. 2, 15. Die Hauptsumma des Gebots ist Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen und von ungefärbtem Glauben, sagt Paulus 1 Tim.

1, 5. 19. Es geht nichts über den Bund eines guten Gewissens mit Gott. 1 Petri 3, 21. Auch in die Voraussetzungen und Grundlagen des Gewissens geht die christliche Sittenlehre ein; denn das Gewissen ist das Gefühl und Wissen des Unterschiedes von gut und bös. In der christlichen Sittenlehre ist für den subjectiven Willen das Gute das schlechthin Wesentliche und Substanzielle, und er hat Werth und Würde nur sofern er in seiner Einsicht und Absicht demselben gemäß ist. Den Begriff des überhaupt zu irgend Etwas Guten oder des Brauchbaren und Nützlichen stellet die Bibel so dar, daß sie dasselbe einen Schatz nennet und seine Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit eine Menge von Schätzen, welche hochgeschätzt werden, jedoch nur irdische sind (ἐπὶ τῆς γῆς). Matth. 6, 19. ff. Den Begriff des an und für sich Guten hingegen stellet sie so dar, daß es ein Schatz sey, der nicht in die Sinne fällt, als einen Schatz im Himmel. Die Sinnenwelt, der κόσμος οὗτος, wird genommen als das, worauf der Mensch seine Gedanken und Begierden richtet, und ihr gegenüber der Wille Gottes als das an und für sich Gute betrachtet. 1 Joh. 2, 15 f. Der Begriff des Relativguten kommt vor in der Vorstellung des Vergänglichen, Verlierbaren, Zerstörbaren, eines solchen, wonach die Diebe graben und das durch Motten und Rost verzehrt werden kann. Matth. 6, 19. 20. Das Absolutgute hingegen ist das Unzerstörbare, Bleibende und allein Würdige. Die Beziehung, die das Gute als das Relative auf den Willen hat, ist vorgestellt als das Fleischliche, das Entgegengesetzte als das Geistige. Röm. 8, 5. 1 Cor. 3, 1—4. Jenes ist als das Sinnliche, oft auch als das Natürliche dargestellt, und wird es genommen für das Uebersinnliche und Geistige, so ist es ein Verkehrtes, das Fleischliche so das Sündhafte und Böse. Die christliche Moral spricht dem Sinnlichen, Natürlichen nicht allen Werth ab; sie ist keine Mönchsmoral; nicht das Fleischseyn, sondern das Fleischlichgesinntseyn verwirft sie, und leitet durchgängig nur zu richtiger Schätzung

der irdischen Güter an. Das Unterordnen und Nichtunterordnen des Relativguten unter das Absolutgute ist in dem Gedanken des Strebens und Trachtens ausgesprochen; das Wahre ist, nicht nach dem, was auf Erden, sondern nach dem, was im Himmel ist, zu trachten. Col. 3, 2. Matth. 6, 33. Die Gesammtheit aller Güter des Lebens in der nothwendigen Unterordnung ist hier als das Reich Gottes dargestellt, wonach man, als dem Nothwendigen, trachten soll, worauf sich das Zufällige von selbst ergiebt. Das Relativgute selbst soll zum dienenden Mittel werden, wodurch sich das Absolutgute verwirklicht. Das subjective Wollen aber, nicht aufgenommen in das objective und absolutgute, vielmehr demselben sich entgegensetzend und widersetzend, dem Reiche Gottes widerstrebend, ist das Böse. Ueber den Ursprung und die Natur des Bösen enthält die christliche Religion die tiefsten Ideen und Andeutungen, welche in der Dogmatik zu erörtern sind. Der Lehre vom Gewissen gehören sie an mittelst des Gedankens der Schuld und Strafwürdigkeit. Im Alten Testament schon werden große Beispiele vorgeführt. David ist in dieser Hinsicht ein großes Exempel, im Neuen Testament besonders Judas Ischarioth, der ein Opfer seines bösen Gewissens wird. Außerdem sind auch der Lehren viele in der Bibel enthalten, welche aufmerksam machen auf den innern Zusammenhang des Bösen und der Strafe, und wenn das Alte Testament in dieser Hinsicht oft noch sich mehr der Klugheitslehre als Sittenlehre hingiebt, und nur auf die äußerlichen Folgen des Bösen hinweiset, so ist dagegen das Neue Testament ungleich sittlich reiner, reich an Hinweisungen auf das Verderben, welches sich aus Sünden erzeugt und um den Frieden eines guten Gewissens bringt.

Zweiter Theil.

Tugendlehre.

In Unterſuchung kommt jetzt der Begriff der Tugend, die Negation der Tugend und die Tugendpflicht.

1. Begriff der Tugend.

Das Geſetz iſt abſtracterweiſe der Ausdruck des allgemeinen, für ſich ſeyenden Willens. Tugend iſt ebenſo abſtract weſentliches Verhalten zu und nach dem Geſetz. Steht die Wiſſenſchaft dort bei dem Geſetz weſentlich an der objectiven Seite der ſittlichen Idee, ſo hier bei der Tugend weſentlich an der ſubjectiven. Worin die Tugend näher erkannt wird, das ſind die weſentlichen Momente, in denen ſich ihr Begriff auseinanderlegt. Das Allgemeine der Tugend iſt das, was man Moralität heißt, das Beſondere und Beſtimmte iſt der Beweggrund, gleichſam die Seele der Tugend, endlich ihre concrete Seite und objective Erſcheinung die Sitte und Sittlichkeit.

A. Die Moralität. Das Moraliſche iſt ausſchließliches Prädicat der menſchlichen Perſönlichkeit. Es unterſcheidet ſich nach zwei Seiten hin. Was ohne freie Selbſtbeſtimmung iſt zur Uebereinſtimmung mit dem Geſetz, iſt das Natürliche; was in der abſoluten Einheit iſt mit dem Geſetz, ſo, daß dieſes auch nicht mehr die Form des Geſetzes hat, ſondern reiner, freier Wille iſt und der Urſprung ſelbſt des Geſetzes, iſt das Heilige. Zwiſchen dieſen beiden Puncten, dem Natürlichen und Heiligen, bewegt ſich das Moraliſche, aber ſo, daß es zu beiden ein inneres und weſentliches Verhältniß hat. Schleiermacher faßt die

gesammte moralische Thätigkeit auf als Einigung der Vernunft mit der Natur, als ein Naturwerden der Vernunft oder eines solchen Handelns, durch welches die Natur ihr vollkommenes Symbol und Organ wird. Die Ethik ist bei ihm eine Analogie und Parallele der Physik. (Die Ethik, herausgegeben von Twesten.) Weshalb Schleiermacher auch einen Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz als einen wesentlichen nicht statuirt und den Imperativus der Sittenlehre verwirft, sich mit der Beschreibung ethischer Zustände begnügend. Es ist jenes nur ein anderer Sinn des alten: naturae convenienter vivere, an sich nur formale Möglichkeit, wodurch noch nichts Bestimmtes gesetzt ist. Schleiermacher nennt jene Einigung zuweilen auch organischen Zusammenhang. Die Wahrheit ist, daß in der Natur alles vernünftig ist, wiewohl sie selbst ohne Vernunft. Aber die Bestimmung ist nicht Einheit (als Zustand) oder Einigung (als Thätigkeit) der Vernunft mit der Natur, die an sich schon ist, sondern daß die Natur in der Vernunft oder die Vernunft in der Natur zu sich selbst komme. Wenn hingegen die Einigung der Vernunft und Natur (ohne die höhere Leitung der Idee und Pflicht) das Höchste ist, so ist nicht abzusehen, wie z. B. Keuschheit, Schamhaftigkeit noch könne eine Tugend seyn oder heißen. Ist nicht die Wahrhaftigkeit Ueberwindung, Besiegung der natürlichen, angeborenen Lügenhaftigkeit? Das Moralische ist mithin die Umbildung und Wiedergeburt des Natürlichen, die Versetzung des letzteren auf das Gebiet der Freiheit, auf welchem es ein durchaus anderes wird, als es als Natürliches war. Schleiermacher hat auch in seiner christlichen Sittenlehre das πνεῦμα ἅγιον als Agens und Impuls, und die Tugend als χάρισμα und als die Art und Weise gefaßt, wie Geist und Fleisch eins sind (Christl. Sittenl. S. 305.). In der Moralität nun bestimmt sich das persönliche Wesen

1) als natürliches. Ob zwar der Mensch als Person

nicht ein Ding, nicht eine Sache ist, sondern davon wesentlich verschieden, so hat doch die Persönlichkeit an ihr selbst die Natürlichkeit. Von da kommt der Mensch her, und das ist die Nothwendigkeit, auch in der Wissenschaft in Bezug auf das Moralische das Physische nicht unbeachtet zu lassen; es ist die Seite der erscheinenden Wirklichkeit an der Person, die Individualität an der Personalität. Nicht ist das Physische das Moralische; jenes, obwohl ein Thätiges, ist dennoch einerseits Bewußtloses, Gedankenloses, andererseits Unfreies, Willenloses. Aber als Individuum schon und in seiner Natürlichkeit ist das persönliche Wesen auch darin von allem Physischen geschieden, daß dieses nicht, wie jenes, die Möglichkeit enthält, das Moralische zu werden. Dieß bewußt- und gedankenlose Wesen, wie es der Mensch ist, *kann* zum Bewußtseyn, dieß unfreie, willenlose Wesen kann zum Willen gelangen; so hat das Moralische das Physische zu seiner Voraussetzung. Es zeigen sich wohl, wie im Leiblichen, so auch im Intellectuellen oder Psychischen, Annäherungen an das Menschliche, Uebergänge aus dem Thierischen in das Menschliche, wie bei den Affen; aber sofern das Natürliche an sich festhält und seinem Begriff nach festhalten muß, ist in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit, das Moralische zu werden; sondern allein die von sich loslassende Natürlichkeit, wie sie die menschliche Natur ist, hat diese Möglichkeit, welche in der Moralität zur Wirklichkeit wird. Aber so ist es auch nicht mehr das Natürliche, sondern ein Anderes, eine zweite Natur geworden, und so vorerst das Unschuldige. Das Kind zeigt sich wohl nach seiner Geburt fast nur als animalisches Wesen; so thierisch fängt der Mensch an als Individuum, ohne Gedanken, ohne Willen. Aber diese Natürlichkeit hat schon eine Beziehung auf die Sittlichkeit und ist derselben Möglichkeit; so ist die Natürlichkeit hier die Schuldlosigkeit und das Kind in seiner Unschuld über das Thier schon unendlich hinaus. In ihr sind schon zwei an sich verschiedene Elemente beisammen oder vielmehr noch unmittelbar

eins, einerseits das Natürliche, welches die Bewußtlosigkeit und Willenlosigkeit, die völlige Unwissenheit und Unfreiheit ist, andererseits die ihr immanente Möglichkeit von Vernunft und Freiheit; in der unmittelbaren Einheit des Natürlichen und Moralischen ist die Unschuld noch die Naivität. Erst der Verlust derselben ist der Gewinn des Bewußtseyns und Willens, und nur die Reflexionen auf das Spätere sind es, welche veranlassen, die Unschuld zu preisen und als den eigentlichen Glückseligkeitszustand der Menschheit darzustellen. Indem die Unschuld als die Möglichkeit von gut und bös aufgehoben ist, geht die Möglichkeit beider zunächst in die Wirklichkeit des Bösen, aber ebendamit auch in die des Guten über. So kommt erst Moralität hervor, aber diese zunächst, wie sie vermittelt ist in dem Natürlichen

2) durch das Persönliche. Hiemit ist das Natürliche für den Verstand und Willen, und ohne das kommt Moralität nicht hervor. Als das Persönliche hat das Natürliche aufgehört, das Ungewußte und Unfreie zu seyn. Durch die blos formale Bestimmung des Bewußtseyns ist die Person zunächst nur von der Sache, von dem Ding unterschieden. Durch das Bewußtseyn ist die Natur menschlich, die menschliche Natur geworden. Schon der Mensch, wiewohl nur der Geborene und Lebendige, noch nicht das wirklich persönliche Wesen, aber in der reellen Möglichkeit, es zu werden, hat als dieses Kind schon Rechte z. B. auf Erbfolge, Erbschaft, Erziehung. Da ist allerdings das Persönliche das nur erst noch Mögliche, das Natürliche nur noch das Wirkliche; aber indem dieses allmählich in jenem sich aufhebt, und als das Persönliche sich verwirklicht, vergeistigt sich zugleich das Natürliche und so wird es

3) das Moralische. In der Moralität bestimmt sich die Person zum Subject. Sie ist diese nächste Reflexion des Willens in sich, in der er nicht mehr blos an sich, sondern auch für sich ist. Nur im subjectiven Willen verwirklicht sich zunächst die Freiheit oder der an sich seyende Wille. In dieser Bewe-

gung nun hat das Moraliſche die dreifache Beſtimmtheit, weder ein von außen, noch auch von innen Gegebenes, ſondern von dem perſönlichen Weſen ſelbſt Hervorgebrachtes zu ſeyn. Von außen allein an den Menſchen gekommen müßte in dem Moraliſchen der Menſch ſich ganz leidend, nicht als der Thätige verhalten. Die Moralität aber iſt nicht etwas, was ihm begegnet oder zuſtößt, eine Begebenheit, ein Zufall. In der Luſt oder Unluſt, die mit dem Moraliſchen verknüpft iſt, verhält er ſich zugleich activ. Die Moralität tritt erſt ein, wenn er das, was ihm von außen begegnet, zu dem Seinigen macht, es mittelſt des Gefühls mit ſeiner Subjectivität verknüpft, und zeigt ſich in der Art und Weiſe, wie er ſich dabei verhält und benimmt, ob er die Freude, die Luſt, den Schmerz beherrſcht, oder ſich davon beherrſchen läßt. Denn ob der Schmerz wohl an ſich ein Uebel, ſo iſt er doch, wenn er als Mittel und Material des Willens und der Moralität genommen wird, kein Uebel, ſondern ein Gut, und ſeine Beſtimmung iſt als ein Unvermeidliches, vom Leben Unzertrennliches, moraliſch behandelt und hiedurch verwandelt ein Mittel zu werden für die Moralität, als Veranlaſſung zur Erſtarkung des Geiſtes, als Weg zur Tugend. Eben ſo wenig als das von außen Kommende iſt das, was ohne ſein Zuthun in ihm iſt, was er aber nicht ſelbſt erſt bewirkt hat, des Menſchen Moralität. Dergleichen, was er ohne ſein Denken und Wollen in ſich vorfindet, ſind alle ſogenannte natürliche Anlagen und Fähigkeiten, wie ſie nicht nur die leiblichen, ſondern auch die geiſtigen ſind. Es kann daraus etwas werden, es kommt aber doch erſt darauf an, was man daraus macht, wie man die Anlage benutzt u. ſ. f. Wenn die Schädellehre aus den Knorren des Kopfes auf Anlagen zu Tugenden oder Untugenden ſchließen will, ſo vergißt ſie, daß dieſe nicht ein Natürliches, ſondern Geiſtiges ſind, dem Gedanken und der Freiheit angehören; ſeinen moraliſchen Character giebt jeder durchaus ſich ſelbſt. Es entſcheidet ſich hiemit zugleich die alte Frage,

welche ſchon bei Plato vorkommt, ob die Tugend gelehrt werden könne? Gelehrt kann ſie wohl werden, aber nicht gelernt. Die Lehre, als ſolche, iſt eine Sache der Erkenntniß, aber vom Erkennen iſt noch ein großer Schritt bis zum Thun. Damit, daß eine Lehre oder Wahrheit hereingelaſſen iſt in den Verſtand, iſt ſie noch nicht auch aufgenommen in den Willen oder ein Gegenſtand der Liebe geworden; es kann die Einſicht und der Wille auch aus einander gehen, wie ſchon die Notiznahme und der Glaube nach Fauſts Spruch bei Goethe: die Botſchaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Schon das Unternehmen einer Tugendlehre ſetzt Intereſſe an der Tugend voraus, und verlangt, daß ſie der Character des Lehrenden ſey; ſo kann ſie allerdings gelehrt werden, aber der Lehre Wirkſamkeit geht nicht weiter, als zu veranlaſſen, daß der Hörende an ihr ein gleiches Intereſſe nehme. Weder mit dem Lehren, noch mit dem Hören der Lehre iſt die wirkliche Hervorbringung der Tugend in dem Andern verknüpft, ſondern es iſt die Erkenntniß der Tugend nur, die mittelſt der Lehre von dem Einen auf den Andern übergeht. Es wäre die Tugendlehre der ärgſte Despotismus, wenn es anders wäre und ohne eigenes Wollen der Hörende dadurch zur Tugend beſtimmt, ja gezwungen würde, und dieſe ſelbſt wäre da nicht mehr, was ſie iſt, ein Werk der freien Entſchließung, als welches ſie doch allein Werth haben kann. Wie die Tugendlehre eine Veranlaſſung zur Tugend, ſo iſt das Aergerniß und böſe Beiſpiel auch eine ſolche Veranlaſſung zum Böſen. Die Veranlaſſung giebt nicht der Menſch ſich ſelbſt, ſondern ſie wird ihm gegeben. In ihr liegt aber nicht ein Zwang, ſo daß das Aergerniß und böſe Beiſpiel nothwendig auch nachtheilig wirkte. Daß einer das gegebene Aergerniß nimmt, iſt durchaus Sache ſeiner Freiheit, und hiedurch wird, wie entſteht, erſt etwas Moraliſches. Es iſt daher wohl nothwendig, daß die Tugend öffentlich im Unterricht der Religion vorgetragen werde und daß im häuslichen Leben Kinder mit allem Guten mittelſt der

elterlichen Lehren bekannt gemacht werden; aber nur aus der freien Bewegung des Willens erklärt ſich die ſo häufige Erſcheinung, daß, gleichwie ſelbſt da, wo die Lehre und der Unterricht ſchlecht, das Beiſpiel verführeriſch war zu allem Böſen, ſich dennoch ein Menſch moraliſch gut durch ſich ſelbſt bilden konnte, ſo auch umgekehrt, daß einer trotz aller guten Lehren und Anweiſungen dennoch moraliſch verdarb. Die Veranlaſſung alſo, welcher Art ſie ſey, ob gut oder bös, iſt in Anſehung deſſen, auf den ſie eingeht, gleichgültig, aber ſie iſt es nicht in Anſehung deſſen, von dem ſie ausgeht. — Nach dieſem allen iſt nun der Begriff des Moraliſchen definitiv ſo zu beſtimmen:

a) Es ſtellt ſich ſelbſt, als ein von ſich Unterſchiedenes, gegenüber, ſchon, indem es ein Vieles und Mannigfaltiges wird, aber zunächſt ſo, daß es in dieſen Unterſchieden ſelbſt mit ſich identiſch bleibt, und ſich alſo die Einheit mit ſich, ſelbſt in den Unterſchieden erhält. So iſt z. B. das Gerechtſeyn wohl verſchieden von dem Gütigſeyn, die Ehrlichkeit von der Aufrichtigkeit, die Freundſchaft von der Liebe. Aber im Moraliſchen heben ſich dieſe Unterſchiede auf, ſo daß alſo Niemand gerecht ſeyn kann, ohne gütig, gütig Niemand, ohne gerecht zu ſeyn, u. ſ. f. Das Moraliſche ſchließt ſomit alle dieſe Unterſchiede ſeiner ſelbſt in ſich ein, indem der eine und ſelbige Geiſt durch alle dieſe Unterſchiede geht. Aber der innere Unterſchied des Moraliſchen kann

b) auch zum Gegenſatz, zum Widerſpruch werden; ſo iſt es das Moraliſche und Unmoraliſche. In dieſem Gegenſatz iſt jenes nicht nur das ſich *in* ſich Unterſcheidende, ſondern auch das ſich *von* ſich Unterſcheidende, ſo daß es das ſich Entgegengeſetzte, ſich Widerſprechende iſt. Dieſer innere Widerſpruch des Moraliſchen iſt der Unterſchied von gut und bös, gerecht und ungerecht, Liebe und Haß; ſo iſt das Moraliſche die Negation ſeiner ſelbſt; das Unrecht iſt das von ſich ſelbſt negirte Recht, das Recht im Widerſpruch mit ſich ſelbſt.

c) Der Unterſchied ſowohl als der Gegenſatz wird als ein

ganz formaler genommen, wobei alſo von dem wirklichen Unterſchied und Gegenſatz abſtrahirt wird; ſo geht das Moraliſche mit ſeinem Gegenſatz wieder in eine Einheit zuſammen, in der auch das Moraliſche das Unmoraliſche iſt, und nur an die moraliſche Möglichkeit beider gedacht wird. Auch der Haß und die Ungerechtigkeit iſt ein Moraliſches; denn es iſt nicht ein Natürliches, ſondern ſtammt aus dem Willen, aus der Freiheit her und iſt daher der Zurechnung unterworfen. Es kann ſomit die Moralität einer Handlung, welche dem Geſetz an ſich widerſpricht, unterſucht und beſtimmt werden; da iſt das Moraliſche nur das Verhältniß der Handlung zum Geſetz, und ob ſie moraliſch oder unmoraliſch ſey, noch nicht entſchieden. Spricht man von einer moraliſchen Welt oder Weltordnung, ſo geſchieht es meiſt in dieſem formalen Sinn und als von einer ſolchen, in der das Gute mit dem Böſen beiſammen iſt. Die Moralität beſtimmt ſich alsdann danach, ob das Natürliche dem Moraliſchen oder dieſes jenem untergeordnet iſt. Immer aber iſt im Begriff des Moraliſchen und der Moralität die Subjectivität eine weſentliche Beſtimmung. Das Moraliſche, durch das Subject und den ſubjectiven Willen hervorgebracht, iſt das, was man die Moralität nennt. Als ſolche iſt ſie ein Geſetztes, frei Producirtes. Moralität nun, als irgend eine tugendhafte Zuſtändlichkeit, iſt noch ein ganz Unbeſtimmtes. In der quantitativen Beſtimmung kann das Minimum ſowohl als das Maximum, das Verſchiedenſte, ja Entgegengeſetzte noch als moraliſch bezeichnet werden. Das Moraliſche bleibt zunächſt in allen Unterſchieden identiſch, iſt oft nur ſoviel als freies Verhalten überhaupt, ſey es im Guten oder im Böſen. Auch das Böſe iſt ein Moraliſches, nicht ein Phyſiſches. Eben ſo gewöhnlich iſt der Unterſchied des Moraliſchen und Unmoraliſchen. Moralität iſt oft ganz allgemein die Geltung vor dem Sittengeſetz. Es kann ſo die Moralität einer Handlung unterſucht, d. h. gefragt werden, ob ſie dem Geſetz gemäß ſey oder nicht.

Betrachtet man nun die Tugend als die Moralität, ſo hat ſie zu ihren weſentlichen Momenten α) die Wahrheit, β) die Geſinnung und γ) die That.

α) Die Wahrheit. Die Tugend oder Moralität iſt allerdings weſentlich practiſches Verhalten; denn ihr Gegenſtand iſt der Wille und ſie ſelbſt iſt Verhältniß des beſondern Willens zu dem allgemeinen, der das Geſetz iſt. Aber der Geiſt überhaupt iſt nicht ohne ſein Geſetz und ihm gehört der Unterſchied an von Denken und Wollen, und ſo iſt das Geſetz, wie es das des Geiſtes iſt, eben ſo ſehr logiſches oder intellectuelles als practiſches oder moraliſches. In dem Geiſte ſelbſt, obgleich er auch den Unterſchied beider enthält, iſt beides an ſich eins und ebendaher iſt es, daß in allen Bewegungen und Unterſcheidungen das Theoretiſche und Practiſche ein inneres, weſentliches Verhältniß zu einander hat und behält. Reißt man beides aus einander, iſolirt man entweder das Theoretiſche oder Practiſche, ſo iſt das nur geiſtloſes Verfahren, denn es widerſpricht der Einheit des Geiſtes, der im Denken und Wollen der eine und ſelbige iſt. Es iſt nur die Vorſtellung, welcher Theorie und Praxis, Denken und Wollen beſtändig aus einander fällt. Es iſt vielmehr überall das Denken das ſich zum Wollen beſtimmende und iſt ſo das erſtere die Subſtanz des andern. Es iſt eben darum, weil es nicht zu denken vermag, das Thier ohne Willen und nur an ſeine Begierde gebunden, aber dagegen der ungebildetſte Menſch nur in ſo fern der etwas wollende, als er gedacht hat. Für den Begriff nun des practiſchen Verhaltens im Unterſchiede von dem theoretiſchen, aber im Zuſammenhange damit, iſt zunächſt auf die Unbeſtimmtheit des Ich zurückzugehen. Ein Beſtimmtes wird es erſt im Bewußtſeyn. Bewußtſeyn iſt Beziehung des Ich auf einen Gegenſtand. In der Unbeſtimmtheit iſt das Ich nur das beſtimmbare und gegen jede Beſtimmtheit gleichgültig. Der Natürlichkeit des Ich gemäß kommen die ſinnlichen Dinge zuerſt im Ich zum Bewußtſeyn, aber da, in dieſem Wiſſen von ihnen, ſind

ſie zugleich innerliche Beſtimmungen. Nächſtdem kommen zum Bewußtſeyn die Gegenſtände, welche nicht durch ſinnliche Wahrnehmungen zu erkennen, ſondern weſentlich dem Geiſte ſelbſt angehörig ſind und in ihm ihren Grund haben. Dieſer Art iſt das Gute und Böſe, Rechtliche, Sittliche. Das verſchiedene Verhalten des Ich im Bewußtſeyn der Gegenſtände iſt der Grund der Verſchiedenheit des theoretiſchen und practiſchen Verhaltens. Das Denken, ſey es auch nur wahrnehmendes, vorſtellendes, oder ſelbſt als ſpeculatives, hat ſeinen Gegenſtand nur zu nehmen, wie er iſt, wie er ſich giebt und wie er ſelbſt der Grund aller Beſtimmungen iſt; es ſind die Eigenſchaften des Dinges, worin es wahrgenommen und als dieſes wahre vernommen wird, und alle Wahrheit höher hinauf, in der geiſtigen Anſchauung und Speculation iſt jenes nur, ſofern dieſe nicht ein Anderes ſetzt, als jene mit ſich bringt, das Object durch ſeine Betrachtung nicht alterirt, ſondern gelaſſen wird, wie es iſt, ſo daß es das Object ſelbſt iſt, welches ſich im ſubjectiven Denken bewegt und dieſes dadurch ſelbſt ein wahrhaft objectives wird. Dieß iſt das Gegebenſeyn des Gegenſtandes in allem theoretiſchen Bewußtſeyn, ſelbſt in den höchſten Ideen, Gottes und der Religion, der Freiheit, Sittlichkeit. Das Denken hat es mit dem Anſichſeyn zu thun. Im practiſchen Bewußtſeyn hat das Ich die umgekehrte Richtung, dem, was in ihm iſt, äußerliches Daſeyn zu geben, die Welt zu beſtimmen, zu verändern, und es ſelbſt iſt die Urſache dieſer Veränderung mittelſt ſeiner That. Es beſtimmt ſich nicht nur in ſich ſelbſt, ſondern auch aus ſich ſelbſt, ſo daß ſeine freien Beſtimmungen als ſeine freien Werke erſcheinen. Nun iſt wohl zu beachten, daß auch im theoretiſchen Bewußtſeyn das Denken ein freies iſt, ſofern es alle Beſtimmungen der Gegenſtände zugleich als ſeine eigenen weiß und ſie in ſich ſetzen muß, ſollen ſie für daſſelbe ſeyn, und daß es gleicherweiſe ein Thun iſt, ſich durchaus activ verhält, wie das in aller den Dingen gewidmeten Aufmerkſamkeit ſchon nicht zu verkennen iſt, da ſie

den Willen, etwas Beſtimmtes zu denken, unmittelbar enthält. Es giebt auch eine Verbindlichkeit, von gewiſſen Lehren Notiz zu nehmen und ſich zur Erkenntniß der Wahrheit zu entſchließen. Eben daraus geht aber auch hervor, daß das practiſche Bewußtſeyn nicht ſeyn kann, ohne zugleich theoretiſches zu ſeyn. Nur durch dieſes iſt möglich, zur Unterſcheidung deſſen zu gelangen, was nur aus der Natur, aus Fleiſch und Blut, in dem Ich iſt, und was der freien Selbſtbeſtimmung angehört und reiner, durch die Idee beſtimmter Wille iſt. Schon dieſes Unterſcheiden iſt, wie alles Unterſcheiden, ein Denken. Es iſt die Reflexion und das Inſichgehen, wodurch der Menſch über ſeine Triebe und deren Schranken, über ſich als Naturweſen hinausgeht, und alle von der Seite an ihn kommende Beſtimmungen zugleich als ihm angelegte Feſſeln weiß. Dieß Wiſſen iſt rein theoretiſches Verhalten im practiſchen. Der wahrhaft gute Wille muß nicht meinen, daß er es mit den ewigen Ideen und Geſetzen des Rechts und der Moralität halten kann, wie er will, ſondern er wird ſich vielmehr nach Maaßgabe derſelben verhalten. Seine Schuld, die alſo der Zurechnung unterliegt, würde es ſeyn, zu denken, daß alle dieſe Beſtimmungen und Geſetze nur die ſeinigen ſeyen, ſo wie andrerſeits ſeine Zurechnungsfähigkeit ſich danach beſtimmt, ob er mit den Folgen ſeiner Handlungen und ſeiner eigenen Verantwortlichkeit darin bekannt war, oder nicht. Deshalb iſt die Erkenntniß der Wahrheit, das Wiſſen von dem Unterſchiede des Guten und Böſen, wie er im Gewiſſen iſt, ein ſo großes Moment in aller Tugend, und es kann eben deshalb jener Unterſchied nicht auf das dunkele Gefühl, worin er allerdings anhebt, beſchränkt bleiben. Denken heißt etwas als Allgemeines ſetzen, und als ein allgemeines, denkendes Weſen muß der Menſch ſich verhalten, um das Rechte wollen und thun zu können. Sofern er es in ſeinem Handeln mit mancherlei Inhalt zu thun hat, der ſeinem Weſen äußerlich iſt, kann der Wille wohl als Willkühr ſich verhalten. Sofern er

aber in allem Handeln zugleich unter ewigen Gesetzen steht, denen er nicht ohne Strafe untreu werden kann, ist er wahrhaft frei nur, wenn sein Handeln die Wahrheit an ihm hat, sein Thun ein wahrhaft gutes ist: denn nur so kann, was er will und thut, nichts anderes seyn, als er selbst, was seiner reinen Wesenheit und Bestimmung entspricht. Die wahrhafte Tugend ist das Streben, daß der Wille nicht irgend einen andern Inhalt oder Zweck habe, als den das Gesetz hat, d. h., daß der Wille wahrhaft frei und freigelassen sey, sich dem Gesetz gemäß zu bestimmen, d. h., daß der allgemeine, der göttliche Wille geschehe. Geht man überhaupt auf das zurück, was Bestimmung ist oder wodurch der Wille sich bestimmt, so sind die Bestimmungen Gedanken, ferner Zwecke, welche Gedanken sind, und schon in diesem Begriff zeigt sich das innere und wesentliche Verhältniß der Tugend zur Wahrheit. Die, welche nur immer vom Practischen reden, als worauf es allein ankomme, bedenken, weil sie wenig denken, auch das nicht, daß die Gedanken das die Welt Regierende sind, wie Gott durch sein Denken (den Logos) die Welt geschaffen hat. Wie sehr haben alle Handlungen der Menschen diesen geistigen Hintergrund, aus welchem sie hervorgehen! Welch einen großen Unterschied macht es in der Moralität der Menschen, ob sie noch in der Unwissenheit, in Irrthümern und Vorurtheilen leben, oder es zu wahrer Bildung gebracht haben! Wer noch, sogar in der Wissenschaft, mit Hohn, wie Pilatus, fragen kann: was ist Wahrheit, oder sie nur im Aeußerlichen, Empirischen, Historischen sucht, dessen Moralität wird auch nichts anderes zeigen, als was solcher beschränkten Ansicht werth ist. Die auf die Erfahrung allein sich beschränkende Erkenntniß der Wahrheit muß eben so sehr, was die Vergangenheit betrifft, sich noch auf die Autorität anderer verlassen, und darin ist der Mensch noch nicht bei sich selbst, er ist außer sich, ist nicht der freie; dieses ist er erst, wenn er die Autorität selbst als ein wahrhaft Vernünftiges weiß; aber um das Ver-

nünftige zu erkennen, muß er über Erfahrung und Autorität hinausgehen. Erſt der Begriff iſt das Wahrhafte, und deshalb iſt auch zur Tugend weſentlich, von den moraliſchen Beſtimmungen die Begriffe zu erkennen. Dem Vorſtellen klebt immer noch viel Unweſentliches, Zufälliges an, und wer ſich darauf beſchränkt, verwechſelt leicht auch das Unweſentliche mit dem Weſentlichen; im Denken oder Begriff haben wir es mit dem Weſen der Sache ſelbſt zu thun; dieß Thun iſt das Practiſche auch im Theoretiſchen, und ohne dieſes kann auch jenes nicht das wahrhafte ſeyn oder auf Wahrheit Anſpruch machen. Es wäre daher ein großer, eben ſo practiſcher als theoretiſcher Irrthum, zu denken, es ſey gleichgültig, wie der Menſch über die göttlichen und menſchlichen Dinge denkt oder von welcher Art eine in irgend einer Zeit herrſchende Philoſophie iſt. Wer kann verkennen, daß z. B. die Kantiſche Philoſophie nur das geiſtige Gegenbild der franzöſiſchen Revolution war? Die wahre Philoſophie iſt, wie die freieſte, ſo auch die ſittlichſte. Dieß iſt ſie darin, daß ſie die härteſte Arbeit des methodiſchen Denkens auf ſich nimmt, daß ſie Denken in der Sache, objectives Denken iſt, und indem ſie nur die Sache ſelbſt gewähren läßt im Denken, d. i. im Begriff, ſich von allen particularen Intereſſen und Liebhabereien befreit, die nur der Willkühr und höchſtens dem geiſtreichen Raiſonnement angehören. Das ſpeculative Denken iſt die wahre Schule der Sittlichkeit, weil es die höchſte Forderung der chriſtlichen Sittenlehre erfüllet, welche die Reſignation auf alles iſt, was nicht im Begriff der Sache enthalten und gegeben iſt. Dieß Philoſophiren iſt darum nur Vielen verhaßt, weil es ihnen zumuthet, ſich ſelbſt, ihrem lieben Ich und deſſen ſonſtigen Neigungen und Intereſſen zu entſagen, und ſich dem nur, was die Sache ſelbſt mit ſich bringt, zu unterwerfen. Ebenſo zeigt ſich in ſolcher Sittlichkeit des Denkens zugleich die höchſte Freiheit. Dieſe iſt, daß der Geiſt in den ewigen Ideen ſein wahres Weſen wieder erkennt, die Beſtimmungen derſelben als die ſeinigen

weiß, die absolut durchdrungen ihm als sein vernünftiger Inhalt angeeignet sind. Daher mit Recht die Wahrheitsliebe, wie theoretisch sie sich verhalte, doch zugleich auch eine hohe Tugend ist. Wer die Wahrheit nicht liebt, kann auch die Tugend nicht lieben. Die Gleichgültigkeit gegen das, was wahr, ist auch die gegen das, was gut ist. Die Tugend ist sich bethätigende Wahrhaftigkeit und Vernünftigkeit. Die geistige Selbständigkeit des freien Gedankens ist die Wurzel aller Tugend. Man sagt wohl, es lasse sich Vieles, selbst Gutes denken, ohne daß es auch einen Einfluß auf den Willen habe und ihn zum Guten bestimme. Aber da ist das Denken nur Vorstellen; dieses nur ist beliebig, willkührlich, bleibt stehen bei dem, was sich denken läßt, und dieß ist nicht verschieden von dem, was man sich einbilden kann. Das Denken ist eine andere Function. Es ist ein Geschäft, für dessen Uebung man moralisch verantwortlich ist. Es steht und bewegt sich unter den ewigen Gesetzen des Denkens, einer Nothwendigkeit, die keine deshalb geringere, weil sie die Freiheit selbst ist; vielmehr erst in dieser Identität mit der Nothwendigkeit ist sie die wahre Freiheit. Nur der Wille ist frei und sittlich, sofern er will, was er als von der Vernunft gefordert eingesehen hat. Nur durch die Erkenntniß der Wahrheit vermittelt sich alle Tugend, und es ist der eine und selbige Geist im Denken und Handeln. Die intellectuelle und moralische Thätigkeit ist die eine und selbige, und wie die Tugend von dieser Seite dem Denken angehört, so auch ist dem Denken die Tugend nicht fremd. Das Denken, durch und durch activ und frei, ist die höchste sittliche That. So frei es ist von Vorurtheil und Vorliebe, von Egoismus und Selbstsucht, so frei kann es dann auch sich erweisen in seiner That, welche die Tugend ist. Das Gemeinsame beider, des Denkens und Thuns, ist, daß beides ein Act der Freiheit ist, darin aber, daß ohne Freiheit keine Sittlichkeit ist, wie ohne Sittlichkeit keine Freiheit, darin ist der Denkact auch ein moralischer Act. Von dieser Seite alles sittliche Thun anzuse-

hen, die Tugend im innern Zusammenhang mit der Vernunft, das moralisch Gute in seiner unmittelbaren Identität mit dem geistig Wahren zu betrachten, die Freiheit in der Einheit mit der Liebe zu fassen, ist der Gegenstand einer Schrift von Baier: „Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839." Es ist nur zu bedauren, daß der Verf. über die unmittelbare Identität nicht hinauskommt und deshalb in Wiederholungen, die wie Versicherungen lauten, sich erschöpfend nicht aus der Stelle kommt, und daß es ihm an aller Methode und Entwickelung fehlt, die er gerade von der Philosophie, die er bestreitet, am besten lernen könnte. Nur auf dem angegebenen Grunde kann dann in der Tugend sich das bilden, was nicht minder ihr wesentliches Moment ist, nämlich

β) die Gesinnung. Sie ist in der Tugend das sich treu und gleich Bleibende, die feste und beharrliche Richtung des Willens, das wesentlich Bestimmende oder die Grundlage für den moralischen Character. Es giebt eine gute und schlechte Gesinnung, je nachdem das Ich sich in dem einen oder andern constant und consequent verhält. Die Gesinnung bildet sich zunächst vom Gefühl aus. Da ist das Moralische noch mit dem Physischen in der unmittelbaren Identität, das eine dem andern gleichgesetzt. Der innere, moralische Sinn ist in der Entwickelung der Moralität noch der unmittelbare Sitz alles Moralischen, aber zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, und darin ist keine wahre Freiheit. In der Natur ist nichts für sich, sondern schlechthin nur in der Beziehung auf Anderes und somit abhängig von diesem. Durch seine natürlichen Triebe, Begierden und Neigungen bestimmt, verhält der Mensch sich noch nicht als freies Wesen. Erst der Sinn in die Gesinnung, d. i. in ein constantes Denken und Wollen, übergegangen entwickelt Freiheit. Reflexion ist Vermittelung, Aufhebung des Unmittelbaren, nämlich auf eine höhere Stufe. So ist die Reflexion des Lichtes dieß, daß die

Lichtstrahlen, die sich in gerader Linie fortsetzen würden, nach einer andern Seite hingelenkt werden. Es ist nicht genug, daß das Gute, wie in dem moralischen Sinn, nur gegeben ist, der Geist muß es auch in sein freies Eigenthum verwandeln, seinen Willen darein legen und sich darin wissen. Bevor die Tugend in ihrer Entwickelung aus dem Sinn zur Gesinnung diese Stufe erreicht, ist sie das, was man Temperamentstugend heißt. Darin ist auch wohl die Tugend sich gleich, es ist Gesinnung darin, aber auch zugleich Beschränkung, nämlich durch Fleisch und Blut. Es ist der Mensch darin noch eben so sehr durch die Natur als durch den Geist bestimmt, oder ebenso noch bestimmt, als sich selbst bestimmend. Die Bestimmung ist noch Beschränkung, nämlich nicht Bestimmung durch den Gedanken und Geist allein. Für den Begriff des Temperaments ist auf die Psychologie zurückzugehen. Als individuelles ist das persönliche Wesen das lebendige; die Persönlichkeit enthält an ihr selbst die Lebendigkeit; das Rationale hat das Animale an ihm. Von dieser Seite nun der Natur kommt eine Bestimmtheit an den Geist, an den Willen; diese Mischung der Seele mit Fleisch und Blut, diese constant gewordene Wechselwirkung der Seele und des Leibes hat man Temperament genannt. Kant reducirt das Temperament auf Modificationen des Blutes. Er unterscheidet das leichtblütige (sanguinische), das warmblütige (cholerische), das schwerblütige (melancholische) und das kaltblütige (phlegmatische). Man könnte die Temperamente ebensowohl nach dem überwiegenden Einfluß der organischen Systeme eintheilen, deren im Allgemeinen viere sind, das sensible, irritable, reproductive und vegetative. So Rosenkranz Psychol. S. 36. Das Individuelle, mithin Organische, hat ein Verhältniß zum Elementarischen. Schon die Empedocleische Schule nahm ihrer viere an, nach den vier kosmischen Elementen, ein warmes, kaltes, trockenes und feuchtes. Es sind dieß Versuche gewesen, die vorhandenen Mischungen auf den Begriff zurückzuführen. Man

muß nur zu dem Physischen das Psychische nicht vergessen. Die organischen Einflüsse sind wohl das Bedingende; aber die Seele, besonders in der moralischen Bestimmtheit des Temperaments, das Entscheidende. Ganz ausscheiden aus der Reihe der Temperamente sollte man das melancholische, welches im physischen Organismus nur eine krankhafte Qualität ist. Von der Krankhaftigkeit aber ist das Temperament dadurch unterschieden, daß in diesem durch die Freiheit des Willens die Veränderung und der Uebergang in das andere Temperament geschehen kann. Rosenkranz leugnet dieß; er erklärt die Uebergänge für Schein; er sagt: das Temperament des Individuums bleibt das ganze Leben hindurch dasselbe. So sagt er auch: die Einseitigkeit des Temperaments ist die totale des Individuums. (S. 38.) Doch ist nicht zu leugnen, daß oft der Phlegmatische auch der Cholerische ist, daß also die Temperamente in einander überschlagen und zwischen ihnen keineswegs in der Wirklichkeit eine solche Scheidung besteht, wie die Physiologen und Psychologen festgestellt haben. Es ist gerade das der Unterschied des Temperaments vom Character, daß dieser nicht blos, wie jenes, Gemüthsart und wechselnd, sondern fest und bleibend ist, wie es auch der Begriff der Individualität ist, daß keine der andern absolut gleich oder ähnlich ist, es müssen daher die Temperamente in jeder auf eigenthümliche Weise vorkommen. In Bezug nun auf die Moralität zeigt sich das Temperament als das dreifache: 1) die Regsamkeit und Beweglichkeit des Willens ist durch die Mischung von Fleisch und Blut ungehemmt, ja gefördert. So ist sie die Fähigkeit, das Aeußerliche, Flüchtige des Lebens, die wandelbare Welt in ihren Wechselgestalten lebhaft aufzufassen und sich anzueignen. Auf diese Regsamkeit und Lebendigkeit des Willens hat unter den Elementen die Luft eine bestimmte Beziehung; sie ist unter den Temperamenten das sanguinische. Die sanguinische Tugend ist ihrer Natur nach heiter und hoffnungsreich, aber auch unbeständig und oberflächlich.

Der immer luſtige, ſanguiniſche Menſch betappt alles, geht auf alles ein; aber in ihn ſelbſt geht nichts von dem allen tief ein. Unter den Völkern iſt der Franzos der ſanguiniſche; er hat ſehr leichtes Blut. 2) Im ſanguiniſchen Temperament geht die Richtung des regen, beweglichen Willens vorzüglich nach außen; geht ſie dagegen nach innen, ſo iſt ſie das choleriſche, die Lebhaftigkeit im Abſtrahiren und Reflectiren; ſie geht wie das Feuer, ſich nach innen und aufwärts bewegend und alles durchdringend und aufbrauſend, ebenſo in tiefen Ernſt, ſelbſt ins Schwermüthige über und iſt vorzugsweiſe das Temperament der Engländer; er iſt der Trockene, Ernſte, Schweigſame mit dem Spleen. 3) Der Wille hat von der Natur her die Neigung zur Trägheit. Das Element, zu welchem der Phlegmatiſche im Verhältniß, gleichſam in Rapport ſteht, iſt das Waſſer. Es muß von außen durch Wind und Wetter angeregt oder durch das Geſetz des Falles und der Schwere in Bewegung geſetzt werden, ſonſt iſt es ſtille und ſich immer gleich. Die waſſerreichen Wieſen, die ſaftigen Kräuter ſind die Hauptnahrungsmittel für die trägeſten, phlegmatiſchen Thiere, das Schaf, die Kuh. Der phlegmatiſche Menſch vegetirt, und die Einförmigkeit der Bewegung iſt ihm ſüß. Aber für außerordentliche Aufgaben und Geſchäfte, für große, lebendige Regſamkeit und Anſtrengung ſeiner moraliſchen Kräfte hat er keinen Sinn. Unter den Völkern iſt der Holländer und der Orientale der Phlegmaticus. — An und für ſich nun iſt keins dieſer Temperamente ein Hinderniß der Tugend; an und für ſich iſt ſolche Naturbeſtimmung des Willens ein Moraliſch-gleichgültiges; nur die Tugend, blos durch die Natur beſtimmt, iſt ohne Werth. Aber es iſt auch dem Willen und Belieben des Menſchen nicht überlaſſen, zu beſtimmen, welches Temperament er habe; welches das in ihm überwiegende ſey, es iſt dieß nicht durch den freien Willen, ſondern durch die Natur. Es kann das in Bezug auf das Böſe die Zurechnungsfähigkeit mindern, in einzelnen Fällen eine Entſchuldigung ſeyn; aber ein Grund

der Rechtfertigung liegt nicht darin. Daher auch der Richter es nicht gelten läßt, wenn der im Zorn zum Verbrecher Gewordene oder der Räuber sich auf sein Temperament beruft und sagt, das bringe sein Naturell so mit sich. Das Wesen des Menschen ist Vernunft und Freiheit, und daran hat er auch die Macht, sein Temperament zu beherrschen. Eine lediglich durch Temperament bestimmte, wenngleich auf das Gute gerichtete Gesinnung oder Tugend hat höchstens in Ansehung des objectiv Guten innern Werth, in Ansehung des subjectiven Willens, der gleichsam nur der der Natur oder der natürliche Wille ist, hat sie keinen. Die Temperamentstugend ist die von Fleisch und Blut abhängige, hiemit die Macht der Sinnlichkeit an sich erleidende, leidenschaftliche Tugend. Die wahre Tugend geht über alle Temperamentsbestimmung hinaus, ist die temperamentlose, die freie, d. i. von allem Temperament unabhängige. Es muß, was Temperament und somit Naturnothwendigkeit war, dem freien Willen dienstbar gemacht und dessen Werkzeug geworden seyn. Der Kampf desselben muß vor allem sich nach dieser Seite richten, an der das Temperament sich die Entscheidung nehmen will. An Christus ist durchaus kein Zug wahrzunehmen, der eine Abhängigkeit vom Temperament verriethe; an Petrus ist das cholerische Temperament bemerklich. Hegel, der überhaupt die Unterscheidungen des Temperaments für etwas höchst Unbestimmtes erklärt und auch der Meinung ist, daß die einzeln dargestellten Temperamente in den Individuen sich mehr oder weniger vereinigt finden, führt die Temperamente auf den zwiefachen Unterschied zurück, daß entweder der Mensch sich in die Sache hineinbegiebt oder es ihm mehr nur um seine Einzelheit zu thun ist. (Encyclopädie 3. Th. oder Philosoph. des Geistes, S. 84.) Aber auch diese Unterschiede sind nur als fließend und nicht constant anzusehen.

Uebrigens muß man Temperament vom Naturell und Character, welche oft mit jenem verwechselt werden, wohl unterscheiden. Das Temperament ist das Mittlere zwischen beiden. Das

Naturell ist die Gesammtheit der natürlichen, körperlichen und geistigen Anlagen, im Gegensatz dessen, was durch eigene Thätigkeit hervorgebracht ist. In so fern liegt das Naturell noch jenseits der freien, sittlichen Selbstbestimmung und gehört der Naturgeschichte des Geistes an. Da geht es oft bis zu idiosynkratischen Aeußerungen. Manche Menschen wittern in ihrer Nähe Katzen, ohne sie zu sehen. Jacob I., König von England, wurde ohnmächtig, wenn er einen blanken Degen sah. Es gehört dahin auch die unglaubliche Schnelligkeit im Kopfrechnen, der eben so unglaubliche Mechanismus, womit einer Vegas logarithmische Tabellen auswendig weiß. Im Allgemeinen begreift das Naturell das in sich, was man Talent und Genie nennt. Es gründen sich darauf allerdings wesentliche intellectuelle Unterschiede unter den Menschen. Talent und Genie unterscheiden sich von einander dadurch, daß jenes die hervorstechende Richtung in Einzelnes und Besonderes, dieses die Richtung auf ein Allgemeines ist; dem Talent verdanken wir einzelne, wichtige Erfindungen, Entdeckungen und Virtuositäten; das Genie erschafft neue Gattungen, schlägt neue Wege der Erkenntniß ein. Damit aber Talent sowohl als Genie sich entwickeln und zur völligen Freiheit gelangen, müssen sie als bloße Anlagen selbst sich erst die nöthige Ausbildung erwerben, sich des Materials bemächtigen und mit Fleiß und Anstrengung zu Werke gehen; ohne diesen Uebergang in die sittliche Thätigkeit verkommt manches schöne Talent; ohne die Zucht und Bildung in allgemein gültiger Weise verliert sich manches Genie in der Debauche. Moralität und Tugend haben also wohl ein wesentliches Verhältniß zu Talent und Genie, und ohne sittlichen Werth haben diese keine Bedeutung; aber darum kann man doch Genie zur Tugend nicht nothwendig finden, oder behaupten, es gebe ein Genie zu ihr; sie ist ein Allgemeines, allen Menschen ohne Unterschied Zugängliches, nicht Angeborenes oder vom individuellen Naturell Abhängiges. — Zur Festigkeit endlich und Bestimmtheit gelangt

die Tugend im Character. Es giebt gute und ſchlechte Charactere; aber die Entſchiedenheit, das Gegentheil der Characterloſigkeit, wird von einem Jeden gefordert. Der Character iſt die Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, die Treue gegen ſich ſelbſt und das in conſtanter Geſinnung wurzelnde ſich ſelber gleiche Verfahren. An einen characterloſen Menſchen iſt Alles anzuknüpfen; er fällt von einer Richtung in die andere, und es giebt einen Preis, um den er ſich hingiebt. In Zeiten, wo große Verſuchungen ſich entwickeln, herrſchende Regierungsſyſteme ſelbſt den Character der Beamten verderben, ihn zur Beſtechlichkeit, zum Denunciren, zur Heuchelei verlocken, iſt es ein doppelter ſittlicher Gewinn, Solche zu finden, die Character haben und auf die man ſich verlaſſen kann. Ohne ſittliche Energie und Streben nach allgemeinem Inhalt des Willens bildet ſich kein Character. Es muß die formelle Willenskraft ſich in großen Ideen und Zwecken thätig zeigen. Formell betrachtet war Napoleon ein großer Character; aber es fehlte ihm das Leben in großen, heilbringenden Ideen. Wo das fehlt, iſt der Character nur Eigenſinn und Eigenwille, die Fähigkeit für nur perſönliche Zwecke. — Im Character iſt die Feſtigkeit der Naturnothwendigkeit und des Naturells, im Temperament zur Flüſſigkeit und Bewegung gebracht, wiederhergeſtellt und zur Freiheit verklärt. Er iſt nicht ohne Naturbaſis, und auf dieſer natürlichen Grundlage und Dispoſition iſt es Manchem erleichtert, ſich einen ſtarken Character zu erwerben. Aber immer und auch ſo beruhet dieſer Erwerb auf eigener, freier Thätigkeit und Conſequenz, und er ſelbſt iſt dieſe Continuität der Denk- und Handlungsweiſe. Die Erfahrung, daß in der Temperamentstugend, wie im Rauſch oder Schlaf, dort im ſanguiniſchen und choleriſchen, hier im phlegmatiſchen Temperament und in gleichſam zufälliger Weiſe auch Gutes, ja ſelbſt Großes und Erhabenes geſchieht, macht dieſe Art von Tugend oft und bei Vielen zum Gegenſtand der Bewunderung; des freien Menſchen, der vor allem von ſich ſelbſt un-

abhängig seyn muß, ist sie nicht werth. Gesinnung und Temperament ist einerseits verdienstloses Verhalten, sofern es das Gute betrifft und trifft, andererseits zurechnungsloses, sofern es ein böses ist. Alle Stellen der Schrift, in denen Christen aufgefordert werden, mit Fleisch und Blut zu kämpfen, beziehen sich auch auf die Temperamente. So Sir. 17, 30. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. 1 Cor. 15, 50. Ephes. 6, 12. Die Gesinnung ist freies Bewußtseyn, das Vermögen, sich Rechenschaft geben zu können von seinen Handlungen; denn in der bestimmten Gesinnung enthalten oder aus ihr hervorgehend stehen sie in einem Allgemeinen, welches Gegenstand des Wissens ist. In Bezug auf alle einzelne noch so verschiedene Handlungen ist die Gesinnung die eine und selbige, daher in Bezug auf die Gesinnung der Satz seine Wahrheit hat, daß die Tugend nur eine sey; man hat sie oder man hat sie nicht; die Gesinnung ist der für das Gute oder Böse entschiedene Character. Aber auch die einzelnen in der einen Tugend hervorgehenden Handlungen heißen Tugenden, und in dieser Beziehung ist sie nicht blos die eine, sondern mannigfaltige. Die tugendhafte Gesinnung ist der gute Wille, die stille Ruhe in der Tugend, das Bewußtseyn der guten Absicht. Als das Etwas-wollen und Danach-streben ist sie zugleich Widerstreben, Kampf und Unruhe. Die Tugend als die gute Gesinnung ist Tapferkeit, Mannheit (vir-tus). Der allgemeine Gedanke der Kraft und der Anstrengung derselben ist im Begriff der Tugend als Gesinnung ein wesentliches Moment, das Moment der Thätigkeit, Activität überhaupt. Sie ist Widerstand gegen das Böse und die Ueberwindung desselben. Aber so ist in die Gleichheit der Gesinnung zugleich Ungleichheit gesetzt, aus der sie zugleich stets die Wiederherstellung ihrer selbst ist. Dieß ist die Thätigkeit, Lebendigkeit, Wachsamkeit der guten Gesinnung. Eben hiemit ist sie aber auch noch des steten Fortschritts, wie auch des Rückschritts fähig; daher denn auch wohl einzelne Handlungen tugendhaft und dem Gesetz gemäß seyn können, die Tu-

gend ſelbſt aber in keinem Augenblick vollkommen iſt. Die Tugend ſchließt auch als Geſinnung in ſich, daß ſie ſtets nur mehr oder weniger Tugend ſey, daß ſie es ſtets nur ſey in irgend einem Maaß. Daher es denn auch ſo ungehörig iſt, Chriſto Tugend zuzuſchreiben, was die Schrift nicht thut. Die Tugend iſt nur der Geſinnung, dem Willen nach eine; aber wer die Tugend hat, hat darum ſie noch nicht alle. Auch in die Tugend iſt daher noch immer Untugend zu ſetzen, weil Unvollkommenheit; ſie iſt nur die Herrſchaft der Tugend über die Untugend, das entſchiedene Uebergewicht des Guten über das Böſe. Der moraliſche Menſch iſt der, dem es Ernſt damit iſt und dem dieſes zur Gewohnheit und Fertigkeit geworden iſt. Der tugendhafte Menſch iſt ſomit weder der, der gar nichts Böſes mehr thut oder gar thun könnte, noch auch der, der nur einzelnes Gutes thut, ſondern der, der ſich im Gutesthun einen beſtimmten Character gebildet hat. So iſt ſie die Liebe, die freie Liebe; in dieſen Gedanken der Liebe ſind in der Schrift alle Momente der Tugend als Geſinnung hineingelegt. Auguſtinus ſagt: habe nur Liebe und dann thue, was du willſt. Dieß heißt nicht, daß der tugendhafte Chriſt auch das Böſe thun dürfe, ſondern nur, daß dieſe Wurzel der Liebe ihre Kräfte und Säfte im reichlichen Maaß in die einzelnen Handlungen hineintreiben und ſie auch gut machen, ja auch die einzelnen Sünden vergüten werde, ſofern ſie Vergebung finden können. Denn dieſe iſt ſelbſt der Tugend als Liebe unentbehrlich und ein heiliger Troſt im Evangelium. Die Liebe aber iſt auch als die Geſinnung nicht ſo abſtract aufzufaſſen, daß ſie ſeyn könnte oder Tugend ſeyn könnte ohne die That. Als ein weſentliches Moment der Tugend zeigt ſich vielmehr

γ) die That. Die Geſinnung, die reine, lautere Geſinnung iſt die Wahrheit der Tugend, die That aber derſelben Wirklichkeit. In ſo fern iſt ſelbſt die Geſinnung, die Liebe ein Unwirkliches, Abſtractes, ein Leben rein noch in Gedanken, wenn nicht

hinzukommt die That, in der die Gesinnung sich erst verwirklicht. Ja, daß die Tugend, die reine, lautere Liebe, wirklich vorhanden ist, zeigt sich erst darin, daß sie wirksam ist; in der That erst ist die Gesinnung nicht nur realisirt, sondern auch manifestirt. Ebenso ist andererseits die That ein ganz Unbestimmtes und Abstractes, wenn sie nicht der heiligen Quelle der Liebe entflossen und nur derselben Erscheinung ist. Eine That ohne Liebe hat keinen Werth. Die Trennung der Gesinnung und That im Leben und Handeln ist heuchlerisch, pharisäisch. Der Mensch, wie er ist von Natur, begnügt sich gern mit seinem guten Willen, rühmt sich seiner guten Absicht und setzt sie selbst an die Stelle der mangelnden That. Der gute Wille kann sogar noch der üble Wille seyn, denn auch diesem ist es leicht, sich für den guten auszugeben. Wäre er wirklich der gute Wille, so würde er nicht die Feigheit haben, die gute That zu unterlassen oder zu fliehen. Nicht weniger häufig kommt es vor, daß der Mensch auf seine Rührigkeit und Thätigkeit, auch abgesehen von ihrem Grund und Ziel, allen Werth legt, sich seines Thuns und herrlichen Pflichterfüllens rühmt und so der Tugendhafte zu seyn sich dünkt auch ohne die gute Gesinnung, die alles Thun erst gut macht. Das ist die aus der heiligen Schrift wohlbekannte Gerechtigkeit aus den Werken, welche höchstens ist Gerechtigkeit vor Menschen, aber darum doch noch nicht die, so vor Gott gilt. Denn vor ihm gilt nicht das Mehr oder Weniger der Werke, sondern allein die reine, göttliche Liebe, welche in Werken thätig ist. Das Thun, die Thätigkeit, welche als solche noch wesentliche Bestimmung des Geistes und ein rein Innerliches ist, wenn es diesem Innerlichen äußerliches Daseyn giebt, so ist es das Handeln. Die Handlungen sind die Aeußerungen der innerlichen Thätigkeit oder der Thaten des Geistes. In der Handlung ist das Innere mit einem Aeußern vereinigt. Wenn dem Thiere Handlungen zugeschrieben werden, so ist das sehr uneigentlich gesprochen; denn zum Handeln gehört nicht nur die

Hand, ſondern auch der Gedanke, eine That des Geiſtes, das Bewußtſeyn eines Zwecks. Auch des Thieres Verhalten iſt wohl zweckmäßig, vernünftig, aber nur aus Inſtinct, Trieb, Begierde. Es hat keinen Willen, nicht das Vermögen, ſich auch anders zu beſtimmen, als der Inſtinct fordert. Der Trieb ohne das Licht des Geiſtes und Bewußtſeyns iſt der blinde. Zum menſchlich-vernünftigen, freien Handeln gehört vor allem, der Herrſchaft der Triebe und Begierden ein Ende zu machen, ihnen nicht als ſolchen zu gehorchen, ſich über die endlichen Zwecke zu erheben und vielmehr den Endzweck des ſittlichen Lebens zu erreichen. In der Moralität iſt daher das Motiv der Handlung entſcheidend, ob ſie der Tugend angehöre, oder nicht.

B. Das Tugendmotiv. In der Handlung tritt die Tugend in die Welt der Erſcheinung, aber ſie iſt auch da nicht ohne ihren Grund, aus welchem ſie hervorgegangen. Da iſt alſo der Unterſchied ihrer, als der begründeten, und ihrer, als des Grundes, aus welchem ſie iſt, doch ſo, daß, wie es die logiſche Natur deſſelben iſt, der Grund ſelbſt in dem Begründeten, wie dieſes aus ihm iſt. Eine Tugend hat ihren Werth durch die Tugend. Der Grund, die Tugend begründend, iſt der Beſtimmungsgrund, ihr immanent wirkend iſt er der Beweggrund, beiderlei Grund der eine und ſelbe, zur That wirkſam iſt er der Entſchließungsgrund.

a. Der Beſtimmungsgrund. Er iſt die allgemeine, einfache, intellectuelle Grundlage aller moraliſchen Bewegung und Thätigkeit. Er bezieht ſich auf das Geſetz und iſt gleichſam ultima ratio legis. An dieſer Seite hat im Syſtem der theologiſchen Moral die Frage nach dem Princip dieſer Wiſſenſchaft, wie des moraliſchen Lebens überhaupt, deſſen Begriff ſie iſt, Bedeutung. Das Anfangen der Tugend wird von demjenigen, worin ſie anfängt, unterſchieden; dieſer Anfang als Anfangsgrund iſt das Princip. Im Geiſte iſt enthalten die Identität beider, des wirklichen Anfanges der Tugend und ihres Grundes;

durch dieſe Identität iſt er Beſtimmungsgrund. Das Beſtimmende bleibt in die intelligible Welt zurückverlegt, iſt im Denken zunächſt in ſeiner unmittelbaren Einheit mit dem Willen, welche auch darin ausgedrückt iſt, daß es heißen kann: der Wille beſtimmt ſich. Ein ſolcher Satz ſpricht es deutlich aus, wie falſch das ſey, wenn (wie von Steffens in der Religionsphiloſophie) geſagt wird: nicht das Denken, ſondern das Wollen ſey das Erſte, die That des Willens ſey das Abſolute. Es kommt dann aber nothwendig auch zum Unterſchied beider; ſo iſt das Denken der ſtille Grund, aus welchem alle Geſinnungen und Thaten erſt hervorgehen *können*; an welcher Seite geſagt werden muß: der Wille, noch unbeſtimmt, ſey der beſtimmbare. Der Beſtimmungsgrund als Gedanke iſt ſo die Möglichkeit und Unmittelbarkeit der Tugend. Kommt es nun zur Vermittelung oder Aufhebung der Unmittelbarkeit, welches das wirkliche Handeln iſt, ſo kann das Denken, als der wahrhafte Anfangspunkt der Tugend, allerdings in der Unbeſtimmtheit des Denkens, welches das Fühlen iſt, ſtehen bleiben. Denn ſubjectiverweiſe hebt die Tugend, wie das Denken ſelbſt, als Fühlen an. Das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, iſt der Ort und Orient, wo im Subject die Sonne des Geſetzes und der Freiheit *aufgeht*. Aber die Sonne, welche im Gefühl Tag macht, iſt der Gedanke, wie das Gefühl nur der erſte Zuſammenſchluß des Subjects iſt mit dem Gedanken; was im an ſich unbeſtimmten Gefühl beſtimmend iſt für das Wollen, iſt das Denken, die Macht der ſittlichen Idee; denn beſtimmen heißt eben denken, und ſchon wenn die Unbeſtimmtheit des Fühlens ſich zur Beſtimmung oder Beſtimmtheit aufhebt, erfährt es die Macht des Gedankens. Daher wer auch in der Erkenntniß des Beſtimmungsgrundes nur an der Erſcheinung deſſelben im Gefühl ſtehen bleibt, kommt nicht an den Grund, verfährt ungründlich und oberflächlich; der Sitz und Ort, wo der Grund zunächſt liegt und erſcheint, iſt ihm der Grund ſelbſt. Im Denken erſt kann es zur Ausmittelung des wahren

und Ausscheidung des falschen Inhalts der moralischen Handlung kommen. Wenn das Gefühl das des Gewissens ist, so ist es schon nicht ohne ein Wissen und dieses ist das Denken in seiner Wahrheit, das mit der Wahrheit identische Denken, wiewohl zunächst in seiner Unmittelbarkeit. Es vermittelt sich dann aber auch durch den Gegensatz oder die Negation, und es beleuchtet sich der Bestimmungsgrund der Tugend im moralischen Urtheil; da steht er in der Sphäre des moralischen Verstandes und der Verständigung. Es kommt zum bestimmten Bewußtseyn des Guten und Bösen und zum ursprünglichen Theilen beider, welches eben das Ur-theilen ist. Wird der Handelnde beurtheilt oder verurtheilt, so geschieht es nicht mittelst der Frage: was hast du gefühlt, sondern was hast du gedacht bei deinen Handlungen? Das erstere ist das objectiv Gleichgültige und kaum zu besprechen; in dem andern erst ist eine moralische Verständigung möglich; denn Gefühl, Sehnsucht, Begierde sind die Formen, deren das Böse wie das Gute sich bemächtigen kann, ohne daß Rechenschaft darüber zu geben ist. Durch das Orakelmäßige des Gefühls kann es wohl leicht imponiren, aber im Denken ist es leicht seines Irrthums geziehen, und kann, wenn das Wollen und Thun davon bestimmt ist, der Strafe unterworfen werden, die dann erst als Gefühl zu dem Schuldigen zurückkehrt. Im sittlichen Urtheil ist es, daß der an sich seyende Widerspruch des Guten und Bösen den Menschen in sich hineinzieht und ihn in Widerspruch und Widerstreit mit sich selbst setzt, wenn er durch irgend etwas anderes, als das Gute oder die absolute Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, sich bestimmen ließ. Ist hingegen die absolute Nothwendigkeit das die Freiheit zur Uebereinstimmung des einzelnen Willens mit dem allgemeinen Bestimmende, so ist der Bestimmungsgrund der wahre oder in seiner Wahrheit. Daß die Wahrheit der Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns und das Princip der Sittenlehre sey, kann auf diesem Puncte behauptet werden, wie von Wollaston, Ammon u. a. ge-

ſchehen. Wahrer und wahrhaft moraliſcher Beſtimmungsgrund kann er nur ſeyn durch die Wahrheit, die er in ihm ſelber hat und iſt. Aber die Beſtimmung der Wahrheit iſt von Allen behauptet worden, welche, wenn auch noch ſo verſchiedene, Principien der Moral aufgeſtellt haben. So iſt ſie leicht nur die formelle, ſubjective. Für die Tugend kann der Beſtimmungsgrund nur der objective, inhaltsvolle ſeyn. Das Denken nun kann ſich wohl mit dem mannigfaltigſten Inhalt erfüllen, und mit ihm ſteht die Wahrheit auf verſchiedenen Stufen; ſie kann auch wohl nur die vorgeſtellte, imaginirte ſeyn. Das Denken iſt oft durch die Neigung beſtochen und durch die Vorliebe mit Vorurtheil erfüllt. Schon im moraliſchen Urtheil kommt der Beſtimmungsgrund in die Sphäre der Freiheit des Denkens ſowohl als des Wollens. Genügt ihm da die Freiheit, wie ſie die formale nur und ſomit die Willkühr und Ungebundenheit iſt, ſo kann es gar mancherlei zum Beſtimmungsgrund wählen und machen, was in der objectiven Beurtheilung nach dem Geſetz nicht beſtehen mag. In ſolchem Denken iſt kein Glaube an die Wahrheit mehr, ſomit auch keine Wahrheit des Glaubens mehr. Wird der Beſtimmungsgrund alles moraliſchen Lebens in ſeiner Wahrheit erkannt, ſo kann er nicht ein von der Wahrheit chriſtlichen Glaubens verſchiedener ſeyn. Beſtimmend iſt dieſer Grund darin, daß er das Denken der Wahrheit des chriſtlichen Glaubens oder das chriſtliche Glauben in ſeiner Wahrheit iſt; in der wahren Frömmigkeit hat die wahre Rechtſchaffenheit ihren Grund; aus jener geht dieſe in ihrer Wahrheit hervor. In ſolchem Glauben, wie er als Frömmigkeit ſubjectiv und Gefühl geworden, liegt die Liebe als Keim verſchloſſen. Indem aber die Liebe aus ihm, als ihrem Keim und Beſtimmungsgrunde der Tugend hervorgeht, geräth dieſe oder der Wille in Bewegung und wird die Liebe der Bewegungsgrund.

b. Der Beweggrund. Was einer liebt, das lebt er und das iſt er. Der Wille läßt ſich bewegen, nämlich zum Handeln,

und hat dazu ſeinen Grund, der, als der bewegende, der Beweggrund iſt. Als Grund liegt er noch im Denken und hat auch als Beweggrund das Denken an ihm; das aber, wozu er den Willen hinbewegt, iſt das Handeln. So ſteht der Beweggrund in der Geſinnung und ſo in der Mitte zwiſchen dem Denken und Handeln. Von dem Beſtimmungsgrunde, der im Denken iſt, geht eine Bewegung des Willens zum Handeln aus. Gefühl und innerer Sinn, Ahnung, Begierde würden unbeweglich und unbewegt nicht die Seite des Wollens, ſondern nur des Seyns und Beſtimmtſeyns ausdrücken, wäre nicht die Bewegung vermittelt durch Denken. Der Beſtimmungsgrund hat ſeine Beziehung auf das Allgemeine, auf die Tugend an ſich; die Bewegung iſt das Werk der Geſinnung. Der Geiſt des Glaubens macht ſich als Liebe zur Seele des Lebens und Leibes, welches das Handeln iſt. Mittelſt des Glaubens, als ihres Beſtimmungsgrundes, iſt die Liebe als der Beweggrund das Elaſtiſche der Seele, welches als Triebfeder der Tugend vorgeſtellt iſt. Die Liebe kann aber nur, je nachdem ſie ſelber durch den wahren Glauben beſtimmt iſt und das Wahre des Glaubens zum Gegenſtand des Handelns macht, der wahre Beweggrund ſeyn. Iſt ſie noch die natürliche nur, von Fleiſch und Blut afficirt, ſo iſt der Inhalt der ſinnlichen Luſt und Begierde der Beweggrund in ihr unter der Form der Liebe. Der Wille erleidet von der Seite der Natur eine Beſchränkung, welche die reine Bewegung der Liebe hemmt und theilt. Es läßt ſich der Wille noch eben ſo ſehr durch Temperament und Leidenſchaft als durch Liebe bewegen, oder dieſe nimmt ſelbſt die Geſtalt von jenen an. So die Liebe zum Leben, Hab und Gut, wenn Leben und Eigenthum für das höchſte Gut genommen werden. Eine gedankenloſe Geſinnung iſt wie die thatloſe ohne moraliſchen Werth. Der Gedanke, welcher der wirklichen Handlung vorhergeht und von welchem die Bewegung des Willens ausgeht, iſt die Abſicht; ſie als der Beweggrund kann eben ſo ſehr die gute als böſe ſeyn.

Wenn die Absicht, sich aus dem an und für sich oder absolut und objectiv Guten in die reine Subjectivität zurückziehend, sich doch für die gute ausgiebt, so ist sie heuchlerisch, vor sich und andern, in Wahrheit aber die sich als das absolut Gute behauptende Subjectivität und das Handeln mit bösem Gewissen. Es ist nicht die sich wissende Allgemeinheit, sondern irgend eine Particularität, von welcher der Antrieb zum Handeln ausgegangen. Das Handeln aus Unwissenheit entschuldigt sich oft mit seiner guten Absicht, dem guten Zweck den es gehabt. Ebenso oft das böse Gewissen damit, es habe dieß und das nicht gewußt. Auf dem Standpunct der Reflexion giebt es in der Gesinnung der Gründe viele, wodurch sich das Subject bewegen läßt und oft die an sich böse Handlung eine gute seyn soll und heuchlerisch sich als diese geltend macht. Gründe, auch sogenannte gute Gründe, giebt es für alles; irgend eine abstracte Seite, eine Einseitigkeit, Möglichkeit bietet schon einen solchen Grund dar, und die scheinbar gute Handlung ist doch in ihrem Grunde eine schlechte gewesen. Das Moralische ist in dieser Beziehung ganz das Gegenbild des Intellectuellen, d. h. es geht mit dem Handeln aus Gründen wie mit dem Erkennen aus Gründen; es ist das eine so unzureichend, wie das andere, wie jenes zum tugendhaften Handeln, so dieses zum wahren Erkennen. Es steht das Theoretische hier dem Practischen ganz gleich. Erkenntnisse, selbst practische, z. B. Predigten, in denen nur aus Gründen verfahren wird, zeigen überall Mangel an Bildung an. Jedes Raisonnement nur aus Gründen greift einseitig nur einzelne Seiten des Gegenstandes auf; der Begriff der Sache, der die Natur der Sache, ihren vollständigen Inhalt zur Erkenntniß bringt, ist nicht ein Raisonniren aus Gründen. Die Möglichkeit, gute Gründe auch für das Schlechte zu haben, liegt in der Subjectivität, welche als abstracte Negativität sich alle Bestimmungen unterworfen und als aus ihr allein kommend weiß. Der jesuitische Probabilismus gründet sich hauptsächlich auf diese sogenannten

guten Gründe, auf die Intention, und treibt es damit leicht bis zur mentalen Reservation, worin die falschesten Eide geschworen werden können. Eine andere Form schlechter Antriebe und Motive ist das Isoliren des guten Willens, die Erklärung, daß das Wollen des abstract Guten hinreichend sey, eine Handlung, welche sie sey, zu einer guten zu machen. Allein da nun das Gute noch ohne allen bestimmten Inhalt ist, das Handeln aber als bestimmtes Wollen ohne ihn nicht seyn kann, so ist es wiederum dem Subject überlassen, ihm diesen bestimmten Inhalt zu geben, irgend eine Seite der Handlung, welche für sich sündhaft und verbrecherisch ist, durch die gute Absicht, durch den guten Willen zu einer edlen Handlung zu machen. Der heilige Crispinus stiehlt zwar den Reichen das Leder, allein in der Absicht, den Armen Schuhe daraus zu machen. Dieser moralische Soldat entläuft aus der Schlacht, in der guten Absicht, für sein Leben, für seine Familie zu sorgen. Dieß kann so weit gehen, daß man sogar in der Moral sagt: einen bösen Menschen gebe es eigentlich gar nicht, weil selbst ein solcher, der dafür gelte, doch selbst das Böse unter der Form des Guten wollte. Die Beweggründe sind doch daher genommen, daß es sein Vortheil sey, so zu handeln; alles wird nur unter dem Anschein des Guten (sub ratione boni) gewollt und gewählt. So Baumgarten-Crusius in seiner Sittenlehre S. 202. Allein in diesen Bestimmungen ist der Unterschied des Guten und Bösen völlig aufgelöst, und man muß vielmehr sagen: blos das Gute wollen und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, ist vielmehr das Böse, indem das Gute dann nur in dieser Unbestimmtheit gewollt, die Bestimmung desselben aber der Willkühr, Neigung und Begierde des Subjects vorbehalten ist. Es gehört in diese Reihe auch der Satz: daß der Zweck die Mittel heilige. Wahrheit hat dieser Satz nur, indem er tautologisch genommen wird und soviel sagen will, als: ein heiliger Zweck mache auch die Mittel heilig. Denn das Mittel ist alsdann nichts für sich und

hat allein in dem Zweck seinen Werth und seine Bestimmung. Jener Satz setzt aber solche Mittel, welche an und für sich von dem Zweck verschieden und ihm wohl auch entgegengesetzt sind, und will, es könne für einen guten Zweck wohl auch an und für sich schlechte Mittel geben, die eben durch den Zweck diesen Character verlören, es könnten Verbrechen als Mittel zu guten Zwecken dienen, erlaubt, wohl gar Pflicht seyn. Allein was in sich selbst ein Verbrechen ist, hat seine objective Bestimmung bereits erlangt, und diese Bestimmung kann nicht von ihm genommen, nicht an ihm getilgt werden. Die Subjectivität erreicht endlich ihr Aeußerstes in der Geltendmachung ihrer Bestimmung dessen, was gut ist, indem sie die subjective Ueberzeugung, etwas sey gut, zum hinreichenden Motiv der Handlung macht. Ist die Ueberzeugung ein Wissen, so ist sie von bestimmtem Inhalt, ist mit der Wahrheit erfüllt, und so kommt nicht von dem Ueberzeugtseyn, sondern von der gewußten Wahrheit die Güte der Handlung her: die Ueberzeugung selbst ist eine gute, so kann sie dann auch sich in eine Handlung legen und diese zu einer guten machen. Wird hingegen, wie in jenem Satz, das Formale des Ueberzeugtseyns für das genommen, wodurch eine Handlung gut wird, so ist jeder Meinung, jedem Wahn möglich, sich als ein Gutes zu erweisen, und kein Verbrecher ist wohl gewesen, der ohne diese Ueberzeugung bei seiner Handlung war. Wenn man in der Wissenschaft erst dahin gekommen ist, die Erkennbarkeit des an und für sich Wahren, welches auch das an und für sich Gute ist, zu leugnen, so erscheint eine solche Behauptung, das formale Ueberzeugtseyn und die Ueberzeugungstreue mache die Handlung zu einer guten, also blos das, was ich denke und will, nur als eine nothwendige Folgerung, und so entwickelt jenes theoretische Leugnen hier auf dem practischen Gebiet seine demoralisirenden Folgen. Es kommt alsdann nur auf die eigenthümliche Weltansicht an, die in den Individuen verschieden ist, um etwas als gut oder schlecht zu qualificiren; die Moralität

iſt an die Subjectivität verfallen und in der atomiſtiſchen Exiſtenz der Individuen aufgelöſt. Das Verbrechen ſelbſt kann alsdann höchſtens als ein Irrthum erſcheinen. Die Seichtigkeit der Wiſſenſchaft, unterſtützt durch verſtandesmäßige Sophiſterei, hat in unſerer Zeit vielfältig Gelegenheit gefunden, ſolche Grundſätze zu bekennen und zu verbreiten. In der That iſt damit jeder Tugend auch im geſelligen Verkehr der Menſchen ihr Werth und ihre Wahrheit geraubt; denn würden ſolche Grundſätze anerkannt und allgemein, ſo würden auch Andere das Recht gegen mich haben, meine moraliſchen Ueberzeugungen und ſittlichſten Handlungen für ſchlecht und verbrecheriſch zu erklären, und ſie würden, nach ihrer Ueberzeugung urtheilend, ganz recht daran thun. — Es iſt nun noch das Verhältniß der ſinnlichen und ſittlichen Beweggründe zu betrachten. Das Denken iſt es, welches ſich unter der Form des ſinnlichen Gefühls, der Begierde, als Liebe des Eitlen und Irdiſchen zum Bewegenden macht im Handeln danach, das Vergnügen und die Luſt, das Angenehme und Nützliche zum Motiv der Tugend erhebt; ſo in der eudämoniſtiſchen Moral. Da iſt und bleibt das Tugendmotiv ein unreines, unwerthes, ſey es, daß einer nur durch die Furcht vor der Strafe vom Böſen zurückgehalten oder ſelbſt zur objectivguten That nur durch ſubjectiven Eigennutz angetrieben wird. Dieß Syſtem der ſelbſtſüchtigen Triebe und Motive kann ſich ſelbſt aufs Aeußerſte verfeinern, ja vergeiſtigen, ja verfrommen, es iſt und bleibt darum doch ein des Menſchen, des Chriſten, unwürdiges, weil der letzte zum Handeln bewegende Grund doch nicht der ſittliche, ſondern der ſinnliche war. Prediger meinen oft beim practiſchen Schluß recht viel ſinnliche Gründe anführen zu müſſen und werfen dadurch die Gemeinde aus dem Sittlichen herab — ſagt Daub (Syſt. d. M. I. S. 286.). Dieß offenbare oder verſteckte Intereſſe iſt das Weſen der eudämoniſtiſchen Moral. Ihr hat zu ſeiner Zeit Kant am meiſten Abbruch gethan, ihr ſeine rein formale Tugendlehre gegenübergeſtellt. Sie hat allein den Ge-

anken des Geſetzes, dieß von allen ſinnlichen Triebfedern gereinigte Denken des Rechtes und der Tugend, den kategoriſchen Imperativ, dieß reine Sollen, zum Tugendmotiv erhoben. Dieſe ſogenannte Reinheit iſt aber nicht weniger als jene Sinnlichkeit des Motivs unzureichend und einſeitig. An beiden Seiten iſt ſowohl, was der Begriff des Moraliſchen, als was der Begriff der menſchlichen Natur iſt, verkannt, und indem dieſe Entdeckung zunächſt nur die negative, und die Aufhebung des Widerſpruchs nur die äußerliche iſt, wird bei der Vorſtellung einer Verbindung und Miſchung von beiderlei Motiven ſtehen geblieben, nur eine Mixtur der ſinnlichen und ſittlichen Motive bewerkſtelligt, wie in der Ammonſchen Moral. — Hat allerdings im Menſchen, wie er ſowohl Vernunft- als Sinnen-Weſen iſt, die Sinnlichkeit und Vernünftigkeit gleiche Anſprüche, ſo kann das Gleiche in den Anſprüchen nur nicht auf den Inhalt beider bezogen oder gegründet werden, wie wenn das Sinnliche und das Vernünftige von gleichem Werth wäre. Sondern die Gleichheit beiderlei Anſprüche liegt allein in der Identität des Menſchen, wie er als ſinnliches Weſen nicht iſt und ſeyn ſoll ohne Vernünftigkeit, und als vernünftiges nur nicht ſo, daß er aufhören müßte, ſinnliches Weſen zu ſeyn. Das allerdings Schwierige in dieſer Erkenntniß und Beſtimmung iſt hier die Identität des Subjects, welches eben ſo ſehr Sinnenweſen als Vernunftweſen iſt. Es iſt das eine und ſelbe Subject, welches ſinnlich ſowohl als moraliſch ſich beſtimmen kann; es iſt die Frage, wie in dem einen und nämlichen Subject eine Beſtimmbarkeit ſeyn kann, ſowohl durch ſinnliche als moraliſche Gründe, und wie dieſe Einheit beider zu faſſen ſey. Nach Kant iſt der Beſtimmungsgrund zum pflichtgemäßen Handeln nur ſo der wahre, daß er der reine, d. h. von aller Influenz ſinnlicher Triebfedern freie iſt, und der moraliſche Menſch nur der, welcher, was die Pflicht fordert, beſchließt und thut lediglich um der Pflicht willen, rein allein durch den Gedanken der Pflicht geleitet. Von dieſer Seite hat die Kanti-

ſche Sittenlehre beſonders die eudämoniſtiſchen gründlich bekämpft und ſich ſo um die Würde des reinen moraliſchen Handelns und um die Reinheit der Sittenlehre große Verdienſte erworben. Sie geht darin ſo weit, daß ſie verlangt, ſelbſt durch die Hinſicht und Hoffnung auf ein anderes Leben werde in dem Handelnden die moraliſche Triebfeder befleckt und verunreinigt. Er ſoll allein wollen, weil er ſoll. Es iſt aus der Moralität ausgeſchloſſen alles und jedes andere Intereſſe, als einzig und allein das an der Pflicht. Das Vernunftmotiv, die Vorſtellung der Pflicht, ſoll die einzige Triebfeder ſeyn. Die Kantiſche Sittenlehre iſt hierin reine Theorie, worin vom wirklichen Leben abſtrahirt iſt, ſie iſt eine abſtracte und nicht concrete. In dieſen beiden Anſichten, der Kantiſchen und eudämoniſtiſchen, iſt jede von beiden die entgegengeſetzte der andern; jede für ſich eine Einſeitigkeit, in dieſer aber iſt keine Wahrheit. Sich ſtreng einander gegenüberſtellend heben ſie beide ſich auf und zwar in dem Begriff der Unterordnung des ſinnlichen Beſtimmungsgrundes unter den moraliſchen, ſo daß eben dieſe Unterordnung die Einheit beider iſt. In dieſer Einheit aber iſt der moraliſche Beweggrund nicht mehr der moraliſche blos, der ſinnliche nicht mehr der ſinnliche, ſondern in dieſer Einheit iſt der Bewegungsgrund der ſittliche: in ihm iſt das Abſtracte des moraliſchen und das Unmittelbare des ſinnlichen Beweggrundes aufgehoben. Dieſe Subordination iſt ganz die der Natur unter den Geiſt, oder im chriſtlichen Ausdruck die Unterordnung des Fleiſches unter den Geiſt. Die Natur iſt die Baſis, der Boden, auf welchem der Geiſt ſich entwickeln kann, wie der Staat, eine Idee, in der Wirklichkeit nicht ſeyn kann ohne Land, ohne Territorium. Für das Sittliche iſt alſo das Sinnliche nicht ohne Bedeutung, und die Moral kann ſich nicht ſo rein abſtract, rein ſubjectiv halten, ſondern muß auch auf die Objecte der Natur ſehen. Aber dieſe Gründe von der Natur herkommend ſind ſubordinirt dem Sittlichen. Indem von dem Subject, es ſey ein Einzelner, oder ein Stand oder Staat, was

seine Pflicht ist, beschlossen und geleistet wird, thut es zugleich das Nützliche, mithin zugleich das, was in sinnlicher Weise bestimmt ist und das Angenehme selbst. Allein der sittlich Handelnde, von dem sittlichen Beweggrund Bestimmte, hat in seinen Handlungen nicht dieses, das Nützliche und Angenehme, unmittelbar vor Augen, sondern unmittelbar nur die Pflicht und mittelbar jenes. So ist das Sinnliche wohl in das Sittliche mit aufgenommen und damit verknüpft, aber so daß es diesem untergeordnet ist, so daß in allen Fällen, wo ein Conflict beider entsteht, die Entscheidung nicht von der Rücksicht auf das Sinnliche, sondern auf das Geistige, auf Gesetz, Recht und Pflicht erfolgt, wo aber solcher Widerspruch nicht eintritt, das Natürliche sich im Geistigen als sittliche Gesinnung verklärt. Eltern z. B. lieben ihre Kinder schon von Natur, und diese Liebe aus der Natur ist an und für sich noch die werthlose; diese Liebe hat nicht der Geist, sondern die Natur in ihnen. Es müssen nun auch Kinder gezüchtiget werden. Hält jene Natur- und Affenliebe vor und ist sie das Leitende und Bewegende der Handlungen, so geht den Kindern jegliche Unart hin und sie werden wohl gar deshalb gelobt und bewundert. Aber an und für sich steht jene natürliche Liebe nicht im Widerspruch mit einer geistigen Erfüllung derselben, worin sie vielmehr sich reinigt und verklärt; sie hebt sich darin auf, ohne sich darin zu verlieren, und erlangt durch solche Erhöhung erst Wahrheit und Würde. Diese dreifache Beziehung und Beurtheilung des Motivs enthält auch die christliche Sittenlehre. Dem Sinnlichen, blos Natürlichen als Beweggrund zum sittlichen Handeln schreibt sie keinen Werth zu. Die Liebe, welche sie zum Alles Bewegenden in der christlichen Gesinnung macht, ist nicht die blos sinnliche oder natürliche. Sie ist die Liebe Gottes und des Menschen, nämlich des Menschen in dir und mir. Da ist kein Streit, wie überhaupt nicht in der Liebe; da kommt es sogar zur Feindesliebe, welche die stärkste Ueberwindung der natürlichen Triebe und Begierden erfordert.

Gegen den rohen Eudämonismus ist derselben Reinheit und Erhabenheit, die Freiheit derselben von allen niedern und irdischen Bewegungen zu rühmen. Gegen den abstracten Kriticismus ist jedoch nicht minder derselben concrete und lebensfrische Sittlichkeit anzuerkennen. Indem sie die sittlichen Bestimmungsgründe aus dem Gemüth darstellt, läßt sie das Sinnliche nicht unberücksichtigt, und von dieser Seite ist wohl zur Zeit der Kantischen Philosophie der Vorwurf gegen die christliche Sittenlehre entstanden, als enthalte sie keine sittlich-reine Bewegungsgründe zur Pflicht. Wie ungegründet dieser Vorwurf sey, zeigt sich besonders darin, daß die Neigung, auf welche das Christenthum freilich, und zwar mit Recht, alles Gewicht legt, die Liebe ist, und zwar die Liebe, welche Gott hat, nach ihr der Grund seyn soll, aus welchem wir Gott wiederum lieben sollen 1 Joh. 4, 10., wie auch der Mensch barmherzig seyn soll, gleichwie sein Vater im Himmel barmherzig ist. Luc. 6, 36. Hiebei kann Niemand den Gedanken haben, als ob Liebe und Barmherzigkeit in Gott hergekommen sey von der sinnlichen Natur, oder selber nur sinnliches Gefühl sey: denn dieses würde dem geistigen Wesen Gottes ganz widersprechen, von welchem alles Sinnliche fern ist; diese Neigungen sind ihm nicht aus der Sinnlichkeit, dem Instinct, sondern aus dem Willen, dem Geiste, und indem hier die Liebe, die Barmherzigkeit Gottes als Muster der Nachahmung für den Menschen dargestellt wird, ist es die Liebe, die Barmherzigkeit zwar im Sinnlichen, aber nichts destoweniger wie von geistiger, göttlicher Herkunft, so auch von geistigem und göttlichem Gehalt. Diese ethischen Vorschriften sind desselben wesentlichen Inhalts, wie die: werdet vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist. Matth. 5, 48. Hier wird der Gedanke an die unendliche Vollkommenheit Gottes als Beweggrund eines pflichtgemäßen Lebens dargestellt. Die Reinheit des Motivs überhaupt fordert die christliche Sittenlehre als Bedingung aller Gemeinschaft mit Gott. Selig sind, die reinen Herzens sind, sagt Christus Matth. 5, 8.,

denn sie werden Gott schauen. Die Seligkeit des Menschen wird hier gesetzt in das Schauen Gottes. Aber Gott ist kein Sinnenwesen, nicht mit leiblichen Augen zu sehen, er ist der Unsichtbare, der Geist. Das Schauen ist also hier für die wahre Erkenntniß Gottes und die lebendige Gemeinschaft mit ihm genommen, wie es denn auch Joh. 17, 3. ausdrücklich heißt: das sey das ewige Leben, daß man Gott erkenne. Indem aber hier die mit der Erkenntniß Gottes identische Seligkeit in das menschliche Herz gelegt wird, ist zwar nicht das sinnliche, leibliche Herz, sondern die Gesinnung gemeint, aber auch sie doch nicht so, wie in ihr das Sinnliche gänzlich vertilgt und ausgerottet wäre. Also daß die Gesinnung, der Wille rein sey, ist in jenem Ausspruch gefordert. Im Verhältniß zu andern ist es dann besonders die Uneigennützigkeit, worin die Reinheit des Herzens und der moralische Beweggrund besteht. So sagt Christus Luc. 6, 32 ff. wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welch Verdienst oder Ruhm ist das? thun das nicht die Sünder auch? Dazu ist jeder, und wäre er auch übrigens noch so schlecht, bereit. Man soll vielmehr Böses mit Gutem vergelten, wohl thun denen, die uns beleidigen ꝛc. In dem Verhältniß zu Gott aber ist die Reinheit des sittlichen Motivs in der Forderung ausgesprochen, daß man entschieden und entschlossen, nicht nach der Welt und ihren Lüsten schielend, Gott dienen soll: denn Niemand kann zween Herren dienen ꝛc. Matth. 6, 24. Darin tritt besonders die geforderte Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche hervor, daß man dem Mammon, dem Welt- und Reichthumsgötzen nicht eben so sehr als Gott dienen soll. In Gott aber ist es besonders die Heiligkeit, deren Gedanke in dem Menschen der Beweggrund zu einem pflichtgemäßen Leben seyn soll. Die Menschen sollen heilig seyn: denn Gott ist heilig. 1 Petri 1, 16. In diesem Gedanken an die Heiligkeit Gottes ist alles sinnliche Interesse getilgt. Es wird nicht weniger an die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart Gottes erinnert, und diese Erinnerung zum Motiv

eines ſittlichen Lebens gemacht, wie 1 Cor. 3, 13—17. 2 Cor. 6, 13—16. Hebr. 4, 11—13. Nicht weniger wird der Gedanke an die Gerechtigkeit Gottes in der chriſtlichen Sittenlehre zum Beſtimmungsgrund der Pflicht gemacht. Daran knüpft ſich unmittelbar die Vorſtellung von ihm als dem ewigen Richter und Vergelter an. Matth. 16, 27. Luc. 12, 4. 5. 1 Theſſ. 2, 16. Die chriſtliche Sittenlehre wendet ſich, indem ſie ſo das Mannigfaltigſte zum Beſtimmungs- und Beweggrund eines pflichtmäßigen Lebens macht, und auch die ſinnliche Natur des Menſchen mittelſt ihrer Vorſtellung berührt, an alle Seiten des menſchlichen Lebens, und iſt darin eben die reiche, ja vollſtändige. Keine andere Volksmoral hat in dem Grade zweckmäßige Vorſtellungen des Sittlichen, und es muß auch die ſtrengſte Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit dieſer Vorſtellungen anerkennen. Sie bleibt aber ſelbſt nicht innerhalb der unmittelbaren Lehre ſtehen, ſondern auch das Beiſpiel Chriſti ſtellt ſie uns vor die Augen, wie Phil. 2, 5. 1 Joh. 2, 6. So in der Weiſe geſchichtlicher Darſtellung iſt der Beweggrund für unſer Handeln äußerlicher Weiſe zwar ſinnlicher Natur, aber ſeinem weſentlichen Inhalte nach iſt es die unendliche Reinheit und Heiligkeit ſeines Lebens, in der ſein Wille der Wille Gottes ſelber war, worauf damit abgezweckt iſt. In dieſem erhabenen Character kommt ſelbſt nicht einmal der Enthuſiasmus vor, der immer zugleich Aufregung der Gefühle iſt, ſondern ſtets nur die klarſte Beſonnenheit. Ebenſo werden in der chriſtlichen Sittenlehre auch Taufe und Abendmahl als ſittliche Inſtitute betrachtet, welche den Willen beſtimmen ſollen, wie Tit. 3, 1—7. Die Taufe iſt das Bad der Wiedergeburt, durch ſie wird der Menſch, wie er iſt von Natur, ein anderer Menſch, eine neue Creatur in Chriſto; er läßt ſich durch ſeinen Geiſt leiten und beſtimmen. Das Abendmahl aber, wie es das Gedächtniß des Verſöhnungstodes Chriſti iſt, ſo enthält es auch die Nothwendigkeit der Verſöhnung des Menſchen mit dem Menſchen und hierin einen beſtimmten ſittlichen Beſtimmungsgrund.

1 Cor. 10, 24. Matth. 5, 22 ff. Dieß alles endlich faſſet die chriſtliche Sittenlehre zuſammen in der Idee des Reiches Gottes oder der wahren, concreten ſittlichen Weltordnung, und darauf gründet ſie die Forderung eines Lebens, wie es das eines Mitgliedes im Reiche Gottes und dieſem gemäß iſt. Matth. 4, 17. 6, 33. Joh. 18, 36.

Der Beſtimmungsgrund, welcher vom Geſetz ausgeht, und der vernünftige Glaube iſt an das Geſetz, deſſen Macht und Heiligkeit, zum Bewegungsgrunde des Willens und der Geſinnung geworden, welcher Beweggrund die Liebe iſt, vollbringt ſich endlich

c. als der Entſchließungsgrund in der einzelnen Handlung. Das Geſetz iſt das Feſte, Unwandelbare; durch den Glauben daran geräth der Wille, nicht weniger durch die ſinnlichen Triebe und Neigungen afficirt, in Bewegung; aber das Geſetz handelt nicht, der Wille als Geſinnung auch noch nicht. Die Handlung, wozu der Wille ſich entſchließt und die er beſchließt, iſt der Schluß, wodurch einerſeits das Geſetz mit dem Subject, andererſeits das Subject mit dem Geſetz zuſammengeſchloſſen wird, handle es gut oder ſchlecht. Die Handlung aber iſt die geſetzmäßige, wenn der Handelnde mittelſt des reinen Tugendmotivs mit dem Geſetz zuſammengeſchloſſen iſt. Dieß geſchieht in der Entſchließung, welche der Uebergang iſt von der Geſinnung zur That und welcher Entſchließung Grund kein anderer, als der Beſtimmungs- und Beweg-Grund und ſo das Leitende der Handlung iſt. Auf dem Standpunct der Bewegung hat der Wille noch viele Beziehungen vor ſich, zwiſchen denen er wählen kann; kommt es zum Entſchluß, ſo macht er eine Beziehung gegen die übrigen feſt und macht ſie zur ſeinigen und zur That. Durch den Beſchluß iſt zwiſchen dem Geſetz, dem Willen und der Handlung aller Widerſpruch getilgt, ſo daß die gute Abſicht als Vorſatz nur in der guten Handlung erſcheint und darin ihre Wirklichkeit hat, die gute Handlung aber in dem guten Willen ihre Wahrheit hat. In dieſer concreten Identität der guten Ge-

ſinnung und Handlung iſt es, daß ſich das Geſetz vollbringt und das Abſolutgute ſich als das ſubjectiv gewordene zeigt. Das Handeln hat zu ſeinem Princip den Willen, der Wille den Gedanken; dieſer macht ſich in ihm zur Abſicht, zum Zweck; dieſer iſt überall ein Gedanke. Wird nun die Abſicht realiſirt, das Beabſichtigte, Bezweckte ausgeführt, ſo wird Hand angelegt, d. h. gehandelt. In der Geſinnung iſt die Handlung nur noch präconcipirt, noch nicht in der Welt der Erſcheinung; Handlung iſt Thätigkeit in der Sinnenwelt. Die Handlung kann wahrgenommen, erfahren werden, Geſinnung nicht, außer, wenn auf ſie von der Handlung aus ſich zurückſchließen läßt; die Handlung erhält von der Geſinnung ihre Bedeutung und Moralität, daher es ein großer Unterſchied iſt, ob ein Menſch von dem andern, oder von einem Pferd geſchlagen wird. Nur, daß doch auch ohne die Handlung die Geſinnung, als Inbegriff intelligibler Thaten, vor Gott der Zurechnung fähig iſt. Die Tugend ſteht daher, ihrem weſentlichen Begriff nach, vorzugsweiſe in der Welt der Geſinnung. Thut einer zwar äußerlich das Böſe nicht, aber es ſteht doch die böſe Luſt dazu, das Gelüſten danach, in ſeinem Herzen, ſo iſt das von der ſchlechten Handlung kein großer Unterſchied; er iſt von dieſer nicht wahrhaft getrennt und entfernt, ſteht ſchon im Conner damit, auf dem Sprunge dazu, kann leicht dazu übergehen. Wo der Haß eines Menſchen gegen den andern groß und grimmig iſt, da iſt der Uebergang zur Handlung ganz nahe. Die Geſinnung iſt die Seele der Handlung, die Handlung iſt der Leib der Geſinnung. Es iſt nicht genug, wie es z. B. im Alten Bunde war, daß nur das Objectivgute geſchehe, die Gerechtigkeit nur einerſeits die des Geſetzes, andererſeits die der Werke ſey. Die Geſinnung in der Mitte zwiſchen beiden iſt das Salz, welches die Moralität vor der Fäulniß bewahrt. Dem Geſetz gegenüber iſt es in der guten Geſinnung der Glaube, durch welchen Rettung iſt und Vergebung ſelbſt geſchehener Sünden. Allein auf die gute Geſin-

nung im Allgemeinen und Abſtracten, die abſtrahirt, ſich weg- und zurückzieht von der guten Handlung, kommt es eben ſo wenig, als auf die beſtimmte Menge der Handlungen an. Jenes iſt die Lehre der Sentimentalität, des guten Herzens, wie auch der Pfiffigkeit; die jeſuitiſche Moral iſt eine ſolche, welche auf die Abſicht einer Handlung alles Gewicht legt. Dagegen lehrt Chriſtus aufs Beſtimmteſte: an ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen; ein guter Baum bringt gute Früchte; ein arger Baum kann nicht gute Früchte bringen. Matth. 7, 16. Iſt nun die Handlung eine ſchlechte, ſo war es die Abſicht ebenſowohl; denn ohne Abſicht, Zweck, Gedanken kann ſie nicht geſchehen von einem Menſchen, ſondern nur von einem Thier. Aber der Grad der Zurechnung kann allerdings nach dem Grade der Theilnahme des Willens und Gedankens ein verſchiedener ſeyn. Die Beurtheilung, welche die Verurtheilung eines Menſchen iſt auf die einzelne That hin, iſt die unrechte und ungerechte; ſelbſt das bürgerliche Gericht, welches die einzelne Handlung als ſolche zu beſtrafen hat, bringt doch das frühere Verhalten des Thäters, den Zuſammenhang, den ſie mit ſeinem ganzen Leben hat, in Anſchlag; zu einem gerechten Urtheil gehören auch die andern Handlungen und die Rückſicht auf das Leben, wie dieſes ein continuum von Handlungen iſt. Kommt in dem Leben eines Verbrechers kein anderes oder ähnliches Verbrechen vor, ſo wird durch ſein ſonſtiges Leben jene einzelne That zwar nicht gerechtfertigt, aber doch entſchuldigt. Das Urtheil muß nothwendig anders ausfallen, als über den, deſſen letzte That nur die ſchlechteſte von allen war. Als das höchſte Muſter der Billigkeit in der moraliſchen Beurtheilung zeigt ſich aber der, der ſelbſt ohne Sünde war, in dem Urtheil über die Ehebrecherin. Joh. 8, 7 ff. — In den moraliſchen Handlungen nun vollbringt ſich die Tugend eines Menſchen, und ſie ſelbſt werden ſo als dieſe einzelnen auch Tugenden genannt. Das Chriſtenthum eignet ſich alle bisherigen Beſtimmungen des Begriffes der Tugend an. Aber

es geht weiter und erfüllt den Begriff mit ſeinem Inhalt und Geiſte und ſo mit unendlich reicheren Beſtimmungen. Den in den philoſophiſchen Schulen überlieferten Begriff der Tugend läßt es zunächſt nur formell ſtehen und gelten als gleichbedeutend mit Kraft und Kraftanſtrengung, mit Streben und Ringen. Was im nichtbibliſchen Sprachgebrauch Tugend heißt, iſt im bibliſchen vielmehr Gerechtigkeit genannt. Dieß iſt ein großer Gedanke in der chriſtlichen Sittenlehre. Von der Tugend hat daher kein chriſtlicher Geiſtlicher zu predigen, ſondern von der Gerechtigkeit. Sie iſt im Sinne des Chriſtenthums nicht die einzelne, beſtimmte Tugend oder Eigenſchaft, noch auch nur eine Cardinaltugend, welche andere von gleicher Dignität neben ſich hätte, ſondern die chriſtliche Tugend ſelbſt und das Princip aller. Was die Wahrheit iſt für den theoretiſchen Geiſt als Zweck, und das Denken als Mittel, die Erkenntniß der Wahrheit aber oder die erkannte Wahrheit als der beſtimmte, geiſtige Zuſtand des Menſchen, das iſt die Gerechtigkeit für den practiſchen Geiſt. Für ihn iſt, was der formelle Begriff der Tugend beſagt, das Trachten, nur Mittel, und durch das Chriſtenthum alſo die Tugend in ihrem überlieferten Begriff nur das Mittel geworden zu dem weit höhern Zweck der Gerechtigkeit. Matth. 6, 33. Die Gerechtigkeit iſt die Angemeſſenheit der Geſinnung und That an das Geſetz oder die Uebereinſtimmung mit dem Willen Gottes. Das Trachten nach ihr oder das Thun geht aus vom Glauben und iſt geleitet in allen ſeinen Bewegungen von Liebe. Im Glauben anfangend hat die Gerechtigkeit zu ihrem Grunde die Frömmigkeit, und da iſt ſie zunächſt Bewußtſeyn des Mangels aller Gerechtigkeit, etwa von Natur; der Anfang der Gerechtigkeit iſt das Bewußtſeyn der Ungerechtigkeit, ſodann Trachten nach Vergebung der Sünden, endlich Gewinn einer Rechtfertigung, welche, als ſich beziehend auf negatives Thun, auf Uebertretung und Unterlaſſung des Guten, nicht durch das Geſetz, noch durch des Geſetzes Werke zu erreichen, und ſo die rein objective, durch den

Glauben allein vermittelte ist. Die practische Bedeutung des Glaubens ist hier, daß er selber Thun, Anfang und Quelle, Leben und Seele alles Thuns, und dieses hiedurch in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Denken ist. Die Gerechtigkeit hat in der christlichen Sittenlehre dann die weitere Bestimmung und Unterscheidung, daß sie einerseits Gerechtigkeit nur ist vor Menschen, und andererseits die, so vor Gott gilt. Jene ist die, welche durch den eigenen Willen allein und durch des Gesetzes Werke zu erlangen steht. Vor Menschen, in ihrem stets äußerlichen Verhältniß zu einander und ihrem Urtheilen blos nach der Erscheinung des Willens und der That, gilt der Ehrbare für den Rechtschaffenen (quisque praesumitur bonus). Diese bürgerliche Gerechtigkeit und ganz nur äußerliche Ehrbarkeit (civilis justitia) genügt dem Christenthum nicht. Gegen den Glauben sich negativ verhaltend ist sie nichts als Werkheiligkeit, Selbstgerechtigkeit, das falsche Vertrauen, es werde die Beobachtung einzelner Gebote des Gesetzes schon Erfüllung des Gesetzes selber und Rechtfertigung auch für die Uebertretungen desselben seyn. Solchem Vertrauen setzt das Christenthum die Gerechtigkeit durch den Glauben entgegen, der an der Gerechtigkeit Christi seinen wesentlichen Inhalt hat, welche, durch den Glauben in das Subject versetzt, an die Stelle der Ungerechtigkeit tritt. Der Glaube hat hier im Unterschied von dem Thun die hohe Dignität und Abzweckung, das in der Ungerechtigkeit sich findende Leben überhaupt erst wieder zu verknüpfen mit dem Princip aller Gerechtigkeit, und, wie die Ungerechtigkeit Aller in Einem sich concentrirt hat, so die Gerechtigkeit des Einen zur Gerechtigkeit Aller zu machen. Dieß Machen ist im Glauben das erste, noch mit dem Denken identische Thun. Die vor Gott geltende Gerechtigkeit Christi ist durch den Glauben in das Subject gesetzt, und ist die Erfüllung des Gesetzes, zunächst wie sie Christus geleistet, und sodann, wie der Glaube sie zum Zustand der Gläubigen gemacht, wie er seine Gerechtigkeit, seinen Gehorsam, seine Liebe,

die des Geſetzes Erfüllung iſt, ihnen zum Eigenthum gemacht hat. Die Nothwendigkeit dieſes innern Verlaufs und Verbandes der Tugend des Chriſten mit dem Glauben iſt darin enthalten, daß in allen Menſchen, ſowohl von Natur als von Seiten ihres Thuns, die Form, der Wille und die Freiheit dem Weſen und der Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, ungleich, in Chriſto abſolut gleich, der Inhalt des Geſetzes und die Form des ſubjectiven Willens identiſch, ſein Leben als ein ſolches, welches das Geſetz in ſeinen Willen aufgenommen, hiemit geſetzgebend iſt für alle Andern. Dieſe Seite iſt durch das Leben, Thun und Leiden Chriſti für ſie, ihnen zu Gut und an ihrer Statt, ausgedrückt. Was aber da ſich mit dem Geſetz gleich macht, iſt nicht blos ein ſubjectiv perſönlicher Wille, ſondern die Perſönlichkeit als Totalität, der Menſch in ſeiner reinen Geiſtigkeit und Vernünftigkeit, auch nicht blos in der unbeſtimmten Allgemeinheit, ſondern vermittelt durch die Individualität und Nationalität und ſo in der beſtimmteſten Realität. Chriſti Wille iſt der Wille in ſeiner perſönlichen Allgemeinheit und Wirklichkeit. Ebendamit iſt aber auch in ſeinen Willen und Gehorſam der Wille und Gehorſam Aller eingeſchloſſen; er iſt ihnen nichts Fremdes, Aeußerliches mehr. Der Glaube hat an dieſer Seite die Dignität, die Einwilligung in den Willen und Gehorſam Chriſti zu ſeyn. Die Identität dieſer beiden Seiten der vor Gott geltenden Gerechtigkeit iſt ſomit allein aus dem Begriff und der innern Vermittelung und Selbſtbewegung des Glaubens zu erkennen. Mit ihm iſt einerſeits geſetzt der Mangel, die Schuld und das Bewußtſeyn davon, das Subject in ſeiner unendlichen Leerheit, Eitelkeit, Nichtigkeit durch ſich, andererſeits die Gewißheit der Gerechtigkeit außer ſich, über ſich; nicht weniger die Bewegung der Thätigkeit von ſich hinweg zu dieſer ihm objectiven Wahrheit und Fülle, womit die Leerheit des Subjects ſich erfüllen kann. Aber dieſe Wahrheit und Fülle iſt eben ſo ſehr auch ſein wahres Leben ſelbſt, nur noch nicht durch es ſelbſt ge-

ſetzt, nur in Chriſto unendlich und unerreichbar enthalten. Indem von dieſer Seite nun, in welche alle wahre Thätigkeit fällt, die anziehende und bewegende Kraft ausgeht auf das Subject in ſeiner Reſignation auf ſich, und jene der Mittelpunct alles Strebens und Willens wird, erkennt es darin ſeine wahre Weſenheit und Wirklichkeit, die aufgegebene Selbſtändigkeit geht in ihm nicht unter, ſondern auf; Chriſtus wird das Leben Aller, er iſt ihre Gerechtigkeit, und an ihm ihr Leben aufzugeben, ihm zu leben und zu ſterben, iſt des Chriſten höchſte Tugend und Seligkeit. Der Glaube, in welchem dieſe Seligkeit begründet iſt, hat hier die Dignität, der Zuſammenſchluß des Lebens Aller mit dem Leben Chriſti zu ſeyn. — Uebergang. In der Moralität iſt dieſer Proceß, daß der Begriff, wie er die Tugend iſt, als Angemeſſenheit des Willens an das Geſetz ſich mittelſt des reinen Beweggrundes in der einzelnen Handlung ſubjectiv macht, den Character beſtimmt. So aber iſt die Moralität noch immer ein Seyn-ſollendes, unendlicher Ausbildung Fähiges. Wird ſie hingegen als ein Seyendes, Vorhandenes genommen, in welches das Subject nur einrückt und aufgenommen wird, ſo iſt ſie ein Objectives, die Sitte und Sittlichkeit, und ohne ſie kann auch die Moralität ſich nicht entwickeln.

C. Die Sitte. Der Gedanke der Sitte vermittelt ſich durch den der Gewohnheit. In ihr kommt es mit den noch flüſſigen Gefühlsbeſtimmungen zum Stehen; ſie iſt ein Conſtantes, entſtehend durch anhaltende Wiederholung deſſelben Proceſſes und Uebung darin. In der Gewohnheit iſt das Viele der Gedanken und Handlungen als eine Einheit geſetzt. Dieß Setzen iſt der Act der Gewohnheit ſelbſt, die als Mechanismus des Selbſtgefühls ein ähnlicher Mechanismus iſt, als das Gedächtniß der der Intelligenz. Doch ſind Naturgewohnheiten von Willensgewohnheiten wohl zu unterſcheiden; dieſe werden durch die Continuität derſelben Acte zu etwas Natürlichſeyendem und Mechaniſchem gemacht; ſo iſt die Gewohnheit eine zweite, durch

den Geist gesetzte Natur. Es ist daher von der Gewohnheit das Entgegengesetzte zu sagen, daß das Subject darin natürlich oder unfrei bestimmt ist und es darin sich doch frei verhält, indem es selbst es doch ist, welches sich dazu bestimmt, und ebenso auch, wenn auch nur ausnahmsweise, seinen Gewohnheiten entsagen kann. Geht diese Freiheit verloren, so wird die Gewohnheit leicht ein Tyrann, der den Menschen beherrscht, und er der Sclav seiner eigenen Bedürfnisse, z. B. des Branntweintrinkens, Tabakrauchens. Dergleichen heißen wohl üble Gewohnheiten; sie sind es aber nicht, wenn nur der Mensch seine Freiheit darin bewahrt, wie ja durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung die Macht der Triebe und Bedürfnisse auch gebrochen und abgestumpft wird. Noch mehr tritt diese Freiheit in der Geschicklichkeit hervor. Wie lange Uebung und Wiederholung gehört dazu, bis durch die Gewohnheit des Spiels und der Kunst die Leiblichkeit der Seele so dienstbar, ja mit ihr so in eins gesetzt ist, daß das Fingerpaar dem Anblick und der Vorstellung der Noten in einem Musikstück ganz adäquat wird. In der Gewohnheit ist die Leiblichkeit so die Wohnung der Seele, daß sie darin ganz eingewohnt ist, und indem sie darin doch zugleich bei sich selbst und dies ihr eigenes Thun ist, sich darin ganz frei verhält. Die mechanische und höhere Kunst beruht wesentlich auf dieser magischen Einwirkung des Geistes auf den leiblichen Organismus, welche zuletzt zu dem bewußtlosen Continuum der Gewohnheit wird. Die Vernunft ist wesentlich diese Reproduction der Natur auf dem Wege der Freiheit und Gewohnheit. — Welches ist nun der Unterschied der Gewohnheit von der Sitte? Der Sitte, der wahren Sitte ist es nicht: denn ohne die als wesentliche Vermittelung ist auch die Gewohnheit nicht, und sie ist dadurch ein wesentlich Bestimmtes. Sondern von der Gewohnheit unterscheidet die Sitte sich dadurch, daß jene ein Subjectives, diese ein Objectives ist. Das Formelle der Gewohnheit ist auch in der Sitte: Sitten sind Gewohnheiten; aber nicht umgekehrt sind alle Gewohnheiten Sitten,

ſofern jene nicht über die Sphäre des Subjects hinausgehen, und, wie man ſpricht, nur Angewöhnungen ſind; hiemit iſt das Subjective, Singulare, Particulare der Gewohnheit bezeichnet. Was Schleiermacher in der Weiſe der Vorſtellung Gelten nennt, iſt eben die objective Wirklichkeit, vermittelt durch allgemeines Anerkennen, Wiſſen und Wollen; ſo für das Bewußtſeyn Recht ſeyend und voll Macht in ſich ſeyend iſt es als Allgemeingültiges gewußt. Kurz der Unterſchied von Gewohnheit und Sitte iſt der der Moralität von der Sittlichkeit. Man kann und muß, nach Hegel, Moralität und Sittlichkeit wohl unterſcheiden. Die letztere iſt der ſittliche Weltzuſtand, zu welchem das moraliſche Subject ſich nur als einzelnes verhält, ja der iſt, ehe es ſelbſt noch iſt. Fragt man z. B., welchen ſittlichen Weltzuſtand das Chriſtenthum geſchaffen habe, ſo will man die Wirkungen des Chriſtenthums, die Veränderungen durch daſſelbe an der Welt bewirkt wiſſen, die ein Objectives, Allgemeines ſind. Aber der ſittliche Weltzuſtand iſt in ſich ſelbſt ein Mannigfaltiges, auch nicht ein in ſich ſelbſt Unveränderliches; in der Geſchichte erſcheinen die Veränderungen, die mit demſelben vorgegangen ſind, und ſie ſind in der theologiſchen Moral in allgemeinen Begriffen aufzufaſſen. Sofern ſich in der ſittlichen Welt außer dem Chriſtenthum noch ſolche Zuſtände finden, welche dem Begriff nicht adäquat ſind, ſo ſind ſie doch ſchon Momente des Begriffs; denn ſie ſind die Negationen des Chriſtlichen und haben dadurch auch eine Beziehung auf das ſittliche Weltſyſtem, welches erſt ſich durch das Chriſtenthum verwirklicht hat. — Bevor die einzelnen Geſtalten der ſittlichen Welt aufgezeigt werden, iſt von den allgemeinen Beſtimmungen anzufangen. Die Sittlichkeit iſt der allgemeine als eine Welt lebendige Geiſt, der ſich als Tugend zur Seele und Beſtimmtheit des Willens macht und in der einzelnen tugendhaften Handlung ſich zur Erſcheinung bringt. Die auch in ihrer Einzelheit allgemeinen Geſtalten der Sittlichkeit ſind die Sitten, höhere, über das Subject hinaus-

tragende Mächte, welche das Leben tragen und halten. Die Sittlichkeit ist die sich wissende Idee der Freiheit in Beziehung auf die an und für sich gesetzte Nothwendigkeit oder das Gesetz. Die Totalität der sittlichen Bestimmungen, unter denen die Individuen stehen, macht die Substanzialität derselben aus; die Individuen vergehen, indeß sie das Bleibende ist und die ewige Gerechtigkeit, die jedem giebt nach seinem Werth und seinem Verhältniß zu ihr. Die Sitte ist einerseits ein dem Subject Ueberlegenes, Fremdes; denn sie ist, und zwar das an und für sich Vernünftige, obwohl auf bestimmten, unterschiedenen Stufen erscheinend und in dieser erscheinenden Wirklichkeit mannigfaltig. Andererseits, obwohl durch sie über das Subject bereits verfügt ist und es als einzelnes darin nichts ändern kann, ist sie ihm nichts Fremdes, hat das Zeugniß seines Geistes für sich, und es fühlt sich darin heimisch und sie als sein Eigenes. Es ist dieß der Unterschied des lebendigen Individuums und des Elements, worin es allein leben kann. Wie die Natur ein Seyendes ist und eine Nothwendigkeit ohne Freiheit, so ist die Sitte ein Seyendes, aber eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit nicht außer sich, sondern in sich hat. Der Wille des Geistes hat in der Sitte nicht nur einen entsprechenden Inhalt, sondern ist zugleich die ihm entsprechende Gewohnheit des Lebens und Handelns. Der Kampf des Subjects und seines geistigen Willens gegen den fleischlichen Willen und dessen Natürlichkeit, wie die Tugend noch dieser Kampf ist, ist in der Sittlichkeit zwar noch nicht in den Sieg, aber in eine bleibende Handlungsweise Uebergegangenes; die Sitte ist insofern ein Ruhendes, Festes, woran die Willkührlichkeit und Eigenwilligkeit sich fortwährend bricht, und die so ein wahrhaft höherer Standpunct ist, auf welchem sich ihr das Vernünftige und wahrhaft Allgemeine seiner sittlichen Bestimmungen aufgeschlossen hat. Gesetze z. B. herrschen, ebenso die Sitten. Das Gesetz ist der allgemeine Wille nach seiner Vernünftigkeit. Wie kommt nun das Gesetz, wie es ge-

geben wird, zu Stande? So etwa, daß der Einzelne als ſolcher und in dieſer ſeiner Einzelheit es findet und weiß, es macht und giebt? Oder etwa ſo, daß jeder Einzelne zuvor gefragt würde und ſeinen Willen erklärte, und es ſo etwa nach der Mehrheit ginge? Die großen Geſetzgebungen, von denen die Geſchichte weiß, ſind nicht ſo zu Stande gekommen, durch gemeinſame Berathungen etwa oder durch Uebereinkunft Mehrerer mit einander. Statute, willkührliche Satzungen können ſo entſtehen; Geſetze hingegen ſind nicht Beſtimmungen des beſonderen Beliebens, ſondern ſie tragen den allgemeinen Geiſt in ſich, und Geſetzgeber haben in ihrer Weisheit erkannt, was die Natur und Wahrheit eines rechtlichen Verhältniſſes iſt und durch ſich mit ſich bringt. Dieß wird noch klarer an der Natur der Sprache. Zunächſt das iſolirte menſchliche Individuum iſt nur in der Möglichkeit, ein Menſch zu werden. Wirklich wird er nur durch die Beziehung des Ich und Du auf einander, und beide ſind in dieſer Beziehung unzertrennlich. Sich auf ſich beziehend bezieht es ſich zugleich auf andere. Dieſe Beziehung iſt vermittelt durch die Sprache, als eine geiſtig vorhandene Welt von Gedanken und Worten. In die vorhandene Sprache rückt der Menſch hinein; ſie macht er nicht; ſie macht vielmehr ihn zuerſt zum Menſchen. Sie iſt das weſentliche Medium der Erziehung, welches ihm vom unbeſtimmten Fühlen zum beſtimmten Denken verhilft. Als Sprache eines Volkes enthält ſie für einen jeden die Nothwendigkeit, einem beſtimmten Volk anzugehören, und die Möglichkeit, von ſeiner Mutterſprache aus alle andern zu erlernen und in den allgemeinen Geiſt der Menſchheit einzugehen.

In ihrer concreten Erſcheinung bildet die Sitte ein *Syſtem von Stufen*, welche einander übergeordnet ſind.

1) Die nächſte beſtimmte Geſtalt, welche der ſittliche Geiſt annimmt, um ſich zu verwirklichen, iſt die *Familiarität*. Die Familie iſt die Gemeinſchaft, in welcher die einzelnen Glieder eben ſo ſehr durch die Natur als Vertraulichkeit vereinigt ſind.

Beides zuſammen iſt der Begriff der familiaren Pietät. Eine natürliche iſt dieſe Gemeinſchaft, weil ein Jeder nicht durch ſeinen Willen, ſondern durch die Natur Mitglied einer Familie iſt, und weil ſelbſt das moraliſche Bezeigen der Familienglieder gegen einander nicht auf freiem Entſchluß und Ueberlegung, ſondern auf Trieb und Gefühl beruht, ſomit die Affection der Natürlichkeit hat. Der Familiengeiſt iſt mit ſeiner Subſtanzialität noch in der Unmittelbarkeit, hat die Beſtimmung von Fleiſch und Blut, hat die Empfindung zu ſeiner weſentlichen Beſtimmung. Die Empfindung der Zuſammengehörigkeit des Einen mit dem Andern in der Familie iſt Liebe; in ihr hat der Einzelne ſein Fürſichſeyn an das Ganze aufgegeben. Das Vertrauen der Familienglieder gegen einander iſt, daß Jeder nicht ein Intereſſe für ſich hat, daß das einzelne Ich mit dem andern eine Einheit ausmacht. Jeder lebt da in ſeinem Fürſichſeyn nur in dem Andern und empfängt ſich erhöht und befriedigt daraus zurück. Dieſe Dialectik des Sichverlierens an den Andern und des Sichwiederfindens in ihm iſt die Liebe, ſie ſelbſt dieß ewige und ſüße, ſo freie als nothwendige, Hervorbringen und Auflöſen dieſes Widerſpruchs. — Die ſittliche Bildung des Menſchen fängt in der chriſtlichen Welt in der Familie an, in der vorchriſtlichen Welt, als der heidniſchen, war es nicht ſo; aber anders ſchon in der iſraelitiſchen. Die Wohnſtube an ſich iſt kein Heiligthum, wie nach Peſtalozzi. Die Zurückführung und Beſchränkung der Familie darauf iſt ein Rückfall in die Rouſſeauſchen Verſuche, den Menſchen der Welt und lebendigen Gegenwart zu entfremden, und ein Widerſpruch in ſich ſelbſt, weil nicht verhindert werden kann, daß mit dem guten Geiſt auch das Socialverderben, welches Peſtalozzi dadurch verhindern will, da eindringe, beſonders durch die Erzieher ſelbſt, die Eltern und Hausgenoſſen. Als ein organiſches Ganzes nun beſteht die Familie nicht aus Theilen, ſondern Gliedern, die ihre Subſtanz nur in dem Ganzen haben; getrennt vom Ganzen fehlt ihnen die Selbſtändigkeit

Der natürliche Gehorsam in der Familie beruht darauf, daß in diesem Organismus nur Ein Wille ist und herrscht, der dem Oberhaupt der Familie zukommt. Hiedurch ist die Familie Eine Person, indem aber die Familienglieder durch den sittlichen Geist verknüpft sind, bildet sie Eine moralische Person, und ist die Ehe, als Grundlage der Familie, ein sittliches Institut. Ebenso hat die Familie ihre äußere Existenz und Realität in einem Eigenthum, als ihrem Vermögen, und das ebengeborene Kind hat schon Rechte der Erziehung, der Ernährung daraus, wie auch auf Erbschaft. Das Gelangen der Kinder zur Volljährigkeit und Fähigkeit, eigenes Vermögen zu haben und eigene Familien zu stiften, ist die Auflösung der einzelnen bestimmten Familie und der Uebergang aus der Familiarität in die Nationalität.

2) Die Nationalität. Es ist das innere, theils natürliche, theils sittliche Bedürfniß der Familien, welches dieselben, zu Stämmen und Häusern erweitert, zu einem Volke vereinigt, aber auch eben so sehr die überlegene Macht und Gewalt, eben so oft physischer als moralischer Art. Was als Volk zunächst nur eine Mehrheit von Familien, eine unbestimmte Masse ist, hat doch zu seiner geistigen Grundlage und Substanzialität den Staat, als unbestimmte Idee, und als Form des Volkes, deren völlige Ausbildung in diesem ersten Anfang äußerlich kaum zu erkennen ist. Die Nothwendigkeit eines Volkes und der Angehörigkeit eines Jeden an ein Volk ist, daß die Freiheit der Persönlichkeit nicht anders zu ihrem Recht kommen kann. Auf einem bestimmten Gebiet, in einem bestimmten Raume sich bewegend ist des Volkes Bewegung doch eine freie, das Recht der Auswanderung dem Einzelnen unbenommen; im Innern des Volkes dagegen nur in dieser Gesammtheit und Vereinigung das Bedürfniß befriedigt, das Eigenthum durch Rechtspflege beschützt, das Ganze in Stände und Korporationen gegliedert. Aus dem Geiste des Volkes gehen dessen Verfassungen und Einrichtungen, Gesetze und Sitten hervor, und es hat darin sein Daseyn und Le-

ben. Für dieſe kämpft es, wenn es fremde Sprache und Sitte, fremdartige Einrichtungen und Anſtalten annehmen ſoll. Die Moralität des Einzelnen iſt der Gehorſam gegen des Volkes Geſetze und Sitten; die Sittlichkeit des Volkes zeigt ſich in dieſem. Hätten die Verfaſſungen und Sitten eines Volkes, wie verſchieden ſie auch in der Erſcheinung ſeyn mögen von denen anderer Völker, gar kein inneres Verhältniß zur Vernunft und Freiheit an ſich, und mangelte es darin an aller Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ſo könnten ſie auch nicht eines Volkes Geſetze und Sitten ſeyn. Jedes Volk enthält darin, wie eigenthümlich ſie ſeyen, zugleich etwas, wodurch es mit andern Völkern verbunden iſt, woran ſich derſelben Vertrauen anknüpfen kann. Aus dem allgemeinen Völkerverbande, worin es andern Völkern gegenüber iſt, heraustretend und ſich abſolut iſolirend, trägt es, wie das chineſiſche Volk, in ſich den Keim des ſittlichen Verderbens und der Stagnation, welche des Volkes Strafe iſt. Alſo muß man ſagen: nur ſeinem Volke angehörend kann der Menſch ſich einen moraliſchen Character bilden; aber nur ſeinem Volk angehörend und ſich allen andern entgegenſetzend, ſie von ſich ausſchließend, kann das Allgemein-menſchliche nicht in ihm aufkommen. Der Patriotismus hat den Kosmopolitismus zu ſeiner Wahrheit; innerhalb ſeines Volkes ſtehend muß der Menſch doch darüber, als eine Schranke, hinaus. Indem die Völker einander gegenüber ſind, ſind ſie in dieſer Mehrheit bereits in Wahrheit über ſich hinaus und geht die Nationalität, als das Beſondere, in das Allgemeine über, welches

3) die Humanität iſt. Alle Menſchen und Völker gehören der einen und ſelbigen Menſchheit an, und indem der Einzelne in ſeiner Familie und Nation ſich zum wahren Mitgliede beider bildet, iſt das höchſte und letzte Ziel, daß er zum wahren Menſchen werde. Iſt dieſes ihm einerſeits durch jenes in nothwendiger Weiſe vermittelt, ſo vollendet ſich andererſeits die familiare und nationale Sittlichkeit erſt als die humane. Die fami-

liaren und nationalen Unterschiede heben sich zu höherer Einheit auf; diese Einheit ist das Reich der Humanität, in welchem der Mensch schlechthin nur als solcher gilt. Aber die Humanität fängt zwar nicht aus, aber doch in der Inhumanität an; diese ist der Zustand, worin der Mensch von der Natur herkommt, jedoch so, daß darin die Humanität der Möglichkeit nach enthalten ist. Was der Mensch ist, seinem menschlichen, moralischen Character nach, das muß er erst *werden*, dazu muß er sich selbst *machen*, das hat und ist er nicht schon von Natur. Wie es mit den einzelnen Menschen ist, so ist es auch mit den einzelnen Völkern. Der persönliche Character und der Nationalcharacter, so wie die Sittlichkeit desselben ist bestimmt, je nachdem darin das Natürliche noch das Sittliche oder dieses jenes überwiegt. Auch dieß bildet verschiedene Stufen, auf denen geschichtlich die Menschheit in ihren Völkern steht.

a) Die Stufe der sittlichen *Rohheit und Wildheit*. In den Wilden, als nomadischen Stämmen oder Horden, ist das Sittliche noch dem Natürlichen so untergeordnet, daß das erstere der Zufälligkeit und Gewohnheit anheimgefallen, noch nicht, wie in einem Volk, ein durch Gesetz und Sitte geregeltes ist. Ihr Beisammensein und Zusammenhalten selbst ist noch ein ganz äußerliches nur, Geselligkeit, Vergesellschaftung, aber durch kein inneres, nothwendiges Band verknüpft, durch keine innere Ordnung aufrecht erhalten. Wenn der Naturzustand oft noch als ein vollkommner Zustand geschildert wird, sowohl in Rücksicht auf Unschuld als Glückseligkeit, so geschieht es nur in phantastischer, idealischer Weise. In Wahrheit hat selbst die Unschuld wenig Werth, da sie Unwissenheit des Bösen und ein Zustand der bloßen Gewalt und Ungerechtigkeit ist, weil die Menschen sich darin nur nach der Natur verhalten. Es kann die Menschheit auf dieser Stufe noch der Thierheit ganz nahe stehen in der Wirklichkeit, nur der Möglichkeit nach darüber erhoben; es hat sich das Menschliche aus dem Thierischen noch nicht so herausgear-

beitet, daß es nicht beſtändig dazu herabſänke, ja in Wahrheit noch unter demſelben ſtände; denn ſinkt der Menſch zum Thier herab, ſo fällt er immer zugleich unter daſſelbe herab, weil ſeine Beſtimmung dann immer noch beſſer iſt als ſeine Erſcheinung und Wirklichkeit. Nicht alle wilden Stämme und Horden ſtehen indeß auf dieſer äußerſten Gränze der Menſchheit, dergleichen die kannibaliſche Menſchenfreſſerei iſt; manche ſind, nach der Analogie gewiſſer Thierarten, von ſanfter, ſtiller Gemüthsart, andere liſtig und ſchlau; aber aller Verſtand und Wille ſteht noch allein in der Dienſtbarkeit der Natur, des Lebens, ſeiner Erhaltung, ſeiner Bedürfniſſe, und geht nur auf deren Befriedigung. Der Fortſchritt nun aus dem nomadiſchen Leben des Wilden iſt, wenn er sedem fixam gewinnt, ſich auf einem beſtimmten Boden niederläßt und ihn bebaut. Was für die Innerlichkeit des Lebens die Beſchränkung des Geſchlechtstriebes auf die Ehe und Stiftung eines Familienlebens iſt, das iſt für die Aeußerlichkeit des Daſeyns die Ruhe des Privateigenthums und die damit verknüpfte Arbeit, die Bearbeitung des Bodens. Scheint hiemit Ordnung und Sitte, Geſetz und Freiheit in dieſen Zuſtand der Rohheit und Wildheit hinein, aber ſo, daß dieſer die Grundlage bleibt, jenes ſittliche Seyn hingegen nur dem Schein nach vorhanden iſt, ſo iſt die Rohheit und Wildheit übergegangen

b) in die Barbarei. Völker, ſeyen ſie in den Zuſtand der Barbarei heraufgekommen oder dahin zurückgefallen von einer bereits errungenen höheren Stufe, befinden ſich in dieſem Widerſpruch, daß über ſie die Natur mit ihren materiellen Kräften, Trieben und Intereſſen noch eben ſo viel Macht hat, als das Geſetz des Geiſtes und der Freiheit, die Ordnung und Sitte, und dieſe ſittliche Seite eben ſo oft noch dem rohen Naturtriebe, als dieſer jener unterliegt. Somit iſt das ein Zuſtand der Halbheit und Differenz, der immer auf dem Sprunge ſteht nach der einen oder andern Seite hin auszuſchlagen, ein Zuſtand, der ſelber nichts als die Gewalt in ſich hat, um ſich zu fixiren, ſich

dauerhaft und anhaltend zu machen. Die gleich mögliche Befriedigung beiderseitiger Ansprüche giebt diesem Zustande den Schein der Vollständigkeit und das Gefühl der Sattheit, eines Sichselbstgenügens, welches der traurigste Stolz und Hochmuth ist. Weil er die Freiheit selbst nur als die Nothwendigkeit kennt, wie diese eben so sehr noch die Natur als das Gesetz ist, so hat diese abstracte Identität der Freiheit und Nothwendigkeit den Glauben des Türken an eine unbedingte Prädestination, welche nicht auch durch sich selbst die bedingte wäre, (das fatum turcicum) zur unmittelbaren Folge. In der Barbarei eines Volkes ist Gesetz und Sitte wohl schon dahin gekommen, ihre abstracte Allgemeinheit und darin ihre Macht und Herrschaft herauszukehren; aber ihre besondere Erfüllung nimmt der Wille aus *seinem* Belieben und den einzelnen Naturtrieben her, und hiedurch hat er in Bezug auf sich den launenhaften Character eben so sehr als in Bezug auf Andere den despotischen. Oder: indem der Barbar wohl die Macht und Heiligkeit des Gesetzes für ihn selbst anerkennt, erklärt er Andere, seinem Gesetz gegenüber, wie wenn er Macht darüber hätte, und seinem Glauben gegenüber, der die Macht heiligte, für rechtlos. Aber da das barbarische Volk doch Gesetz und Sitte, wenigstens überhaupt und im Allgemeinen, respectirt, können andere Völker, über welche desselben Macht sich nicht erstreckt, schon mit ihm unterhandeln, mit ihm in Handelsverkehr treten und Tractate schließen; an dieser allgemeinen Anerkenntniß des Gesetzes und Völkerrechts ist schon der gemeinsame Boden und das Princip vorhanden, nach außen hin, in den großen Staatenverband einzutreten, und im Innern die sittliche Bildung auf einer höhern Stufe zu erreichen, welche

c) die *Civilisation* ist. Dieser sittliche Weltzustand hat seine negative Bedeutung zunächst darin, daß er der sittlichen Rohheit und Wildheit wie dem Zustande der Barbarei und Rechtlosigkeit ein Ende macht. Indeß schon viel gewonnen ist, wenn wilde Völkerschaften zunächst in den Zustand der Barbarei über-

gehen, ſehen wir im Türkiſchen Reich die Civiliſation bereits ſowohl von außen herein- als von innen hervorbrechen und die Reſte der alten Barbarei immer mehr vertilgen. In der Civiliſation verwirklicht ſich erſt nicht nur ein Staatenſyſtem, ſondern überhaupt und zunächſt ſchon der Staat. In ihm iſt erreicht, daß die Menſchen nicht nach natürlichen Gefühlen und Neigungen ſondern als Perſonen für einander gelten und das rechtliche Verhältniß Wirklichkeit hat. Der Staat, der nur als civiliſirter iſt, kann betrachtet werden im Allgemeinen als die weſentliche Form des Volkes, oder als der ſittliche, ſeiner ſelbſt bewußte Geiſt des Volkes, als der ebenſo ſubſtanzielle, wie ſich ſelbſt durchſichtige Wille in der Objectivität, die an und für ſich vernünftige ſittliche Idee in ihrer reinen Wirklichkeit und Wirkſamkeit. Aber der Staat in ſeiner erſcheinenden Wirklichkeit hat auch eine Geſchichte, in der er ſich von vorhergegangenen, unvollkommenen Zuſtänden heraufgebildet hat, welche als Stufen übereinander nur im Princip des Staates nothwendige Verſuche und Beſtrebungen ſind, den Staat in ſeiner höchſten Vollendung als Reſultat hervorzubringen. Die nächſte Geſtalt des Staats in ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung und Entwickelung iſt

α) der Natur- und Gewalt-Staat. An ihm hat die Rohheit und Wildheit noch einen entfernten, die Barbarei den nähern Antheil. Aber er hat auch das Princip des Staats in ſich als Anfang, als Intelligenz und naturkräftiger Wille, wenigſtens in denen, welche die Machthabenden ſind. Ihre Einſicht und Willensmacht reicht weiter, als die aller ihnen Unterworfenen. Aber hiemit formirt ſich auch in der Einheit dieſes Staates zugleich der ſtrengſte Gegenſatz der Macht und Unterwürfigkeit, der unbedingten Macht auf der einen, der unbedingten Schwäche und Hingebung auf der andern Seite. Was beide zuſammen und ſo den Staat aufrecht erhält, iſt einerſeits die Gewalt, andererſeits die Furcht. Die Gewalt iſt darum, weil ſie dieſes iſt, nicht Grund des Rechts, ſondern nur das als zu-

fälliges nothwendige Moment des Uebergangs aus dem Zustande der Rohheit und Begierde in den Zustand des vernünftigen Selbstbewußtseyns. Die Gewalt ist, wie Hegel sagt, nur der äußerliche und erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substanzielles Princip. Phil. des Geistes S. 280. Der Staat in dieser Gestalt ist darin noch die Verletzung seiner eigenen Idee, daß die Freiheit und Persönlichkeit darin noch nicht zu ihrem Recht gekommen und durch Naturelemente noch allzusehr gebunden ist. Dieser sittliche Weltzustand ist in der abstracten Allgemeinheit der concentrirten Macht die Monokratie, in der concreten Ausbreitung und Beziehung Despotie. Indem die Freiheit und Persönlichkeit in ihrer Macht und Geltung nur auf der einen Seite ist und die Unfreiheit und Unpersönlichkeit auf der andern, so ist dieß der Zustand der Herrschaft und Knechtschaft. In der Sclaverei ist der Mensch nicht als Person anerkannt, sondern als Sache behandelt. Es giebt der Sclav seinen Willen an den des Herrn auf, und bekommt zu seinem Inhalt nun den Zweck und Willen des Herrn, der seinerseits nur für die Erhaltung der Natürlichkeit oder des Lebens seines Sclaven zu sorgen hat. Auch bei den Griechen und Römern war noch nicht dieß Bewußtseyn, daß der Mensch als solcher oder als allgemeines Ich zur Freiheit berechtigt sey. Die Freiheit hatte da noch die Bestimmung und Bedingung der Natürlichkeit, insofern als man, um frei zu seyn, als Freier mußte geboren seyn. Nur durch blutige Aufstände und Kriege versuchten bei den Römern die Sclaven sich frei zu machen und die Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte zu erzwingen. Ein sittlicher ist dieser die Menschheit in dem Sclaven, wie in dessen Herrn, entwürdigender Zustand allein darin, daß doch auch so die in sich unnatürliche und widernatürliche Verwechselung oder absichtliche Vertauschung der Person mit einer Sache, und die nicht absolut durchführbare Behandlung der einen, als wäre sie die andere, sich immerfort in sich selbst aufhebt und die Nothwendigkeit enthält, daß sie auch

werde aufgehoben werden. Jenes geſchieht ſchon, wenn Vertrauen und Edelmuth, Schonung und Milde in dem Herrn, Treue, Anhänglichkeit, Willigkeit in dem Sclaven aufkommt. Das andere aber, die Aufhebung der Sclaverei, iſt in neuern Zeiten in vollen Gang gekommen, wiewohl ſo wenig ausgegangen von der Monokratie und Despotie, als noch zur Zeit durchdringend in dieſelbe eingegangen. Das Bedürfniß aber, welches noch in dem Natur- und Gewalt-Staat iſt, daß jeder Einzelne in ſeiner Freiheit und Perſönlichkeit von Allen gegenſeitig anerkannt, jeder ſich Zweck und dieſer Zweck der allgemeine, ſomit durch Förderung des Wohls Anderer das eigene Wohl gefördert, die Subſtanz und das Wohl des Einzelnen in die Subſtanz und das Wohl Aller verflochten ſey — dieß Bedürfniß, wie es weſentliche Beſtimmung des Staats iſt, ſo iſt es zugleich die Nothwendigkeit weiter zu gehen, und hiemit tritt die ſittliche Bildung des Staats auf eine ungleich höhere Stufe.

β) Der Noth- und Verſtandes-Staat. Statt des Willens eines Einzelnen und Einzigen gilt der Wille aller Einzelnen; denn das Geſetz iſt in ſeinem Begriff der allgemeine Wille; aber in dieſer Form des Staats gilt die Allgemeinheit nur als Allheit; der allgemeine Wille iſt der Volkswille, repräſentirt in der Magiſtratur. Weil dieſe Geſtalt des Staats auf das Wohl und die Nothdurft des Einzelnen in dem Ganzen gegründet und der Verſtand das Princip der Vereinzelung und Einzelheit in der Allgemeinheit iſt, ſo kann man ihn mit Recht den Noth- und Verſtandes-Staat nennen. Er heißt auch die Demokratie, und die Extreme derſelben ſind einerſeits die Ochlokratie; ſie tritt ein, wenn der Pöbel herrſcht und der Theil des Volkes, der ohne Eigenthum und rechtliche Geſinnung iſt, die rechtlichen Bürger von der Regierung verdrängt und ausſchließt; andererſeits die Ariſtokratie; ſie tritt ein, wenn die Staatsregierung ſich auf gewiſſe privilegirte Familien beſchränkt, und das äußerſte Ende von dieſer iſt die Oligarchie, in der das Recht zur Regierung ſich auf

eine kleine Anzahl von Familien concentrirt. Alle dieſe verſchiedenen Formen ſind oft auch in dem Namen der Republik zuſammengefaßt. Sofern ſie jedoch noch den Erbadel in ſich haben kann, iſt ſie nicht identiſch mit der Demokratie, wie ſie in Nordamerica iſt. Der Staat iſt zur Form der bürgerlichen Geſellſchaft heraufgebildet. Dieſer Gedanke ſpricht es aufs Beſtimmteſte aus, daß der Staat auf dieſem Standpuncte die Einzelnen als ſolche, mithin atomiſtiſch und äußerlich in ſich vereinigt enthält; ſie haben ſich einander als Privatperſonen zugeſellt, eine Verbindung, einen Verein und Vertrag unter ſich geſtiftet, um ihr Privatintereſſe ſich gegenſeitig zum Zweck zu machen, ſo daß das Allgemeine dagegen, der Staat, nur als ein Mittel erſcheint zu dieſem Zweck. Ob nun zwar die Unterſcheidung von Mittel und Zweck auch nur eine äußerliche, dem Begriff an und für ſich gleichgültige iſt, ſo iſt doch, was dem vernünftigen Begriff auf dieſer Stufe angehört, zunächſt anzuerkennen. Dieſes iſt, daß das herumſchweifende Leben des Wilden und die Faulheit des Barbaren in der bürgerlichen Geſellſchaft beſeitigt und die Induſtrie an derſelben Stelle getreten iſt. Indem man ſo zur Betreibung des Ackerbaues, zur Arbeit überhaupt, zur Befriedigung der materiellen Bedürfniſſe übergeht, bildet ſich Privateigenthum, Vermögen und Reichthum, auch Stand und Ständeunterſchied, und es iſt dieß alles unter Geſetze geſtellt. In dem Syſtem menſchlicher Bedürfniſſe und deren Befriedigungen iſt nicht nur das Recht zum Schutz des Eigenthums und der Perſönlichkeit, ſondern auch das Wohl und Wohlſeyn und deſſen Beförderung eine weſentliche Beſtimmung. Das Leben und der Beſitz ſind die höchſten Gedanken, um die ſich in der Demokratie alles dreht, wie Franklin ſagte: die beiden Uebel ſind die Abgaben und der Tod. Auf Bevölkerung, Handel und Wandel, auf die Glückſeligkeit iſt in der bürgerlichen Geſellſchaft der höchſte Werth gelegt, und der Staat als ſolcher iſt eigentlich nur der dienende Geſelle der Einzelnen und ein Lebensmittel für ſie. Sie ſind

es auch, welche den Präsidenten bezahlen und besolden, und sie haben alle auch das Bewußtseyn davon. Die Anhäufung des Reichthums auf der einen Seite ist auch nicht ohne den Gegensatz der äußersten Armuth, wie die abstracte Freiheit in der Republik nicht ohne den Gegensatz der Sclaverei. Noch jetzt hat sich dieser Rest der Barbarei in den nordamericanischen Freistaaten erhalten; in diesem gerühmten Lande der Freiheit sind unter 1000 Menschen noch 177 Sclaven. Dieß, daß in der Republik selbst auf die Person als Sache, d. i. auf die Sclaverei, ein Werth gelegt und sie festgehalten wird, scheint insofern consequent, dafür heißt sie res publica. Aber es muß doch billig gefragt werden, ob mit dem Schutz und Wohlstand der Persönlichkeit alles und jedes höhere Bedürfniß derselben befriedigt ist. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jede Kunst und Wissenschaft begünstigt, welche dem Bedürfniß und der Betriebsamkeit dient, den Flor der Industrie erhöht und den Lebensgenuß fördert. Künste hingegen, die nicht den erwiesenen Nutzen bei sich führen, und Wissenschaften gar, wie die Philosophie, Philologie und Theologie, bei denen man gar nicht begreift, wie man sie im Handel und Wandel brauchen kann, sind nicht geachtet, sind völlig gleichgültig. Nur Ein speculatives Interesse gilt, das kaufmännische; am tiefsten steht die Religion. In Nordamerica ist die Sorge für Kunst und Wissenschaft, Religion und Kirche lediglich Privatsache der Einzelnen; der Staat als solcher thut nicht das Mindeste dafür; dieser Staat hat keine Religion. Er ist mit dem gegenwärtigen Leben, dessen Nothdurft und Genuß noch so sehr beschäftigt, daß ein anderes Leben noch keinen Reiz für ihn hat. Die Musterkarte aller in ihm versammelten und gestatteten möglichen Religionen, Confessionen und Secten ist unvermeidlich die endliche Auflösung des Christenthums daselbst. Kann so die negative Freiheit allerdings in Flor kommen, welche die Willkühr und Unabhängigkeit ist, so ist der Mangel der wahren Freiheit desto größer. Es giebt das Volk sich wohl seine Ge-

setze selbst; aber es kann schon da das Gesetz für sich allein nicht das Regierende seyn und ohne die Vermittelung der Persönlichkeit. Dieß vornehmlich ist das Weitertreibende. Es kann daher die Republik nicht als ein Höchstes und Letztes gelten. Dieses ist vielmehr

γ) der Staat als solcher oder als der vernünftige. Das in die Monokratie und Demokratie hineinscheinende Vernünftige, durch die Einseitigkeiten der materiellen Gewalt und abstracten Verständigkeit noch verdeckt und gehemmt, ist im Staat befreit, das sich selbst Wissende, und so erst zu seiner wahrhaftigen Wirklichkeit gelangt. Auf der zweiten Stufe war noch der Erwerb und die Sicherheit des Eigenthums, der Lebensgenuß und die persönliche Freiheit das Höchste, und so das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck. Es konnte für etwas Beliebiges gelten, dem Staat anzugehören. Im Staat, wie er der objective Geist ist und das Reich concreter Sittlichkeit, hat der Einzelne selbst nur Bedeutung durch seinen Antheil an der Sittlichkeit des Staats, und wie der Einzelne da sein Recht findet, so bildet sich auch nur innerhalb seiner Idee das Patriarchalische der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft aus, und der Staat hat sie als seine Momente in sich, wodurch er sich beständig vermittelt. In ihm erst ist es, daß der besondere Zweck sich mit dem allgemeinen, die besondere Freiheit sich mit dem Gesetz der Vernunft durchdringt, und wie ein Jeder vom Staat in seiner Persönlichkeit anerkannt ist, so auch für ihn der Staat die höchste Persönlichkeit ist. Dieß zu erreichen ist erst durch das Christenthum möglich geworden, indem es in jedem Einzelnen die Bestimmung anerkennt, an Gott seinen Vater zu haben und ein Kind Gottes zu werden. Mit dieser Anerkenntniß von dem unendlichen Werth der Persönlichkeit tritt jeder Einzelne als Christ in seine Rechte ein, und der Sclave selbst, wenn er den Boden von England betritt, ist der Freie. Im Staat erst ist daher nicht blos abstract oder für den Verstand das Gesetz repräsentirt, etwa durch

ein Collegium, einen Congreß, einen Senat u. ſ. f., ſondern in einer Perſon, und eben damit Gegenſtand perſönlicher Ehrfurcht und Liebe. Was in der ſogenannten moraliſchen Perſon als bürgerlicher Geſellſchaft, ſo concret ſie war, doch nur als abſtractes Moment enthalten war, die Perſönlichkeit, iſt erſt im Staat als Monarchie zur Wahrheit ſeiner Exiſtenz gelangt. Die Monarchie iſt die Verfaſſung, in der ſich die Regierung in der Hand eines Einzigen befindet und in deſſen Familie forterbt. Ein Wahlreich gehört noch dem Standpunct des Verſtandes an; da iſt dem Ehrgeiz mächtiger Individuen und Familien noch großer Spielraum eröffnet bei jeder Erledigung des Thrones, und die Veranlaſſung vieler Intriguen und Kriege. Scheint hiedurch, nämin der Erbmonarchie, die Natur oder Fleiſch und Blut die letzte Entſcheidung zu haben, ſo iſt das eben der Vernunftinſtinct, der ſich in dieſer Inſtitution geltend macht; und ſo unterſcheidet ſich die Monarchie, als die wahrhafte Form des Staats, von der Monokratie, daß, ob ſie gleich die Rückkehr iſt in dieſe Unmittelbarkeit, und hier, wie dort, die Gewalt in der Hand eines Einzigen liegt, ſie doch auch die Vermittelungen und Zwecke der bürgerlichen Geſellſchaft zugleich in ſich aufgenommen hat und enthält, welches Letztere man in der conſtitutionellen Monarchie durch Einführung von Kammern noch ausdrücklich ausſprechen zu müſſen geglaubt hat. Die germaniſche Monarchie hat ihre Stufenleiter von der alten Gau- und Gemeindeverfaſſung durch den Lehnſtaat zum ſtändiſchen Staat gehabt. Der feudaliſtiſche Staat ging an Handel und Gewerbe, an Kunſt und Wiſſenſchaft in den Städten zu Grunde. Die allgemeinſten Kategorien ſind nun Fürſt und Volk, Regierung und Unterthanen. Aber auch da ſteht noch auf der Seite des Fürſten Privatrechtlichkeit, keine öffentliche Herrſchaft und Herrlichkeit. Der Monarchie treten von der andern Seite noch mächtige Privatrechte entgegen. Die Souveränität iſt noch eine durch geltende Verhältniſſe, wie durch Verträge eingeſchränkte. Entſtehen konnte die Souveränität nur durch Ver-

nichtung der ständischen Verhältnisse und Befugnisse. Zu dieser Bedeutungslosigkeit wurde das Ständewesen im siebzehnten Jahrhundert herabgesetzt. Wenn es nun nach Auflösung des deutschen Reiches die Bestimmung des deutschen Bundes war, einen verfassungsmäßigen Zustand herbeizuführen, so konnte es nicht die Absicht seyn, das ständische Princip in der Weise der Unverträglichkeit mit der Souveränität wiederherzustellen, sondern in solcher Weise, daß in der souveränen Regierung selbst auch das Volk seine Vertretung finden sollte. Dieß ist der Gedanke der Volksrepräsentation oder einer repräsentativen Verfassung, die nicht mehr, wie früher das ständische Wesen, einen particularen und privatrechtlichen, sondern einen universalen und politischen Character hat. Wer jetzt noch das alte Ständewesen für ächt germanisch und historisch erklären, und die Patrimonialherrlichkeit wiederherstellen wollte, würde eben so unhistorisch und willkührlich verfahren, als wenn er die absolute Monarchie des siebzehnten Jahrhunderts mit der Tendenz der Unterdrückung des ständischen Princips geltend machen wollte. Hat die Person des Monarchen, oder daß er gerade Dieser und kein Anderer ist, ihre Sanction im göttlichen Recht, so hat die Macht des Monarchen ihre moralische Haltung im Volksvertrauen und der Volksüberzeugung, weil sie, in bestimmte Formen gefaßt, die Repräsentativverfassung ist, und zu dem göttlichen Recht das menschliche Recht hinzufügt. Sie ist daher eine wesentliche Stütze der Krone und das festeste Band zwischen Fürst und Volk. Das Vernünftige der Monarchie ist insonderheit, daß sie, als ein gegliederter Organismus, der lebendig ist, alle früheren Momente, ohne die Mängel derselben zu theilen, enthält und sie zu ihrer Wahrheit bringt. So muß man allerdings mit Hegel sagen, daß in der Monarchie die bürgerliche Freiheit mehr geschützt ist, als in allen andern Verfassungen. Was der Monokratie noch nahe liegt, ja natürlich ist, der Despotismus, ist nur die Ausartung der Monarchie. Da beschränkt sich der Antheil, den das

Volk am Staat nimmt, auf den Hof und die Blicke des Monarchen, von deſſen Angeſicht, wie Triſtram Shandy ſagt, je nachdem Sonnenſchein oder Wolken auf demſelben ruhen, jeder im Volk lebt oder ſtirbt. Iſt es hingegen dahin gekommen, daß man, ohne gerade die Gnade des Monarchen zu beſitzen, ein guter Staatsbürger und Staatsdiener ſeyn kann, ſo iſt man auf dem Wege zu einer Conſtitution oder ſchon im Beſitz derſelben. Setzt die wahrhaft monarchiſche Regierung allerdings den Privatintereſſen Gränzen und ihren Nachdruck und gehörige Gewalt entgegen, ſo ſind doch auch die Rechte der Bürger durch Geſetze geſchützt. — In allen dieſen Beſtimmungen reicht der Staat an ſeine Vollendung, die er in der Geſinnung hat, welche die Religion iſt, als Grundlage und Princip des Staats ſelbſt, gleichwie er auch, als der Geiſt concreter Sittlichkeit, derſelben höchſte Blüthe iſt. Indem die Sittlichkeit in der Form des Staats den Character der chriſtlichen hat, iſt er zugleich in das Reich Gottes hineingerückt, wie es durch Chriſtum in die Welt gebracht und das Reich der Wahrheit und Tugend geworden iſt. So iſt der chriſtliche Staat der zur Organiſation einer Welt ſich entfaltende Geiſt der Gemeinde, dieſer aber der göttliche Geiſt, der ſich im Staat Wirklichkeit und Wirkſamkeit, Daſeyn und Weltlichkeit giebt. — Aber der allgemeine und unbeſchränkte Geiſt, der ſich ſelbſt zum Geiſt der Welt gemacht hat, kann ſich auch nicht beſchränken auf irgend eine Form des Staats, noch auf dieſen Staat, wie er der einzelne, noch auf dieſen und jenen, wie er den andern gegenüber oder der beſondere iſt; ſondern auch ein Verhältniß aller Staaten zu einander, als exiſtirender Individuen, iſt vorhanden, worin ſie ſich gegenſeitig anerkennen und durch die ſcharfe Dialectik der Volksgeiſter, welche der Krieg iſt, nur den Frieden bezwecken. Das europäiſche Staatenſyſtem iſt die höchſte Geſtalt der modernen Sittlichkeit, gegründet auf das äußere Staatsrecht, welches auch Völkerrecht heißt, das edelſte Werk des Chriſtenthums. In ſolchem Syſtem findet der Staat

auf allen Stufen von seinen Anfängen, Uebergängen und Fortschritten bis zu seiner höchsten Ausbildung hin seine nothwendige Stelle, und alle Völker haben darin eine Zeit der Reife und Blüthe, wo ihr Untergang beginnt. Der ewige Geist gebraucht und verbraucht alle Volksgeister zu seinen Manifestationen, und die Weltgeschichte ist sein Weltgericht. — Soviel vom Begriff der Tugend im Allgemeinen. Vollständiger aber wird sie begriffen durch die Betrachtung ihres Gegentheils.

2. Von der Negation der Tugend oder von Tugend und Untugend.

So lange die Tugend, wie es ihr Begriff mit sich bringt, nur das Trachten ist nach der Gerechtigkeit im christlichen Sinne und nicht diese selber, bleibt sie ein Sollen und ist eben damit nicht ohne Ungerechtigkeit und Untugend. Die Tugend hat in ihrem Begriff ihr Gegentheil an ihr selbst; sie ist noch mit der Untugend behaftet. Es tritt so für ihre nähere Bestimmung das Quantitative des Mehr oder Weniger ein, und es ergiebt sich hieraus die Bestimmung der Tugend als der Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig, welches beides zugleich das Umschlagen der Tugend wäre nach beiden Seiten in die Untugend. Dieß ist der Sinn in der Aristotelischen Bestimmung, daß die Tugend das Mittlere sey zwischen zwei Lastern. Ethica l. II. c. 16. Nur daß dieß Mittlere auch als ein von beiden Seiten qualitativ Verschiedenes zu setzen ist. Für den Begriff der Tugend in ihrem Unterschiede von der Untugend reicht überhaupt die quantitative Bestimmung nicht aus, wohin z. B. auch hoch und niedrig gehört. In der Moral der römischen Kirche und besonders in der Mönchsmoral wird eine höhere Tugend von der niedern unterschieden. In der reinen christlichen, evangelischen Sittenlehre wird dieser Unterschied, wie er dort gemeint ist, verworfen und vielmehr gezeigt, es könne ebensowohl die vermeintlich niedere Tugend die höhere, die dort aber die höhere genannte die niedere, ja vielleicht gar keine Tugend, also selbst Untugend seyn. Ueberhaupt

wird dieſer Unterſchied als Verderben der chriſtlichen Moral betrachtet. Er beruhet in der falſchen Unterſcheidung zwiſchen praecepta et consilia evangelica. Die Befolgung von jenen iſt die gemeine, niedere, die Befolgung von dieſen die außerordentliche, höhere Tugend. Das Misverſtändniß iſt, daß man, was im Evangelium ſich auf Zeitbedürfniſſe bezieht, zu immerwährender Gültigkeit erhoben hat. Man hat ſo temporäre Beſtimmungen höher geſtellt, als den Inhalt des allgemeinen Geſetzes und hiemit die ſittliche Ordnung der Dinge verkehrt. Es bedarf einer ſorgfältigen Unterſuchung und Kritik, zu unterſcheiden, was in der heiligen Geſchichte der Zeit und den Umſtänden, und was der Allgemeinheit und dem Geſetz angehört. Dieß iſt ſogar oft unbeſtimmt gelaſſen in der Bibel, und nicht ausdrücklich unterſchieden, und kann allein aus dem Geiſte des Evangeliums oder dem Begriff erkannt werden. Die Forderungen, Beweiſe und Motive haben in der Bibel oft die Zeitumſtände nur zu ihrem Grunde. Selbſt wenn dort der Unterſchied von Geboten und Rathſchlägen vorkäme, folgt daraus noch nicht, daß die Unterſcheidung in Bezug auf Beſtimmtes mehr als eine blos temporäre Beziehung hätte. Die höhere und höchſte Tugend des Chriſten iſt, ſich in allen Lagen ſeines Lebens dem Geſetz Gottes gemäß zu verhalten; was aber dieſes Geſetz fordert, ſagt ihm die deutliche Lehre der Schrift und des Gewiſſens. Was nur ein guter Rath wäre und nicht ein allgemeines Geſetz, muß vielmehr als das weniger Verbindende angeſehen werden, was aber als guter Rath dem allgemeinen Geſetz zuwider iſt, kann ſo wenig eine höhere Tugend und Vollkommenheit begründen, daß es vielmehr eben damit zur Untugend und Unvollkommenheit würde. Die Folge der Unterſcheidung zwiſchen consilia und praecepta evangelica iſt daher unmittelbar geweſen, daß man über dem Unwichtigen das Wichtige, über dem Zufälligen das Nothwendige, über dem Temporären das Univerſale außer Acht gelaſſen, daß an die vermeintlich höhere Tugend ſich Stolz und Verachtung

der allgemeinen christlichen Vorschriften, auch Geringschätzung der allgemeinen christlichen Tugend angeknüpft hat, und man nur desto tiefer fiel, je höher man auf der Stufenleiter zur Heiligkeit und Vollkommenheit schon gekommen zu seyn dachte. Das Vorurtheil war, durch freiwillige Uebernahme beschwerlicher Leistungen, als Fasten, Ehelosigkeit, Verschenkung der Güter an Arme, und Enthaltung von weltlicher Thätigkeit mehr zu leisten, als das Gesetz verlangte, und sich schon hier im Leben der Heiligkeit zu nähern und sich den Himmel zu verdienen. Solche vermeintliche Verdienstlichkeit im Mehrthun, als das Gesetz bestimmt, ist, wie die Dispensation von der Verbindlichkeit desselben, als Ausnahme nichts als Uebertretung des Gesetzes, und hiedurch der Unterschied einer höhern und niedern Tugend, wie er schon von Thomas v. Aquin. Summa theol. l. II. c. qu. 108. ausgesprochen wurde und seitdem im römischen Katholicismus eine so wichtige Stelle hat, in sein Nichts aufgelöst. Die Behauptung, daß mehr, als das Gesetz verlangt, zu leisten möglich sey, ist unmittelbar die, daß hinter demselben zurückzubleiben erlaubt sey; denn jenes Mehrleisten in selbsterdachter Weise ist mit Vernachlässigung der bestimmten Gebote Gottes verknüpft. Es hat das Gesetz wohl eine verschiedene Beziehung auf Verschiedene, so daß z. B. nicht alle Menschen in der Ehe leben müssen; aber dieser Unterschied unter ihnen ist weder ein Unterschied im Gesetz, so daß es die menschliche Bedingung, unter der es erfüllt werden kann, zu seiner Mitbestimmung hätte, und sich in ihm das Particulare zum Universalen steigerte, etwa so: alle Menschen, oder die von einem bestimmten Stande, müssen nicht sich in die Ehe begeben; noch erlaubt das Gesetz und am wenigsten in dem, was nur ein guter Rath ist, ein Hinübergehen über sich, ein Mehrthun, als das Gesetz fordert, so daß dieses gar einen Vorzug, höhere Tugend begründete, und die gesetzmäßige dagegen die niedere wäre. Die Untugend ist dem Begriff gemäß die allgemeine Negation der Tugend, womit zunächst wenig ausgesagt ist, wenn die Negation selbst

nur als der Uebergang der Tugend ſelbſt in ihr Gegentheil genommen wird, ſomit jene noch eben ſo ſehr als dieſes darin erkannt, die Untugend nur als Mangel geſetzt wird. Untugenden noch als Mängel an ſich zu haben, iſt kaum mehr, als das Bekenntniß, nicht vollkommen zu ſeyn. Aber die Untugend iſt nicht nur das, worin ſich die Tugend negirt, ſondern auch das, worin ſich die Untugend ponirt und affirmirt. So iſt ſie nicht mehr ein nur Negatives, ſondern auch Poſitives. Untugend, Nichttugend iſt die ganze der Tugend gegenüber liegende Seite. In dieſer Weiſe bildet ſich aus den Untugenden in ihrer Geſammtheit eine Stufenleiter, an deren *Anfang* ſchon die Untugend ihr Princip am Böſen hat, wie es nicht nur Negation des Guten, ſondern auch Affirmation ſeiner ſelbſt iſt, deren *Entwickelung* dann auf den einzelnen Stufen die Gradation der Schuld, deren Anfangen aber ſowohl als Fortſchreiten die Möglichkeit der *Bekehrung* enthält und die Wiederherſtellung der Tugend, als der Negation jener Negation.

1) Schon ihrem *Princip* nach iſt die Untugend eine mannigfaltige, je nachdem es ſelbſt in ſeiner Allgemeinheit mehr oder weniger Antheil hatte an ihr. So geht die Beurtheilung vorzugsweiſe auf die Macht des Böſen, welche ſich theils in der einzelnen That, theils in der Zuſtändlichkeit, theils in dem allgemeinen Verhältniß zum göttlichen Geſetz erweiſet. — Die *That* in ihrer Einzelheit, in der die Macht des Böſen am geringſten war, iſt der *Fehler* oder Fehltritt, wie er, mit dem geringeren Antheil des Willens und dem größeren des Unverſtandes das *Verſehen*, mit dem größeren Antheil des Willens und dem geringeren der Einſicht das *Vergehen* war. Die ſtärkſte Macht des Böſen erweiſet ſich in der Einzelthat, welche das *Verbrechen*, auch Miſſethat, auch Frevelthat heißt, wie auch das *Laſter* iſt, welches ſchon auf einen habituellen Zuſtand zurückweiſet. Das Verbrechen hat vor dem Laſter dieß voraus, daß es zugleich ſchon unter die bürgerliche Gerichtsbarkeit fällt und da ſeine Strafe

findet. — Macht sich das Böse ferner zur Zuständlichkeit, zu einer bleibenden Beschaffenheit der Gesinnung und des Gemüths, zu einer habituellen Fertigkeit, so fängt es zunächst in der Abschwächung des Denkens und der Unterdrückung des Sinnes an, wie er der moralische ist, und dieser ist alsdann der leichte und oberflächliche; so ist er der Leichtsinn. Er ist der Mangel an Ernst in Bezug auf den erkennbaren Unterschied des Guten und Bösen, und an Aufmerksamkeit in Bezug auf das Handeln. Gleichgültig geworden gegen jenen Unterschied und sich gehen lassend, wie er von Natur ist, zieht der Mensch das Angenehme und Nützliche dem Guten und Pflichtmäßigen vor. Weil aber diese Oberflächlichkeit im Leichtsinn ohne Festigkeit, ohne Bestand und Ruhe ist, so geht er eben so leicht ins Schwanken über zwischen Gut und Bös, und wird die Unruhe und Unbeständigkeit, welche der Wankelmuth ist. Wenn der Leichtsinn, vermittelt durch den Wankelmuth, die entschiedenere Bestimmung des Willens und eine bestimmtere Gestalt des Hanges zum Bösen wird, so geht er aus der Gleichgültigkeit gegen Recht und Unrecht über in die entschiedene Partheilichkeit für das Böse, und ist in der Aeußerung derselben durchs Urtheil der Hohn und Spott über das Gute, in der Gesinnung und Handlung darnach die Unredlichkeit und Verstellung, welche die Umstellung des Bösen ist an die Stelle des Guten und ebenso auch umgekehrt. Der Mensch erlaubt sich das Böse, als wäre es nicht nur nicht unerlaubt, sondern das Gute selbst. Jedes Mittel zur Erreichung nicht nur seiner guten, sondern auch seiner schlechten Zwecke ist ihm recht. Er hält vor sich und vor der Welt dabei noch auf den guten Schein und erreicht damit die Gerechtigkeit vor Menschen, welche aber nicht zugleich ist die Gerechtigkeit vor Gott. — Die fortgesetzte Uebung im Bösen und das scheinbare Gelingen aller unredlichen Unternehmungen bringt auf einer tiefern Stufe die moralischen Kräfte immer mehr herunter und in Unordnung, und führet so den Zustand der innern Verwilderung

herbei, worin der Menſch immer mehr an die Natur zurückfällt und unter die Herrſchaft ſeiner natürlichen Triebe und Begierden. Verbirgt ſich die innere Rohheit und Verwilderung äußerlich unter der glatten und abgeglätteten Oberfläche der Höflichkeit, ſo wird ſie die Heuchelei und Kunſt, Andere klüglich zu induciren und von ihrer guten Meinung zu profitiren (in der Weiſe der Weltmoral von Cheſterfield, Knigge u. a.), und verbirgt ſie ſich unter dem Schein der Sittlichkeit ſelbſt und edler Zwecke, ſo wird die Heuchelei Scheinheiligkeit (in der Weiſe der jeſuitiſchen Frömmigkeit). Die Heuchelei an und für ſich mit dem Wiſſen des Andersſeyns verknüpft, als der Schein beſagt, führet zur Argliſt und Verſchlagenheit, zur Abgefeimtheit und fleiſchlichen Sicherheit. In dieſer habituellen Gewohnheit zur Virtuoſität gelangt, kommt die Laſterhaftigkeit hervor. Das Laſter, als ſolches noch ein einzelnes und beſtimmtes, iſt die objective Seite an ihr, welche von da aus die Aufgelegtheit iſt zu mehreren Laſtern. Im Laſter und in der Laſterhaftigkeit iſt der Menſch vom Böſen als einer feindſeligen Macht beherrſcht, von ihm als einem böſen Geiſt beſeſſen. Iſt in ihr die Intention des Böſen mit Scharfſinn verknüpft, ſo iſt ſie die Bosheit. Kommt gegen ſolche Bosheit keine Selbſtrüge mehr im Gewiſſen auf, ſo iſt der Zuſtand der der Verruchtheit oder Ruchloſigkeit. — Wird endlich das Böſe nach ſeiner Macht in allen dieſen Geſtalten zugleich betrachtet als in ſeinem allgemeinen Verhältniß zum göttlichen Geſetz beſtimmt, ſo iſt es die Sünde, welche darum ſo heißt, weil ſie der Sühne und Verſöhnung bedarf, und in ihrer Subjectivität oder als Handlung die Verſündigung iſt an Gott, in ſeinem heiligen Willen und Geſetz. Der Begriff der Sünde enthält das Moment der Erinnerung an Gott weſentlich. Sie iſt Ungehorſam gegen Gott. Aber Sünde iſt ebenſo an ihr ſelbſt alle Untugend in ihrer Einzelheit und Zuſtändlichkeit. Nur in der Einzelheit der That wird ſie Uebertretung, welche die Vorausſetzung der Manifeſtation des gött-

lichen Gesetzes im einzelnen Gebote hat. In ihrer Allgemeinheit auf den höhern Stufen ist sie die Gottlosigkeit, welche, wenn in ihr die moralische Kraft und Freiheit und die Möglichkeit der Bekehrung und Besserung als Minimum oder als Null gesetzt ist, die Verstocktheit ist. —

2) Der Character der Sünden bestimmt sich aber nicht allein nach dem Princip des Bösen, das in ihnen stärker oder schwächer ist, welches vielmehr nur ihre allgemeinste Unterscheidung ist, sondern auch zu besonderen Gradationen der Verschuldung und Zurechnung, theils nach dem allgemeinen Verhältniß derselben zum Gesetz an sich, theils nach dem Beweggrund, theils endlich nach der Sitte und öffentlichen Lebensweise. Im Verhältniß zunächst zum Gesetz an sich ist, wie in allen Tugenden, so auch in allen Untugenden kein Unterschied; diese haben alle den gemeinsamen Character der Uebertretung, wie dieß Jac. 2, 10. bestimmt ausgesprochen ist. Der Unterschied in ihnen liegt allein an der subjectiven Seite. Auf dem unmittelbaren Verhältniß der Sünde zum Gesetz beruht die Eintheilung derselben in Begehungs- und Unterlassungssünden (peccatum commissionis et omissionis). Jene sind solche, in denen das Gesetzwidrige geschieht, diese solche, in denen das Gesetzmäßige unterbleibt. Das Unterlassen des Bösen ist der Anfang vom Thun des Guten, weil alles moralische Thun des Menschen überhaupt mit dem Begehen des Bösen anfängt. Wird von diesem Begehen des Bösen nicht abgestanden, nachgelassen und es selbst nicht unterlassen, so ist dieses eben sowohl Sünde, als jenes Begehen selbst: denn eben damit war das Gute unterlassen. Dieß Unterlassen war nicht ein Nichtsthun, sondern es behielt das Böse dabei im Wollen und Thun seinen freien Lauf; im Unterlassen des Guten ist das Böse zugelassen (commissum). Dieß ist die Identität von beiderlei Sünden; wer, was er thun soll, unterläßt, begeht, was er nicht thun soll. Doch ist von wegen der größern Energie des Willens im Begehen die Schuld die

größere, als im Unterlaſſen; das iſt der Unterſchied. — Wird ferner das Geſetz nicht als abſtractes, ſondern als der concrete, beſtimmte Wille Gottes genommen, welcher Sünden den Menſchen erlaſſen oder ſie ihnen behalten kann, ſo entſteht der Unterſchied zwiſchen Erlaß- und Todſünden (p. veniale et mortale). Das abſtracte Geſetz vergiebt keine Sünde, iſt unerbittlich und unerſättlich, und eben darauf iſt im Chriſtenthum die Nothwendigkeit des Glaubens gebaut, und zwar deſſen, der die Gnade Gottes in Jeſu Chriſto zu ſeinem Inhalt hat. Es iſt dieß zugleich der Unterſchied des Alten und Neuen Teſtaments. Die Erlaß- oder vergebliche Sünde iſt nicht die, welche als ſolche ſchon der göttlichen Vergebung theilhaftig, ſondern derſelben nur fähig, alſo in der noch die Möglichkeit der Vergebung iſt. Dabei iſt vorausgeſetzt, daß ſie die Sünde eines Solchen ſey, der ſich der ihm in Chriſto eröffneten Mittel der Gnade bedienen kann und will. Aber die Möglichkeit iſt ebenſowohl auch die Möglichkeit ihres Gegentheils, worin liegt, daß durch glaubensloſes Beharren in der an ſich vergeblichen Sünde und durch eigenwilliges Widerſtreben gegen alle Anerbietungen der Gnade jene für den Menſchen zu ſeinem Verderben ausſchlagen und die Erlaßſünde ſelbſt zur Todſünde werden kann. Dieſer Uebergang der Erlaßſünde in die Todſünde muß zugegeben werden, theils weil dieſer Uebergang in verſtärkte Sünden von den geringſten Anfängen an möglich und in jede Sünde die Möglichkeit aller eingehüllt iſt (dieß iſt, was ſonſt auch als Verwandtſchaft aller Sünden und Laſter vorgeſtellt iſt), theils weil der Mangel dieſes Uebergangs die Schwere der Schuld in der Todſünde verringern und dieſe als unvorbereitet und iſolirt, gleichſam nur als eine äußere, feindſelige Macht, welche über den Menſchen gekommen, ſomit als eine ſolche erſcheinen laſſen kann, welche durch Reue und Buße die Möglichkeit des Rückgangs in die Erlaßſünde in ſich hat. Jener Uebergang der Erlaßſünde in die Todſünde und der Rückgang von dieſer in jene

muß als dialectiſch nothwendig anerkannt werden. Der Unterſchied beider aber iſt, daß die Todſünde eine ſolche iſt, welche nicht vergeben *wird*, und ſie iſt in der Schrift als eine ſolche beſtimmt, in Bezug auf welche ſelbſt die Fürbitte der Gläubigen ohne Erfolg ſeyn würde. 1 Joh. 5, 16. Als Todſünde iſt ſie die zu jenem moraliſchen Tode des Geiſtes führende, worin zwar nicht der Geiſt in ſeiner Subſtanz und Unſterblichkeit erſtorben, aber doch Vergebung von Seiten Gottes, Bekehrung und Beſſerung von Seiten des Menſchen nicht zu erwarten iſt. Kommt zur Todſünde die Beſtimmung hinzu, daß ſie auch nicht vergeben werden *kann*, ſo iſt ſie die Sünde wider den heiligen Geiſt. Dieſe Unmöglichkeit, obwohl zunächſt durch den Menſchen, iſt die durch den Allmächtigen, der eben dieſes auch darum iſt, weil er manches *nicht* kann, z. B. ſterben, ſündigen. Der Inhalt der Sünde wider den heiligen Geiſt iſt geſchichtlich oder nach der Bibel die Leugnung der Wunder Chriſti und die Ableitung derſelben aus dem böſen Princip oder aus dem Bunde mit dem Teufel. Matth. 12, 31 ff. Der heilige Geiſt iſt da als das einzige Beſſerungsmittel betrachtet, deſſen Verſchmähung dieſe äußerſte Sünde ſey. Für den Begriff dieſer Sünde iſt es von Bedeutung, daß die Warnung Chriſti vor ihr zugleich mit der Erinnerung verknüpft iſt an die Grundlehre der chriſtlichen Religion von der Dreieinigkeit; er unterſcheidet da die Läſterung Gottes im Allgemeinen, die Sünde gegen ihn, als Menſchenſohn insbeſondere, und die Sünde wider den heiligen Geiſt, und die weitere Folgerung aus dieſer Unterſcheidung, welche ſich in der Einheit des Geiſtes nur zuſammennimmt — er iſt der Geiſt des Vaters und Sohnes — iſt, daß eben darum die Sünde wider Gott im Allgemeinen und gegen ihn in ſeiner Erniedrigung oder als Menſchenſohn erlaßlich, die Sünde gegen den heiligen Geiſt hingegen unvergeblich ſey in dieſer und jener Welt, alſo abſoluterweiſe. Die Frage: worin beſteht die Sünde wider den heiligen Geiſt? beantwortet ſich demnach vor allem in der

andern: was iſt der göttliche oder abſolute Geiſt? Er iſt, um es kurz auszudrücken, die unendliche Wahrheit und die unendliche Liebe, und durch Beides Princip aller Seligkeit. Und wie kann gegen ihn geſündigt werden? Wenn im Denken und Thun eines Menſchen der Geiſt der ewigen Wahrheit und Liebe nicht mehr anerkannt, dieſer göttliche Geiſt nicht mehr für den Menſchen iſt und der menſchliche Geiſt nicht mehr für ihn, er ſich ſomit aus allem Verhältniß zu ihm zurückgezogen und ſich in ſich, in ſeinem Eigenſinn und Eigenwillen abgeſchloſſen hat. Dieſe Zurückziehung und Abſchließung iſt nicht nur Negation, ſondern auch Affirmation, Oppoſition, Erboßung wider den Geiſt der Wahrheit und Liebe, das Princip beider. Vergebung aber iſt nur möglich, indem die ewige Herablaſſung des unendlichen Geiſtes zu dem endlichen zugleich iſt die zeitliche Erhebung des endlichen Geiſtes zum unendlichen. In jener Zurückziehung, Abſchließung aber, welche das Leugnen iſt, daß das Abſolutwahre erkennbar, und die unendliche Liebe die vergebende, ſich mittheilende ſey, fehlt von Seiten des menſchlichen Geiſtes das nothwendige Verhältniß zu dem göttlichen Geiſte und ſomit das Medium der Vergebung; er iſt der verlorene und verdammte. — Der Grad der Verſchuldung und Zurechnung beſtimmt ſich aber auch verſchieden nach dem Beweggrund der Untugend. In dieſer Beziehung kommt zunächſt in Betracht, was an der Untugend einerſeits der allgemeine Antheil der menſchlichen Natur, und andererſeits der beſondere des freien Willens iſt. In jener, der menſchlichen Natur, iſt nicht nur die Möglichkeit alles Böſen, ſondern auch der Hang dazu, und beides iſt als die Erbſünde beſtimmt. Aus dieſem aber, dem freien Willen, iſt alle Wirklichkeit der Sünde; der Uebergang der möglichen Sünde in die That iſt als die wirkliche Sünde beſtimmt. Der Unterſchied iſt alſo hier der vom peccatum originale et actuale. Wer die Erbſünde leugnet, leugnet nur, daß das, was wirklich iſt, möglich geweſen ſey. Die Aufzeigung dieſes innern Widerſpruchs

iſt wohl die genügende Widerlegung jenes Leugnens. Die Möglichkeit des Böſen mit der Inclination dazu iſt im Begriff der Erbſünde als allgemeine Beſchaffenheit der menſchlichen Natur geſetzt, und iſt dieſe Nothwendigkeit zu ſündigen im Willen doch ohne allen Zwang. Eine eben ſo allgemeine iſt die Schuld derſelben; die Theilnahme an dieſer Schuld iſt durch die Theilnahme an der menſchlichen Natur bedingt; dieſe Schuld wird einem jeden, der von der Natur und nicht vom Geiſte herkommt, als ſeine eigene zugerechnet; die Zurechnung beſtimmt ſich als Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Einzelnen oder Individuum. Der Widerſpruch dagegen und die Behauptung, daß nur die wirkliche, durch den eigenen Willen gewirkte Sünde zuzurechnen ſey, und nicht die angeborene, läßt unbeachtet, daß das Allgemeine in dem Einzelnen und dieſes in jenem iſt, daß die menſchliche Perſönlichkeit darin, daß ſie perſönlich wirkt, nicht aufhört, der menſchlichen Natur, als ſolcher, anzugehören, ja nichts in jener bewirken kann, was nicht im Allgemeinen in dieſer präformirt und prädisponirt iſt. Aber obgleich die allgemeine Schuld, ſofern ſie in der allgemeinen Sündhaftigkeit begründet iſt, die größeſte iſt, ſo iſt ſie doch, ſofern ſie zugleich die Labilität begründet in Bezug auf jeden Einzelnen, in welchem die Erbſünde noch nicht mittelſt des eigenen Willens zur Action gekommen, der geringſte Grad der Schuld. Obgleich daher Alle gegenſeitig in der Beurtheilung des: Richtet nicht, ſo werdet ihr auch nicht gerichtet, eingedenk ſeyn ſollen, ſo vermindert doch in jeder einzelnen That die Erbſünde die Schuld nicht im geringſten, kann nicht zur Entſchuldigung dienen: ich konnte nicht anders, denn dieſer Vorwand iſt nur ein anderer Ausdruck für: ich wollte nicht anders. Die Erbſünde hat in Bezug auf die wirkliche die Bedeutung der Erklärung der Möglichkeit derſelben. Sie nimmt für die Beurtheilung ſelbſt der ſchauderhafteſten Verbrechen und Miſſethaten das Befremdende hinweg; an ſie denkend kann man nur ſagen: was der Eine thut, iſt Keinem un-

möglich, homo sum. Die wirkliche Sünde ist selbst nichts anderes, als das Sichgehenlassen von Natur, das sich der Natur Ueberlassen, das nicht sich Bewachen durch den Geist, das Walten und Herrschenlassen der Natur im Geist und Willen. Der Wille, durch die Natur, auch wie sie die menschliche ist und im Menschen zu Willen gekommen, allein bestimmt und bewogen, verwandelt das Natürliche in Böses; denn das Sichbegeben des Geistes in die Knechtschaft des Fleisches ist das Böse; das Natürliche hingegen sich unterordnend und es beherrschend verwandelt er ebendasselbe auch in Gutes. — In den wirklichen Sünden ist ferner der Grad der Schuld und Zurechnung abhängig von dem Maaß, in welchem sie mit Wissen und Willen geschehen sind und dieses beides selbst sich zu einander quantitativ verschieden verhält. Durch das bestimmte Maaß von Wissen und Nichtwissen kommt in den Sünden zunächst der Unterschied von wissentlichen und unwissentlichen (peccata ignorantiae et conscientiae) hervor. Die Unterscheidung selbst beruht auf der Identität des Denkens und Wollens, des Wissens und Thuns. Sieht man allein auf diese, so scheint jede Sünde eine wissentliche, die unwissentliche unmöglich zu seyn. Aber die Unterscheidung selbst geht aus jener Identität hervor mittelst der gegenseitigen, quantitativen Negation. Je nachdem nämlich das Minimum oder Maximum des Denkens und Wissens in einer Sünde sich erweiset, bestimmt sich danach auch die Schuld der wirklichen Sünde in dem einen oder andern Fall als eine geringere oder größere. Die von dem Wissen auf den Willen ausgehende oder nicht ausgehende Bewegung setzt wohl den Unterschied von Wissen und Wollen voraus, sofern das eine sich von dem andern unabhängig zu seyn streben mag, aber der Unterschied selbst ist nur der der an sich seyenden Einheit, und so kann auch die unwissentliche Sünde nicht absolut seyn ohne alle Schuld, weil durch die Identität ein absolutes Nichtwissen des Gesetzes ausgeschlossen ist. Wo daher Wissen des Gesetzes gar

nicht ist, wie beim Thier, da ist auch Sünde und Schuld nicht; wo es aber nur noch nicht ist, wie im Kinde, da ist wohl Sünde, weil objectiv Böses geschehen, aber die Schuld noch so gut wie gar keine. Sie würde allein im Mangel an Verstand und Einsicht liegen, aber dieser Mangel des Bewußtseyns ist selbst kein subjectiv Verschuldetes, sondern noch Natürliches; die Natur trägt die Schuld, nicht der Wille, und daß jene das Böse in diesem geltend macht und sich darin diesem zurechnet, weil die Schuld ursprünglich aus persönlichem Willen ist und auch das Kind schon an sich persönliches Wesen ist, ist ein Verhängniß und Erleiden, dem die moralische Creatur unterworfen ist. Dieß Nichtwissen des Gesetzes, die gräuliche Unwissenheit und Finsterniß des Geistes, worin der Mensch geboren wird, ist nicht die Schuld der einzelnen Person, sondern der menschlichen Natur. Aber indem das Wissen des Gesetzes wenigstens als dunkles Ahnen und Fühlen das mögliche ist, so ist dieser Zustand als ein solcher indicirt, der nicht seyn sollte, und ist an sich der in der Unwissentlichkeit Sündhafte selbst ohne persönliche Schuld. Unwissentlich ist die Sünde ferner, wenn Wissen des Gesetzes im Allgemeinen wohl vorhanden, aber nur im Augenblick der That nicht gegenwärtig, nicht ins Bewußtseyn getreten war. Das Wissen des Sittengesetzes ist das Gewissen, und das Bewußtseyn überhaupt ist die reale Möglichkeit dieses Wissens. Mittelst des Bewußtseyns dieses möglichen Wissens tritt das Gesetz erst in die bestimmte Beziehung auf den Willen und dessen Vorhaben und Thun. Bleibt das allgemeine Bewußtseyn in diesem einzelnen Fall aus, ist es verdrängt, überrascht, unterdrückt, sey es von außen oder innen, durch äußere Veranlassung, z. B. durch geistige Getränke, oder durch innere, betäubende Lust und daran sich knüpfenden Willen, so war das Wissen des Gesetzes ad hunc actum suspendirt, und unwissentlich war die Sünde wegen Irrthums oder Vergessenheit, aber wegen des Wissens und nach der That erwachenden Gewissens nichts desto weniger Sünde,

ſomit auch nicht ohne Schuld, nur von geringerer, als in der wiſſentlichen. Der Irrthum dort war die Meinung, daß das Gewollte überhaupt oder ſo nicht unrecht ſey. Es kann aber das Geſetz auch in poſitiven Formen und Vorſchriften, in einzelnen Befehlen, Verordnungen der bürgerlichen Geſetzgebung und ſo in einer unendlichen, oft nur auf Zeit geltenden Vielheit von Geboten vorhanden und die ignorantia legis in dieſer Geſtalt eine Entſchuldigung ſeyn. Dieſe kann dann ſich vornämlich gründen auf die Schwierigkeit, mit den bekannt gemachten Verordnungen bekannt zu werden, oder auf die Zufälligkeit, damit unbekannt geblieben zu ſeyn. Iſt dieſes nicht ein leeres Vorgeben, ſo iſt die Uebertretung unwiſſentliche Sünde und ſo gut wie ganz ohne Schuld. Allein es kann endlich auch das Nichtwiſſen, wenigſtens das Unbewußtſeyn des Wiſſens, ſelbſt eine beſtimmte Form der Sünde ſeyn, wohin ſchon das unwahre Vorgeben des Nichtwiſſens in ſolchem Fall gehört, in welchem doch ein beſtimmtes Wiſſen vorhanden war. Da geht die angeblich unwiſſentliche Sünde ſchon in die wiſſentliche über und ſteht dem Nichtwiſſenwollen gleich. Man weiß nicht, was man doch wiſſen könnte oder wirklich weiß; man weiß es wohl, aber man will es nicht wiſſen, und da heißt es: der Knecht, der ſeines Herrn Willen weiß und thut ihn nicht, iſt doppelter Streiche werth. Luc. 12, 47. 48. Iſt gar die willkührliche Verachtung und Unterdrückung des allerdings vorhandenen Wiſſens ſelbſt ein Gegenſtand des Wollens, ſo iſt die Sünde ganz im Unterſchied von der unwiſſentlichen die wiſſentliche. Ferner die *vorſätzliche* Sünde in der Negation der *unvorſätzlichen* bezieht ſich auf die wiſſentliche, wie dieſe auf die unwiſſentliche, aber ſo, daß, wie hier das Wiſſen, ſo dort der Wille vorzugsweiſe berückſichtigt wird. Im Vorſatz, welcher ein Denken und Bezwecken, iſt es der beſtimmte und klare Gedanke der Sünde, mit welchem der Wille umgeht und welcher der That vorhergeht. Obgleich die vorſätzliche Sünde vom Willen ausgeht, ſo iſt er ſelbſt zu-

nächst doch thätig als Absicht, somit als Gedanke und Zweck, und hiedurch die Schuld in der vorsätzlichen Sünde gar sehr erschwert gegen die wissentliche, in der das Wissen sich nicht auch schon zur Absicht verkehrte. Der Unterschied der vorsätzlichen und unvorsätzlichen Sünde wird sonst auch als der der Schwachheits- und Bosheitssünde bestimmt. Dieses ist die That des durch Wissen und Einsicht, durch Ueberlegung und Scharfsinn unterstützten, bewaffneten und gekräftigten bösen Willens. Er verübt die That der Bosheit nicht blos aus Gewinn für sich oder Eigennutz, auch nicht blos aus Haß des Andern, sondern nur aus innerer Lust am Bösen und aus Haß dessen, was an sich gut ist. Er berechnet aufs Genaueste den Grad der Strafe, die ihn treffen könnte, und die Möglichkeit, ihr zu entfliehen. In der Bosheitssünde bleibt der böse Wille sich treu, in der Schwachheitssünde wird der gute Wille sich untreu. Jener als der böse Wille zugleich der starke, entwickelt mit der größesten Besonnenheit alles zur That, was in der Absicht und dem Zweck lag, und durchläuft eine lange Reihe von Actionen und Willensbewegungen; dieser, als der gute Wille zugleich der schwache, verirrt sich nur zur einzelnen bösen That, und diese löset sich auch, ohne inneren Zusammenhang mit ihm, sofort von ihm ab. Da ist also, weil Freiheit und Wille, wohl Schuld, aber diese die geringste. Es ist mehr der Affect und die Leidenschaft, mehr das Accidentelle als Substanzielle des Willens, was durch ihn sündigte. Er ist nur hingerissen, und das ist geringe Schuld; aber er soll sich nicht hinreißen lassen, und konnte es, wenn er wollte, das ist und bleibt seine Schuld. Beispiel der Bosheitssünde ist Judas Ischarioth, der Schwachheitssünde Petrus. — Im Verhältniß endlich zur Sitte und Sittlichkeit betrachtet wird der Mensch nicht mehr als der alleinige Thäter des Bösen angesehen, sondern es ist das Allgemeine, der vorhandene Weltzustand, der Character und die Bestimmtheit des Volkes, was sich darin zugleich an ihm geltend macht und den größeren Theil der Schuld

zu tragen hat. Es legt das Leben eines Jeden ſich von Jugend auf in die Falten der herrſchenden Sitte und Lebensweiſe, und bildet und verhält ſich nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit der öffentlichen Religion, der Geſetzgebung u. ſ. f., nach dem Maaß der herrſchenden Bildung und Cultur, und es iſt in dem allen die Macht der Gewohnheit das Beſtimmende, Bewegende, Leitende, es iſt der allgemeine und beſondere Geiſt, der den Einzelnen nur zu ſeinem Werkzeug und zur beſtimmten Geſtalt ſeiner Erſcheinung macht. Der Maaßſtab zur Beurtheilung und Zurechnung der perſönlichen Schuld iſt in dieſer Beziehung ein über das Subject hinausgehender, aber in eben dem Maaß weniger der moraliſche als geſchichtliche. Es iſt ungerecht, weil ungeſchichtlich, die Völker auf den verſchiedenen Stufen ihrer Bildung und Civiliſation nach einem ihnen fremden Maaß der Sitte und Sittlichkeit zu meſſen, und ſo den Einzelnen, der ſeinem beſtimmten Volk angehört und durch deſſen Beſtimmtheit beſtimmt iſt, zu beurtheilen. Das an ſich eine und ſelbige Geſetz, als Wille Gottes und Gewiſſen, tritt in den mannigfaltigſten Geſtalten von Religions- und Geſetzbüchern in die Erſcheinung; das an ſich Vernünftige muß nach dem Geſetz der Continuität und Stetigkeit da gar viele Stufen nach einander, ſelbſt die, welche noch deſſelben Negationen ſind, überſteigen, und der ſittliche Geiſt zerbricht keine Form eher, als bis er die Kraft gewonnen hat, ſich auf eine höhere Stufe zu erheben. Die höchſte Stufe, zu welcher der objective Geiſt ſich erhoben hat und erheben kann, iſt das Chriſtenthum. In ihm iſt an ſich die Erlöſung der Welt von aller Sünde und Unſittlichkeit vollbracht. Aber es fehlt viel, daß ſie bereits auch auf der Seite der Welt vollbracht und vollkommen durchgedrungen wäre. Von der Seite des Geiſtes der Welt treten dem Geiſt des Chriſtenthums Schwierigkeiten und Hinderniſſe in den Weg, deren beſtändige Ueberwindung ſein fortgeſetzter Sieg iſt. Alle Negationen des Chriſtenthums in den früheren Formen des Heidniſchen, Jüdiſchen, erneuern ſich inner-

halb der christlichen Welt, und daran anknüpfend, sein Wesen, sein Wahres darin erkennend und erfassend zerbricht er desselben unvollkommene Formen, zerstört die herrschenden Irrthümer und Unsitten und führt die Welt einer höhern sittlichen Bildung zu. An der sittlichen Rohheit, natürlichen Unwissenheit und Finsterniß des Verstandes bricht sich das vom Christenthum als Erleuchtung ausgehende Licht, so daß alle Mittel der Bildung, Erziehung nur ihr in verschiedenen Völkern verschiedenes Maaß haben, worin sie erscheinen und wirken können. In den nicht christlichen Völkern wirkt das christliche Princip noch in ganz unbewußter Weise. Auch die christlichen sind nicht alle in gleicher Weise zur Erkenntniß des göttlichen Willens oder Gesetzes gelangt; aber die Stufe, auf der ein Volk in seiner sittlichen Erleuchtung steht, ist auch das nothwendige Maaß für die sittliche Bildung des Individuums. Nach diesem Maaß, in welchem dem Einzelnen durch das Allgemeine das Wissen und Befolgen des Gesetzes durch die öffentlichen Sitten und Einrichtungen, Anstalten, Mittel und Wege dazu erschwert oder erleichtert ist, bestimmt sich auch in der Uebertretung desselben seine Schuld. Die Veranlassungen zum Selbstüberwinden und Fortschreiten in der sittlichen Bildung sind durch das Christenthum in der Gnade zusammengefaßt, die in Jesu Christo erschienen ist. Aber sie ist die Freiheit selbst, und Freiheit stiftende, mittheilende, wiederherstellende, und somit fern von allem Zwang. Hieraus entsteht das verschiedene Maaß, worin die Menschen und Völker zum Christenthum stehen und welches sich in ihren Verfassungen und Sitten, Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen ausspricht. Sie haben alle wohl den Zweck, dem natürlichen Verderben entgegenzuwirken, aber sie thun es auf ihre, zum Theil noch barbarische, unsittliche Weise. In wie vielen Völkern hat nicht noch die Unsitte und das Laster selbst die Sanction der Gesetzgebung für sich und ist das an sich Gesetzwidrige wenigstens erlaubt! Hiedurch kommt nun auch an den Einzelnen die Schwierigkeit und ein Hinderniß, den Hang zum Bösen in

ſich zu bezwingen. Das über den erreichten, beſtimmten Weltzuſtand Hinaustreibende iſt das genommene Aergerniß, als gerechter Anſtoß. Das gegebene als böſes Beiſpiel hat ſelbſt noch am Böſen ſein Princip, und Chriſtus ſpricht das Wahre darüber aus, weil es die Verſuchung iſt, und wenn ſie den Zweck erreicht, die Verführung. Das gegebene Aergerniß, als böſes Beiſpiel, iſt ein contagium, welches ſich durch ſich ſelbſt nach allen Seiten verbreitet, ſelbſt wider Wiſſen und Willen ſeines Urhebers, und die größere Schuld iſt alsdann auf Seiten deſſen, der ſich daran das böſe Beiſpiel nimmt. Das gegebene Aergerniß kann aber auch kommen aus dem Princip des Guten und ganz ohne alle Schuld ſeyn, ſo daß die Schuld allein auf Seiten deſſen iſt, der es in das Böſe in ihm überſetzt, weil er ſich dem Guten widerſetzt. In dieſem Sinne gereicht alles Gute, ja das Beſte und Edelſte, und um ſo mehr als es dieſes iſt, dem Widerwillen zum Unwillen, zum Anſtoß und Aergerniß. Das Aergerniß, aus dem Guten ſtammend und am Böſen genommen, iſt der gerechte Anſtoß, die innere Entrüſtung, der heilige, reformatoriſche Eifer. Er hat die Berechtigung zur Veränderung der Welt, zur Verbeſſerung ihrer Gebräuche und Sitten, ihres Glaubens und Lebens. Von da geht alle Umbildung und Weiterführung der Völker auf eine höhere Stufe aus in der Geſetzgebung und Religion. Dieſer neue Weltzuſtand tritt ein einerſeits durch das Gelangen des Verderbens auf ſeinen vollen Höhepunct, andrerſeits durch das Aufgehen des im Verderben noch unverdorben Gebliebenen zum Gericht. So in der Stiftung des Chriſtenthums vor 1800, ſo in der Wiederherſtellung deſſelben vor 300 Jahren. — In der Untugend iſt es die Tugend, welche ſich ſelbſt negirt, aber zugleich ſo, daß ſich die Untugend affirmirt. Indem die Tugend die erſtere Negation wieder negirt, affirmirt ſie ſich mittelſt dieſer zweiten Negation und ſtellt ſich wieder her. Dieß iſt es, was in der chriſtlichen Sittenlehre als die moraliſche Wiedergeburt vorgeſtellt iſt.

3) Moraliſche Wiedergeburt. Sie iſt die Wiederherſtellung der verlornen Gerechtigkeit mittelſt der Erlöſung, die restitutio in integrum und enthält die Momente der Bekehrung, Buße und Beſſerung, deren Entwickelung nach der einen Seite hin der Dogmatik angehört, nach der andern aber der Moral.

a) Die Bekehrung. Der Menſch, wie er noch ganz ohne Tugend, wie er nur der natürlich erzeugte und geborene iſt, wird in der chriſtlichen Sittenlehre betrachtet als ein ſolcher, der ſo iſt, wie er nicht ſeyn, nicht bleiben ſoll. Es iſt nicht genug, daß er geboren worden, er muß auch wiedergeboren werden, alſo von Neuem geboren, nicht blos ein Kind der Natur, ſondern auch ein Kind Gottes, nicht blos ein Mitglied vom Reiche dieſer Welt, ſondern auch ein Mitglied vom Reiche Gottes ſeyn. Das eine iſt er von Natur, das andre iſt er nicht, ſondern er kann es nur werden. So wie die Natur nur ihn in ſich hat, iſt er ohne den Geiſt, ſomit ohne Vernunft und Freiheit, ſo wie die Gnade ihn in ſich aufnimmt, kommt auch Vernunft und Freiheit in ihm auf. Dieß alles iſt in der chriſtlichen Kirche dargeſtellt durch die Taufe. Sie iſt der Anfang der Wiedergeburt und bezeichnet, daß in dem natürlich Geborenen und Lebendigen ein anderes Leben begonnen habe, nämlich die göttliche Beſtimmung des Menſchen, welche iſt auch ehe er ſelbſt noch irgend etwas aus ſich gemacht hat. Aus dieſer göttlichen Beſtimmung kommt auch dieſe Veranlaſſung her, welche Gott durch die Kirche dem Menſchen giebt, daß er aufhören kann, der nur natürliche Menſch zu ſeyn. Die Taufe bezeichnet dieſe objective Wirklichkeit und ebendarin zugleich die ſubjective Möglichkeit. Da der Menſch ſchon von Natur ſo iſt, wie er nicht ſeyn ſoll, ſo iſt er der, in welchem alle mögliche Sünde haften kann, der Sündhafte; dieſe reale Möglichkeit aller Sünde iſt die Erbſünde und ihr vornämlich iſt die Taufe entgegengeſetzt. Sie iſt die Sünde der Natur, die allgemeine, welche ſich der menſchlichen Natur, als ſolcher, bemächtigt hat und waltet in Allen, die von der Natur her-

kommen und nicht vom Geiſt, wie Chriſtus, in dem nicht die Natur zu Willen gekommen, wie in allen andern Menſchen. Die reale Möglichkeit aber kommt zur Wirklichkeit mittelſt des Hanges zum Böſen, ſo wird die mögliche Sünde die wirkliche. Nicht der gute von Natur iſt der Menſch nicht nur jener realen Möglichkeit nach, ſondern auch in der Wirklichkeit, indem er in ſeinem eigenen Willen ſelbſt mit dem Natürlichen anfängt, dieſes in ihn aufnimmt, nicht Gott, nicht ſeinen Nächſten, ſondern nur ſich liebt, ſo wie die Natur in ihm Ich geworden. Die natürliche Verdorbenheit ſchließt alſo auch den eigenen Willen in ſich. So wie er nun von Natur iſt, theils noch ohne eigenen Willen, theils mit eigenem Willen, iſt der Menſch der verkehrte. Aus dieſer Verkehrtheit, welche die Sündhaftigkeit iſt, kommt er nicht heraus, wenn ihm nicht die Veranlaſſung wird, herauszukommen, und dieß iſt das Werk der Gnade und des göttlichen Geiſtes, wie er in der Kirche und ihren Anſtalten äußerlicherweiſe an ihn kommt und zugleich innerlich ſich an der Seele bekräftigt und die äußere Veranlaſſung innerlich wirkſam macht. Dieß alles iſt in der chriſtlichen Lehre ein ſo großer, erhabener Zuſammenhang und von ſo tiefer Bedeutung, daß, wo die dogmatiſche Erkenntniß mangelt, dieß alles auch moraliſch misverſtanden und gemisdeutet werden muß, wie noch von Baumgarten-Cruſius geſchehen (S. 234. 237.). Die Lehre vom natürlichen Verderben iſt ihm ſo wenig, als die kirchliche Heilslehre die bibliſchvernünftige; das Subject ſoll alles allein machen. Was dieſe Exegeſe vorher ſchon hat in ihren Vorurtheilen, auch ehe ſie noch interpretirt, das und nichts weiter hat auch die Bibel. Die Exegeſe macht uns mehr mit den Meinungen der Zeit, als mit dem Inhalt der Bibel bekannt. Die Bekehrung des Menſchen aber wird in der Bibel durchgängig gleichſehr als Werk Gottes wie des Menſchen dargeſtellt, und, wie ſie gleichſehr das eine und andre iſt, zu entwickeln, gehört in die Dogmatik. Da findet das Geheimniß, was die Sinnesänderung und der Um-

ſchwung aus dem Böſen zum Guten oder die Bekehrung des Verkehrten ſey, welches Kant für unbegreiflich erklärte, ſeine Auflöſung. Die Veränderung ins Beſſere, welches die Bekehrung, iſt nicht Veränderung im Organiſchen, Phyſiſchen, wie die Pflanze ſich auch verändert, ſondern der Menſch kann ſich moraliſch nicht verändern, ohne ſich zu erkennen, wie er iſt und ſeyn ſoll: ſo gehört die Veränderung dem Bewußtſeyn an und der Selbſterkenntniß. Es gilt auch nicht blos, daß er anders werde, als er war, ſondern daß er ein ganz anderer werde, ein neuer Menſch, eine neue Creatur in Chriſto. Mit dem Zuruf: μετανοεῖτε fängt das Chriſtenthum durch den Vorläufer an. Aber ohne Veranlaſſung von außen kann das nicht geſchehen, und dieſes iſt die Handlung der Kirche und ihrer Lehre, oder Bekehrung durch andre Menſchen; was aber ſo in der Kirche und durch Andere nicht nur wirkt, ſondern auch wirkſam und erfolgreich iſt, iſt das Göttliche daran, das Wort Gottes, der Gnadenruf, und dieſes iſt die Berufung. Dieſe Berufung und Bekehrung aber enthält keinen Zwang, keine zwingende Nöthigung, ſondern wendet ſich an ſeine Freiheit, und dieſe iſt in ihm die Möglichkeit, auf die Stimme Gottes zu achten und die ſich darbietende Hand der Gnade zu ergreifen, eben damit aber auch die Macht, ſich von ſich, von ſeiner Natürlichkeit, Sinnlichkeit, Luſt und Begierde wegzuwenden und ſich dem Wahren und Guten wieder zuzuwenden. So bekehrt ſich der Menſch ſelbſt, indem er bekehrt wird, und indem er bekehrt wird durch Gott, bekehrt er ſich ſelbſt.

b) Die Buße. Die Bekehrung iſt das Allgemeine, ohne das der Menſch, weil er von Natur der verdorbene iſt, nicht zum Wahren und Guten kommen kann. Aber dieſe Bekehrung oder die Wiedergeburt in dieſem ihrem erſten Moment, iſt zugleich das, was überwiegend an ihm, weniger durch ihn geſchieht, und gar nicht durch ihn bei der Aufnahme in die Kirche mittelſt der Taufe und der durch ſie bezeichneten göttlichen Sündenver-

gebung. Hier zeigt ſich alſo ein Unterſchied in der Bekehrung, wie ſie vorzüglich und zunächſt iſt das Bekehrtwerden durch Gott und ſeine Gnade. Subjectiv leicht auch iſt dieſe Bekehrung, da der Menſch mit eigenem Willen noch nicht geſündiget hat, ſondern nur in der Möglichkeit aller Sünden iſt. Die andere Seite hingegen, das Sichſelbſtbekehren, geht nicht ab ohne Buße: dieſe ſetzt das Wirklichgewordenſeyn der Sünde voraus, das vorhergegangene Gelüſten; urſprünglich und von Natur hängt er wohl am Böſen, aber er iſt nicht auch ſchon ein Feind des Guten geworden, wie jetzt. So hatte er früher es leicht, zum Guten ſich zu bekehren; jetzt hingegen wird die Veränderung ins Beſſere ſchwieriger; ſie iſt zugleich und vorher das Bewußtſeyn beſtimmter und beſonderer Sünden, und an dieſem Bewußtſeyn, an der Reue und dem Leid der Sünde hat die Buße ihren nächſten beſtimmten Inhalt. Dem, der der Bekehrung im Allgemeinen bedurfte, war der Hang zum Böſen ein gleichſam nur Natürliches, ſo daß ihm in dieſem Hange das Gute doch nicht zuwider war. Die Buße hingegen ſetzt auch dieſes letztere voraus, und dieſe Anerkenntniß kann nicht ſeyn ohne tiefen Schmerz über die begangene Sünde: denn da iſt der Hang zum Böſen zu einer Leidenſchaft geworden, die den Menſchen beherrſchte, er hatte das Böſe lieb gewonnen und war dem Guten gram geworden und dieſes ihm zuwider. Der Hang zum Böſen aber, ihm ſo zur andern Natur geworden, nämlich durch die Willkühr begünſtigt, iſt ein ihm nur liebgewordener Feind, und das an und für ſich Gute war ihm in dieſem Bunde mit dem böſen Feinde verhaßt und er ihm Feind geworden. Dieſe beſtimmte Verſündigung an dem göttlichen Willen, dieſer reine Widerſpruch ſeines Lebens mit dem göttlichen Geſetz iſt der Gegenſtand aller Buße, und dieſe deshalb mit Reue und Leid verknüpft über die Sünde. Die Buße vollendet ſich nicht ohne die Verſöhnung mit Gott, und die göttliche Vergebung wird hier die Vergebung beſtimmter Sünden. Dieſe aber wird ihm nicht zu Theil, ohne daß er

zugleich daß Böſe in ſich vertilge, und dieſer Entſchluß iſt die Vollendung der Buße, welche in der Reminiſcenz an das begangene Böſe und in Reue und Leid angefangen. 2 Cor. 7, 9. Jener Entſchluß zur Tilgung des Böſen, der Abſcheu gegen die Sünde fällt noch in die Buße ſelbſt; damit aber beginnt zugleich eine neue Liebe des Guten, ein neues Leben; ſo geht hervor aus der Buße endlich

c) die Beſſerung. Sie iſt das im Leben und Handeln, in der That ſich erweiſende Reſultat der Bekehrung und Buße, und ſo die Vollendung der Bekehrung ſelbſt. Dieſe iſt an ſich ein Act der Geſinnung, entſcheidend über das ganze Leben eines Menſchen, welche ſich, als dieſe abſtracte, concret macht und ſich verwirklicht in einer Unendlichkeit von Thaten der Liebe, die aus ſolcher Geſinnung, als ihrer Quelle, hervorgehen. So iſt ſie die Beſſerung, in der der Menſch, der nie der gute iſt, immer beſſer wird. Sein Gutſeyn iſt nur dieß, daß das Gute in ihm die Oberhand hat über das Böſe, daß zwar nicht das Böſe, aber doch der Hang dazu, in ihm vernichtet iſt. So iſt auch der Wiedergeborene wohl nicht geſchützt gegen Sünde der Schwachheit und Gebrechlichkeit; er iſt nicht der Heilige, aber er iſt der erneute Menſch, in welchem Chriſtus eine beſtimmte Geſtalt gewonnen; und wie er den alten Menſchen der Sünde, den alten Adam, wie ein Kleid, nach bibliſcher Vorſtellung, ausgezogen, ſo hat er angezogen den neuen Menſchen, der nach Gott geſchaffen iſt in rechtſchaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, Epheſ. 4, 24., und nach dem Ebenbilde des, der ihn geſchaffen hat. Col. 3, 10. Die Beſſerung alſo, als die ſich vollendende Wiedergeburt, iſt die Wiederherſtellung der urſprünglichen Gerechtigkeit (justitia originalis), die Rückkehr aus der verlorenen Gerechtigkeit (peccatum originale) zu ihr ſelbſt. Er iſt der mit Gott und der Welt, mit ſich ſelbſt und ſeinem Nächſten Verſöhnte. In ihm iſt die Liebe obenauf, die des Geſetzes Erfüllung iſt. Es fragt ſich nur noch, was von der ſpätern Bekeh-

rung und Besserung zu halten sey. Es ist gemeint die kurz vor dem Ende eines unbekehrten, unbußfertigen Lebens. Es ist gefragt worden, ob sie möglich sey. Daß sie möglich sey, soll aber soviel heißen, als daß sie wirklich sey, die wirkliche Bekehrung und Besserung. Daß eine wirkliche Bekehrung möglich sey selbst noch im Augenblick des Todes, ist nicht zu leugnen, sie ist die Rückkehr zum Guten oder zu Gott in der Gesinnung, und diese Rückkehr ist allerdings auch eine That, eine gottwohlgefällige That. Ein anderes ist, ob sie sicher und zureichend sey. Ohne die Möglichkeit, durch die That und ein neues Leben diese Gesinnung zu bewähren, ist sie allerdings ein sehr Abstractes, und darin liegt das Unzureichende; und von dieser Seite ist sie denen besonders vorzustellen, welche ihre Bekehrung aufschieben möchten bis in den letzten Augenblick ihres Lebens. Es fehlt die Wirklichkeit solcher Bekehrung. Andrerseits kommt es auch nicht auf ein Mehr oder Weniger von Handlungen an, Gott sieht das Herz, die Gesinnung an, und auch die schnelle und späte Bekehrung ist sein Werk, das Werk seines Geistes, und somit an ihrer Wahrheit nicht zu zweifeln. In diesem Auseinandergehen ihrer Wahrheit und Wirklichkeit oder Wirksamkeit ist sie bedenklich; wie die rechte Bekehrung dagegen die, welche die Anerkennung und Ausübung aller Pflichten ist.

3. Die Tugendpflicht. Es ist hier 1) die Stellung der Tugend zur Pflicht, 2) die Stellung der Tugend zum Recht und 3) die Tugendpflicht selbst zu betrachten.

A. Stellung der Tugend zur Pflicht. Der Uebergang der Tugend in die Pflicht ist für den Begriff in der Wissenschaft einer der schwierigsten. Gewöhnlich wird zwischen Tugend und Pflicht kein Unterschied gemacht, was höchstens nur von der erfüllten, geleisteten Pflicht zu sagen ist. Es ist aber vielmehr und zunächst die Tugend selbst, wie sie allgemeine gute Gesinnung und Thätigkeit ist, welche sich zur Pflicht macht und diese innere Fortschreitung und Sollicitation in sich enthält, was

nicht seyn könnte, wenn sie von ihr sich nicht auch unterschiede. Die Tugendpflicht nun will nicht sagen, daß es Pflicht oder gar nur eine Pflicht sey, Tugend zu haben: denn ohne Tugend ist keine Pflicht möglich, jene selbst erst ist die Möglichkeit der Pflicht; sondern, daß es die Tugend selbst ist, welche kraft ihres Begriffes sich zur Pflicht entwickelt, als Pflicht erst wahrhaft wirklich und wirksam existirt. Die Pflicht ist in der Tugend substanziirt, die Tugend in der Pflicht realisirt. In der Tugend ist die Pflicht zunächst noch ein Abstractes, nur Mögliches, und darin virtuell enthalten. Als dieses allgemeine, noch unbestimmte Trachten nach der Gerechtigkeit noch die habituelle Gesinnung und Gemüthsstimmung nur, kann sie seyn ohne die erscheinende That und Ausübung. Es ist die subjective Gesinnung überhaupt erst in ein Verhältniß eingegangen zum objectiven Gesetz, welches Verhältniß ein moralisches ist und wodurch die Pflicht in affirmativer Weise bedingt ist. In diesem Verhältniß muß gesagt werden: nur der moralische, tugendhafte Mensch ist der Pflicht, des Pflichtgefühls, der Pflichterfüllung fähig. Dieß Verhältniß ist analog dem andern des Glaubens und der guten Werke: denn in der Gesinnung setzt sich der Glaube an, und von da gehen die wahrhaft guten Werke aus. Andererseits aber ist die wirkliche und wirkende, in die Einzelheit der Werke herabsteigende Tugend durch die Pflicht bedingt, weil nur in dieser realisirt. In dieser Beziehung ist die Tugend die in den bestimmten Handlungen, in den geleisteten Pflichten erscheinende Schönheit der Seele. Nur nach dieser Beziehung ist es, daß alle Pflichten auch als Tugenden, wie die vernachlässigten Pflichten als Untugenden betrachtet werden können; ein Gesichtspunct, der aber nur Eine Seite des Verhältnisses von Pflicht und Tugend zu einander ausdrückt, und, auf alle angewendet, leicht zur Verwirrung der Gedanken führt. Die Tugend ist im Verhältniß zur Pflicht ein Allgemeineres; man wird nicht sagen können, wie von der Tugend: wer die Pflicht

hat oder thut, der hat oder thut ſie alle. Tugend und Pflicht verhalten ſich überhaupt wie Beſonderes und Einzelnes, oder wie die in der Geſinnung ſich erhebende Thatkraft zur einzelnen Handlung. Als dieſe einzelne und eine Reihe einzelner iſt die Pflicht ſtets ein ganz Concretes, durch die beſtimmten Verhältniſſe des Subjects Beſtimmtes, ſo daß die Pflicht des Einen keinesweges auch die Pflicht des Andern iſt; nur, wenn die Pflicht als Allgemeines ausgeſprochen wird, z. B. in dem Satz: es muß ein Jeder ſeine Pflicht thun, da fällt ſie, als vollbrachte beſtimmt, mit der Tugend zuſammen, und iſt der Satz alsdann ſoviel, als: es ſoll Niemand ohne Tugenden ſeyn. Indem es aber heißt: ſeine Pflichten ſoll ein Jeder thun, ſo ſind ſie nicht nur von dem abstractum der Pflicht, ſondern auch von der Tugend, wie ſie ein Allgemeines iſt, unterſchieden; denn da giebt es auch Pflichten, welche nicht die ſeinigen ſind. Tugend und Pflicht können betrachtet werden als ſich zu einander verhaltend wie Ruhe und Bewegung. Wird die Tugend die einzelne, ſo wird ſie es nur mittelſt der geleiſteten Pflicht, iſt aber auch ſo von der Pflicht verſchieden, wie die Ruhe vor und nach der That, obgleich als dieſe Ruhe nur Rüſtung zu neuer That. Zur Pflicht alſo macht ſich die Tugend, indem ſie aus ihrer Allgemeinheit und Ruhe, welche ſie als Geſinnung, Stimmung der Seele iſt, herausgehend ſich in den Kampf, in die Unruhe der Thätigkeit begiebt, um mittelſt der Pflicht und durch Vollbringung derſelben als einzelne Tugend zu exiſtiren. Nach dieſer Bewegung, welche eine dreifache iſt, aus ſich heraus, in die Pflicht hinein und aus ihr zu ſich zurück, iſt allerdings das Verhältniß der Tugend zur Pflicht ein verſchiedenes. Was Tugend iſt, hat noch nicht angefangen, die wirkliche Pflicht zu ſeyn, und iſt bis dahin nur die Dispoſition dazu; der Tugendhafte hat Pflichten; aber welches dieſe ſeyen, iſt damit noch nicht beſtimmt, noch weniger hat er ſie ſchon vollbracht; hat aber der Tugendhafte ſeine Pflicht gethan, ſo hat ſie aufgehört, Pflicht zu ſeyn;

ſo iſt ſie zur Tugend geworden und in die Ruhe derſelben zurückgegangen. Dieß iſt die ſyſtematiſche Bewegung der Tugend, indem ſie die Pflicht mit ſich durchdringt und erfüllt, und in der ſie von ſich ausgehend und ſich vermittelnd durch die Pflicht beſtändig zu ſich zurückkehrt. Die Pflicht, in der Mitte ſtehend zwiſchen der Tugend, als Gewißheit zu allem Guten, und der Tugend als der vollbrachten Pflicht, ſteht nach beiden Seiten noch in der Differenz, ja im Widerſpruch. Dieß iſt das Saure in aller Pflicht, welches nicht in der Tugend, als ſolcher, iſt. Denn ſelbſt, wie ſie Trachten, Streben, Ringen iſt nach allem Guten, iſt ſie doch durch die Liebe damit bereits verknüpft. Indem aber auf dem Standpunct der Tugend die Pflicht gern, auf dem der Pflicht ungern geſchieht, kommt die Unluſt an die Pflicht auf dem Wege des Gefühls von der Seite der Natur, und iſt die Pflicht ſo der tiefere Widerſpruch der Natur und des Geiſtes. Dem natürlichen Menſchen iſt die Pflicht nicht eine Luſt, ſondern eine Laſt, ein Joch, ohne und wider ſeinen Willen ihm aufgelegt. Sie übernehmend befindet er ſich mit ſich, mit ſeiner natürlichen Luſt und Neigung im Widerſpruch. Wie aber der Genuß von Speiſe und Trank die Hebung des Widerſpruches iſt, welches der Hunger und Durſt iſt, ſo iſt die Löſung des moraliſchen Widerſpruchs einzig und allein die pflichtmäßige That, wie ſie einerſeits Selbſtüberwindung iſt, andererſeits Verwandlung der Nothwendigkeit in die Freiheit oder der Pflicht in die Tugend. Es iſt ebendas die Seite, an der gewöhnlicherweiſe auch zwiſchen den einzelnen Pflichten eine Colliſion zu entſtehen pflegt, dergleichen in der Tugend, welche eben die Aufhebung aller Colliſionen iſt, nicht entſtehen kann. Davon noch ſpäter. Hier kam es zunächſt nur im Allgemeinen darauf an, den Unterſchied, wie die Einheit der Pflicht und Tugend, die weſentliche Stellung beider zu einander einzuſehen. Erſt das Reſultat der Bewegung der Tugend durch die Pflicht iſt die Tugendpflicht. Hiemit iſt hier zunächſt nur die Seite hervor-

gehoben, an der die Tugend der Pflicht, die Pflicht der Tugend angehört. Aber eben so wichtig ist die Seite des Rechts, zu der die Pflicht nicht minder im Verhältniß ist, mit der sie sich aber auch auseinanderzusetzen hat. Dieß geht in den großen Unterschied der Rechtslehre und Tugendlehre zurück und begründet den Unterschied der Rechtspflicht von der Tugendpflicht.

B. Stellung der Tugendpflicht zur Rechtspflicht.

Pflicht ist in beiden; dieß ist das Gemeinsame; doch ist zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied. Auf die Erkenntniß des Zusammenhangs kommt es eben so sehr an, als auf die des Unterschieds. Die Jurisprudenz, wenn sie von der Moral ganz abstrahirt und nicht das sittliche Element in sich hat, wird leicht die gemeine Rabulisterei, z. B. wenn sie aus Liebe zum römischen Recht, wie Hugo, sogar die Sclaverei vertheidigt, weil sie dort gebilligt ist. Die theologische Moral hat umgekehrt das Recht, als einer andern Sphäre angehörend, zu ihrer stillschweigenden Voraussetzung. Aber da in der Pflicht Recht und Tugend coincidirt, so ist nothwendig, was der einen und andern Sphäre angehört, zu entwickeln. Zu dem Ende ist vom Begriff der Freiheit auszugehen; die Freiheit ist das Gleiche in der Rechts- und Sittenlehre; doch ist die Freiheit in beiden Beziehungen nicht dieselbe, sondern dort als äußere, hier als innere genommen. Das Aeußere dort ist nur das Allgemeine; das Recht hat den Menschen nur als freies Wesen überhaupt zum Gegenstande. Aber das Aeußere der Freiheit hat zum Inhalt die Gränze, welche nur die Willkühr des Einen an der des Andern hat; das sind allerdings zunächst endliche Verhältnisse, wo es solche Enden und Gränzen in der Freiheit giebt, und mit ihnen hat es das Recht zu thun. Es besteht darauf, daß Jeder von dem Andern als ein freies Wesen respectirt und behandelt werde, und darin hat die Freiheit sich selbst zum Gegenstande. Dieß ist die Seite, von der das Recht auch für die Tugend große Bedeutung hat; die Freiheit ist es, auf die es in beiden

ankommt, die ſich fordert auf beiden Wegen. Alles rechtliche Verhalten gründet ſich als auf ſein wahres Princip darauf, daß jeder Menſch ſeinem Weſen nach frei iſt und dafür gegenſeitig von allen anzuerkennen iſt. In ihren äußerlichen Verhältniſſen zu einander, in Bezug auf die Güter des Lebens, des Beſitzes und ſonſtiger Vorzüge berühren ſich die Intereſſen der Menſchen aufs Mannigfaltigſte; aber der Grundſatz des Rechts, welcher die Freiheit und der freie Wille Aller iſt, geht durch alle äußerlichen Verhältniſſe hindurch; indem jeder den Andern in ſeinem Eigenthum reſpectirt, ſo reſpectirt er zugleich ſich ſelbſt; ſein wahres Intereſſe kann nur das Aller ſeyn, daß ſie frei ſich zu einander verhalten. Wird daher Einer in ſeinem Recht verletzt, ſo iſt es ſo gut oder ſo ſchlimm, als wären ſie Alle in ihrem Recht verletzt; das Recht, welches das allgemeine iſt, kann ſolche Verletzung des allgemeinen freien Willens nicht dulden. Dieſe Verletzung der Freiheit iſt eine tiefere, als wenn man nur an dem Schaden eines Andern Theil nimmt. Iſt hingegen einer in ſeiner äußern Freiheit, welche das Recht iſt, gekränkt, ſo iſt das für keinen ein Fremdes; es fühlt ſich jeder davon unmittelbar getroffen, weil das Recht ein allgemeines iſt. Man hat wohl zuweilen geſagt: das Recht ſey dieß, daß es die äußere Freiheit beſchränke, daß die Freiheit des Einen durch die des Andern eingeſchränkt ſey. Allein das iſt eine ſchlechte Definition des Rechts. Im Gegentheil, jede Handlung, die eine Beſchränkung der Freiheit eines Andern iſt, ihn nicht als freien Willen anerkennt, iſt widerrechtlich. Freiheit kann nur ſeyn, wo das Geſetz, als der allgemeine Wille, nicht die Willkühr der Einzelnen herrſcht; nur gegen dieſe iſt das Geſetz und Recht eine Schranke, aber ſo iſt ſie der vernünftige Wille Aller. Wie er aber ein freies Weſen iſt, ſo iſt jeder eine Perſon, und man kann daher in dieſer Beziehung den Sinn des Rechtes auch ſo beſtimmen, daß Jeder von dem Andern als Perſon behandelt werde. Als freies Weſen, als Perſon aber kann Niemand ge-

zwungen werden; wird er dennoch durch das Recht gezwungen, ſo iſt es nur, um den Zwang, den er in ſeiner Willkühr der Freiheit Anderer angethan hat, wieder wegzuſchaffen. Eine wahre Beſchränkung der Freiheit iſt die, welche geſtattet, daß Menſchen nicht als Perſonen, ſondern als Sachen behandelt werden, wie in der Sclaverei. Aber dagegen erhebt ſich ſchon das Rechtsgefühl Aller, und das iſt die Freiheit und Vernunft darin. Denn Freiheit, Perſönlichkeit ſind unveräußerliche Güter, welche die Weſenheit des Menſchen ausmachen. Ich kann meine Habe und Güter, Alles, was nur mein Beſitz und Eigenthum iſt, verkaufen, verſchenken, kurz veräußern, weil dieſe Dinge ſelbſt ſchon äußerliche ſind; aber die Perſönlichkeit nicht, ohne mich eben dadurch zur Sache zu machen, und in der ſittlichen Welt iſt eine ſolche Veräußerung in ſich null und nichtig. So in ſeiner Perſönlichkeit und Willensfreiheit iſt der Menſch auch betrachtet, ſofern er Beſitzer, Eigenthümer iſt. Denn der Begriff des Beſitzes und Eigenthums iſt eben dieſer, daß eine Perſon ihren Willen hineingelegt hat in eine Sache und ſie unter dieſen ſubſumirt iſt. Die Beſitznahme z. B. eines herrenloſen Guts oder durch Schenkung, Erwerb, Vertrag erlangten iſt das Ausſprechen des Urtheils, daß die Sache die meinige geworden und ſie nun meinem Willen angehöre, ich mit ihr machen kann, was ich will, vorausgeſetzt, daß auch dieß die Freiheit keines Andern beeinträchtige. Es darf eben deshalb Niemand die Sache, die einem Andern gehört, in Anſpruch oder Beſitz nehmen, nicht weil ſie Sache, ſondern weil ſie *ſeine* Sache iſt. Ebenſo bleibt mein Wille doch in der Sache liegen, wenn ich ſie auch an einen Andern verleihe. Das Eigenthum wird ein Heiligthum durch dieſe Selbſtbeziehung eines perſönlichen Willens auf daſſelbe. Anders aber verhält es ſich mit demjenigen, was von meiner Weſenheit unzertrennlich iſt, was ich nicht ſowohl habe, als bin; ſo beſonders Sittlichkeit, Religion; ſie laſſen ſich nicht veräußern. Ich kann keinem Menſchen überlaſſen, über meinen Glauben zu ver-

fügen, ich kann ihn nicht so veräußern. Das innerste Glaubensleben in mir kann nicht das Eigenthum eines Andern seyn. Schwierig hingegen wird die Bestimmung, wenn über den subjectiven Glauben hinausgegangen wird zum objectiven. Da ist eine Bestimmung über den Glauben Aller möglich, aber nur, weil es ihre Freiheit war, welche diese kirchliche Gemeinschaft errichtet hat, und so wird auch durch jede gesetzliche Verfügung nur diese ihre Freiheit beschützt und gesichert gegen die Willkühr. — Ist nun allerdings der Begriff der Freiheit und Persönlichkeit die gleiche Grundbestimmung des Rechts und der Sittlichkeit, so ist doch auch ein Unterschied zwischen diesen beiden. Dieser tritt 1) schon darin hervor, daß bei allem Moralischen die Einsicht und Ueberzeugung eine Hauptbestimmung, bei dem Recht ganz gleichgültig ist. Der Richter bringt wohl die Unwissenheit des Schuldigen als einen Entschuldigungsgrund in Anschlag, aber er rechtfertigt ihn damit noch nicht. Ob der Bestrafte überzeugt sey oder nicht davon, daß ihm Recht widerfahren sey, darauf kommt es nicht an; dieß hat keinen Einfluß auf das Recht, das ihm angethan wird; da heißt es: fiat justitia, pereat mundus. Hingegen damit eine Handlung moralischen Werth habe, ist die Einsicht erforderlich, von welchem Werth sie sey, ob gut oder schlecht. Zum Leben in der Moralität ist daher die Stufe der geistigen Bildung von so großem Belang, da es hingegen in dem Rechtsleben nur ein untergeordnetes Moment ist. Die Intelligenz ist von so großer Nothwendigkeit zur Moralität, daß der bloße Glaube auf Anderer Autorität nicht ausreicht, um einer Handlung moralischen Werth zu geben. Es muß die eigene Ueberzeugung damit verknüpft seyn. In der Handlung auf die Autorität ist es eine fremde Ueberzeugung, die in dem Augenblick, da ich der freie Urheber meiner Handlung bin, durch mich handelt. Kinder, sofern sie nur noch einem fremden Willen gehorchen, sind daher solcher moralischen Handlungen noch nicht fähig, wie der, der aus eigner Einsicht und Ueberzeugung handelt. 2) Bei

der moralischen Handlung kommt es hauptsächlich auf die Intention und das Motiv an, wodurch sie bewirkt worden; das Recht hingegen hängt nicht von der Absicht ab, die man dabei hat. Es kann die widerrechtlichste Handlung in guter Absicht geschehen, sowie die Handlung rechtlich und doch die Absicht dabei böse seyn. Auf die Rechtsbestimmung hat die Absicht keinen Einfluß, wie sehr auch der animus, z. B. injuriandi, mit in Anschlag kommt, um die Schuld zu vergrößern oder zu mindern. Endlich 3) in beiden genannten Beziehungen ist die Gesinnung das die Moral vom Recht Unterscheidende. Mag einer thun, was recht ist, aus Furcht vor der Strafe oder sonst unangenehmen Folgen, etwa seinen Credit sich zu erhalten u. dgl.; dem Recht genügt das, nicht so der Moral. Das Recht ist von allen Gesinnungen der Menschen unabhängig; es kommt in ihm nur auf die erscheinende, gesetzmäßige Handlung an. Die Moralität schließt alle heterogenen Beweggründe aus, d. h. solche, welche nicht der Grund der Sache selbst sind. Das Recht ist seiner allgemeinsten Bestimmung nach das, dem von Seiten des Gesetzes kein Hinderniß in den Weg gelegt ist; so ist es das Erlaubte. Erlaubt, jedoch darum noch nicht geboten, ist rechtlicher Weise Alles, was der Freiheit Anderer nicht in den Weg tritt und sie aufhebt. Was hingegen die Pflicht mit sich bringt, ist mehr als erlaubt. Erlaubt ist, was man darf; aber der Tugendhafte erlaubt *sich* nicht alles, was erlaubt ist; das Sittliche *darf* nicht nur mit Recht, es *muß* auch geschehen. Die Nothwendigkeit, welche mittelst des Gesetzes in der Pflicht ist, hat zu ihrer Voraussetzung die Möglichkeit. Die moralische Möglichkeit als die Freiheit ist das Recht und die Berechtigung. Die physische Möglichkeit schließt keineswegs schon die moralische Möglichkeit, welche die Berechtigung ist, ein. Das Recht des Stärkeren ist wohl physisch Recht, aber moralisch Unrecht. Die beiden Gebiete der Moral und Jurisprudenz greifen beständig in einander ein und gehen in einander über; aber das Bedin-

gende aller Rechte ist die Pflicht. Hat einer sich von allen Pflichten losgesagt, so hat er ebendamit auch alle Rechte verloren. Das Recht ist der Pflicht untergeordnet. Es muß daher um der Pflicht willen oft auf Rechte Verzicht gethan, es muß ebenso um der Pflicht willen auf Rechte, nicht um der Rechte willen auf die Pflicht, gehalten werden. Seinem Recht kann man wohl, aber nie seiner Pflicht entsagen. Es kann nun aber die Pflicht selbst ein Recht zu ihrem Inhalt haben; so ist dieses nicht nur ein durch die Pflicht bedingtes, sondern vielmehr in diese aufgenommenes, in ihr enthaltenes; so ist sie das, was Kant die Rechtspflicht genannt hat. Die Form aber, welche die Rechtspflicht hat, ist der Zwang, so wird sie oft auch Zwangspflicht genannt. Der Zwang kommt aber an die Pflicht nicht von außen, etwa als physische Gewalt, sondern geht aus der Pflicht selbst hervor; er ist der rechtlich-sittliche Zwang. Sie liegt, damit die Freiheit herrsche, dem Subject ob in seinem Verhältniß zu Andern, und auf deren Seite ist dann nicht die Pflicht, wohl aber das Recht, zu zwingen. Durch Pflichten erwirbt man sich Rechte. Es hat aber auch der Mensch schon an sich, d. h. darum, weil er ein Mensch ist, Rechte z. B. auf sein Leben, und das bestimmte Kind z. B. eines Fürsten schon bestimmte Rechte z. B. auf Erbfolge. Er kann sich aber, wie gesagt, Rechte, die er an sich nicht hat, durch Pflichten erwerben. Es kann der Arme durch Fleiß und Anstrengung etwas vor sich bringen, und so gewinnt er das Recht, daß sein Eigenthum von Andern anerkannt, nicht verletzt werde. Im Fall es nicht geschieht, kann er sie dazu zwingen. Ist hingegen das Recht weder nur in der Möglichkeit, noch in der äußern Freiheit begründet, sondern im Gesetz unmittelbar, so ist das Recht im Gesetz als solchem enthalten, die Pflicht hat mehr als das Recht zu ihrem Inhalt; so ist sie die Tugendpflicht, nach Kant. Bei der Rechtspflicht kann der Eine gegen den Andern, dem eine Pflicht gegen jenen obliegt, sich auf sein Recht berufen, die Pflichtleistung fordern,

die Forderung auch gerichtlich geltend machen. Das geſchriebene Geſetz, unter welches der Fall zu ſubſumiren iſt, iſt vorhanden. Bei der Tugendpflicht kann der Eine nur vorausſetzen, erwarten, der Andere werde ſeine Pflicht erfüllen; die Pflicht enthält aber kein Recht in ſich, gegen ihn zu verfahren. In Bezug auf das, was Recht iſt, herrſcht und entſcheidet die Gerechtigkeit im juriſtiſchen Sinne; die Tugendpflicht iſt, was das Chriſtenthum die Liebe nennt, und ſo iſt ſie vielmehr Liebespflicht. Die Form aber, welche ſie hat, iſt das Ungezwungenſeyn. So iſt ſie im Unterſchied von der Rechtspflicht die freie, nicht, als ob es in der Willkühr ſtände, ſie zu haben, ſondern weil ihre Ausübung durch keinen Zwang gefordert iſt. Es können allerdings Liebespflichten in Zwangspflichten, Tugendpflichten in Rechtspflichten übergehen. Auch die natürlichen, öffentlichen, bürgerlichen Geſetze befolgt der Tugendhafte in freiem Gehorſam; übertritt er ſie aber, ſo wird er dazu angehalten und gezwungen. Alle Rechtspflichten ſind von enger Verbindlichkeit, die Tugendpflichten von weiter, d. h. die Beſtimmtheit von jenen iſt markirt und läßt der Willkühr wenig Spielraum. Bei den Tugendpflichten iſt die Geſinnung das Entſcheidende. Das Verhältniß der Zwangs- und Tugendpflichten zu einander iſt überhaupt und im Allgemeinen das des Staats und der Kirche. Der chriſtlich-bibliſchen Sittenlehre liegt der Unterſchied beider Arten von Pflichten wohl zum Grunde; aber da ſie zugleich verlangt, es ſolle der Menſch alles Gute um Gottes, um Chriſti willen, auch um des Gewiſſens willen thun, ſo betrachtet ſie ſelbſt die Zwangs- und Rechtspflichten als Tugendpflichten; denn ſo erſt verhält der Menſch ſich wahrhaft frei, wenn er ſelbſt das, was mit Recht und Zwang von ihm gefordert werden kann, gern und willig übernimmt, nicht aus Noth, nicht mit Furcht und Angſt oder weil er muß, ſondern weil er will. Erſt ſolch ein Verhalten iſt das chriſtlich-tugendhafte, hat einen Werth vor Gott und iſt mehr, als nur bürgerliche Gerechtigkeit. Röm. 13, 1—5. 1 Petr. 2, 13. 15.

C. Die Tugendpflicht selbst. So ist sie genommen in ihrem Unterschiede von der Rechtspflicht und wie sie der Tugendlehre allein angehört. Von ihr ist nun zunächst der Begriff zu entwickeln, sodann sie im Widerspruch mit sich selbst zu betrachten oder von der Collision der Pflichten zu handeln und endlich die christliche Lehre darüber hinzuzusetzen.

a. Begriff der Tugendpflicht. Als Einleitung in diesen Abschnitt ist die nothwendige Untersuchung über Möglichkeit der Pflicht anzusehen. Die Identität der Person des Menschen, der doch zugleich soll der Gebietende und Gehorchende seyn, macht leicht eine Schwierigkeit und den Zweifel, wenigstens die Frage: ob und wie Pflicht überhaupt möglich sey. Die Pflicht scheint den Unterschied des Verpflichteten von dem Verpflichtenden vorauszusetzen, wenn aber beide die eine und nämliche Person sind, wie da? Denn will das Subject, daß irgend etwas für dasselbe Pflicht sey, so braucht es ja nur eben dieses Sollen zu seinem Wollen zu machen. Ebenso kann es ja mit der nämlichen Macht, was es nicht für seine Pflicht hält, von sich weisen. Es scheint somit, was Pflicht sey oder nicht, ganz nur in seine Hand und Willkühr gestellt und von ihm abzuhängen, ob die Pflicht stattfinden soll oder nicht. Es ist dieß allerdings die Seite der Abstraction im Leben und in der Wissenschaft, das formale Selbstbewußtseyn, welches alles, was Pflicht überhaupt ist, nur als den eignen Gedanken und aus ihm kommend weiß. Allein durch diese Abhängigkeit des Inhalts der Pflicht von dem Subject, von seiner Abstraction und Willkühr ist das Wesen der Pflicht selbst verkannt und ihre Nothwendigkeit selbst vernichtet. Zur Pflicht wird sodann nur, was das Subject will, und nicht zur Pflicht, was es nicht will; in dieses subjecte Wollen und Nichtwollen gestellt ist die Pflicht selbst bis auf ihre Möglichkeit aufgelöset und verschwunden. Darin hat denn nun auch die Untersuchung, ob es sogar Pflichten des Menschen gegen sich selbst gebe, wie sie zuerst von Kant angeregt worden, ihre Recht-

fertigung: denn an dieſem Ausgangspunct aller Pflicht, welcher die Möglichkeit derſelben iſt, iſt ihre Wirklichkeit geknüpft, und an den Zweifel daran knüpft ſich leicht alle Unſittlichkeit, welche die reine Willkühr und die Geſetzloſigkeit iſt. Kant zweifelt zwar nicht an dieſer Möglichkeit der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt; aber durch die von ihm aufgeſtellte Unterſcheidung des Menſchen als Phänomenon und Noumenon iſt vor der Hand nichts gewonnen; jenes iſt der Menſch in der Erſcheinung, dieſes der Menſch in der Idee: der Unterſchied ſelbſt ſoll enthalten ſeyn in der practiſchen Vernunft. Der Menſch als Vernunftweſen iſt der Verpflichtende; er als Sinnenweſen wird verpflichtet und gehorcht. So Kant in der Tugendlehre S. 65. Wird aber der Menſch ſo nach der einen Seite nur als Natur- und Sinnenweſen, d. h. als der nur lebende, fühlende und genießende betrachtet und ſomit lediglich als thieriſches Weſen, ſo iſt nicht abzuſehn, wie an ihn irgend eine Verpflichtung kommen ſoll. Pflichten zu haben und der Pflicht zu gehorchen vermag der Menſch nicht als dieſes lebende, fühlende und blos thieriſche Weſen, ſondern nur als der denkende und vernünftige. Es iſt alſo ſelbſt nur der Menſch, wie Kant ihn nennt, in der Idee oder als Vernunftweſen, welches, wenn ſie überhaupt iſt, einer Pflicht gegen ſich ſelbſt fähig iſt, er, wie er der Lebende und Denkende, alſo nicht im Unterſchiede ſeiner von ſich iſt. Es iſt nicht das Thier im Menſchen, ſondern der Menſch ſelbſt, welcher der Verpflichtete iſt, und wird er nur als das erſtere betrachtet, ſo wird daraus eher folgen, daß keine Pflicht gegen ſich ſelbſt ſtatt finde, als daß ſie ſtatt finde. Iſt keine Selbſtpflicht des Menſchen möglich, ſo kann ſie nur die gegen ſich ſelbſt als Menſchen in der Individualität möglich ſeyn. Erſt für ihn iſt das Bedürfniß der Pflicht gegen ſich ſelber da. Der ganze Unterſchied iſt ein abſtracter, nur gedachter, wie die practiſche Vernunft ſelbſt in dieſem Unterſchiede von dem wirklichen Menſchen. Die geſetzgebende Macht hat die Vernunft ſelbſt nur

als die denkende und wollende des wirklichen Menschen. Hiemit aber kehrt die Schwierigkeit nur zurück, indem das Subject, welches verpflichtet und verpflichtet wird, als das eine und selbe gewußt wird. Es muß daher, um die Möglichkeit der Pflicht und insbesondere schon der Selbstpflicht zu begreifen, auf diese Identität selbst reflectirt werden. Diese Identität ist die Natur im eigentlichsten Sinne, und zwar die wirkliche Natur des Menschen, aus welcher die Pflicht gegen sich selbst in ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit hervorgeht. So, wie also der Mensch ist von Natur, ist er, zum Bewußtseyn seiner selbst erwacht, 1) schon das Ich und als dieses hat er ein unmittelbares Verhältniß zu sich selbst, wie er der Fühlende, Denkende und Begehrende ist. Aber was ist es, was er von Natur und als dieses Ich fühlt, denkt und begehrt? Lediglich sich selbst. In das erstere, in das Selbstgefühl, ist noch alles andere, alles sein Denken und Begehren eingeschlossen und es erhält sich auch fortwährend darin. Es ist auch dieses nur sein Denken und Wollen. Aber in dieser Identität des Ich hat es zugleich die Negativität an ihm; es unterscheidet eben so sehr, als es sich selbst fühlt, denkt und begehrt, anderes von sich, und hat es in und mit dieser Unterscheidung an ihm selbst. Aber für das Ich hat alles andere, was es fühlt, denkt und will, Werth und Bedeutung nur um seinetwillen, es bezieht also auch 2) alles andere auf sich. Es ist nicht nur sich selbst der Mittelpunct in und von sich, sondern macht sich auch zum Mittelpunct von allem; es wirft sich zum Herrn der Welt auf und hat den stärksten Gegensatz an dem Ich außer ihm. Es ist nicht dieses einzelne nur, das Ich ist auch ein Du, wie das Du ein Ich. Jedes einzelne aber, sey es ein Ich oder Du, ist in gleicher Weise von Natur an sich gekettet, das sich fühlende, sich denkende, sich suchende und begehrende. Indem aber jedes Ich alles auf sich bezieht und sich zum Mittelpunct macht von allem, ist eins von dem andern nicht nur verschieden, sondern auch eins dem andern entgegen-

geſetzt, und geht urſprünglich von jedem das Streben aus, ſich und ſein Fühlen, Denken und Wollen, zum Fühlen, Denken und Wollen aller andern zu machen; befriedigt iſt es durch ſich und ſie, wenn ſie alle in ſeine Particularität eingehen, nichts anderes denken und wollen, als es. Hiemit aber wäre die Selbſtändigkeit aller übrigen aufgehoben, und wenn alle ſo denken, ſo iſt Krieg aller gegen alle und eins geht nothwendig zu Grunde an dem andern. Das Ich iſt zur Ichſucht, das Selbſtgefühl zur Selbſtſucht geworden. Indem jeder der Sclave eines andern, iſt jeder zugleich der ärgſte Sclav ſeiner ſelbſt. In dieſem natürlichen Verhältniß nun des Ich zu ſich und jedem andern Ich, iſt für die Vernunft keine Ruhe, kein Frieden. Andere nur tyranniſirend, ſie alle beherrſchend nach ſeiner Willkühr und Laune iſt jeder im Widerſpruch mit andern, ſo auch mit ſich ſelbſt, und es müßte die Welt zu Grunde gehen an ſolchem Widerſpruch, wenn die Vernunft nicht die pflichtgebietende und ihre Macht größer wäre, als die der ganzen Welt. Die Entdeckung dieſes Widerſpruchs endlich iſt 3) das Hervorgehen der Pflicht ſowohl des Menſchen gegen ſich ſelbſt als gegen Andere. Der Widerſpruch nämlich fällt, wie die Entdeckung deſſelben, noch in das Bewußtſeyn des Ich, in das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt, nicht, wie es Bewußtſeyn nur des Ich als lebendes, fühlendes, ſondern als perſönliches Weſen iſt. Mit dem Beginn und Erwachen des Bewußtſeyns eines jeden iſt, wie das Bewußtſeyn ſeines natürlichen Selbſtes und ſeiner ebenſo natürlichen Selbſtſucht und des darin enthaltenen Widerſpruchs, ſo auch die Möglichkeit vorhanden, durch die Pflicht gegen ſich ſelbſt, welche als die Quelle aller andern Selbſtpflichten die Mäßigung iſt, aus dem Widerſpruch herauszukommen. Als das vernünftige Weſen ſchränkt der Menſch ſeine Anſprüche, wie ſie ſich von der Natur her erheben, durch eben dieſe Vernunft ein, er lernt ſich ſelbſt mäßigen und beherrſchen, und dieſe Nothwendigkeit als die vernünftige anerkennend, iſt das Princip aller

Pflichten vorhanden. Der Begriff der Pflicht geht somit aus dem Subject nicht im ursprünglichen Unterschiede seiner von sich als sinnliches und übersinnliches Wesen, sondern aus ihm in seiner Identität und Einfachheit hervor. Die Veranlassung zu der Entdeckung aber, in deren Folge die Anerkennung der Selbstpflicht ist, kommt aus dem socialen Leben her, geht allerdings von der Wahrnehmung Anderer aus, welche dasselbige fühlen, denken und wollen, als das Ich, und diese Identität des Ich, welche zugleich Negativität ist, ist nicht wesentlich, sondern nur als die vermittelte, von jener erstern, unmittelbaren, verschieden. Die Neigung und das Bestreben, alle Andern von sich abhängig zu machen, ist zugleich die größeste Abhängigkeit des Menschen von sich selbst, ihre Sclaverei ist die seinige, die seinige ist die ihrige. Aber ebenso ist die gegenseitige Selbstbeschränkung und ein bestimmtes Maaß gestatteter Freiheit der Anfang eines geordneten, sittlichen Zustandes. Die Anerkennung der gegenseitigen Rechte und Pflichten geht von den Subjecten, als solchen aus, d. h. sie fällt in ihr Bewußtseyn, in ihr Selbstbewußtseyn, und hiemit ist der Anfang der Gegenseitigkeit in der Anerkennung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Er ist es, der das Streben nach absoluter Herrschaft über alle, frei in sich selbst zu beschränken hat, diese Selbstbeschränkung ist das Werk, die Frucht und Selbsterweisung der Freiheit, die das Individuum errungen, und aus dieser wirklichen Selbstmäßigung des Einzelnen geht auch ein würdiges Verhältniß des Einzelnen zu allen Andern erst hervor. Aber in Wahrheit ist es die Macht der Idee und Vernunft, welche in gleicher Weise von innen heraus sich entwickelt, und als Veranlassung dieser Entwickelung von außen an den Menschen kommt, daß er die Nothwendigkeit, sich in seinen Ansprüchen zu mäßigen, anerkennt. Diese Veranlassung ist freilich früher da, als der Einzelne, sie ist die absolute und objective Macht der Vernunft, die Macht Gottes im Staat und in der Kirche. Durch sie, die das Gesetz ist, ist jedem seine

Gränze gesetzt, innerhalb deren er sich entwickeln kann und soll, ist jeder bei seinem Rechte geschützt, und hiemit die Pflicht gegen einander geltend gemacht und eben darin schon die Pflicht gegen sich selbst enthalten oder vorausgesetzt. An sich selbst also legt der die Hand, der seine Hand an Andere legt; die öffentliche Gerechtigkeit läßt den nicht am Leben, der Andern das Leben nimmt. Um sein eignes Hab und Gut bringt sich der, der Anderer Eigenthum antastet. In diesen gesellschaftlichen Ordnungen, der bürgerlichen und criminellen Justiz, wie in der Lehre der Kirche ist für jeden die Veranlassung da, das, was ihm seine Vernunft subjectiv sagen muß, wenn er nur seiner selbst bewußt geworden, auch außer sich oder objectiv zu sehen, und so kommt der natürliche Mensch allmählig und nothwendig dahin, seine Pflicht gegen sich selbst anzuerkennen und zu vollbringen, ohne die er auch keine gegen den Nächsten haben würde. Die Individualität und derselben Erscheinung bringt diesen Unterschied mit sich zwischen der Selbstpflicht und der Nächstenpflicht. Was aber Ich und Du in ihrer höchsten Geistigkeit von sich unterscheiden, ist Gott und die Pflicht gegen ihn. Ueber die Stellung und Unterordnung der drei Seiten der Pflicht herrscht die größeste Mannigfaltigkeit in der Moral. Man kann jede der drei Pflichten zum Anfang, zur Mitte und zum Ende in der Entwickelung machen. So stellt Ammon die Religionspflicht voran, hierauf die Selbstpflicht und sodann die Nächstenpflicht. Allein was geschehen kann, ist etwas sehr Unbestimmtes, nur Mögliches, ein anderes ist, was seyn muß, was nothwendig ist; darauf geht die Wissenschaft als solche; sie kann sich nicht in der Willkühr entwickeln oder nach dem Kopf des Subjects gehen. Es muß die Frage seyn, was die Sache, was der Inhalt verlangt; so ist das Denken nicht mehr das blos subjective, sondern objective. Man könnte nun, um die wahre Stellung der Selbstpflicht zu finden, im Verhältniß zur Nächsten- und Religionspflicht, reflectiren auf den logischen Unterschied des Begriffes, Urtheils und

Schluſſes. Im Begriff iſt noch alles beiſammen, wie das Selbſt das Verpflichtete und der Verpflichtende iſt. Im Urtheil iſt ein Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat, wie in den Nächſtenpflichten dieſe Sonderung vorhanden iſt. Der Schluß enthält den Begriff und das Urtheil, wie die Religionspflicht die beiden vorhergehenden. Oder man könnte die Abfolge dieſer verſchiedenen Pflichtenreihen gründen auf den Unterſchied der Sinnlichkeit, der Verſtändigkeit und Vernünftigkeit. Die Selbſtpflicht, zumal als Selbſtliebe, hat unmittelbar das Sinnliche an ihr; ihrer iſt jeder, wie er lebt, unmittelbar gewiß. Bei der Pflicht des Einen gegen den Andern iſt über dieſe unmittelbare Sittlichkeit bereits hinausgegangen in die verſtändige Reflexion; es muß der Eine den Andern verſtehen, um ihn recht zu nehmen und zu behandeln. Das Vernünftige aber kommt in beide, die Selbſtpflicht und Nächſtenpflicht, erſt durch die Religion, durch das pflichtmäßige Verhalten vor Gott. Es hebt aber der Menſch von der Sinnlichkeit und Selbſtliebe an, ſchreitet fort zur Anerkenntniß ſeiner Pflichten gegen Andere und vollendet ſich in der Religion. Der Hauptgeſichtspunct und der weſentliche Grund der Abfolge, wenn man, wie bisher geſchehen, die Eintheilung der ganzen, wenigſtens der ſpeciellen Moral darauf gründet, muß die logiſche Bewegung ſeyn. Für uns kommt es hiebei nicht auf die Eintheilung der Wiſſenſchaft, ſondern nur auf die Einſicht an, wie die Möglichkeit der Pflicht in die Wirklichkeit übergeht. Was erſt wirklich wird, indem ein Anderes bereits vorangegangen und wirklich geworden, dem geht nothwendigerweiſe dieſes Andere voraus, und ebenſo was erſt Wahrheit hat und erhält, das wirklich Wahre wird, indem ein Anderes wahr iſt, das folgt nothwendigerweiſe erſt auf dieſes Andere. Es wird aber die Pflicht des Einen gegen den Andern wirklich erſt dadurch, daß die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt bereits wirklich geworden. Von der Natürlichkeit und Ichheit, ja von der Selbſtſucht geht das moraliſche Leben aus; ſich ſelbſt erfaßt das Ich zuerſt,

auf ſich bezieht es ſich zuerſt und Alles, und ſo hat es die Pflicht nothwendigerweiſe zuerſt mit dieſem Ich zu thun. Hat einer noch nicht Pflichten gegen ſich ſelbſt erfüllt, wie will er ſie gegen Andere erfüllen? Dem Verſchwender, der nicht einmal ſein eigen Hab und Gut verwalten kann, wird Niemand ſein Eigenthum anvertrauen. Dem Müßiggänger, dem Leidenſchaftlichen, der ſich ſelbſt noch nicht beherrſchen kann, wird nicht wohl ein Amt anvertraut werden können. Alſo damit die Pflicht des Menſchen gegen Andere wirklich ſey, muß die Pflicht gegen ihn ſelbſt ſchon wirklich ſeyn oder in Wirkſamkeit ſeyn. Wie aber die Nächſtenpflicht ihre Wirklichkeit hat in der Selbſtpflicht, ſo hat dieſe umgekehrt ihre Wahrheit erſt in der Nächſtenpflicht. Sie iſt das die Selbſtpflicht Bewährende und wahr Machende. Ihr rechtes Maaß, ihre wahre Würde erhält die Selbſtpflicht erſt durch die Nächſtenpflicht und dadurch, daß ſie auf dieſe hinausgeht, das Ich ſich als ein allgemeines findet in der Geſammtheit aller vernünftigen Weſen und in der Gemeinſchaft mit ihnen. Die Selbſtliebe wird nur ſo die rechte und wahre ſeyn, daß ſie nicht mehr ein Geſetz gegen die Nächſtenliebe bildet, dieſe nicht ausſchließt, ſondern ſie einſchließt. Die Selbſtliebe iſt erſt die wahre, die das Ich vergiſſet und ſich nur in dem Andern wiederfindet, nachdem es an daſſelbe ſich aufgegeben hat. Die Nächſtenliebe erſt iſt die Tilgung alles Egoiſtiſchen in der Selbſtliebe. Es iſt alſo in dem Begriff der einen und andern Pflicht enthalten und begründet, daß die Selbſtpflicht der Nächſtenpflicht vorangeht und von jener zu dieſer fortgegangen wird. Aber die Wahrheit, welche die Selbſtpflicht an der Nächſtenpflicht hat, iſt noch nicht die höchſte, die abſolute, ſondern dieſe findet mit jener erſt ihre abſolute Wahrheit an der Religion, an der Pflicht gegen Gott. Das zeigt ſich unmittelbar in den großen Verhältniſſen des Lebens, der Völker, zu einander. Hätte jedes ſeinen beſondern Gott, den es auf ſeine Weiſe verehrte und als den Feind aller andern Götter, wie bei den Hei-

den, so würde ein wahrhaft sittliches Verhältniß der Völker zu einander sich nicht stiften lassen, jedes sich selbst gar vieles erlauben, was mit der Vernunft und Sittlichkeit nicht bestehen kann; jeder geschlossene Friede würde nur Waffenstillstand seyn und ihm die nöthige Sanction fehlen. Das Verhältniß wäre nicht das der Liebe und Treue. Ist hingegen der Gott aller Völker der selbige, der eine und nämliche, und erkennen alle in gleicher Weise in ihm die Liebe, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, so ist für sie, als einzelne Völker, und für die einzelnen Menschen in ihnen eine Sanction vorhanden, der sie alle mit gleichem Gehorsam sich unterwerfen. Mit dem Türken z. B. ist für ein christlich Volk sehr schwer zurechtzukommen; der Gott des Türken, wie ihn Muhamed kennen gelehrt hat, ist der Feind aller Ungläubigen, aller, welche nicht den muhamedanischen Glauben haben, und daher haben selbst die Kriege der Türken, deren Signal immer die Fahne des Propheten ist, stets zugleich den Character von Religionskriegen; so kann der Türke auch seine Friedensschlüsse nicht, wie alle christlichen Staaten thun, im Namen des dreieinigen Gottes machen, der als Vater die Liebe selbst, als Sohn der absolute Gehorsam, als Geist die ewig wirksame Macht alles Guten ist. Aber wie alle Selbst- und Nächstenpflichten ihre Wahrheit finden erst in der wahren Religion, im wahren Glauben an den wahren Gott, so haben umgekehrt alle Pflichten gegen Gott ihre Wirklichkeit in den Selbst- und Nächstenpflichten, wie Christus sagt: daran wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt; und der Apostel Johannes sagt das auch: wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet, der seinen Bruder nicht liebt, den er siehet. Wirklich wird Gott geliebt, indem die Menschen und Völker einander lieben, wie diese Liebe gegen einander an der Selbstliebe ihren Ausgangspunct hat. Die Religionspflicht ist somit die Krone, der Gipfel aller andern Pflichten; ihre Erkenntniß ist der Schluß und das Resultat der Moral, wo sie in ihren

Anfang ſowohl zurückgeht, und welches alſo Princip iſt, und wo ſie zugleich über ſich hinausgeht in die Dogmatik.

Der allgemeine und nothwendige Wille, welcher Gottes und das Geſetz iſt, muß betrachtet werden als das Setzende der Pflicht, aber zunächſt nur in ihrer Möglichkeit; dieſe Möglichkeit der Pflicht iſt die vom Geſetz ausgehende Verbindlichkeit. Dieß iſt aber nur vorerſt die eine Seite der Pflicht. Möglicherweiſe hat der Menſch alle Pflichten zu erfüllen, denn verbunden iſt er zu allem, was das Geſetz enthält. Er kann ſie auch alle erfüllen; denn das Geſetz muthet ihm nichts Unmögliches zu. Aber von der Seite der Verbindlichkeit, einer vom Geſetz ausgehenden Allgemeinheit, iſt die Pflicht erſt noch die werdende, noch nicht auch die gewordene. Man kann auch ſagen, alle mögliche Pflichten kann der Menſch wohl erfüllen, aber er kann es auch nicht, ja er ſoll es ſogar auch nicht, weil er nicht in der Lage iſt, nicht den Beruf hat, manche Pflichten zu erfüllen. Er iſt wohl zu Allem verbunden, wenn die Pflicht als eine concrete an ihn kommt, aber er iſt nicht zu Allem verpflichtet. Dieß iſt die andere Seite an dem Begriff der Tugendpflicht. In der Verbindlichkeit kommt der allgemeine Wille an den einzelnen Willen, und in jener iſt noch kein Unterſchied; das Geſetz ſpricht unbedingt: du ſollſt in allen Lagen deines Lebens, unter allen Umſtänden den allgemeinen Willen zu dem deinigen machen. Aber als Wille an den Willen ſich wendend fordert es auch die Anerkennung und Beurtheilung, was unter allen Umſtänden und in allen Lagen Pflicht ſey; ſo erſt iſt der verbundene Wille auch der verpflichtete, die werdende Pflicht die gewordene. Auferlegt wird die Verbindlichkeit auch übernommen, und als die übernommene iſt ſie die Verpflichtung, und darin verhält der einzelne Wille ſich wahrhaft activ. Aber der verbundene Wille ſcheint doch ein in ſeiner Thätigkeit gehemmter und die Verbindlichkeit für ihn eine Schranke zu ſeyn. Dieß wäre ſie, wenn der verbundene Wille nicht ein Wille wäre und als ſolcher der die Schranke

ſelbſt wiſſende. Aber das die Schranke Wiſſen iſt ſchon ein über ſie als Schranke Hinausgehen; ſie wiſſend und anerkennend iſt der Wille vielmehr der nicht in ſeiner Freiheit beſchränkte; in den allgemeinen Willen eingehend und ſich darauf einlaſſend und ſich darin wiſſend, ſein wahres Weſen darin erkennend iſt der Wille die Einwilligung. Hiemit giebt er ſich in ſeiner Autonomie die Verbindlichkeit ſelbſt, d. h. er verpflichtet ſich auch. In der Macht des Allgemeinen beginnt die Pflicht, und dieß iſt das göttliche Recht des Geſetzes, daß es den Willen verbindet. Aber in der Verpflichtung kommt eine Beſonderheit von Umſtänden, Lebensverhältniſſen zuſammen, durch deren Berückſichtigung ſich erſt beſtimmt, was von den möglichen Pflichten die wirkliche ſey, von der der Menſch ſagen kann, ſie ſey ſeine Pflicht. So hat die allgemeine Verbindlichkeit die Einwilligung vorausgeſetzt, und dieſe Macht, ſich ſelbſtthätig zu beſtimmen, iſt die wirkliche Pflicht oder Einwilligung ſelbſt und das menſchliche Recht. Jedes erſt werdende Mitglied des Staats, der Kirche hat ſchon die Verbindlichkeit durch dieſen allgemeinen Willen, welche der Staat, die Kirche iſt, durch das Geſetz. Es iſt die, den vorhandenen Einrichtungen ſich zu fügen, und es iſt das göttliche Recht des Staats, der Kirche, dieß zu fordern. Die wirkliche Einwilligung erfolgt erſt, wenn er erzogen und ſelbſtändig geworden. Aber als die vorausſetzende iſt an der Verbindlichkeit die Nothwendigkeit noch die unbeſtimmte. Beſtimmtheit kommt erſt hinein durch den beſtimmten Lebensberuf, Stand, Lebensalter, Geſchlecht ſelbſt und alle ſonſtigen Verhältniſſe. Da kann der König ſagen, er habe nicht die Pflichten des Landmanns zu erfüllen, und umgekehrt; die Pflichten des weiblichen Geſchlechts ſind andere, als die des männlichen; verpflichtet iſt ein jeder nur zu demjenigen, was in ſeinem Beruf durch das Geſetz von ihm gefordert iſt. (S. Vatke: die menſchl. Freiheit. S. 152.) So iſt der verbundene Wille der verpflichtete, in die Nothwendigkeit, welche das Geſetz iſt, hineingezogene, ja vielmehr ſich ſelbſt in dieſelbe hinein-

ſetzende, der einwilligende. Aber dieſe Nothwendigkeit iſt nicht, ohne die Möglichkeit zu ſeyn; was man muß, das kann man auch. Die Nothwendigkeit ſchließt ein die Möglichkeit. So iſt ſie als die freie Nothwendigkeit die Beſtimmtheit des Könnens als Dürfen, und ſchon oben als die Sphäre des Rechts erkannt. Dieſe Beſtimmtheit an dem einzelnen Willen, welche das Recht iſt, indem er der durch das Geſetz verbundene iſt, iſt die Befugniß. Es hat Einer wohl z. B. die Befugniß, einen Andern um Wohlthaten anzuſprechen, aber berechtigt iſt er darum noch nicht, Wohlthaten zu fordern. Denn ſein Verhältniß zu dieſem iſt nicht auch das die allgemeine Verbindlichkeit beſtimmende, wodurch dieſer verpflichtet würde. Auf den Unterſchied von Verbindlichkeit und Verpflichtung geht auch die gewöhnliche Eintheilung der Pflichtformen zurück. Die Form der Tugendpflicht iſt die unterſchiedene und mannigfaltige Geſtaltung derſelben durch das verſchiedene Verhältniß des Geſetzes oder des allgemeinen Willens zu dem einzelnen. Der allgemeine Wille iſt an dem einzelnen geſetzt, und die Pflicht, ſo unmittelbar geſetzt, iſt die kategoriſche, die unbedingte. Sie iſt dieß darin, daß ſie an ihr, als der Nothwendigkeit, unmittelbar die Möglichkeit hat, ſie zu vollbringen. Als dieſe kategoriſche iſt ſie zugleich die apodictiſche. Hat hingegen die Pflicht die Vorausſetzung einer andern, ſo iſt die ſo an den einzelnen Willen kommende Pflicht die hypothetiſche. Wenn die Bedingungen wirklich vorhanden ſind, unter denen eine Pflicht erfüllt werden *kann*, ſo *muß* ſie erfüllt werden, und ſind die Bedingungen noch nicht vorhanden, ſo iſt die Pflicht noch nicht in ihrer realen Möglichkeit, ſondern es bleibt bei der unbeſtimmten Verbindlichkeit, die Verpflichtung aber iſt noch nicht vorhanden, denn ultra posse nemo obligatur. Die Verpflichtung iſt noch problematiſch. Im concreten Leben endlich kommt es nicht ſelten vor, daß in der möglichen Erfüllung der Pflicht die Zeit und Gleichzeitigkeit derſelben einen Unterſchied macht, ſo daß die Verbindlichkeit zwei Pflichten zugleich ſetzt, aber die Ver-

pflichtung nur zu einer möglich ist, weil die Erfüllung beider durch die Gleichzeitigkeit gehemmt und gehindert, und so unmöglich war. So durch die Zeit disjungirt ist die Pflicht die disjunctive. Zwei Pflichten kommen aus einem Gesetz; aber es ist unmöglich, sie beide zugleich zu erfüllen. Dem Sowohl — Als auch von der objectiven Seite steht gegenüber das Entweder — Oder von der subjectiven Seite; von der ersten Seite ist das pariter gefordert, auf der andern macht das simul die Schwierigkeit. Vorausgesetzt ist, daß die so disjungirten Pflichten nicht gleichmäßig nach einander zu erfüllen sind; denn so hebt sich die Schwierigkeit von selbst. Die Disjunction sich fixirend und nicht sich durch sich selbst aufhebend ist die Contradiction. Zwei sich einander widersprechende Pflichten sind zu gleicher Zeit Pflichten des einen und selben Subjects. Es kann aber zur einen und selbigen Zeit von dem einen und selben Subject nur die eine Pflicht gethan werden. Aus diesem Verhältniß ist der Gedanke von einer Collision der Pflichten hervorgegangen. Bevor nun davon gehandelt werden kann, ist noch ein tieferer Widerspruch zu berühren, wodurch überhaupt die Erkenntniß von der Möglichkeit der Pflicht sich vermittelt. Dieß ist der Widerspruch des Nothwendigen und Freien, und seine Auflösung ist die Pflicht selbst als die pflichtmäßige That. Es ist noch nicht von zwei Pflichten die Rede, die sich etwa einander widersprechen könnten, sondern von der Pflicht als solcher, von ihr in der Identität mit sich. Da fragt sich: ist die Pflicht möglich, wie und wem? Klar ist durch sich, daß es weder für das Thier, noch für Gott eine Pflicht giebt; jenes ist unfähig des Denkens und Wollens, und so in der Unmöglichkeit einer Pflichterfüllung, einer Pflichtverletzung; Gott aber ist in seiner Weisheit und Heiligkeit über alles, was Pflicht heißt, hinaus, denn er ist in der Unmöglichkeit der Uebertretung. Es ist allein der Mensch der Verpflichtete. Klar ist auch, daß er nicht ins Abstracte oder Blaue hin nur verpflichtet ist, sondern jederzeit zu

Etwas. Zum Wollen als ſolchem iſt Niemand verpflichtet, wohl aber dazu, Etwas zu wollen. Das Object der Pflicht kommt an das Subject, welches der Menſch iſt, durch das Geſetz; es ſagt ihm, was er zu thun und zu laſſen hat, was nothwendig zu thun und zu unterlaſſen iſt. Das Objective, welches in der Pflicht ſubjectiv werden ſoll, iſt das Nothwendige; verpflichtet ſeyn heißt Müſſen. Aber es heißt auch mit Recht nach Leſſing: kein Menſch muß müſſen. Was in dieſem Spruch die Wahrheit iſt, kann nur ſeyn der Wille im Kampf mit einer Nothwendigkeit, welcher der Wille in ſeiner Freiheit überlegen iſt. Von ſolcher Art iſt die phyſiſche Nothwendigkeit; ſie, ſoweit er kann, zu überwinden, iſt die Macht des Willens; da muß er nicht müſſen, ſo lange er kann. Auch ſofern der Wille Anderer, z. B. in der Tyrannei, an ihn kommt mit der Nothwendigkeit des Ge- und Verbietens oder in der Verſuchung und Verführung, und er kann ſich ihm irgend noch widerſetzen, da muß er nicht müſſen; er iſt ein freies Weſen. Aber der Nothwendigkeit gegenüber, welche der Wille Gottes, welche Geſetz iſt, da muß der Menſch müſſen, und nicht müſſen wollen hieße vielmehr, dem Willen Gottes widerſtreben. Vielmehr im Gehorſam erſt zeigt ſich der Menſch in ſeiner wahren Freiheit. Die Nothwendigkeit alſo, der der Menſch zu gehorchen hat, iſt eine Nothwendigkeit, welche keine Nothwendigkeit, ſondern die Freiheit iſt. Hier erneuert ſich nun in der Pflicht auf die allerconcreteſte Weiſe jener Widerſpruch, der ſchon im erſten Theil der Moral betrachtet worden. Die Nothwendigkeit, welche das Geſetz iſt, ſchließt das Gegentheil ihrer ſelbſt, welches die Freiheit iſt, in ſich. Aber ſo iſt die Pflicht ein ſich Bejahendes und Verneinendes, und ſo zu gleicher Zeit ſich bejahend und verneinend iſt ſie ein ſich ſelbſt Widerſprechendes. Wie die Pflicht an ſich, ſo iſt nun auch ihr geiſtiges Gegenbild, der Begriff der Pflicht, ein Widerſpruch. Aber darum iſt der Widerſpruch nicht etwa nur der abſtracte, gedachte, gemachte, ſondern der wirkliche, im Leben und Wirken

nur allzusehr vorhandene. Er zeigt sich schon darin, daß Niemand gern neue Pflichten übernimmt, oder mehr, als er schon hat, z. B. Vormund zu seyn. Je mehr er Pflichten im Leben zu erfüllen hat, desto complicirter, mühseliger wird für ihn das Leben selbst, d. h. ja schon ebensoviel, desto widersprechender mit sich selbst verhält er sich. Noch mehr zeigt sich der Widerspruch darin, daß ohne mit seinen Neigungen, Begierden und Leidenschaften in den Krieg zu gerathen und sie niederzukämpfen, Niemand seine Pflichten erfüllen kann. Wehrt sich der Mensch nun dort anhaltend gegen Pflichten, die an ihn kommen, und führt er hier den Krieg nicht tapfer gegen sich selbst bis zur Selbstüberwindung, so ist die Pflicht unmöglich, so kehrt sich höchstens die Seite des Sollens oder des Gesetzes daran heraus, aber sie ist damit noch nicht auch übernommen und frei gewollt. Der Widerspruch, der in der Pflicht ist, kommt mit einem Wort an sie durch den natürlichen Hang zum Bösen; dieser Widerspruch, der das Böse selbst ist, setzt sich an die Pflicht und ihr entgegen, und macht sie selbst dadurch zu diesem Widerspruch. Wenn das Böse nicht wäre und die Vernunft darin nicht mit sich selbst im Widerspruch wäre, die Freiheit darin sich nicht selbst entgegengesetzt wäre, so würde schwer zu begreifen seyn, wie es zur Pflicht käme. Ebendieß ist auch der Grund, weshalb von Gott nicht gesagt werden kann, daß er Pflichten hätte; dieß ist nicht darum nur unstatthaft zu sagen, weil er dann unter dem Gesetz und dessen Sollen stände, sondern auch, weil das Gesetz sogar auch in ihm auf einen Widerstand stoßen müßte, wie ihn der Mensch an seiner natürlichen Neigung hat, oder auf einen solchen, der den Hang zum Bösen in ihm voraussetzte. Aber wie von Gott alles Böse ausgeschlossen ist, so ist er auch zu nichts verpflichtet. Wie hebt sich nun aber der obige Widerspruch, der in aller Pflicht ist? Einzig und allein durch die Erfüllung derselben, welche die Tugend ist. Die noch mit Widerstreben, Murren und Abscheu sogar erfüllte Pflicht ist noch die, in welcher

der Widerſpruch fortdauert, aber die mit Willigkeit und Liebe vollzogene Pflicht hört auf, noch Pflicht zu ſeyn; ſie iſt mittelſt Erfüllung derſelben die Tugend geworden. Die Tugend iſt es daher, welche die Pflicht erſt möglich macht, oder die Pflicht wird dadurch möglich, daß ſie wirklich wird. Ein anhaltendes Vermeiden und Vernachläſſigen der Pflicht iſt die immer tiefere Verwickelung des Menſchen mit dem Widerſpruch. Das Süße der Tugend iſt nur durch das Saure der Pflicht zu erlangen. Durch den innern Widerſpruch, der die Pflicht iſt, muß ſich der Wille hindurchbewegen, um die Auflöſung deſſelben zu finden, welche die Tugend iſt. Das ganze Leben des Menſchen iſt in moraliſcher Hinſicht die fortdauernde Bewegung durch dieſe Nöthigung, welche die Pflicht und für den Menſchen ganz daſſelbige iſt, was in der animaliſchen Natur der Trieb iſt. Das Thier, wenn es hungert, durſtet, in allen ſeinen Trieben befindet ſich mit ſich im Widerſpruch; das Gefühl des noch nicht befriedigten Nahrungstriebes iſt auch das Gefühl des Widerſpruchs. Der Trieb aber treibt auch das Thier, ſetzt ihm zu und läßt ihm keine Ruhe, bis es ihn befriedigt hat. Er iſt die Seele ſeines Lebens, hält es in beſtändiger Bewegung, und treibt es, zu neuem Hunger und Durſt übergehend, auch wieder zu neuer Befriedigung. So iſt auch der Widerſpruch, der die Pflicht iſt, nicht anders gehoben, als daß frei gewollt und gethan wird, was nothwendig iſt und geſchehen muß, und dieß wiederholt ſich in jeder Erneuerung der Pflicht. Das moraliſche Thun und Leben des Menſchen iſt ein fortgeſetztes Ueberwinden ſeiner natürlichen Abneigung vor der Pflicht, die nie ruhende Beſiegung ſeiner der Pflicht widerſprechenden Neigungen und die Entſchloſſenheit, zu vollbringen ſelbſt, was ihm von Natur ſauer iſt. Und wie er während dieſer Arbeit, welche die Ausrichtung ſeiner Pflicht iſt, unruhig und unzufrieden war, ſo wird die vollzogene Pflicht dagegen als Tugend der Grund ſeiner Zufriedenheit und Ruhe. Aber iſt dieſer Widerſpruch, der die Pflicht iſt, durch die Erfül-

lung beseitigt, so ist noch möglich, daß ja die einzelnen Pflichten in ihrer Mehrheit mit einander in Widerstreit gerathen, und der Mensch, in diesen Widerspruch gerathend, nicht weiß, welche von den verschiedenen Pflichten seine Pflicht sey. Dieß ist der Gedanke von einer Collision der Pflichten.

b. Die Collision der Pflichten. Ueber die Collision der Pflichten ist Reinhard nachzusehen in seiner Moral II. S. 173, wo auch die Literatur, diesen Gegenstand betreffend, vollständig genug angeführt ist. Ferner ist zu vergleichen Daub im Syst. d. M. I. S. 241. Die Collision der Pflichten ist die Enantiophanie derselben, wobei die Voraussetzung offenbar, daß in ihnen selbst, oder gar im Gesetz, der Widerspruch nicht wirklich sey, sondern allein in unserm Wissen: in diesem Auseinandergehen des Seyns und Wissens ist keine Wahrheit; es entsteht der Zweifel und die Ungewißheit, und für die Wissenschaft die Aufgabe, die Einheit wieder zu entdecken, aus der die Entzweiung und der Zweifel hervorgegangen. Die Entzweiung selbst nun kann seyn zunächst die gleichgültige Contradiction des Ja und Nein, z. B. der logische Widerspruch; die Contradiction kann aber auch übergehen in den Conflict; da gerathen die Entgegengesetzten an einander und es entsteht der Kampf um die Existenz des Einen; das Andere soll nicht seyn. Die Collision nun ist das Mittlere zwischen der Contradiction, die aus der Gleichgültigkeit herausgeht, und dem Conflict, der es zum Kriege kommen läßt. Die Collision ist die Voraussetzung, daß jede von beiden Pflichten, die sich im Widerstreit befinden, sich in ihrer Selbständigkeit behauptet, somit keine von beiden der andern weicht. Dieß ist der Punct, um den es sich handelt in dem Gedanken von einer Collision der Pflichten, und die Frage in dieser Lehre ist nun bestimmter die: ob und wie zwei Pflichten, die im Widerspruch mit einander stehen, zu gleicher Zeit und von demselbigen Subject erfüllt werden können, ohne daß die eine der andern aufgeopfert werde; denn geschieht dieß, so ist die Collision durch die That gehoben. In

der Collision sind also Pflichten gleichsam durch die Macht eines Dritten gegen einander gestellt und getrieben: dieses Dritte und dessen Macht ist die eigenthümliche Lage eines Menschen, die Enge und Bestimmtheit, in der er sich fühlt, so daß er weder vorwärts noch rückwärts kann, ohne eine Pflicht zu übertreten. Schon hiedurch ist es klar, daß die Collision außer der Pflicht selbst liegt, nicht in ihr oder ihnen ihren Grund hat, sondern in dem besonderen Verhältniß, worin der Handelnde zu ihnen steht. Auf der Seite dieser Bestimmtheit und Lage des Subjects ist die Macht, ihn festzuhalten zwischen zwei gleich großen Pflichten, und dazu kommt in dem Subject der Mangel der Macht, sich aus der Lage heraus zu bringen, die Schwäche, welche nun vor allem der Mangel an Wissen, das Nichtwissen ist.

Das Nichtwissen, welche die von zwei unvereinbaren Pflichten zu leistende sey, kann aber zu seinem Grunde haben die bloße Begierde einerseits, und den reinen Pflichteifer andererseits. In dem erstern Falle ist die Collision nicht nur eine bloß scheinbare, sondern eine ganz nichtige, aus der Leidenschaft nur hervorgetriebene und künstlich hervorgebrachte. Es verstecken sich die sinnlichen Neigungen hinter den Verstand, und er übernimmt ihnen zu gefallen das Nichtwissen, welche von zwei unvereinbaren Pflichten die nothwendige und durch die That vorzuziehende sey, damit das Gewicht der Entscheidung desto sichrer auf die Seite der Begierde und Neigung falle. Aber es ist die Pflicht nicht der Neigung coordinirt, und es ist die Natur der Pflicht selbst, in den meisten Fällen der sinnlichen Neigung zu widersprechen, und ihr Gewalt anzuthun; so kann also da, wo die Pflicht der Neigung nur widerspricht, keine wahre Collision der Pflichten seyn; es muß die Neigung der Pflicht sich unterordnen. Ein Anderes ist, wo mit dem Nichtwissen reiner Pflichteifer verbunden, und für ihn nicht die Collision der Pflicht mit der Neigung, sondern der Pflicht mit der Pflicht vorhanden ist. Hier ist es mit der behaupteten Collision der Pflichten auf die Tugend abgesehen, auf

die Wahl des Rechten und Nothwendigen. Die Tugend selbst nun hat und enthält keine Collision; es giebt keine Collision der Tugenden: denn die Tugend ist ihrem Begriff nach schon das Thun des Wahren und Guten, was sie wählt und thut, ist stets das Rechte. Die Collision der Pflichten entsteht vielmehr, wo das Thun wegen Mangels an Wissen an ihm selbst irre geworden und in Zweifel gerathen, und da entsteht die Collision der Pflichten aus reiner Gewissenhaftigkeit. Wie in der Tugend selbst, so ist auch im Recht keine Collision, die, wenn sie z. B. im Proceß zweier Partheien vorhanden wäre, nicht durch das bestimmte Gesetz könnte entschieden werden. Das Rechtsgesetz ist die Lösung und Aufhebung aller behaupteten oder wirklich entstandenen Collisionen. Aber diese Entscheidung ist eben das in der Collision der Tugendpflichten nicht Gewußte, und die Entscheidung ist hier in das Subject selbst gelegt. Es ist aber auch zwischen einer Rechtspflicht und Tugendpflicht keine wahre Collision möglich, weil in dem Rechtsgesetz die Entscheidung immer vorhanden ist. Leicht aufzulösen ist daher der Scrupel in dem Falle, welchen Kant anführt als eine wirkliche Geschichte. Es hat ein Advokat die reiche Erbschaft in Händen, welche dem Testament zufolge einem entfernten, reichen Erben zufallen soll, der noch nicht einmal ausgemittelt ist, von dem man nicht weiß, ob und wo in der Welt er lebt. Die nächsten, natürlichen Erben sind ausgeschlossen, eine arme Familie in der äußersten Noth und Dürftigkeit. Soll er, allein wissend um diese Sache, die Erbschaft der armen Familie aushändigen, oder sie bei sich deponirt behalten, bis der reiche Vetter sich meldet? Thun soll er, was des Gesetzes Vorschrift ist und das Recht walten lassen und hoffen, es werde der Reiche jene Familie selbst bedenken, wenn er die Erbschaft empfängt. Zwischen der Tugendpflicht und der Rechtspflicht kann keine Collision eintreten. Hat Einer mit einer Summe den Gläubiger zu befriedigen, und dieselbe Summe einem Freund in der Noth zu leihen, so versteht sich, daß er das

erstere thun muß: wer nicht gerecht ist, kann auch nicht gütig seyn. Jene Geldsumme ist selbst nur als eine von dem Gläubiger geliehene anzusehen, darüber hat er nicht zu verfügen. Wie aber, wenn zwei Tugendpflichten selbst collidiren? So ist doch die Collision nur eine scheinbare; wenn ohne Verletzung der einen Pflicht die andere nicht erfüllt werden kann, so ist das Nichtsthun das einzig Nothwendige. Oft angeführt ist in dieser Hinsicht das Beispiel. Es wird Einer wüthend verfolgt von dem Andern, der ihn erschlagen will; ein Dritter sah, wohin der Erstere sich flüchtete; der Andre fragt ihn, wohin er geflohen? Was soll er antworten? Dem Einen soll er das Leben retten, gegen den Andern nicht lügen. Er soll ihm sagen: dir in deiner Wuth bin ich keine Antwort schuldig. Ueberhaupt ist es nicht einmal Lüge, vielweniger Nothlüge, den, der nicht Recht hat zu fragen, ohne Antwort zu lassen oder zu sagen, ich weiß es nicht, nämlich für dich, der du kein Recht hast, die Wahrheit zu wissen; wie Geschäftsmänner, von Neugierigen befragt, Geschäftsgeheimnisse auszuplaudern keine Verbindlichkeit haben. Es kann nun aber außerdem 1) die eine der Pflichten die des Menschen gegen sich selbst, die andre die gegen den Andern zugleich seyn. Diese scheinbare Collision ist im Leben häufig vorhanden, die Selbstpflicht und Nächstenpflicht sollen zu gleicher Zeit und können doch nicht zu gleicher Zeit ausgeübt werden. Die Entscheidung wird meistens der Begierde und Neigung überantwortet, die in solchem Fall immer das Unrechte und Schlechte wählt. Ihr gilt nämlich der Spruch: jeder ist sich selbst der Nächste. Diese Wahrheit aber ist nicht die sittliche; sittlich ist jedem der Andre so nahe, als jeder sich selbst, und ist hier die Collision bestimmter die zwischen der Selbstliebe und Nächstenliebe, und das Gleiche in beiden Pflichten die Liebe: so ist die wahre Liebe doch erst die, die nicht das Ihre sucht, sondern was des Andern ist, wie der Apostel sagt, die sich selbst vergißt und verleugnet, sich aufopfert. Der Tugend ist also die Entscheidung nicht schwer oder zweifelhaft,

und da fragt ſich doch eigentlich nur, was in ſolchem Fall tugendhaft wäre. Objectiv aber angeſehen gilt ein Menſch ſoviel, wie der andere, und ſoll ein Fall der Art, daß Einer entweder nur ſich oder dem Andern das Leben retten kann, objectiv entſchieden werden, ſo muß es heißen: wen er eben retten kann; es iſt gleich, ob er ſich oder den Andern rette. Ebenſo legt die Rückſicht auf die vorhandenen Umſtände und Verhältniſſe, die Eigenthümlichkeit der Lage oft kein geringes Gewicht in die Wagſchaale. Soll der tapfere Soldat ſeine verwundeten Kameraden verlaſſen in dem Augenblick, wo die feindliche Uebermacht ſich ihm nähert? Er rette ſich und erhalte dem Staat einen tapfern Krieger. Sie müſſen ſich nicht beide gefangen geben. Wenn aber die Rettung des Einen an die des Andern geknüpft iſt, wie da? Der Fall iſt bekannt. Es ergreifen zwei Menſchen im Schiffbruch ein Brett; aber es iſt nicht ſtark genug, ſie beide zu tragen. Welcher von beiden ſoll übrig bleiben? Der Fall iſt ſo beſtimmt, daß ſie entweder beide verſuchen, jeder ſich ſelbſt das Leben zu retten und zugleich jeder dem Andern. Hieraus folgt, daß ſie es beide verſuchen, jeder ſich und zugleich den Andern zu retten; ſie ergreifen beide das Brett; trägt es ſie aber beide nicht, ſo gehen ſie beide zu Grunde, trägt es den einen nur und kommt er mit dem Leben davon, iſt er ohne Schuld, daß der Andere unterging; aber ein Werk der Liebe war es, wenn er ſich aufopferte und der Andere wirklich gerettet wurde. 2) Es hat das Subject Pflichten gegen ſich ſelbſt, auch abgeſehen von demjenigen, was es andern ſchuldig iſt. Nun können zwar ſeine Begierden und Neigungen wie der Pflicht, ſo auch ſich ſelbſt widerſprechen, aber nicht ſeine Pflichten ſich unter einander. Sie können nicht im Widerſpruch mit einander, wohl aber eine der andern untergeordnet ſeyn. Die ſcheinbare Colliſion der Selbſtpflichten entſteht nur ſo, daß die Neigung einer Pflicht, welche ihr entſpricht, eine höhere Stellung giebt, als der, welche der Neigung widerſtreitet. Die Pflicht hingegen, welche der andern

durch ſich ſelbſt untergeordnet iſt, läßt keine wahre Colliſion mit der andern zu, der ſie untergeordnet iſt; jene untergeordnete iſt nur die, die der Menſch zu haben ſcheint, die höhere iſt es, welche er wirklich hat. Die Erkenntniß dieſer beſtimmten Unter- und Ueberordnung der verſchiedenen Pflichten iſt die Aufhebung aller Colliſionen und dieſe ſomit nur eine ſcheinbare. Hat einer zu wählen nun zwiſchen ſeinem Vermögen und ſeinem Leben, ſo ſoll er jenes ohne Weiteres Preis geben, hat er zu wählen nun zwiſchen dem Leben und der Ehre, ſo hat jenes ohne dieſe gar keinen Werth, und ſo bildet ſich die Scala der Pflichten in eine Reihe von Stufen derſelben, von denen jede der andern untergeordnet iſt. 3) In Anſehung endlich der Pflichten gegen Gott kann eben ſo wenig eine wahre Colliſion mit den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt und ſeinen Nächſten eintreten: denn dieſe ſind nicht außerhalb jener für ſich; ſie erlangen vielmehr, aus Liebe zu Gott gethan, erſt ihre Wahrheit. So auch iſt keine Pflicht gegen Gott verbunden mit der Aufopferung der wahren Selbſt- und Nächſtenliebe; in dieſer hat vielmehr jene erſt ihre Wirklichkeit, wie Johannes ſagt: wie kann der Gott lieben, den er nicht ſiehet, der ſeinen Bruder nicht liebet, den er ſiehet. 1 Joh. 4, 20. 21. Die Pflichten gegen Gott haben alle zugleich den beſtimmten Character der Selbſt- und Nächſtenpflichten. Aber wie, wenn z. B. einer in die Alternative geſetzt wäre, entweder ſein Vermögen, ſein Vaterland, ſein Leben ſelbſt, oder die Religion aufzugeben und zu verändern, der er angehört und anhängt; was iſt da zu thun? Die Pflicht iſt hier offenbar die, der Wahrheit treu zu bleiben, gegen ſich ſelbſt wahr zu ſeyn. Selbſt wenn die Religion, der er anhängt, aus einem andern oder höhern Standpunct beurtheilt, nicht die wahre wäre, z. B. die römiſche, oder jüdiſche, wird die Treue und Gewiſſenhaftigkeit, womit einer ihr anhängt, immer ehrenwerth, der Leichtſinn und die Gewiſſenloſigkeit, welche zeigt, daß einer keine Wahrheit hat, immer verächtlich ſeyn. Alſo der Fall entſcheidet ſich

durch die Pflicht selbst. Mit einer Nächstenpflicht aber könnte eine Collision der Religionspflicht eintreten etwa so, daß man einerseits zugäbe, es sey Pflicht den Nächsten zu lieben, aber auch Pflicht ihn zu hassen und zu verfolgen, wenn er Gott auf eine andere Weise dienen wollte, als wir, und die rechte Liebe zu Gott verlange, daß man die Ketzer vertilge, damit der Acker des Herrn von dem Unkraut gereinigt würde. Ist hier eine wirkliche Collision der Nächstenpflicht und der Religionspflicht? Ist es nicht ein Wahn, daß Gott gedient werden könne mit der Verletzung, Verfolgung, Ermordung eines Menschen? Blinder Eifer, grobe Selbstsucht unter dem Mantel der Frömmigkeit erlaubt sich das wohl; aber die erleuchtete Frömmigkeit ist fern davon. Man beruft sich wohl auf Apostelgesch. 5, 29.: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Dieß ist gesagt in der Voraussetzung, daß die Forderungen der Menschen keine wahren Gesetze, sondern nur Verordnungen, Befehle sind, welche nur ihr Belieben, ihre Willkühr zu ihrem Ursprung und dergleichen zu ihrem Inhalt haben, was wider das Gesetz und Gewissen ist, und es ist, als hieße es darin: ihr sollt den ewigen Gesetzen weit mehr gehorchen, als solchen menschlichen. Der Einzelne aber als solcher kann und soll selbst den Befehlen einer tyrannischen Obrigkeit nicht widerstreben, sondern nur um so mehr sich in dem Glauben befestigen, daß solch Regiment nicht lange bestehen werde. Was Einzelne, wie Christus, die Apostel, die Reformatoren Scheinbares gegen die Befehle der Obrigkeit unternommen haben, das haben sie nicht als Einzelne, sondern in der Macht des allgemeinen und göttlichen Willens gethan, nicht im Privatinteresse, nicht nach ihrem Kopf. In solchen großen, bewegten Zeiten also, da tritt das Gebot besonders in seine Anwendung, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen.

Resultat. Objectiv und an sich ist es unmöglich, daß eine Pflicht mit der andern collidire; subjectiv und in der Vollziehung der Pflicht kann es am bestimmten Wissen derselben feh-

len und der Zweifel entſtehen. Es kann ſodann die eine Pflicht, welche der andern zu widerſprechen ſcheint, in der That nur die Pflicht als Verbindlichkeit, ſomit nur die werdende Pflicht, nicht die wirkliche ſeyn. Sie würde es wirklich ſeyn unter andern Umſtänden; unter dieſen iſt ſie als die bloße Verbindlichkeit nur die mögliche Pflicht. Daß eine ſolche nun im Gegenſatz gegen eine andere wirkliche Pflicht dieſer gleichgeſtellt wird, macht den ganzen Schein der Colliſion. Es hat der Menſch wirklich und unter dieſen beſtimmten Umſtänden, zu dieſer Zeit und in dieſen Verhältniſſen in der That ſtets nur die eine beſtimmte Pflicht, obgleich die unbeſtimmte Verbindlichkeit zu vielen andern zugleich; aber als ſolche Verbindlichkeiten ſind ſie nicht auch zugleich wirkliche Pflichten. Der Schein einer Colliſion kommt an die Pflicht lediglich von dem Subject aus, und am leichteſten dann, wenn eine heimliche Neigung und Begierde ſich mit der Verbindlichkeit, welche die nur mögliche Pflicht iſt, verſchwört gegen die wirkliche. Die Bibel, indem ſie den Menſchen wie er in ſich und ſeinen natürlichen Neigungen iſt, von ſeinem Leben in Gott ſtreng unterſcheidet, kennt daher auch keine Colliſion der Pflichten und erkennt ſie auch nicht an. Ihre beſtimmte Lehre iſt vielmehr, daß, der geſagt hat: du ſollſt nicht ehebrechen, auch geſagt hat: du ſollſt nicht tödten; biſt du alſo kein Ehebrecher, tödteſt aber, ſo biſt du ein Uebertreter des Geſetzes. Jac. 2, 10. 11. Einen ſolchen Schein einer Colliſion von Pflichten löſet Chriſtus den großen Geſetzeslehrern ſeiner Zeit vortrefflich auf, da ſie das Geſetz der Sabbathruhe für ein Geſetz der völligen Pflichtenloſigkeit am Sabbath erklärten. Luc. 14, 3—6. Was vielmehr das Geſetz von einem Jeden in jedem Augenblicke verlangt, iſt die wirkliche Pflicht und ein derſelben gemäßes Leben.

c. Die chriſtliche Lehre von der Tugendpflicht. Was überhaupt abſtracterweiſe in der Wiſſenſchaft die Pflicht iſt, das iſt als Uebernahme und Vollziehung der Pflicht, d. h. als Tugend, in der chriſtlichen Religion die Liebe. Der Gegenſtand

der christlichen Sittenlehre ist gar nicht die Pflicht, als solche, wie sie mit Unlust und Widerstreben vollzogen wird, sondern die Pflicht als Liebe. Als Lehre von der Pflicht ist die christliche Sittenlehre die Lehre von der Liebe. Diese Liebe aber hat, wie die Pflicht überhaupt, zu ihrer Voraussetzung die Möglichkeit der Erkenntniß dessen, welches geliebt wird, und der höchste und wichtigste Gegenstand dieser Erkenntniß, welche der Mensch vermag, von der er nicht ausgeschlossen, und die ihm am wenigsten durch Gott selbst unmöglich gemacht worden und ohne welchen alle anderen Erkenntnisse ohne Bedeutung, Werth und Würde wären, ist 1) Gott selbst. In ihm hat jede andere Erkenntniß des Menschen ihr Ziel und ihre Wahrheit. Ginge das Licht dieser Erkenntniß dem Menschen aus, so würden alle andern Erkenntnisse, so reich und mannigfaltig sie auch seyn möchten, eitel und nichtig, nur Vorstellung noch und Erscheinung ohne Wahrheit seyn. Die christliche Erkenntniß von Gott aber ist einerseits die von ihm als dem unendlichen Geist, andererseits die von ihm als der unendlichen Liebe, und so ist die christliche Religion selbst in ihrem wesentlichen und unterscheidenden Character die Religion des Geistes und der Liebe, und in beiden Beziehungen die vollkommenste Offenbarung Gottes selbst. Joh. 4, 24. 1 Joh. 4, 8. Gott hat sich der Welt in Jesu Christo, als Vater geoffenbaret. In ihm, seinem eingeborenen Sohn, ist er auch Vater aller Menschen, die durch den Sohn auch zu Kindern Gottes werden. Somit ist die Pflicht des Menschen gegen ihn nicht als einen Herrn, und ihr Verhältniß zu ihm nicht das der Knechte, welche mit Widerwillen die Befehle des Herrn vollziehen, sondern das der Kinder zu ihm, dem liebenden Vater. 1 Joh. 4, 14. Indem aber der Sohn Gottes, und in und mit ihm Gott selbst in der Person Jesu Christi ein Mensch geworden, ist hiemit auch die menschliche Natur für immer geheiligt, und also 2) auch ein Mensch dem andern ein heiliger Gegenstand und ein Gegenstand seiner Liebe. Durch diese Liebe der Menschen zu einander ist

nicht nur aller Zorn und Haß, alle Rache und Feindſchaft getilgt, ſondern ſie iſt auch die zu allem Guten und zu aller Güte bewegende Seele des Lebens, und in der Liebe des Menſchen gegen den Menſchen ſetzet ſich nur ſeine Liebe gegen Gott fort, d. h. der Menſch liebt alle Menſchen um Chriſti willen. Hat einer alſo die Erkenntniß und Liebe Gottes, ſo vermag er in allen Menſchen Brüder in Chriſto zu erkennen und zu lieben, und dieſe Liebe iſt die vollkommenſte Uebung aller Pflichten gegen den Nächſten. Was ſie einer dem andern thun, es iſt ſo gut, als hätten ſie es Chriſto gethan. Matth. 25, 40. 45. 1 Joh. 4, 20. 21. 3, 14. 1 Theſſ. 4, 9. 1 Petri 3, 8. In demſelbigen Sinne endlich, wie jeder Menſch mein Nächſter, iſt auch 3) jeder ſich ſelbſt der nächſte. Schon von Natur aus iſt jeder ſich dieß. Aber dieſe natürliche Selbſtliebe iſt noch ohne ſittlichen Werth; dieſen erhält ſie, indem die Liebe das Maaß iſt für die Liebe des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Die chriſtliche Sittenlehre gebietet daher, den Nächſten zu lieben, wie ſich ſelbſt, worin zugleich liegt, daß wer den Nächſten nicht liebt, kein Recht hat, ſich ſelbſt zu lieben; er muß ſich vielmehr verachten. Es ſoll vielmehr ein jeder den Menſchen lieben, ſey er ein Du oder Ich, den Menſchen, wie er Gottes Creatur, ein Kind Gottes iſt, alſo der Menſch auch ſich ſelbſt um Gottes, um Chriſti willen. So vollbringt der Menſch in allen ſeinen Pflichten gegen Gott, gegen Andere und ſich ſelbſt den göttlichen Willen, und das iſt das Ziel der Vollkommenheit, Matth. 5, 48., und das vollkommene Band ſelbſt iſt die Liebe; wer es zu ihr bringt, iſt der vollkommene, iſt der wahre Chriſt. Daß nun dieſe Lehre die Wahrheit, die Vernunft für ſich habe, zeigt ſich leicht ſo. 1) Schon Kant unterſcheidet die Liebe, wie ſie zunächſt die pathologiſche iſt. So kommt ſie her aus Fleiſch und Blut, iſt die natürliche Liebe. Sie geht aus dem Triebe, dem Gefühl, der Empfindung hervor und iſt dieſes ſelbſt. An ihrer Entſtehung aus dem Pathos, aus dem Affect, und an ihr, wie ſie ſelber Affect nur iſt,

hat der Menſch, als der denkende und wollende, keinen Antheil. Er hat dieſe pathologiſche Liebe auch ohne zu denken und zu wollen. Ueber dieſe Liebe iſt Chriſtus unendlich erhaben, Matth. 12, 47—50., und ſo ſoll auch der Chriſt nicht dabei ſtehen bleiben. 2) Kant unterſcheidet von dieſer pathologiſchen Liebe weiter die practiſche. Dieſe hat der Menſch durch ſein Wollen und Thun, durch Vernunft und Freiheit; an ihrer Entſtehung hat die Natur keinen Antheil; dieſe Liebe giebt der Menſch ſich ſelbſt. Auch die chriſtliche Sittenlehre geht wohl von der natürlichen Liebe fort zu einer höhern; ſie erhebt aus der Liebe, die der Menſch, als der natürliche Menſch hat, zu einer andern, welche Vernunft und Freiheit einſchließt; aber ſie bleibt auch nicht bei dieſer ſogenannten practiſchen Liebe ſtehen; ſie vernichtet ſie nicht, ſie läßt Gefühle und Gedanken zu: aber ſie erhebt ſie auf eine höhere Stufe, und dieſes iſt 3) die geiſtige Liebe. Sie hat der Menſch ſeiner geiſtigen Natur nach. Leben, ſomit Fühlen, Empfinden und Denken, ſomit Wollen und Bezwecken iſt in ihr erſt zu ſeiner Wahrheit gekommen und unzertrennlich vereinigt. Der Geiſt iſt nicht ein Natürliches, nicht auch nur abſtractes Denken, er iſt der lebende und denkende Geiſt. Wie nun der Geiſt hier zu ſeiner Weſenheit hat einerſeits die Liebe, und dieſe die geiſtige iſt, ſo andrerſeits das Wiſſen, und von dieſer Seite tritt die Liebe in die Sphäre der Religion, indem ſie das Wiſſen iſt von dem ewigen, abſoluten Geiſt, wie aus ihm alle Geiſter Leben, Bewußtſeyn, Vernunft und Freiheit haben. Daß wir alſo leben und ſind, daß wir Bewußtſeyn unſeres Daſeyns und unſerer Beſtimmung haben, daß wir denken und wollen, daß wir Pflichten gegen uns ſelbſt und Andere haben, es iſt uns allein vermittelt durch das Wiſſen von Gott, als dem abſoluten Geiſt, das alles hat ſeinen Grund in der unendlichen Liebe Gottes, wie ihn die chriſtliche Religion als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt kennt und zu erkennen giebt. Mittelſt dieſes Wiſſens von Gott, welches als unmittelbares das Glauben iſt

an Gott, alſo dadurch, daß die chriſtliche Sittenlehre in der Sphäre der offenbaren Religion ſteht und ihr angehört, hat ſie es, daß alle Pflichten in ihr zugleich als Pflichten gegen Gott beſtimmt ſind, und in dieſen Pflichten erſt jede andere Pflicht auf ihrer höchſten Stufe und in ihrer Wahrheit iſt. Die Kantiſche Philoſophie, indem ſie nur zweierlei Pflichten kennt, die des Menſchen gegen Andere und gegen ſich ſelbſt, iſt darin nicht nur hinter dem Chriſtenthum, ſondern auch hinter dem Begriff zurückgeblieben, deſſen weſentliche Beſtimmung nicht nur das Einzelne und Beſondere, ſondern auch das Allgemeine iſt. Sie hat nicht erkannt das Weſen des Geiſtes, die geiſtige Liebe, wie ſie eins iſt mit dem Wiſſen und mittelſt deſſelben nicht ſeyn kann ohne die Religion. Dieſes innere und weſentliche Verhältniß zur Religion hat die chriſtliche Sittenlehre mit ihrem Gebot der Liebe darin, daß ſie nicht eine bloße Moral, ſondern zugleich die Verſöhnung der Welt iſt mit Gott, durch die reine Gnade und Liebe Gottes ſelbſt. Die chriſtliche Religion iſt dieſe verſöhnende Macht, die Verſöhnung ſelbſt darin, daß ſie 1) die Zwietracht hebt, in der der Menſch von Natur mit ſich ſelbſt ſteht. Je inniger und feſter er nur an ſich ſelbſt hängt, ſich ſelbſt über alles liebt, um ſo mehr iſt er ſein eigener Feind, um ſo mehr lebt er mit ſich ſelbſt in Zwietracht. In dieſer Selbſtſucht und ausſchließlichen Anhänglichkeit an ſich ſelbſt geht er nur ſeinen Gefühlen und Empfindungen nach, die er mit dem Thiere gemein hat. Er iſt nur darauf bedacht, daß er lebe und das Leben genieße, und die Entzweiung des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt der Widerſpruch zwiſchen dem Leben, als ſolchem, und dem Denken und Wollen, und dieß iſt der Grund ſeines Elends. Aus dieſer Entzweiung mit ſich ſelbſt bringt die chriſtliche Religion den Menſchen heraus, indem die Verſöhnung mit Gott zugleich iſt die Verſöhnung mit ihm ſelbſt. 2) Von Natur lebt er eben ſo ſehr auch in der Entzweiung mit andern Menſchen. Sich allein liebend haſſet er alle Andern und ſo iſt er, wie mit ſich

ſo auch mit ihnen entzweit. Dieſer angeborene Haß verräth ſich im Neid, in der Schadenfreude, in der Bitterkeit gegen ſie, in dem Wahn, daß alles Unglück der Andere nur, nicht er ſelbſt, verſchulde. Die chriſtliche Religion iſt in ihrem Gebot der Liebe die Verſöhnung des Menſchen mit allen Andern, indem ſie die Verſöhnung iſt mit Gott. 3) Von Natur iſt der Menſch, wie mit ſich und ſeinem Nächſten, ſo auch mit Gott entzweit, und der Grund ſeiner Entzweiung mit ſich und Andern iſt der Mangel an Frieden mit Gott. Dieß iſt die Entzweiung mit der unendlichen Idee, die an und für ſich die Wahrheit und Wirklichkeit iſt. Dieſe Entzweiung mit dem an und für ſich Wahren und Guten läßt den Menſchen zu keiner wahren Liebe gegen ſich und Andere kommen, und dieſes ſich Wegwenden von Gott und ſich eher und lieber allem Andern Zuwenden, welches ſeine Verkehrtheit iſt, erreicht ſeinen höchſten Punct darin, daß er ſelbſt die Möglichkeit einer Erkenntniß des an und für ſich Wahren und Guten leugnet. Ehe der Menſch aber nicht der mit Gott verſöhnte und durch ſeinen Geiſt wiedergeborene iſt, vermag er keine wahre Liebe zu haben, und auf dieſer Baſis ruhet die chriſtliche Sittenlehre mit ihrem Gebot der Liebe. Sie iſt die Lehre von der Liebe, wie dieſe ihren Grund und ihre Wahrheit hat im Glauben an Gott, als dem Verſöhner in Jeſu Chriſto. Die Pflichten mithin, wie ſie als chriſtliche anerkannt und geübt werden, ſind auf eine ganz andere Weiſe anerkannt und erfüllt, als in der nicht chriſtlichen Welt oder blos moraliſch, politiſch, juridiſch. Die chriſtliche Sittenlehre ſteht innerhalb der Sphäre der Religion, und führet, weil ſie dieſe zu ihrem Grunde hat, an allen Seiten darauf hinaus. Sie, als die abſolutoffenbare Religion, führet daher auch über die moſaiſche hinaus, obgleich ihr das Gebot der Liebe an und für ſich nicht ein fremdes war. Chriſtus wiederholt daſſelbe Matth. 22, 37—40., aber in einem andern, unendlich höhern Sinne, wovon ſchon früher die Rede war. Hier kommt nur die chriſtliche Liebe in Betracht, wie ſie

das reine Princip, die Seele aller Pflichten ist, im Sinne der christlichen Religion. Mit jenem Gebot der Liebe geht Christus über das blos äusserliche Verhaltem nach dem Gesetz hinaus. Dieses ist das blos pflichtmäßige. Es thut einer wohl, was das Gesetz von ihm fordert, was seine Pflicht ist, aber ungern, unlustig, faul und mit widerstrebendem Herzen. So ist sein Verhalten das moralische nur im engern Sinn: denn es ist die Liebe nicht darin oder ist daraus gewichen. Es ist das Wollen und Thun ein sich Bestimmen des Menschen, entweder durch den leblosen Gedanken der Pflicht und des Gesetzes, durch Reflexion auf Vortheil und Nachtheil, oder durch Furcht vor Strafe. Dieß ist der Geist als Judaismus in seinem Verhalten zum Gesetz. Er will und thut das Gute nicht weil er will, sondern weil er muß. Es kommt hieraus die bloße Gerechtigkeit der Werke, die Gerechtigkeit vor Menschen, nicht die, die vor Gott gilt. Röm. 1, 17. 3, 21. 25. 26. 10, 3. 2 Cor. 5, 21. Wenn dagegen der Mensch, was zu thun oder zu lassen nothwendig ist, [illegible]

Dritter Theil.

Pflichtenlehre.

Schon in der allgemeinen Einleitung iſt gezeigt worden, daß, wenn die Pflicht ſich ſelbſt eintheilt, d. h. ihr Begriff ſelbſt es iſt, welcher auch ſeine Unterſchiede ſetzt, nur das Object der Pflicht ſelbſt der wahre Eintheilungsgrund ſeyn kann; nur ſo iſt die Eintheilung die wahrhaft objective, in welcher auch z. B. die ſubjective der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, gegen Andere und gegen Gott ſich aufhebt. Die Pflicht entwickelt ſich demzufolge als eine ſolche gegen den Leib, die Seele und den Geiſt.

Erſter Abſchnitt.

Die Pflicht in Bezug auf den Leib und das leibliche Leben.

Sie entwickelt ſich in Bezug auf den Lebenstrieb, das Lebensmittel und des Lebens Fortpflanzung.

1. Der Lebenstrieb. Er hat zu ſeinem Gegenſtand 1) das Leben ſelbſt unmittelbar, 2) die Geſundheit oder das Leben mittelbar und 3) das Ende des Lebens oder den Tod.

A. Das Leben ſelbſt unmittelbar. Für die Moral kann der Leib des Menſchen und deſſen leibliches Leben nicht an und für ſich nur in Betracht kommen. In dieſer Beziehung würde zwiſchen dem lebenden Menſchen und dem lebenden Affen kein großer Unterſchied ſeyn. Der Leib des Menſchen kommt

hier überhaupt nicht in Betracht nach der Seite ſeines organiſchen Proceſſes, ſondern nur ſofern er der pſychiſche Organismus, das Aeußere eines Innern und jenes durch dieſes ideell geſetzt und beſtimmt iſt. Mittelſt dieſer Dialectik iſt er der Leib einer menſchlichen Seele, welche in ihm ſich frei bewegt, und mittelſt der Seele iſt auch der Leib und das leibliche Leben des Menſchen vom Geiſt durchdrungen und hiedurch unter die Beſtimmung der Pflicht geſtellt. Auch äußerlich iſt der Leib und das leibliche Leben an ſeiner Naturſeite und Erſcheinung vielfach eigenthümlich beſtimmt. Als die Spitze des geſammten Naturlebens ſteht das menſchliche Leben von ſeinem Anfang an unter mancherlei telluriſchen, planetariſchen Einflüſſen. Es iſt dieß die Naturbedingtheit des Geiſtes. Die kosmiſche Stellung der Erde macht ſie den Wirkungen der Sonne, des Mondes zugänglich. Die klimatiſchen, polariſchen, tropiſchen Differenzen, die Racenunterſchiede, die Völkerſtämme beſtimmen das menſchliche Leben vielfältig und eigenthümlich. (S. Roſenkranz Pſychologie. Zweite Ausg. S. 14 ff.) Auch ehe noch die Pflicht an daſſelbe herankommt, ſteht es bereits unter der Herrſchaft des mächtigſten aller Triebe, welches der Lebenstrieb iſt. Die Sorge für das Leben übernimmt der Lebenstrieb; ſo iſt ſie noch ein ganz Verdienſtloſes; ja darin hat der Menſch noch nichts voraus vor dem Thier. Ihm iſt das Leben ſein Höchſtes und ſein Alles; es lebt nur um zu leben; der Menſch hingegen lebt um der Pflicht willen, und in das Licht derſelben ſtellt er zunächſt und zuoberſt ſein Leben ſelbſt und deſſen Trieb. Sein Leben iſt Gegenſtand der Pflicht nicht um deſſelben ſelbſt willen, ſondern um höherer Zwecke willen; das Individuelle iſt nur Bedingung des Perſonellen als des Subſtanziellen. Es hat daher auch der Lebenstrieb in dem Menſchen eine ganz andere Bedeutung und Abzweckung, als im Thier. Er iſt überhaupt das Princip der Bewegung, beſtimmt, das Leben ſelbſt in Bewegung zu erhalten, im Organismus das, was im Mechanismus z. B. einer

Uhr die Feder iſt, daher auch der Ausdruck Triebfeder in moraliſcher Beziehung gebräuchlich iſt. Ohne Trieb zum Leben iſt kein Leben, ſey es das thieriſche oder menſchliche. Das Leben iſt an ſich Gefühl der Luſt, auch bei äußerſtem Elend. Das Leben iſt ſüß an und für ſich. An nichts Anderes fühlt daher der Menſch von Natur oder durch die Natur ſich ſo ſehr gekettet, als an das Leben, d. h. dieſen Gedanken als Trieb hat der Schöpfer ſelbſt in alles Leben hineingelegt. Dieß natürliche Feſthalten am Leben, weil es zunächſt Werk des Lebenstriebes iſt, ſo iſt es an und für ſich weder moraliſch noch unmoraliſch. Die Natur fragt den Menſchen nicht erſt, ob er leben möchte oder nicht; von der Natur und dem Lebenstriebe aus verſteht ſich das von ſelbſt. Aber der Menſch, indem er ſich auch unterſcheiden kann von dem Leben, das er hat, iſt nicht das Leben ſelbſt oder nur lebendiges Weſen. In ihm hat das Leben ein Verhältniß zur Vernunft und Freiheit; es iſt das Leben der Perſönlichkeit, und ſie hat höhere Zwecke, als das Leben an und für ſich. Für den Geiſt kann es daher bei ſeiner Naturbaſis an und für ſich nicht bleiben, ſey dieſe nun entweder als Sinnlichkeit und Leiblichkeit, oder als νοῦς, als fleiſchliche Vernunft beſtimmt. Das Syſtem der Triebe iſt nur die ſubſtanzielle Baſis, aber der Geiſt das wahre prius derſelben. Für den vernünftigen, chriſtlich geſinnten Menſchen geht das Leben aus jener Sphäre der Natürlichkeit heraus, in der es ſchon durch den Lebenstrieb iſt, und tritt in die des Moraliſchen dadurch, daß es nur als Mittel und Bedingung zu höheren Zwecken gewußt iſt. Für ihn macht ſich das Leben zu einem, wenngleich auch weſentlichen, Mittel, und darin liegt ſchon, daß es nicht mehr für ihn Zweck iſt an und für ſich. Das Ich alſo, wie es denkendes, wollendes iſt, ſteht höher, als wie es nur das lebendige iſt. Für den Menſchen nun, wie er das perſönliche Weſen iſt, kann zunächſt das Leben gleichgültig ſeyn, und da ſteht es unter dem richtigen moraliſchen Maaß; denn dieſes iſt es ſelbſt als

Mittel nicht; es iſt ein Mittel nicht ſo, wie Anderes, wie Eſſen und Trinken, worin beliebige Auswahl möglich iſt, ſondern es iſt das beſtimmte Mittel, worauf der Menſch ganz einfach ſchon durch den Lebenstrieb angewieſen iſt. Es kann aber der Menſch leicht dahin kommen, daß ihm das Leben gleichgültig wird und er alle Sorge für daſſelbe unterläßt, theils weil es ihm einförmig und langweilig iſt, wie jenem Engländer, der ſich das Leben nahm, weil er ſich jeden Abend aus- und jeden Morgen wieder ankleiden mußte, theils weil er es als das Niedere an ſich, den Leib als das Geringere und Geringfügige gegen den Geiſt betrachtet, wie Franciscus von Aſſiſi, der ſeinen Leib den Bruder Eſel nannte, dem er täglich ſein Futter vorzuſetzen habe. Dieſe Gleichgültigkeit kann aber leicht weiter gehen und zum Haß des Lebens werden, zum Lebensüberdruß, wohin anhaltende körperliche Leiden und ſonſtige Trübſale nicht ſelten führen. Aber der ſolches Denkende und Wollende iſt ſelbſt der Lebende und ſo iſt er mit ſich im Widerſpruch, und was iſt dieſes Widerſpruches Auflöſung anders, als die Pflicht? In ihr erſt iſt der Menſch auch der Vernünftige und Freie; in ihr erſt wird, was naturgemäß und blind die Forderung des Lebenstriebes iſt, auch frei gewollt. Sich ſelbſt das Leben zu verkümmern und zu verkürzen iſt nur eine indirecte Weiſe, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen, es ſey ſo fein und ſubtil, als es wolle, und dagegen erhebt ſich die Pflicht mit ihrem Verbot. Die allmähliche, wenngleich unabſichtliche und unvorſätzliche Zerſtörung des Lebens vor der Zeit ſteht darin der ſchlauen, prämeditirten gleich. Es ſind die Leidenſchaften, welche ſo ruinirend auf das Leben wirken, die Unvorſichtigkeit, die Uebereilung, welche das Ende des Lebens langſam oder plötzlich herbeiführen. Es giebt ſolche ſchmerzerſparende Mittel von ſehr raffinirter Art, welche doch ſicher zum Ziel führen und bei deren Anwendung Niemand ſagen kann, es habe ſich einer ſelbſt umgebracht. Die Pflicht dagegen gebietet kategoriſch: vermeide alles, was, ſey es abſichtlich oder unabſicht-

lich, dir am Leben ſchaden und früher oder ſpäter den Tod herbeiführen könnte, unterdrücke alle Gedanken, die deinem Leben ungünſtig ſind. Das Vernünftige und Chriſtliche ſteht ſonſt niedriger in dir, als der Lebenstrieb, der nur auf das an ſich Rechte und Vernünftige treibt; denn was lebt, begehrt zu leben; dieſes Vernünftigen in dem Lebenstriebe ſoll der Menſch ſich bewußt werden und in dieſer Stimme der Natur die Stimme Gottes ſelbſt vernehmen. So den Trieb ſelbſt in die Sphäre der Freiheit erhebend iſt der Menſch dann auch darauf bedacht, daß nicht nur der Trieb ungehemmt ſich äußere, ſondern auch das, worauf er treibt, ſich behaupte. Durch den Trieb in Bewegung geſetzt erhebt ſich der Wille, ſelbſt unter Armuth und Noth, unter Schmerzen und Krankheiten für das Leben zu ſorgen, ſey es das eigene oder fremde. Im Lauf des Lebens bringt in der Regel der Lebenstrieb den Willen ſo ſehr auf ſeine Seite, daß die Lebensluſt ſelbſt mit den Jahren eher zu- als abnimmt, und daß, indeß das Leben ſelbſt allmählich ſchwindet und ſeinem ſichern Ende um ſo viel näher kommt, die Luſt zu leben wächſt. Da bedarf es alſo keiner beſondern Pflicht, den natürlichen Andeutungen des Lebenstriebes zu folgen; es geſchieht, was die Pflicht gebeut, ſchon von ſelbſt. Es kann ſo einerſeits der Menſch unter der Herrſchaft des Lebenstriebes ſtehen und ihm Vernunft und Freiheit unterwerfen und unterordnen, andererſeits der Lebenstrieb ſelbſt der vernünftige werden durch die Stellung deſſelben unter das Bewußtſeyn und den Willen. In dem erſtern Falle iſt die beſtändige Todesfurcht, die beſtändige Sorge um Lebensbeſchädigung und die Angſt des Menſchen Loos, wie es das der Thiere iſt, die ein beſtändiges Leben in der Angſt führen; ſo hat die Sorge um das Leben noch den Character der Brutalität, wie in dem andern Falle den der Humanität; der Lebenstrieb iſt der durch den Willen beherrſchte und gemäßigte, wie es dem Menſchen geziemt, der, was das Thier nicht vermag, ſich auch ſeines Lebens Ende ſchon in Gedanken ver-

gegenwärtigen kann. Sittlich bestimmt ist das Leben, wenn es nicht um seiner selbst willen, sondern um sittlicher Zwecke willen beabsichtigt ist und des Lebens große Bedeutung auch zur Pflichterfüllung gegen Andere und zur Ausrichtung des göttlichen Willens erkannt ist. Ueber das Leben und dessen Werth äußert sich die biblische Sittenlehre dahin, daß sie ihm einen bedingten Werth beilegt, die unbedingte Liebe zum Leben tadelt. Matth. 10, 39. Luc. 14, 26. Apostelgesch. 20, 24.

B. Die Gesundheit oder das Leben mittelbar. Des Lebens Hemmung ist die Krankheit; kann sich hingegen das Leben ungehemmt und ungestört regen und bewegen, so ist das die Gesundheit. Krankheit und Gesundheit bezieht sich aber auf das Leben nicht unmittelbar, sondern mittelbar oder vermittelst des Leibes. Das Leben, auf welches schon der Lebenstrieb geht, ist das Allgemeine in der Beziehung der Pflicht auf dasselbe, und so noch das Unbestimmte. Die Erscheinung des Lebens ist der Leib; der Leib ist nicht das Leben selbst, aber dessen physische Grundlage und individuelle Erscheinung, die nächste Aeußerung und Aeußerlichkeit des Lebens. Es kann der Mensch als der Denkende, Wollende, d. i. als das persönliche Wesen, das Leben und dessen Erscheinung, den Leib, von sich, als dem, der das Leben, den Leib hat oder dessen Leben und Leib es sey, wie ein Besitz und Eigenthum unterscheiden. Der Leib ist hier nicht genommen als Körper. Dieser ist an und für sich ein lebloser; z. B. ein Stück Gold, ein Stein ist wohl ein Körper, aber nicht ein Leib. Indem der Mensch seinem Leibe nach betrachtet wird, bleibt auch die Seele nicht aus dem Spiel. Sie ist der Reflex des Geistes in der Leiblichkeit. So ist der Mensch betrachtet als individuelles Wesen. Doch sein Leib wird auch zur Leiche und sinkt so zurück in die Körperlichkeit. Dieß ist das Loos alles Natürlichen oder Einzelnen in der Natur, daß alles Individuelle in ihr zum Leichnam wird, obgleich sie selbst, die Natur, als Begriff dem Geiste angehörend, kein Leichnam ist;

ſie iſt die lebendige, obgleich alles Einzelne in ihr ſein Leben einbüßen muß. Der lebendige Leib nun, das Mittlere zwiſchen dem Körper und dem Geiſte, iſt ein Syſtem organiſcher Thätigkeiten. Es iſt ſich hier nicht bei der Vorſtellung von Kräften aufzuhalten, welches auch die der bloßen Körper ſeyn können; das Thätige, wie es das Individuelle zu ſeyn vermag, iſt ein Höheres gegen das Kräftige. Die menſchliche Individualität iſt ein Syſtem von Thätigkeiten der bewunderungswürdigſten Art, und dieß Syſtem iſt ſelber ein Syſtem von Syſtemen, nämlich des Gehirnſyſtems, des Bruſtſyſtems und Eingeweideſyſtems; in ihnen und mittelſt ihrer iſt das Individuum das lebende, und die Einheit dieſer drei Syſteme iſt der Leib; in ihm iſt das menſchliche Leben concret vorhanden. In der der Natur oder dem Begriff gemäßen Wirkſamkeit aller Functionen jener drei Syſteme iſt, wenn ſie einander nicht hemmen, hindern, ſondern einander fördern, der lebendige Menſch auch der geſunde. Im weitern Sinne gehört aber zur Geſundheit auch noch die Ungetrübtheit des Seelenlebens durch leibliche Uebel und Plagen; im Zahnweh, Kopfweh kann der Menſch wohl im Ganzen geſund, frei von eigentlicher Krankheit, aber doch geplagt, gepeinigt aufs äußerſte ſeyn. Der Menſch nun als der geſunde iſt nicht auch zugleich der die Geſundheit fühlende; die volle Geſundheit iſt nicht auch ſchon mit dem Gefühl der Geſundheit verknüpft; daher glaubt der Menſch oft gar keine Pflichten zu haben gegen ſeine Geſundheit, wie wenn ſie die durch ſich unverwüſtliche wäre. Dieß Gefühl, welches ein Gefühl der Luſt, der Lebensluſt, iſt, tritt um ſo mehr hervor in der Krankheit als Gefühl des Mangels der Geſundheit; das Gefühl der Geſundheit entſteht erſt dann, wenn es zur Rückkehr aus der Krankheit in die Geſundheit kommt; die Reconvaleſcenz iſt das eigentliche Gefühl der Geſundheit, nicht dieſe ſelbſt. Aber es iſt auch der Menſch oft ſelber als der Kranke doch ſeine Krankheit nicht Fühlende, wie in der Auszehrung; da iſt die Krankheit nur um ſo

ſchwerer, indem dem Menſchen da das Leben gleichſam unter ſeinen Händen abhanden kommt. Wie nun das Leben an und für ſich auch ſchon durch den Lebenstrieb beſorgt wird, ſo iſt in Anſehung der Geſundheit derſelbe Lebenstrieb auch der Erhaltungstrieb. Was lebt, begehrt zu leben. Der zwiefache, in ſeiner Wahrheit einfache Trieb übernimmt es zunächſt für die Geſundheit zu ſorgen und ſtellt des Menſchen Einſicht und Klugheit in ſeine Dienſte, was z. B. noch nicht möglich iſt in kleinen Kindern, für deren Geſundheit und Lebenserhaltung nicht ſie ſelbſt, ſondern die verſtändigen Eltern und Erzieher ſorgen. Aber iſt ſo die Sorge für die Geſundheit noch überwiegend das Werk des Triebes, ſo iſt ſie noch die natürliche, und geſchieht, was geſchehen muß, durch den Naturtrieb ſchon, ſo iſt da kaum eine Stelle für die Pflicht, wie das auch der Apoſtel ſagt, Epheſ. 5, 29. Dieſe mechaniſche, bewußtloſe Weiſe der Sorge für die Geſundheit iſt noch nicht die moraliſche. Der Menſch iſt auch als der Individuelle, Lebende, Sinnliche doch zugleich der Perſönliche. In der Freiheit ſeines Willens vermag er ſich auch ſo zu beſtimmen und zu verhalten, daß dieſe ſeine Selbſtbeſtimmung den natürlichen Lebensfunctionen gemäß oder zuwider iſt, und ſo entſteht für ihn die Pflicht, für ſeine Geſundheit zu ſorgen und den Andeutungen des natürlichen Selbſterhaltungstriebes eine moraliſche Beziehung und Wirkſamkeit zu geben. Sein Leben ſelbſt erhält der Menſch in poſitiver Weiſe dadurch, daß er ſich bei guter Geſundheit erhält, negativ ſo, daß er Alles vermeidet, was der Geſundheit nachtheilig iſt und in Krankheitsfällen auf Wiederherſtellung derſelben bedacht iſt. Wie ſich dieſe Pflicht im Einzelnen zu erweiſen habe, gehört nicht in die Moral, welche nur durch allgemeine Beſtimmungen das ſittliche Leben auch in dieſer Beziehung zu leiten hat. Sie hat an dieſer Seite ein Verhältniß zur Arzneikunde als Pathologie und Diätetik, als Semiotik und Therapie, ſowie ihrerſeits dieſe Wiſſenſchaften auch nicht ohne moraliſche Beziehungen ſind. Außerdem

hat ſich ein Jeder ſo viel Kenntniß des Schädlichen und ſeiner Geſundheit Zuträglichen zu erwerben, als zur Erhaltung der Geſundheit nöthig iſt. Allgemeiner und höher ſind Staaten nicht ohne Anſtalten zur Geſundheitserhaltung ihrer Bürger; ſelbſt die Türkei, die aus Aberglauben ſonſt dagegen war, hat jetzt dergleichen, z. B. Quarantaineanſtalten. Die mediciniſche Policei ſorgt für Leben und Geſundheit der Bürger, und ſolcher Anſtalten ſich zu bedienen iſt förderlicher, als was der Einzelne thun kann, und dort findet auch Zwang ſtatt, z. B. zur Impfung der Schutzblattern. Kommt aber ſo die Pflege der Geſundheit in die Sphäre der Pflicht, ſo ſteht ſie auch da noch auf verſchiedenen Stufen, auf denen ſie ausgeübt werden kann. Von Vielen wird da noch das Leben ſelbſt und das Wohlbefinden für das Höchſte und als des Lebens Zweck ſelbſt genommen; von Vielen auch der Lebensgenuß als das eigentliche Motiv der Geſundheitspflege betrachtet. Es iſt da die Sorge für die Geſundheit nur das Werk der Klugheit und noch nichts Anderes, als Sorge für die nöthige Glückſeligkeit. Zu dieſem Zweck wird wohl auch Arbeit und Berufsthätigkeit als Würze und Abwechſelung zum Lebensgenuß nöthig befunden. Da hat die Pflicht noch einen überwiegend auf das Sinnliche gehenden Inhalt und iſt ſo noch nicht die rein moraliſche. Erſt wenn es ein Anderes und Höheres iſt, als das Leben und deſſen Genuß, um deſſentwillen die Geſundheit als ein edles Gut erſcheint, dann kommt das Leben und deſſen Wohlſeyn in Betracht nach dem Werthe, den es hat für die Pflicht. Für dieſe kommt alles zunächſt auf eine richtige Würdigung des Lebenswerthes überhaupt an. An dieſer Seite ſteht dem einſeitigen Urtheil, daß das Leben in ſeiner Thätigkeit ganz ohne Werth ſey, das andere gegenüber, daß es über Alles zu ſchätzen ſey. Die Ausgleichung dieſer Urtheile iſt die Ueberzeugung, daß das Leben ſeinen ganzen Werth hat lediglich um der ſittlichen Wirkſamkeit willen und in dieſer Beziehung auch die Geſundheit ein Gut ſey. Die ſittliche Wirk-

ſamkeit iſt aber eine ſolche eben ſo ſehr für Andere, und iſt ſo der Selbſtliebe die Liebe Anderer gleichgeſetzt, ſo iſt die Sorge für die Geſundheit erſt die rein moraliſche. Dieſe ſittliche Seite der Pflicht als Sorge für die eigene Geſundheit iſt nicht nur die um Anderer willen und um für ſie zu leben und zu wirken, ſondern dann auch eben ſo ſehr die Sorge für die Geſundheit Anderer, wie dieß ſich ausſpricht in dem Wunſch: Gott erhalte dich geſund; da iſt die Erhaltung der Geſundheit auf den höchſten Zweck wie auf das Princip des Lebens ſelbſt bezogen. So an das Bewußtſeyn Gottes geknüpft iſt auch die leibliche Geſundheit als ein Gnadengeſchenk Gottes, ohne welchen alle Sorge dafür nichts iſt, eben ſo ſehr als wie ein Werk des Menſchen betrachtet, dem er im Dienſte Gottes ſich zu unterziehen hat. In dieſes Licht chriſtlicher Frömmigkeit geſtellt haben Recht und Gerechtigkeit, Pflicht und Geſetz einen höheren Werth als das Leben mit ſeiner Geſundheit, und nur um jener willen kommt Werth und Bedeutung auch an dieſe. So iſt das Leben und die Geſundheit, mittelſt deren es erhalten wird, als ein von Gott uns anvertrautes Gut gewußt. Durch dieſen Glauben erhält die Sorge für die Geſundheit einen wahrhaft ſittlichen Character und einen ſolchen, in welchem alles Egoiſtiſche getilgt iſt. Chriſten ſollen nach Paulus ſich wiſſen als Glieder Eines Leibes, deſſen Haupt Jeſus Chriſtus, als Mitglieder der Kirche, welche ſein Leib iſt; an der Liebe, womit Jeſus Chriſtus in ſeiner erhöhten Menſchheit ſeiner Gemeinde auf Erden zugethan iſt, giebt der Apoſtel den Chriſten das Maaß der Pflicht, ihrer Geſundheit zu pflegen, ihr Fleiſch nicht zu haſſen, ob es das Ich oder Du iſt. Epheſ. 5, 29 ff. Des Leibes zu warten, doch ſo, daß nicht die ſündliche Begierde erwache, ermahnt der Apoſtel. Röm. 13, 14. In dieſer chriſtlichen Sorge für die Geſundheit findet eben ſo wenig die Aengſtlichkeit und Beſorglichkeit für den Leib und deſſen Pflege, als die Vernachläſſigung deſſelben ſtatt. Die Weichlichkeit und Verzärtelung des Leibes, die Angſt und Furcht

vor jedem schädlichen Einfluß auf die Gesundheit ist dem Christen eben so fremd, als die Gleichgültigkeit dagegen. Die christliche Sorge für die Gesundheit ist eine durchaus freie. Ebendeshalb ist davon auch der Wunsch des Todes ausgeschlossen. Dieser Wunsch hat wohl seine Veranlassungen in Aeußerlichkeiten und Natürlichkeiten, auch wohl in großer Religion des Gemüths, wie bei dem Apostel; aber im Licht des Christenthums ist er verwerflich, wie ihn Paulus auch ausdrücklich an ihm selbst verwirft, indem er einerseits sich wohl diesen Wunsch erlaubt und gesteht, aber auch hinzufügt: es ist besser, im Fleisch bleiben um euretwillen. Phil. 1, 23 ff. Hiob 3, 3 ff. Andererseits aber ist die Pflicht der Sorge für die Gesundheit keinesweges die unbeschränkte und unbedingte. Das hier die Pflicht Begränzende kann aber selber nur eine Pflicht seyn; so die Begränzung der Selbstpflicht durch eine Nächstenpflicht, wie die Aufopferung einer Mutter für ihre Kinder aus Liebe. Der Bürger beschädigt sich an seinem Leibe, an seiner Gesundheit, indem er zur Rettung seiner Mitbürger z. B. bei einer Feuersbrunst thätig ist. Die Sorge für Leben und Gesundheit tritt ganz zurück bei dem gewissenhaften Arzt; er kann sich bei der Pest von den Angesteckten nicht zurückziehen. Der Soldat, der Officier sieht bei der Vertheidigung des Vaterlandes seine Gesundheit, sein Leben nicht an. — Eine reichhaltige Beziehung auf das Leben und dessen Wohlseyn hat die Pflicht in der Abwehrung der Uebel, welche Gefahren bringen, und sie führt sich fast ganz darauf zurück. Der Mensch ist in jedem Augenblick umgeben von einer Menge feindseliger Einwirkungen auf ihn, sowohl von Seiten der Naturmacht als des menschlichen Thuns, und gegen sie hat er zu reagiren mit aller Kraft der Natur und Kunst; aber auch diese Reaction ist als sein Werk unter die Leitung der Pflicht gestellt. Unter diesen Gesichtspunct treten vorzüglich Nahrung, Kleidung, Wohnung. Sie sind Bedürfnisse ursprünglich zur Erhaltung und Beschützung des Lebens und der Gesundheit. Schon die

Auswahl der Speiſen richtet ſich danach, wie ſie der Geſundheit zuträglich ſind; worin die Natur das Thier ſicher leitet, ſo daß es nicht nur auf beſtimmte Speiſen angewieſen iſt, ſondern auch alle ihm ſchädliche vermeidet; der Menſch muß es lernen, oft mit ſchweren Erfahrungen, Gifte zu unterſcheiden, der Branntweinpeſt zu entfliehen u. ſ. w. Der Selbſterhaltungstrieb iſt auch von dieſer Seite in natürlicher und künſtlicher Weiſe mächtig und thätig geweſen von jeher, und hat den Menſchen zur Entdeckung der zweckmäßigſten Schutz- und Arzneimittel angeſpornt. Auch in Anſehung der Bekleidung bleibt das Thier rein im Gewahrſam der Natur und an ſie gefeſſelt. Die Natur hat das Thier verwahrt durch den Pelz gegen die Kälte am Nordpol. Der große Vorzug des Menſchen vor dem Thier iſt, daß er die Wahl und Zubereitung ſeiner Bekleidung als eines Schutzmittels ſeines Lebens und ſeiner Geſundheit ſich ſelbſt verdankt und das natürlich Gegebene in das Gebiet der mechaniſchen und höhern Kunſt hinüberführt. Das Zweckmäßige iſt auch hier das Vernünftige und Beides das Pflichtmäßige. Der Anzug hat mehr als eine ſittliche Beziehung, z. B. auf den Unterſchied der Geſchlechter, die Schamhaftigkeit, den Putz und die Geſundheit. Reinlichkeit im Anzug, deren Gegentheil der Ekel erregende Schmutz iſt, kann Niemandem erlaſſen werden. Blumenbach ſagt: wenn der Wilde die erſten Bedürfniſſe des Lebens, der Nahrung beſorgt hat, was iſt das Zweite? Nicht die Kleidung, ſondern der Putz und Schmuck. Hiemit tritt der Wilde ſchon weit über das Thier hinaus; der Sinn für das Schöne iſt kein thieriſches, ſondern rein menſchliches Gefühl. An die Stelle des Naturinſtincts tritt ſchon die Sitte. Nicht weniger iſt die Wohnung urſprünglich ein Schutzmittel gegen die Macht der Elemente, gegen Kälte und Hitze. Der Vogel baut ſich ſein Neſt, die Biene ihre Zelle, der Biber treibt's mit ſeinem Inſtinct faſt künſtleriſch. Aber was iſt dieß alles in ſeiner Einförmigkeit gegen die unendliche Gewandtheit des Menſchen, womit er ſich be-

queme, zweckmäßige, großartige Wohnungen, Palläste, Opernhäuser, Kirchen bauet? Er nimmt wohl auch die Erzeugnisse der Natur, aber was macht er daraus durch seinen Geist? Die Pflicht fängt an, wo das natürliche Material die menschliche Zubereitung findet. Die nächste Pflicht ist hier, sich die Nahrung, Kleidung, Wohnung so zu wählen, wie sie der Gesundheit am zuträglichsten ist. Es ist dann weiter darin Rücksicht zu nehmen auf das Klima, das Lebensalter, den Stand, die Bildung; danach geschieht die Wahl des Stoffes und Materials zur Nahrung, Kleidung, Wohnung; sodann die Lebensart, die Bauart, die Wahl, der Schnitt, die Farbe der Kleidungen. Die Art der Bekleidung ist Ausdruck der Verschiedenheit des Geschlechts, des Standes und Amtes, und in dem allen des sittlichen Characters. Die Uniform der Soldaten ist Ausdruck dessen, daß sie zu ihrer Bestimmung alle für Einen Mann zu stehen haben. In Bezug auf die Verhüllung nicht blos einzelner Glieder, sondern des ganzen Körpers durch lang herabfließende Gewänder, hat Daub die feine Bemerkung gemacht, es habe dieß noch eine Beziehung oder könne sie haben auf den ernsten Character in der Bestimmung, die das Individuum im geselligen Leben hat; der Richter z. B. hörend, verhörend, verurtheilend, hat oder hatte eine diesem Geschäft angemessene Kleidung, durch welche das Individuum als solches sich gleichsam entzieht und nur die Person hervortritt. Ebenso und noch mehr beim geistlichen Amt; der Geistliche im Amt steht da als Pfarrer, nicht als dieser und jener. (Syst. d. theol. Mor. II. S. 139.) Es ist nicht pflichtwidrig, feine, kostbare Speisen, Leckerbissen, Vogelnester aus Indien zu genießen, anständig und würdig, selbst mit Aufwand von Kunst, geschmackvoll zu wohnen, sich edel zu kleiden, wenn es die Mittel erlauben, der Stand fordert. Nur unmoralisch ist, der Sclav solcher Bedürfnisse zu seyn, wie es der Gourmand, der leidenschaftliche Tabakschnupfer oder Raucher ist. Es gilt in diesen Beziehungen auch die Mode, deren Abwechselungen und

Auswahl der Speiſen richtet ſich danach, wie ſie der Geſundheit zuträglich ſind; worin die Natur das Thier ſicher leitet, ſo daß es nicht nur auf beſtimmte Speiſen angewieſen iſt, ſondern auch alle ihm ſchädliche vermeidet; der Menſch muß es lernen, oft mit ſchweren Erfahrungen, Gifte zu unterſcheiden, der Branntweinpeſt zu entfliehen u. ſ. w. Der Selbſterhaltungstrieb iſt auch von dieſer Seite in natürlicher und künſtlicher Weiſe mächtig und thätig geweſen von jeher, und hat den Menſchen zur Entdeckung der zweckmäßigſten Schutz- und Arzneimittel angeſpornt. Auch in Anſehung der Bekleidung bleibt das Thier rein im Gewahrſam der Natur und an ſie geheftet. Die Natur hat das Thier verwahrt durch den Pelz gegen die Kälte am Nordpol. Der große Vorzug des Menſchen vor dem Thier iſt, daß er die Wahl und Beſtimmung ſeiner Bekleidung als eines Schutzmittels ſeines Lebens und ſeiner Geſundheit ſich ſelbſt verdankt und das natürliche Gegebene in das Gebiet der menſchlichen und höhern Kunſt herüberführt. Das Zweckmäßige iſt auch hier das Vernünftige und Beſte das Pflichtmäßige. Der Anzug hat mehr als eine ſittliche Bedeutung, z. B. auf den Unterſchied der Geſchlechter, der Schamhaftigkeit, den Putz und die Geſundheit. Vernünftige im Anzug, deren Gegentheil der Ekel erregende Schmutz iſt, kann Niemandem erlaſſen werden. Dennoch gilt: wenn der Wilde die erſten Bedürfniſſe des Lebens, die Nahrung beſorgt hat, was iſt das Zweite? Nicht die Kleidung, ſondern der Putz und Schmuck. Darum wird der Wilde ſchon weit über das Thier hinaus: der Sinn für das Schöne iſt kein thieriſches, ſondern ein menſchenähnliches Gefühl. In der Stufe des Naturzuſtandes wird ſchon der Putz. Nicht weniger iſt die Wohnung urſprünglich ein Schutzmittel gegen die Macht der Elemente, gegen Kälte und Hitze. Der Vogel baut ſich ſein Neſt, der Biber ſeine Hütte, der Maulwurf ſeinen Hügel, und ſeinen Inſtinkt faſt unfehlbar. Aber was iſt das alles in ſeiner Einförmigkeit gegen die unendliche Mannichfaltigkeit des Menſchen, wenn er ſich be-

auf Erden, iſt da noch als der Preis der Gottesfurcht betrachtet; doch iſt es da auch von mehr, als Einem geſagt: er ſtarb alt und lebensſatt. Chriſtus iſt auch in dieſer Beziehung der Wendepunct der Geſchichte und Religion. Er hat in die kurze Zeit ſeines Lebens eine Ewigkeit zuſammengedrängt, und wer an ihn als den Sohn glaubt, der hat mitten in dieſem Leben das ewige. Seitdem kommt es weniger auf die lange Lebensdauer als darauf an, daß der Zweck des Lebens erfüllt werde. Auch in Bezug auf die Lebensdauer iſt es geſagt: des Menſchen Leben ſtehet in Gottes Hand. Ob aber kurz oder lang, ſo iſt das Lebensende oder der Tod das Gewiſſeſte und Unausbleiblichſte von allem, was der Menſch erleben kann. Er iſt jene große Wahrheit, welche noch Keiner, mochte er an Gott und Ewigkeit zweifeln, zu bezweifeln oder zu leugnen gewagt hat. Das Bewußtſeyn unſerer Vergänglichkeit enthält in ſich weſentlich das Bewußtſeyn des Unvergänglichen, das Bewußtſeyn Gottes, und iſt ſomit voll großer, ſittlicher Beziehungen. Der Tod an ſich iſt nur des Lebens Ende; das Wichtigere iſt das Sterben, welches noch, wie die Krankheit, mitten ins Leben hineinfällt, ja mit dieſem, als einem in ſich endlichen, identiſch iſt; denn nur als der Lebende ſtirbt der Menſch. Von ſeinem Anfange und Entſtehen an hat alles, was lebt, ſchon die Anweiſung und Anwartſchaft auf ſein ſicheres Ende. Im Widerſpruch mit dem Lebenstriebe und der Lebensluſt iſt das menſchliche Leben von ſeinem Anfang an ein Hinſtreben, ein Ringen und Eilen zu ſeinem Tode, das endliche Leben ſelbſt gleichſam die Sehnſucht, daß es zu ſeinem Ende komme. Es iſt ſo ſehr ein Leiden, als ein Thun, das Leiden ſomit ein von allem endlichen Leben ſchon als ſolchem Unzertrennliches. Des Thuns und Leidens Ende aber iſt der Tod. Alle Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt fallen in ſein Leben hinein, keine davon in ſeinen Tod. Selbſt die chriſtliche Ergebung, der Muth und die Gelaſſenheit, womit einer ſtirbt, ſein für Andere erbauliches Ende ſind Pflichten des Le-

Eigenſinnigkeiten im ſocialen Leben ſind, was die Launen einzelner Menſchen; der allgemeinen Laune und Mode iſt ſich zu fügen, als einem an ſich Gleichgültigen, weil es in dieſen Dingen nicht der Mühe werth iſt, ſich auszuzeichnen, ſondern am klügſten, darin wie Andere zu verfahren. Die Mode hat ihre Thorheiten, und es iſt eben ſo ſehr Thorheit, ſich ihr zu verſagen und zu widerſetzen, als die eben erfundene ſogleich mitzumachen; für etwas Großes und Wichtiges erklärt ſie der ſie ſogleich und in der auffallendſten Weiſe Mitmachende eben ſo ſehr, als der ſich ihr Entziehende und Widerſetzende. So die Quäker, welche ſich durch Gleichförmigkeit des Schnitts und der Farbe ihrer Bekleidung dem Wechſel der Mode entziehen und als Secte dieß ſogar mit der chriſtlichen Religion in Verbindung bringen. Das Richtige, Sittliche iſt, weder der Erſte, noch der Letzte in der Mode zu ſeyn. Der Hauptgeſichtspunct iſt, daß ſie der Geſundheit nicht ſchädlich ſey, dem Anſtand, den ſittlichen Beziehungen, wie der Schamhaftigkeit, nicht Eintrag thue, nicht einen unnützen und unverhältnißmäßigen Aufwand erfordere. Es iſt ſchon Mancher ein Opfer der Mode geworden, nicht nur in Anſehung ſeines Vermögens, ſondern auch der Geſundheit, ja ſelbſt des Lebens. Kant ſtellt unrichtig die Mode nur unter den Geſichtspunct der Thorheit und Eitelkeit. Doch wenn nun auch in Bezug auf Leben und Geſundheit Alles beſtens beſorgt, die Pflicht erfüllt iſt, es erfolgt doch zuletzt die große Kataſtrophe, wo Alles zu Ende iſt.

C. Der Tod. Er iſt ſeiner Natur nach der natürliche und der unnatürliche. In beiden Beziehungen iſt er hier zu betrachten.

Der natürliche Tod iſt dieſer Widerſpruch zwiſchen dem Lebenstriebe und der daraus ſich im Bewußtſeyn erzeugenden Lebensluſt einerſeits und dem unvermeidlichen Ende des Lebens andererſeits — ein Widerſpruch, den nur die Religion löſen kann. Im Alten Bunde noch zieht ſich der Lebenstrieb und die Lebensluſt ſelbſt in die Religion hinein: auf daß du lange lebeſt

von Räubern, welche des Nachts die Leichen ausgruben, um ſie an die Anatomie zu verkaufen, ſie hießen die Auferſtehungsmänner (Resurrectionsmen); in neuern Zeiten gab es ſogar ſolche, welche lebendige Kinder und Erwachſene ſtahlen und umbrachten, um ſie an die Anatomie zu verkaufen (Burkiſten). Da iſt der Eifer der Wiſſenſchaft eben ſo ſchändlich, wie der ihrer Handlanger.

Andererſeits der unnatürliche Tod. Er kann zunächſt durch ein Unglück an den Menſchen kommen, ſo iſt er der unverſchuldete, oder in Folge eines Verbrechens, und auf dem Wege des Geſetzes, ſo iſt er die Todesſtrafe, oder der im freien Entſchluß ſich ſelbſt zugezogene, ſo iſt er der durch Selbſtmord erfolgte.

a. Unverſchuldet und unfreiwillig kann der unnatürliche Tod einen Menſchen treffen, theils auf dem Wege der willenloſen Natur, theils auch ohne, theils durch den Willen Anderer. Wo der Tod eines Menſchen auf eine ſo unfreiwillige als unnatürliche Weiſe erfolgt, da kann weder er ſelbſt, noch ein Anderer als Urheber deſſelben, der Tod ſelbſt nicht als eine That, ſondern als eine Begebenheit, nur als ein Unfall und Unglück, nur als ein Misgeſchick, nicht als eine Miſſethat angeſehen werden. Es ſteht ſich in dieſer Hinſicht ganz gleich, ob einer vom Blitz getroffen, von einem tollen Hunde gebiſſen wird, oder vom hohen Baugerüſte herabfallend ſtirbt, oder in der Fieberhitze aus dem Fenſter ſpringt und ſich tödtet. Man wird das nicht wohl einen Selbſtmord oder eine Ermordung nennen, woran der menſchliche Wille keinen Antheil hat. Die deutſche Sprache macht den genaueſten Unterſchied zwiſchen tödten und morden; obgleich das letztere immer auch jenes iſt, ſo iſt doch tödten und getödtet werden nicht auch morden und gemordet werden; es hat dieß die beſtimmteſte Beziehung auf die Abſicht und den Willen. Es iſt ein großer Unterſchied, ob einem Menſchen das Leben genommen wird, ſey es durch die Macht der Natur und was man einen un-

glücklichen Zufall nennt, oder ob er es sich selbst nimmt. Bringt selbst einer im Wahnsinn sich selber um, so ist die Ursache als eine ihm fremde, feindliche Macht anzusehen. Wird einer etwa auf der Jagd unversehens und unabsichtlich erschossen, so ist der Fall oder die Tödtung wohl eine That des Andern, aber nicht ein Mord. Auf der einen, wie auf der andern Seite muß der That, um eine Missethat zu seyn, der freie Entschluß und diesem die freie Ueberlegung vorhergehen. Die Fälle sind allerdings oft sehr complicirt. Der Wilddieb, der auf der That erschossen wird, legt sich den Tod in so fern selber zu, als er die auf seine That gesetzte Strafe wissen mußte; er wollte sich nicht ermorden, er wurde auch nicht ermordet, obwohl [illegible]

retten, unbedingt pflichtwidrig? Für den Einzelnen wohl in einzelnen Fällen; nicht ſo für das Allgemeine, welches der Staat iſt. In Bezug auf jenen und auf einen Weltzuſtand, der geſchichtlich noch nicht war und auch jetzt noch nicht iſt, hat Chriſtus geboten Matth. 5, 39 ff.: Ich ſage euch, daß ihr nicht widerſtreben ſollt dem Uebel, ſondern ſo dir Jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und ſo Jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel. Was Jemand in der alles verſöhnenden und gewinnenden Liebe und Friedfertigkeit thut und thun ſoll, iſt ein anderes, als was er nach dem ſtrengen Recht thun kann und darf. Röm. 12, 18. 19. Um ſich zum höchſten Standpunct zu erheben, muß die Welt noch erſt viele andere überſteigen, und iſt jenes der chriſtliche, ſo ſind dieſe darum noch nicht unchriſtlich. Es iſt wahr, Urſachen des Krieges giebt es, die es auf den erſten Blick zweifelhaft laſſen, ob er nicht ungerecht ſey. Heutiges Tages z. B. iſt es der Fall, daß mehrere der größten Staaten, um der unregelmäßigen Blutbewegung im Volk eine Entladung ſeiner ſonſt gegen ſich ſelbſt gerichteten und zum Bürgerkrieg gemisbrauchten Kräfte zu bereiten, zum Kriege nach außen ſchreiten. Frankreich führt einen ſolchen in Algerien, Großbritannien in Indien, Rußland im Kaukaſus. Solche Kriege an den Extremitäten der Welt befreien zugleich Europa von der Geißel des Krieges und haben in allgemeiner geſchichtlicher Betrachtung große miſſionariſche Zwecke, nämlich Civiliſation und Chriſtenthum in die entfernten Welttheile hin zu verbreiten. Wieviel verdankt nicht das Chriſtenthum, was ſeine Verbreitung in der Welt betrifft, der dialectiſchen Völkerbewegung, welche der Krieg iſt, auch abgeſehen davon, daß er die große Beſtimmung hat, die Endlichkeit aller Dinge zu offenbaren und die Welt zu großer Frömmigkeit aufzuregen und ihr zur Erkenntniß des Einen, was noth iſt, zu verhelfen. Moraliſch verwerflich ſind allein die Kriege, die aus perſönlichem Haß der Fürſten, ihrer Ei-

ſerſucht, Ehrgeizigkeit und den nichtswürdigſten Urſachen entſtehen, dergleichen z. B. der Kartoffelkrieg der ſächſiſchen Herzöge war zur Zeit der Reformation, von dem Luther ſagte: ſie ſtreiten ſich wie zwei beſoffene Bauern in der Schenke um ein zerbrochenes Glas. Dergleichen Privathändel könnten die Fürſten, wenn es kein beſſeres Mittel gäbe, weit eher durch einen Zweikampf ausmachen, ohne die Völker mit Geld und Blut in Unkoſten zu ſetzen, wie Franz II. von Frankreich es verſuchte. Nicht zu rechtfertigen iſt es auch, wenn ein Staat aus bloßer Geldſpeculation einen Theil ſeiner Unterthanen in fremde Kriegsdienſte giebt, was Zwingli ſchon ſehr treffend einen Handel mit Menſchenfleiſch nannte. Noch verwerflicher ſind die bloßen Eroberungskriege, deren mehrere Napoleon, ohne irgend einer großen Idee zu dienen, geführt hat. Am abſcheulichſten und unſittlichſten endlich ſind die Bürgerkriege, in denen ſich ein Volk, in der wahnſinnigen Wuth gegen ſich, ſelbſt zerfleiſcht. Steht hingegen im Kriege ein Volk dem andern gegenüber, ſo iſt das Recht auf der einen, das Unrecht auf der andern Seite. Wird nicht, wie jetzt oft mit großer Weisheit geſchieht, die ſtreitige Sache einer dritten Macht zur Entſcheidung anvertraut, ſo ſoll die Gewalt entſcheiden — ein allerdings zu ſolchem Zweck ſehr unverhältnißmäßiges Mittel. Könnten nicht die großen Mächte von Europa, um ihre Streitigkeiten in ein ſittlicheres Element zu erheben, in gegenſeitiger Uebereinkunft einen Gerichtshof etabliren, deſſen Entſcheidungen ſie ſich alle unbedingt gefallen ließen? Schon Kant hat den philanthropiſchen Gedanken von einem ewigen Frieden durch einen Staatenbund aufgeſtellt, der, als von jedem einzelnen Staat anerkannt, die Macht ſeyn würde, alle Streitigkeiten zu ſchlichten und den Krieg unmöglich zu machen. Vorausgeſetzt nun die Unvermeidlichkeit und Gerechtigkeit eines Krieges, ſo iſt, daß Menſchen darin oft zu Tauſenden an ihrer Geſundheit beſchädigt, verſtümmelt werden und umkommen, wohl ein Unglück, aber keine Unthat zu nennen. Iſt eine moraliſche Verantwortlichkeit dabei, ſo iſt ſie

auf Seiten derer, welche über Krieg und Frieden zu beschließen haben; des Soldaten Pflicht ist der Gehorsam. Wenn es christlich wäre, den Soldaten anzurathen, davon zu laufen, wie Tertullianus diesen Rath den christlichen Soldaten im Heer des Kaisers giebt, so würde ein Reich nicht lange bestehen. Die Desertion wird vielmehr mit Recht als die äußerste Pflichtverletzung bestraft. Der oben schon angeführte Grundsatz der Quäker und Mennoniten ist nur die Erklärung, daß sie den Staat überhaupt nicht anerkennen, der ihnen doch Schutz und Duldung gewährt. Es ist überhaupt nicht Zweck des Krieges, daß Menschen einander umbringen; des Krieges Zweck ist der Friede und jener nur das unheilvolle Mittel zu diesem Zweck. Es bleiben nicht alle Krieger auf dem Platz, sondern nur mehr oder weniger und diese erleiden als die Einzelnen ein unverschuldet Unglück; nur der Gefahr setzen sich alle aus, und sie setzen da ihr Leben an ihre Pflicht, welche der Gehorsam ist. Ist, daß Viele sich der Gefahr aussetzen oder vom Feinde getödtet werden, gegen das Gebot: du sollst nicht tödten, weder dich noch Andere? Es kommt durch die Gerechtigkeit des Krieges und des Soldaten Beruf an jene unbedingte Pflicht eine Bedingung, welche die Erlaubniß ist. Durch diese moralischen Beziehungen mildert sich überhaupt das Unglück, welches den Einzelnen trifft. Der Krieg beruht nicht auf persönlicher Feindschaft, die Einen gegen den Andern zum Todtschlag bewegt. Der Krieg ist in Schlachten und Treffen das ganz abstracte, unbestimmte Verhalten von Massen gegen einander. Die ruhige Reflexion, die Kaltblütigkeit der Heerführer hat darin ihren Grund. Der Ausdruck dieser Leidenschaftlosigkeit ist die Anwendung des Schießpulvers, der Kanonen u. s. w., wodurch das persönliche Tödten in ein ganz unbestimmtes und allgemeines verwandelt ist. Gegen die Barbarei des Mittelalters, in welchem der Krieg der Massen eigentlich nur ein Duell, nur der persönliche Angriff des Einen auf den Andern war, ist daher die Erfindung jener Kriegsmittel ein wahrer Fortschritt,

nur darin unheilvoller, daß mehr Menschen auf einmal weggerafft werden. Er ist durch den Einfluß des Christenthums dahin gebracht worden, daß das Tödten des Einzelnen nicht Zweck des Krieges ist. Der Einzelne, ob er lebe oder umkomme, kann dem Kriege keinen Ausschlag geben. Den wehrlosen Krieger, den verwundeten oder gefangenen noch umzubringen, ihm keinen Pardon zu geben, erlauben sich nur barbarische Völker, wie die Türken, welche mit Ohren- und Kopfabschneiden sehr geschäftig sind. Dergleichen läßt man in der Christenheit nicht ohne Abscheu geschehen; da kommt es vielmehr zur möglichsten Pflege der Verwundeten, zur Auswechselung der Gefangenen u. s. f. Ueber den Krieg vergl. Hegel Rechtsphilosophie, S. 417, und Schleiermacher die christl. Sitte, S. 275 ff. Ist der Krieg gerecht, so ist er nichts anderes als die Nothwehr, und diese ist ebenso im Verhältniß des Einzelnen zu den Einzelnen, was der Krieg ist im Verhältniß der Völker zu einander. In der Nothwehr ist es auf das Leben des Einen abgesehen und darum kann das Leben des Andern darüber das Opfer werden. Dem Wilddieb, der dem Leben eines Thieres und nur dem materiellen Eigenthum nachstellt, sein menschliches Leben zu nehmen und ihn zu erschießen, ist barbarisch und unchristlich. In der Nothwehr treffen zwei auf einander, nur mit dem Unterschied, daß die Schuld stets auf der Seite des Angreifenden und der Zustand des Angegriffenen nur als ein Unglück, das ihm bereitet wird, anzusehen ist. Jener verwandelt die Friedenszeit in die Unruhe des Krieges und erschüttert überhaupt den Frieden des Volkes und dessen Rechtszustand, indem er sich die Rache nimmt oder zu eigennützigen Zwecken sich am Leben des Andern vergreift. Bleibt man nun bei dem Buchstaben der obigen Aussprüche Christi stehen, wie die genannten Secten, so ist und bleibt auch Nothwehr wie alle Wehr schlechterdings verboten. Man muß dann aber auch weitergehen und die Rechtszustände der Völker ändern und die bürgerlichen Gerichte abschaffen. Diese bestrafen den An-

greifenden nicht nur, sondern sprechen den Angegriffenen auch frei, wenn er jenen erlegt hat, vorausgesetzt, daß an der Absicht von jenem kein Zweifel war, und dieser zur Tödtung nur als dem letzten, rettenden Mittel schritt. Sollte einer von beiden fallen, so war schon das Vorhaben, die Absicht der That und Ausführung gleich zu achten, und der Angegriffene zugleich an dem Andern Vollzieher des Gesetzes: du sollst nicht tödten; es fällt die Macht des Gesetzes als Strafe auf das Haupt des Schuldigen und in die Hand des Angegriffenen, da die geordnete Justiz aufzurufen nicht Zeit, sondern periculum in mora war. Dieß ist auch daraus zu ersehen, daß, wenn der Angegriffene fällt, dieß für ihn nur ein Unglück, keine Schuld ist, hingegegen in diesem Fall der Angreifende vom Gericht verfolgt und bestraft wird.

Ueberhaupt ist es das höchste Interesse der Gesellschaft und ihrer Gesetzgebung, den Todtschlag zu verhüten, und wo er geschehen ist, zu bestrafen. Das Leben ist da nicht das des willenlosen, sondern des persönlichen Wesens, und in diesem Fall wenigstens eines solchen, das des Willens fähig ist. Gleich schändlich ist es daher, ob Einer den Andern todtschlägt, oder ob die gott- und gewissenlose Mutter sich die Frucht abtreibt oder das ebengeborene Kind tödtet. Das Leben, hier in seinem Keim erstickt, ist das menschliche, nicht das thierische, in Ansehung dessen keine Pflicht stattfindet in Absicht auf dessen Leben, als höchstens die, es nicht zu quälen, zu martern. Das Thier kann der Mensch gebrauchen als Mittel zu seinen Zwecken, der Thätigkeit und des Genusses, und es zu solchem Zweck auch unbedenklich tödten. Jeder Todtschlag, wenn er nicht die Folge entschiedener Unwissenheit oder rasender Leidenschaft ist, hat den Character des vorsätzlichen, und auf dem Vorsatz wird der Thäter, als mit ihm identisch festgehalten in der Verurtheilung. Der schlechten Absicht steht sogar in dieser Beziehung die gute gleich, z. B. die Ermordung des Scheusals Marat durch Charlotte Cor-

day in der französischen Revolution. Die beabsichtigte Ermordung Napoleons durch schwärmerisch gesinnte deutsche Jünglinge, die wirkliche Ermordung Kotzebues ist und bleibt eine Schandthat. An das Leben des Andern hat Niemand ein Recht; es ist mit seiner Persönlichkeit so verflochten, daß jeder Angriff auf jenes zugleich ein solcher auf diese ist. Der Todtschlag ist der wildeste Widerspruch eines Menschen mit sich selbst; denn der Andere ist ein Ich, wie Du, und sich selbst hat jeder in dem Andern sich gegenüber; daher auch der Mörder des Andern immer zugleich ein Selbstmörder ist, wie ihm durch das Gesetz, das ihn verurtheilt, nachgewiesen wird. Aber eben so sehr hat jeder sich dem Andern gegenüber in scharfbegränzter Individualität, so daß es keinen Fall geben kann, in welchem einer, wie in der Sclaverei, das Eigenthum des Andern wäre, worüber er schalten und walten könnte. Es sagt einer wohl mit Recht: dieß ist *mein* Bruder, *mein* Sohn; doch haben Brüder an einander, Eltern an ihren Kindern kein Eigenthum, womit sie machen könnten, was sie wollten. Der Fürst nennt wohl das Volk *sein* Volk, aber damit ist es noch nicht sein Eigenthum, wiewohl in einem amtlichen Actenstücke einmal von der Königlich Preußischen Nation die Rede war. Die Wahrheit ist, daß im Staatsleben das Volk dem Regenten, im Familienleben ein Glied dem andern, im socialen Leben überhaupt Einer dem Andern durch Gott anvertraut ist. Weil es so *ist*, so geschieht es nun auch, daß jeder sich und sein Leben stillschweigend und sorglos dem Andern anvertraut, so wie er mit ihm in Berührung kommt. Könnte das Mistrauen, der Verdacht entstehen, es werde einer die Hand an den Andern legen, wie würde solche Voraussetzung alle geselligen Verhältnisse vergiften und alle Ruhe und Heiterkeit aus dem menschlichen Leben verscheuchen. Wenn ein Mensch den andern, der Bruder gar den Bruder, der Vater den Sohn erschlägt, ein Königsmord auch nur versucht wird, so geht der gerechte Schrei des Entsetzens durch das ganze Volk. Dem Vatermord, als

dem äußersten der Verbrechen an dieser Seite steht in den Gesetzen der Königsmord gleich, indem der Landesherr als Vater des Vaterlandes betrachtet ist. Die negative Pflicht, den Andern nicht um sein Leben zu bringen, das Verbot bezieht sich zugleich auf Alles, was das Leben gefährden, beschädigen, verkürzen, der Gesundheit nachtheilig werden kann. Die schändliche Sitte, um des Gesanges willen Menschen zu castriren, wie es in Italien häufig geschieht und in Rom selbst für den Dienst der päpstlichen Kapelle, ist nicht nur eine lebensgefährliche, sondern auch entwürdigende Verstümmelung. Ein Unglück und Unrecht zugleich erleiden selbst die schuldigen Soldaten in allen qualificirten Strafen, dergleichen die Stockschläge und Spießruthen sind, welche, sogar in dem christlichen England noch beibehalten, als ein Rest der Barbarei verabscheuungswürdig sind. Der Misbrauch mit Schießgewehren, mit Giften, mit lebensgefährlichen Heilmitteln, das Besuchen von Häusern der Prostitution, das Dingen von Ammen, wenn sie ihre eigenen Kinder dann ohne weiteres Preis geben, hat manchen Menschen schon das Leben gekostet. Am häufigsten aber haben Kummer und Gram, von dem Einen dem Andern verursacht, diesen Erfolg gehabt, daß ein Leben vor der Zeit endete. Der Haß überhaupt ist von dieser Natur, daß ihm eigentlich das Daseyn des Andern zum Aerger und Verdruß gereicht; er will, der Andere möchte gar nicht seyn und leben, und wo die Gemüthsstimmung ist, wie leicht geht daraus nicht auch die That hervor. Daher ist mit aller negativen Pflicht, allen Verboten, wie auch mit allen Strafdrohungen in der bürgerlichen Gesetzgebung noch lange nicht alles erreicht, wenn nicht auch durch den freien Willensact die Pflicht in das Element der Liebe erhoben wird. Da kommt die Pflicht (5 Mose 17, 8. 2 Mose 21, 27.) erst auf den Boden des Christenthums (Matth. 5, 21. Jac. 2, 11. 1 Joh. 3, 11 ff.) und ist als diese christliche Liebe nicht nur das Princip des Verbots, sondern auch die gewisseste, ja bewußtlose Erfüllung desselben

und das positive Gegentheil der Uebertretung, nämlich die habituelle Neigung, alles zu thun zur Förderung des Lebens Anderer, zur Erhöhung ihres Wohlseyns, ja der Entschluß, sich zu diesem Zweck selbst für sie aufzuopfern. Sprüchw. 24, 11. Solche Hülfe, dem Einzelnen von dem Einzelnen geleistet, ist um so ehrenwerther, je beschränkter in solchen Fällen die Mittel und Kräfte des Einzelnen sind und je schwieriger die Hülfe an sich, je größer das Opfer, z. B. des Lebens selber, ist. Eine solche That, wie die Aufopferung des Herzogs von Braunschweig in den Wellen der Oder, zum Zweck der Lebensrettung eines Menschen bleibt im Andenken der Nachwelt. Ebenso kommt es in der christlichen Liebe zur Gastfreundschaft; durch sie ist dem Fremdling das Bittere seiner Entfernung von der Heimath versüßt. Das Gegentheil hat Shakspeare im Macbeth in grausenhafter Weise geschildert. Aber mehr ist, was der Staat thun kann und muß, das Leben seiner Mitbürger zu schützen und aus Gefahren zu retten, allgemeine polizeiliche Anstalten und Einrichtungen zur Abwendung solcher Gefahren, die der Gesundheit und dem Leben droben. In solcher Einrichtung, wie auch durch Vereine zu solchem Zweck, werden die Anstrengungen der Einzelnen erst recht wirksam. Matth. 25, 36. Marc. 16, 18. Luc. 10, 34.

b. Die Todesstrafe. Der Tod als Strafe ist, nach der Schrift, der Sünden Sold; aber dieß ist er schon als der natürliche. Der unnatürliche Tod als Strafe setzt ein Verbrechen voraus, größer als welches keines seyn kann. Auf geringe Vergehen, auf Diebstahl, dessen Gegenstand ohngefähr soviel beträgt, daß der Strick zum Erhängen des Diebes dafür gekauft werden kann, auf Schuldenmachen und dergleichen die Todesstrafe zu setzen, wie noch in den Gesetzbüchern mancher Völker, ist mit Recht grausam und blutdürstig zu nennen. Aber die Todesstrafe, dem zuerkannt, der selbst getödtet hat, ist sie nicht auch ungerecht und verwerflich und der Staat in der Ausführung derselben an dem Raubmörder im Widerspruch mit sich selbst und dem Gesetz: du

sollst nicht tödten? Schon auf den Ausspruch hin: wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden (1 Mose 9, 6. 2 Mose 21, 23.), haben alle christlichen Völker die Todesstrafe als die nothwendige und rechtmäßige in ihren Gesetzbüchern aufgestellt; aber es fragt sich, ob man das, wie man sagt, nur auf die Autorität des Buchstabens hin gethan, und die Todesstrafe, aus uralten Zeiten überliefert, nichts als ein barbarischer Rest der Vorzeit sey. Richtig wenigstens und gerecht ist die Forderung in der Wissenschaft, daß in ihr von einem solchen Ausspruch Gottes in der Schrift auch die vernünftige Nothwendigkeit müsse erwiesen werden.

Was überhaupt gegen die Todesstrafe gesagt werden kann, findet sich in dem italienischen, übrigens nicht sehr gründlichen, Werk des Marchese Beccaria und in den ausführlichen Zusätzen des Uebersetzers Bergk beisammen. In neuern Zeiten ist die Frage in die Sächsischen Kammern gebracht worden durch Grohmann, der auch in einer ausführlichen Schrift sich gegen die Todesstrafe erklärt hat. Seit der Aufklärungsperiode hat man aus Gründen der Humanität die Todesstrafe verworfen. Wenn man sie aus dem Standpunct des gesunden Menschenverstandes und menschlichen Gefühls verwirft, so hat man ganz Recht; denn was ist erschütternder für dasselbe, als kaltblütig an dem Mörder dasselbe zu verrichten, was er vielleicht in der Hitze der Leidenschaft gethan? Baumgarten-Crusius sagt: Juridisch möchte die Todesstrafe sich wohl vertheidigen lassen; sie könne es doch nie ganz und eigentlich; nach der moralischen Ansicht lasse sich die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe nicht vertheidigen, und es müsse in jedem Fall dem gesunden Menschenverstand auffallend und empörend seyn, daß, während die Frage über die Rechtmäßigkeit von allen Seiten noch unentschieden und noch in unsern Tagen ein Gegenstand von Erörterungen ist, die Ausübung doch als eine petitio principii ununterbrochen fortbesteht. Moralisch gehöre die Todesstrafe nur zu den dunklen Stellen des

menſchlichen Lebens, für welche wir nur Wünſche und Hoffnungen, um durch die allmähliche Verbreitung des ſittlichen Geiſtes erfüllt zu werden, aber keine Entſchuldigung haben. (Sittenl. S. 345.) Wird ſo nur das Verhältniß der Strafe zu dem Verbrecher, als einem lebendigen, fühlenden Weſen, und etwa zu denen, welche der Execution beiwohnen, ins Auge gefaßt, ſo muß man allerdings ſagen: wer muß nicht wünſchen, daß dergleichen in keinem Volk mehr vorkommen möge? Allein in dergleichen moraliſchen Anſichten und Gefühlen iſt über die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe noch nichts ausgeſagt. Solche moraliſchen Empfindungen haben allerdings ihr Recht; nur muß man dabei das Bewußtſeyn haben, daß der Eindruck, den die Todesſtrafe auf einen Jeden macht, nicht der Standpunct ſey, auf welchem über ihre Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit entſchieden werden kann. Man ſagt zur nähern Rechtfertigung dieſer Anſicht: aller Strafe Zweck ſey ja die Beſſerung des Sünders. Dieſer Zweck aber iſt mit der Hinrichtung deſſelben abſolut unvereinbar; denn nur als der Lebende kann er ſich beſſern, und dazu muß er Zeit haben und ſeine Lebenszeit darauf verwenden können; dadurch, daß einer umgebracht wird, iſt er nicht der gebeſſerte. In dieſem Raiſonnement iſt der Zweck der Strafe ganz einſeitig gefaßt, wie er bei geringeren Vergehungen ſtattfindet, und ſelbſt da nur Nebenzweck iſt. Man hofft, es werde der Geſtrafte ſich die Pein der Strafe auch zur Beſſerung dienen laſſen und ſie als Correctionsmittel benutzen. Im Allgemeinen muß man ſagen, daß ſchon Gefängnißanſtalten keine Beſſerungsanſtalten ſind, nicht nur der Erfahrung, ſondern auch ihrer Beſtimmung gemäß; dieſe iſt vielmehr, daß der Menſch fühle, was er nicht erkennen will. Es muß überhaupt gefragt werden, was denn der Staat mit der Beſſerung der Unterthanen zu thun habe. Recht und Gerechtigkeit kann wohl von ihm ausgehen, aber nicht die Beſſerung, die das Subject ſelbſt übernehmen muß und zu der niemand gezwungen werden kann. In-

dem man nun ohne Strafe auch den Mörder nicht laſſen will, hält man lebenslängliches Gefängniß für angemeſſen, damit er ſich beſſere. Allein wenn ſo die Schuld und ihr quälendes Bewußtſeyn auf dem Gewiſſen liegen bleibt, iſt dieſe Strafe vielmehr viel härter, als die Todesſtrafe; ohne daß jene Schuld hinweggenommen iſt, kann auch der Lebende ſich nicht beſſern, und ſo iſt in ſeinem Gefühl ſelbſt das Leben ihm ein ſchlechtes Geſchenk. In dieſer ganzen Anſicht iſt das Leben und deſſen Werthſchätzung als das Höchſte betrachtet; ſchon nach dem Dichter aber iſt das Leben der Güter höchſtes nicht, der Uebel größtes aber iſt die Schuld. Eigenthümlich iſt die Weiſe, wie Schleiermacher gegen die Todesſtrafe argumentirt. (Die chriſtl. Sitte, S. 248.) Es darf Niemand ſich ſelbſt tödten, ſagt er; folglich ſollte die Todesſtrafe in chriſtlichen Staaten gar nicht vorkommen. Dieß hängt bei ihm von der Anſicht ab, welche er von der Strafe überhaupt aufſtellt und nach welcher als Strafe kein anderes Uebel darf auferlegt werden, als was Jeder ſich ſelbſt aufzulegen berechtigt iſt. Das Wahre dieſer Anſicht iſt, daß das Geſetz allgemeiner Wille, folglich auch der nothwendige und vernünftige Wille Aller iſt. Um dieſes Vernünftignothwendige handelt es ſich, und zwar nicht, wie Schleiermacher es ausdrückt, um daſſelbe, als eine Berechtigung, ſondern als eine Verbindlichkeit, ja Verpflichtung eines Jeden. Dann folgt vielmehr das Entgegengeſetzte obiger Anſicht daraus. Es gilt alsdann die Maxime: was du nicht willſt, das dir geſchehe, das thue auch dem Andern nicht. Auf dieſem Standpunct muß der Verbrecher ſich ſagen: ich ſoll Niemanden tödten, weder mich noch den Nächſten; und da vor dem Geſetz Alle gleich, ſo lege ich, den Andern tödtend, zugleich die Hand an mich ſelbſt, begehe einen doppelten Todtſchlag, nur mit dem Unterſchied, daß der eine ein ſtrafbares Verbrechen, der andere die gerechte, von mir ſelbſt gewollte Strafe iſt; meine eigene That, mithin auch mein eigener Wille, kehrt als Strafe zu mir zurück. Dieß bedenkend wird

man mit Schleiermacher nicht ſagen, der Staat, indem er die Todesſtrafe in Anwendung bringt, hege nur einen Reſt barbariſcher Zeiten, oder er zeige, daß er politiſch Bankerott gemacht habe und es ihm an Kraft fehle, die politiſche Idee herrſchend zu erhalten.

Sind dieſe Gründe nun gegen die Todesſtrafe wenig haltbar, ſo ſind es viele auch, die man für die Todesſtrafe vorgebracht hat. Ein ſolcher iſt der, daß durch das Leben eines ſolchen Verbrechers die Lebensſicherheit ſeiner Mitbürger gefährdet ſey; es kann daher, ſagt Ammon, die Sittenlehre nicht dazu rathen, den Lauf des Rechts aufzuhalten und durch Gnade gegen einen Schuldigen grauſam gegen Unſchuldige zu werden. (Sittenlehre. Vierte Ausg. S. 417.) Hier iſt keine ſichere, feſte Entſcheidung gegeben; es wird nur ein guter Rath ertheilt; die ganze Anſicht iſt nur eine polizeiliche. Der Zweck der Sicherung gegen die Wiederholung des Mordes würde ſchon durch die wirklich von ihm ſelbſt ausgehende Beſſerung des Verbrechers erreicht und durch Einſperrung ſchon würde er unſchädlich gemacht; zu tödten aber brauchte man ihn deshalb nicht. Den tollen Hund nur tödtet man, damit er nicht noch mehr Unheil ſtifte. Die Rückſicht auf die Sicherheitsmaaßregeln erklärt auch Kant, obwohl er ſich auch für die Todesſtrafe erklärt, nicht für das entſcheidende Moment. (Rechtsl. S. 165 ff.) — Man ſagt ferner: der Zweck der Todesſtrafe ſey das Exempel und die Abſchreckung. Sie ſoll, kann man ſagen, den Lebenden zur Warnung dienen und ihnen zeigen, daß die Größe der Strafe im Verhältniß ſtehe zu der Größe des Verbrechens. Dadurch wird nun auf die Moralität des Volks tief eingewirkt, daß es vor Augen ſieht, was ſolche Thaten verdienen, ſowie ſchädlich und fürchterlich auf die öffentliche Wohlfahrt zurückgewirkt würde, wollte man den Mörder nicht mit dem Tode beſtrafen. Es ſtehen daher auch vor wie nach der Execution Galgen und Rad ſehr nützlich in der Nähe der Städte als wohlthätige und wirk-

ſame Erinnerungszeichen. Allein wenn ſo der Zweck der Todesſtrafe ſeyn ſoll, ein Exempel zu ſtatuiren, um bei Andern ähnliche Verbrechen zu verhüten, ſo wird der, welcher die Todesſtrafe erleidet, eigentlich zu einem bloßen Mittel gemacht für jeden Andern in der Geſellſchaft; einen Menſchen aber blos als Mittel behandeln, heißt ihn mishandeln. Das Leben iſt ein zu edles Gut, um Andern nur zur Exemplification, zum abſchreckenden Schauſpiel zu dienen. Das menſchliche Leben iſt nicht das thieriſche, welches wohl dazu verbraucht werden kann, Experimente zu machen (in anima vili). Auch ob der Zweck des guten Beiſpiels erreicht würde, iſt ſehr zweifelhaft, da die Erfahrung lehrt, daß bei Hinrichtungen der Diebe, z. B. in England, am meiſten geſtohlen wird. Nach beſtimmten Erfahrungen in Frankreich haben ſich ſeit dem Proceß Laffarge die Vergiftungen unter Ehegatten auf ſchreckenerregende Weiſe gehäuft. Ein Beweis, wie gefährlich die moraliſche Wirkung ſolcher öffentlich geführten Proceſſe iſt; ſie ſind nicht ſowohl abſchreckend, als ſie vielmehr die innere und äußere Möglichkeit ſolcher Verbrechen zeigen und zu denſelben verlocken. Eben ſo wirken die öffentlichen Hinrichtungen. Fichte zieht daher ſogar die geheimen Hinrichtungen vor, was eben ſo unſtatthaft iſt. (Angewandtes Naturrecht, S. 121 f.) Die bedingte Oeffentlichkeit wird vielmehr das Zweckmäßigſte ſeyn, nämlich ſo, daß das öffentliche Volksrecht durch eine gewiſſe Zahl qualificirter Deputirten vertreten würde. — Man ſagt endlich: der Zweck der nothwendigen Todesſtrafe iſt die nothwendige Wiedervergeltung deſſen an dem Mörder, was er an Andern verübt hat. Dieſe Anſicht hebt wohl das eine Moment, daß die Strafe dem Verbrechen angemeſſen ſey, hervor, aber ſie giebt den Grund der Nothwendigkeit davon nicht an; ſie läßt vielmehr in dem jus talionis, allerdings im Geſetz enthalten, wohl auch die Leidenſchaft, die Rache zu. Spricht Gott ſo im Alten Bunde: wer Menſchenblut vergießt ꝛc., ſo iſt das allgemeine Bewußtſeyn, daß auch

in dieſem Geſetz alle Rache und Leidenſchaft fern von Gott iſt. Iſt aber dem menſchlichen Geſetzgeber und Richter die bloße Wiedervergeltung das Höchſte und der Geiſt jenes Geſetzes, ſo wird damit ſchwerlich alle Rache und Feindſeligkeit ausgeſchloſſen ſeyn. Um vielmehr die Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe einzuſehen, iſt ſich rein allein an den Begriff der Strafe, wie er ſich aus dem Begriff des Geſetzes ergiebt, zu halten, welchem Geſichtspunct dann die andern Geſichtspuncte und Gründe für die Todesſtrafe nur als einzelne Momente untergeordnet ſind. Was die Todesſtrafe in den Geſetzbüchern der Völker trotz aller Einreden dagegen feſthält, iſt eben dieß mehr oder weniger auf klarem Bewußtſeyn ruhende Gefühl von der Wahrheit und Heiligkeit jenes Geſetzes, welches die Bibel Alten Bundes ſchon als ein göttliches ausgeſprochen hat. Ein göttliches aber iſt es darin, daß es von Gott, wie er eben ſo ſehr die Gerechtigkeit als die Liebe ſelbſt iſt, ausgegangen und als weiſe und nothwendig erkennbar iſt. Mag es nur drohen bis dahin, wo es noch nicht übertreten iſt; wenn aber die Uebertretung geſchehen, geht aus demſelben Geſetz auch mit abſoluter Nothwendigkeit die Strafe hervor. Jene Androhung wäre nur Schein und Spiel, wenn es nicht auch in allen einzelnen Fällen zur Strafe käme; ſie erſt zeigt, welch heiliger Ernſt es mit dem Geſetze ſey. Zeigt ſich nun dieſer heilige Ernſt, die unendliche Würde und Macht, womit das Geſetz den Uebelthäter, den Mörder ergreift, wohl ſchon genugſam durch Beſſerung deſſelben in lebenslänglichem Gefängniß, oder durch die Rache, womit ihm wiedervergolten wird? Es iſt vielmehr ein negatives und poſitives Moment zu unterſcheiden. Jenes iſt ihre Beſtimmung als *Hemmung*, wodurch das geſchehene Uebel in ſeinem Lauf angehalten und auf ſeine Urheber fixirt wird. Alles Böſe, und um ſo mehr, je ſchauderhafter es iſt und ſchon in der Notiz davon Stadt und Land durchzieht, iſt eine Kette, deſſen Glieder ſich in die ſchlechteſte Unendlichkeit verlaufen. Der Strafe

negative Macht iſt es, wodurch das Uebel ſiſtirt und auf den Thäter beſchränkt wird. Dieß iſt die Wahrheit deſſen, was man wohl auch als den alleinigen Zweck der Todesſtrafe, als Warnung, Abſchreckung, Exemplification beſtimmt hat. Sodann aber iſt ja etwas ſehr Beſtimmtes und Poſitives, welches eben das am Geſetz ſelbſt begangene Unrecht der Verletzung deſſelben iſt, wegzuſchaffen, und eben dieß die poſitive Beſtimmung der Strafe, daß weder das Unrecht als That der Uebertretung auf dem Geſetz, noch als Schuld auf dem Thäter, ungebüßt und ungeſühnt liegen bleibe. Nach dieſen beiden letztern Seiten hin iſt der Begriff zu faſſen. In dieſem reinen Hinblick zunächſt auf des Geſetzes Majeſtät bei des Thäters Verſchuldung iſt der raiſonnirenden Willkühr der Menſchen und der Beſtimmung, wozu ſie die Todesſtrafe wohl anwenden oder benutzen möchten, eben ſo wenig Raum vergönnt, als die Stimme des Gefühls, die ſich ſchreiend erhebt, wenn ein fühlendes Weſen den unnatürlichen Schmerz und Tod erleidet, die letzte Entſcheidung hat; und wie ſehr den Regenten für ſeine Perſon die Zögerung und das Zittern der Hand in der Unterſchrift eines Todesurtheils ehrt, und die rohe Gleichgültigkeit, wie die des Prinzen in der Emilia Galotti von Leſſing, unſer Gefühl mit Recht empört: der Regent kann im Bewußtſeyn der Heiligkeit des Geſetzes ſich dem nicht entziehen (er kann, wie Schleiermacher ſagt, nicht ſagen: ich will immer begnadigen), obgleich in ihm noch neben dem Geſetz allerdings auch der Gnade und Begnadigung Raum gelaſſen iſt. Die Begnadigung iſt die Erlaſſung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt. Dieſes bleibt vielmehr, und der Begnadigte iſt nach wie vor ein Verbrecher; die Gnade ſpricht nicht aus, daß er kein Verbrechen begangen habe. Dieſe Aufhebung der Strafe kann durch die Religion geſchehen. (Hegels Rechtsphiloſ. S. 376.) Der Regent, indem er der Gerechtigkeit ihren Lauf läßt, handelt damit eben ſo ſehr im Geiſte des Geſetzes, als im Geiſte des Volks. Wenn in dieſem die Kunde

geht von einer begangenen Mordthat, so ist es aufs tiefste dadurch empört und aufs höchste dabei interessirt, daß dem Thäter sein Recht werde, und dieses Interesse ist, auch abgesehen von aller sich einmischenden Rache und Leidenschaft, ein durchaus sittliches, aus dem Geist des Gesetzes stammendes, welches wohl auch ausgesprochen wird in den Worten: wenn das dem Thäter so hinginge, so müßte kein Gott im Himmel seyn, und des Erschlagenen Blut schreie zum Himmel. Dem Urtheil liegt das Bewußtseyn der Wahrheit zum Grunde, daß die Gerechtigkeit, als eine Eigenschaft Gottes, mehr sey, als aller Menschen Leben, und ohne sie das menschliche Leben ganz werthlos seyn würde. Die Feierlichkeit und Würde des Gesetzes giebt sich sodann darin kund, daß alles, was Eile und Rache heißt, von der Anwendung des Gesetzes entfernt, der Thatbestand aufs genaueste untersucht, und der Thäter selbst im Schutz der Gesetze der Wuth des Pöbels entzogen und nicht zugegeben wird, daß er zerrissen oder wie ein toller Hund todtgeschlagen wird; denn ob die That zwar die unvernünftige und unmoralische ist, so hat der Thäter doch nicht aufgehört, das vernünftige, moralische Wesen, ein Mensch zu seyn. Andererseits in Beziehung auf den Verbrecher ist die Vollziehung der Strafe die Versöhnung mit dem Gesetz. Nur durch solche Versöhnung, welche durch Erleiden der Strafe bedingt ist, kann die Verletzung des Gesetzes weggeschafft werden, und sie kann es nur, wenn die Strafe dem Verbrechen ganz angemessen ist. Zeigt Gott Haß oder Feindschaft, wenn er in Christo sich mit der Welt versöhnen und die Welt mit ihm versöhnen läßt? Es ist das Werk der höchsten Liebe. Eben so wenig beweiset das Gesetz und der Gesetzgeber Haß oder Feindseligkeit in der Bestimmung der Todesstrafe für den Mörder; es kann die Schuld nicht anders getilgt, der Verbrecher nicht anders mit dem Gesetz wieder ausgesöhnt werden. Die noch so große Reue des Sünders bringt die begangene That nicht weg aus der sittlichen Weltordnung. Die Vergebung selbst liegt in einem ganz

andern Element; daß Geſetz vergiebt keine Sünden. Es kann daher der Verbrecher wohl bei Gott Vergebung finden, aber nur ſo, daß ihm in menſchlicher Weiſe und Ordnung ſein Recht geſchieht. Iſt die Vollſtreckung des Geſetzes in der Strafe ein Uebel, ſo iſt es nicht minder die Verletzung des Geſetzes in der Schuld; jenes iſt das phyſiſche Uebel, dieſes das moraliſche; durch jenes wird dieſes aufgehoben und getilgt. Das moraliſche Uebel oder die Schuld hat vom Augenblicke der That an das Bedürfniß der Ausſöhnung mit dem Geſetz, und was wäre ein Leben unaufhörlicher Gewiſſensbiſſe und Strafen, wenn es dem Verbrecher geſchenkt würde, in Vergleich mit dem Tod als Strafe? Nur in dieſem hebt ſich die Schuld nicht nur in ihrer Endlichkeit, ſondern auch in ihrer moraliſchen Qualität. In dieſem Bewußtſeyn geſchieht es, daß mancher wohl lange unentdeckt ſich ſelbſt bei den Gerichten angiebt, und eben hiemit erklärt, er habe das Leben verwirkt und den Tod verdient. Eben damit iſt dann die erlittene Strafe auch die Wiederherſtellung des öffentlichen Rechts und die Beruhigung der Geſellſchaft. Darin begründet ſich die Oeffentlichkeit der Hinrichtung des Delinquenten. Hiemit iſt angezeigt, daß, obgleich die Schuld ſich unmittelbar hier perſonificirt, indirect das ganze Volk daran mitbetheiligt iſt. Eine ſolche Schuld, wie die des Einzelnen, fällt mehr oder weniger auf das Ganze zurück. Deshalb iſt auch die Execution nicht ſowohl ein Spektakel, als ein Gegenſtand der Buße und Trauer für ein ganzes Volk.

C. Der Tod aus eigner Hand oder der Selbſtmord. Er iſt zunächſt pſychologiſch zu begreifen, zu ſehen, wie einer dazu kommt, ſich ſelbſt das Leben zu nehmen. Die Vorausſetzung iſt, daß er der freie Urheber der That ſey. Denn etwas anderes iſt, ob dem Menſchen das Leben genommen wird, ſey es durch die Macht der Natur und ihrer Elemente, wie durch Feuer, Waſſer, oder ſey es durch die Macht des Geſetzes, wie in der Todesſtrafe, oder ob er es ſich ſelbſt nimmt. Soll die That eine

Miſſethat ſeyn, ſo muß ihr nicht nur die freie Entſchließung vorhergegangen, ſondern auch die beſtimmte Zweckbeſtimmung erſichtlich ſeyn. Beides iſt mit dem Wahnſinn, den man oft als jedem Selbſtmord zum Grunde liegend betrachtet hat, unvereinbar. Es entſteht wohl oft Selbſtmord aus Wahnſinn, z. B. wenn unglückliche Liebe vorhergegangen; aber kein Selbſtmord iſt ſelbſt Wahnſinn, und muß allerdings zu ſolcher That mehr oder weniger Geiſtesverwirrung hinzugekommen ſeyn, ſo ſteigert dieß wohl im Urtheil Anderer das Bedauern, aber es vermindert die Schuld nicht, da die That nicht aus Geiſtesabweſenheit hervorgegangen, ſondern der Entſchluß dazu nur in freier Ueberlegung und Geiſtesgegenwart gefaßt ſeyn kann. Kann man das Erliegen unter übermäßigen Anſtrengungen der Leibes- und Seelenkräfte, wie dergleichen in dem Geſchäftsleben der Staatsdiener heutiges Tages oft vorkommt, einen Selbſtmord nennen? Es muß mit dem Selbſtmord, um dieſes zu ſeyn, die freie Reflexion über die Unerträglichkeit des Lebens oder einer Lebensſituation verbunden, und der Zweck, zu welchem er unternommen worden, unverkennbar ſeyn. Dann aber iſt es ganz einerlei, ob er der grobe, directe oder der feine, indirecte Selbſtmord iſt. Auch nie ganz unvorbereitet durch viele Veranlaſſungen, auch nie ganz unverſchuldet kann er ſeyn in allen Geſtalten. Jedes Leiden, ſey es ein natürliches oder die Seele afficirendes, ſey es ein künftiges oder gegenwärtiges, kommt von weitem her, hat ſeine Anfänge und Entwickelungen, und fordert da ſchon die vernünftige, ſittliche Thätigkeit zur Gegenwirkung auf. Wer es nun unterläßt, die Keime ſolcher Leiden, ſoweit ſie noch in der Freiheit liegen, zu unterdrücken, kommt zuletzt auf den Gedanken, ſeinem Leben ein Ende zu machen; unmäßige Arbeit und unmäßiger Genuß haben oft ſchon dieſen Erfolg gehabt. Es war ſein früherer ſchlechter Lebenswandel, der die Geſundheit zerrüttet hatte, und nun den Wüſtling auf den Gedanken bringt, ſich umzubringen. Wer nicht ſich üben will im Gehorſam und in der Ergebung in Gottes

Willen unter ſchweren Leiden, ergab ſich zuerſt der Schwermuth, dem Trübſinn; ſie ſteigerten ſich zum Lebensüberdruß und führten zuletzt dahin, die Hand an ſich ſelbſt zu legen. Statt zu bedenken, daß es nicht des Menſchen Beſtimmung iſt, ſich frei zu erhalten von jedem Schmerz, ſondern nur in jedem, greift er in Gottes Rathſchlüſſe ein und zerreißt mit eigener Hand das Band ſeines Lebens. Es iſt und bleibt doch immer Mangel an Selbſtbeherrſchung und Geiſtesfreiheit, ſomit ein Selbſtverſchuldetes, wenn ſelbſt ein unverſchuldetes Ungemach ſich ſoviel Macht erringt über den Geiſt eines Menſchen, um den Entſchluß zum Selbſtmord in ihm hervorzurufen; ſelbſt an ſich gerecht, ſelbſt vermittelt durch Freundſchaft, durch Liebe darf der Schmerz nicht dieſe Höhe erreichen, um zu ſolchem Entſchluß zu führen. Es ſtirbt der Freund, der Gatte, das Kind, vielleicht das einzige; es kommt auch wohl Schwärmerei dazu und die Sehnſucht, dem Entriſſenen aufs ſchleunigſte nachzukommen, um nicht von ihm getrennt zu ſeyn. Niobe ſteht als Mutter im Verluſt der Ihrigen unter der Macht eines unendlichen, ſittlich großen Schmerzes. In Werthers Leiden von Goethe iſt es die Liebe, durch unüberwindliche Hemmungen gepreßt, die zum Selbſtmord führt; aber hatte nicht dieſe Liebe, als die zur Gattin eines Andern, einen unſittlichen Grund und Anfang gehabt? Ueberhaupt entſtehen die meiſten Selbſtmorde aus unglücklicher Liebe, wie auch aus Ueberſpannung und Schwärmerei. Auch epidemiſch hat man den Selbſtmord verbreitet geſehen, wie unter den Circumcellionen, dieſen puniſchen Fanatikern des dritten Jahrhunderts, und auch ſonſt in heißen Sommern und bei großen, allgemeiner verbreiteten Unglücksfällen. Größer und tiefer noch als im Familienleben iſt der Schmerz im Verluſt und Untergang des Allgemeinen, des Staats; dieß zu ertragen, war da, wo dem Bürger der Chriſt noch nicht zur Seite ſtand und das Leben im Staat das Höchſte war, mit dem tiefſten Leiden verknüpft. Sparta's Untergang zu erleben, iſt für Kleomenes ein unerträglich Leiden;

Cato kann den Untergang der Republik nicht überleben. Des Vaterlandes Existenz und Freiheit verloren zu sehen, ist unter allen schwersten Leiden das bitterste. Der Selbstmord ist unter solchen Umständen schon oft sehr verschieden beurtheilt worden; der damit verknüpfte unleugbare Heroismus hat nicht selten die sittliche Betrachtung getrübt. Die Kraftlosigkeit und Unentschlossenheit, der Leidenschaft entgegenzuwirken, die eben so sehr ein Leiden ist als ein Thun, hat oft schon zum Selbstmord geführt. Die Faulheit, der Müßiggang führt leicht zur Armuth und von da zum Selbstmord. Doch ist seltener die Armuth, als die Verarmung, dieser bittere Uebergang in einen Zustand der Dürftigkeit, Quelle des Selbstmordes gewesen. Unerwartete Verluste an Vermögen und Eigenthum, plötzliche Verwandelung von Reichthum in Armuth haben da, wo keine starke sittliche Kraft, wie tiefe christliche Frömmigkeit, die Gemüther über sich selbst erhebt, oft den gleichen Erfolg gehabt. Der früher im Wohlleben und Ueberfluß sich glücklich Fühlende, an Schwelgerei und Lebensgenüsse aller Art Gewöhnte soll nun, plötzlich arm geworden, seinem Taglöhner gleich arbeiten; das geht über alle seine Gedanken und Kräfte, so beschließt er lieber, sich auf dem kürzesten Wege aus der Welt zu schaffen, als sich so kümmerlich sein Brot zu verdienen. Der standhafte Prinz von Calderon ist in dieser Lage; aber er tödtet sich nicht. Da wo das Leben ein raffinirtes Spiel und zur mercantilischen Speculation geworden, wie in England, ist der Selbstmord am häufigsten. Tiefer noch als die Armuth greift das Ehrgefühl, das verletzte vollends, in das Gemüth; dort gilt es nur den Leib und das Leben und dessen Erhaltung, hier geht das Leiden unmittelbar an die Persönlichkeit und die äußeren Weltverhältnisse des Menschen; an seiner Ehre ist er an seiner Seele, an der geistigen Substanz seines Daseyns verletzt und beschädigt. Der Zweikampf, ein indirecter Selbstmord, wie ein directer Nächstenmord, steht an dieser Seite, kann aber erst später näher betrachtet werden. Die Ver-

läumdung, die den guten Namen des Andern tödtet, hat oft ſchon bei dieſem die Wirkung des Selbſtmordes gehabt. Wie die Ehrſucht bringt auch die Habſucht leicht an dieſes Ziel. Der Geiz oder die Leidenſchaft, nur zu behalten, was man hat, iſt wohl von Angſt und Furcht gepeinigt, zu verlieren, was man beſitzt, aber ſo lange der Filz hat und behält, was er beſitzt, iſt er nicht nur an ſeinen Geldkaſten, ſondern auch an das Leben geſchmiedet; ſeine Seele, ſein Leben liegt in dieſem Geldkaſten und ihn hat er vor ſich, er iſt ſich darin objectiv. Daher, daß ein Geiziger ſich umbringt, iſt äußerſt ſelten. Nur im völligen Verluſt des Seinigen kann ihm, zur völligen Verzweiflung gebracht, ſehr leicht der Gedanke kommen, ſich zu tödten: denn mit ſeinem Hab und Gut, ſeinem Schatz, in dem auch ſein Herz war, hat er auch den Mittelpunct ſeines Daſeyns, ſich ſelbſt ſchon gewiſſermaßen verloren; doch wird er immer noch eher ſeinen Verſtand, als ſein Leben durch eigene Hand verlieren. Die Habſucht hingegen, die Gewinnſucht und Spielſucht führt leicht zu dieſem Vorſatz. Der Abſicht, die Habe zu vermehren, tritt der Verluſt deſſen, was man hat, zu ſchroff entgegen, und iſt alles verſpielt und verloren, ſo hat das Leben auch ſeinen Werth verloren. Es iſt bekannt, wie viele Opfer dieſer Art alljährlich an den Spielbanken in den deutſchen Bädern fallen, wie auch, daß die Beiſpiele des Selbſtmordes in den Tragödien oft ſchon äußerſt verderblich gewirkt haben, überhaupt die Fortſchritte in der Kunſt und Cultur den Selbſtmord häufiger gemacht haben, wie er dagegen in dem Grade ſeltener iſt, als der Menſch noch der Natur näher ſteht.

Schon dieſe pſychologiſche Erörterung zeigt die moraliſche Verwerflichkeit des Selbſtmordes. Es iſt auch die Pflicht des Menſchen, ſich nicht zu tödten, ſo allgemein anerkannt in abstracto und thesi, daß die Beiſpiele der Selbſtentleibung dagegen nur als ſeltene Ausnahmen erſcheinen. Welche mit ſolchem Vorſatz umgehen, können ihn ſelbſt nur als Ausnahme von der Re-

gel und von dem Geſetz vor ſich ſelbſt entſchuldigen; alſo das allgemeine Geſetz anerkennend entziehen ſie ſich nur der Verpflichtung dazu, es zu halten durch Hinweiſung auf ihren, wie ſie meinen, ganz eigenthümlichen, unvergleichbaren Fall. Es iſt alſo nur die Anwendung des Geſetzes auf ſich, die Anerkennung ſeiner ausnahmloſen Verbindlichkeit, die ſie umgehen. Gegen dieſen Widerſpruch hat die Sittenlehre ſich zu erheben und das Unvernünftige und Unſittliche ſolches Grundſatzes zu zeigen. Die Pflicht ſelbſt iſt ſchon durch die Natur und den Lebenstrieb von fern her indicirt; der Selbſtmord iſt ein Raffinement, auf das die Natur nicht führt; ſie feſſelt vielmehr alles Lebendige an das Leben, und die Stimme der Natur hat der Selbſtmörder am meiſten zu überwinden; vor ihr bebt er ſo oft zurück, ehe er zur That ſchreiten kann. Es iſt daraus die allgemeine Erfahrung zu begreifen, daß unter den Thieren der Selbſtmord nicht angetroffen wird. Skolka in den ſonderbaren Naturerſcheinungen führt zwar mehrere Beiſpiele an, daß auch Thiere ſich umbringen. Allein die da angegebenen Erfahrungen ſind ſehr zu bezweifeln; wo nicht die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit iſt, da iſt auch die Möglichkeit der Uebertretung eines Geſetzes mit Abſicht und Willen nicht. Wenn daher vom Scorpion geſagt iſt, daß er, in einen Kreis von glühenden Kohlen geſetzt, ſich mit ſeinem Stachel tödte, und vom Rennthier, daß, wenn der Vielfraß ſich auf ſeinen Nacken ſtürzt und ihm die Augen ausreißt, es ſo lange mit dem Kopfe gegen den nächſten Baumſtamm anrenne, bis es ſich umgebracht habe, ſo kann man das durchaus für nichts anderes, als für Ausdruck des Schmerzes und für Selbſtvertheidigung, nicht aber für Selbſttödtung halten. Nur der Menſch kann in ſeiner Freiheit die Macht des Lebenstriebes überwinden, die Stimme der Natur unterdrücken. Dem Können und Wollen nun tritt entgegen das Sollen und die Pflicht, welche aus dem Geſetz iſt als dem Princip der Pflicht. Sie hat vor allem entgegenzutreten der Willkühr, welche ſich für

die Freiheit ſelbſt hält und worin der Menſch erklärt: er ſey ſein eigener Herr, er könne mit und aus ſich machen, was er wolle. Dieß Wollen iſt der Ausdruck der Willkühr, einer alles Geſetzes und aller Pflicht erledigten Freiheit. Aus dieſem Reich der Ordnung, der Pflicht und des Geſetzes tritt vielmehr der heraus, der in der Meinung, es komme rein allein auf ihn und ſein Belieben an, was er mit ſeinem Leben machen wolle, die Hand an ſich ſelbſt legt. Iſt es nicht gleichgültig, wie er ſein Leben anwenden will, ob gegen alles Recht und Geſetz, zu ſeinem und der Welt Verderben, und bleibt in dieſem Fall die Strafe nicht aus, ſo erhebt ſich auch das Wehe im allgemeinen Urtheil der Welt über den Selbſtmörder. Hiemit zeigt ſich, daß er keineswegs nur im Verhältniß zu ſich ſtehe, in welchem etwa ſein Leben nur der Diener ſeines von allem Geſetz baaren Willens wäre, ſondern einer ſittlichen Weltordnung angehöre, in welcher ſein Daſeyn auch ein Verhältniß hat zu allen durch die Natur und Bande des Bluts, wie des öffentlichen Gemeinweſens und der Volksthümlichkeit mit ihm Verbundenen. Iſt nicht das Beiſpiel des Selbſtmordes nach allen dieſen Seiten mit Scham und Schande bezeichnet? Wenn die Nothwendigkeit des Geſetzes und der Pflicht: tödte dich nicht ſelbſt, ſo in das Belieben und die Willkühr geſtellt wäre, daß ſie auch Ausnahmen in einzelnen Fällen geſtattete, ſo würde das Geſetz ſelbſt und die Pflicht aus ihm zum leeren Schein herabgeſetzt und die Nothwendigkeit ſelbſt nur eine hypothetiſche ſeyn, die Erlaubniß zu ihrem Gegentheil enthalten, ſomit in den Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt ſeyn. Das Lebendigſeyn und Wirklichſeyn der Vernunft und Freiheit iſt unmittelbar das der Individualität oder des einzelnen Menſchen, mittelbar das der Nationalität oder des Volkes, und eben von jener Seite, aus dem Recht der Vernunft und Freiheit, wirklich zu ſeyn, iſt es, daß die Nothwendigkeit ergeht an das Individuum und Volk, nichts zu thun, wodurch das Leben gefährdet oder zerſtört würde. Beide aber,

Vernunft und Freiheit, Wahrheit und Sittlichkeit, in der Einheit des Geistes erkannt, führen den endlichen Geist des Menschen über sich hinaus zur Anerkennung des absoluten und ewigen Geistes, dessen Werkzeug und Diener alle Menschen und Völker sind, und der das Princip ist, aus welchem sie Daseyn und Leben haben, welches als ein ihnen von Gott anvertrautes Gut von sich zu werfen unmittelbar Empörung ist gegen Gott, und dessen Anfang und Ende vielmehr durch Gottes Gedanken und Willen bestimmt und geordnet ist. Aus diesem Standpunct betrachtet ist das Leben ein von Gott dem Menschen verliehenes und an sein ewiges Gesetz geknüpftes Gut, womit er nicht nach Belieben schalten und walten kann. Mittelst des menschlichen Lebens verwirklicht der ewige Geist in der Vernunft und Freiheit seine Gedanken und Zwecke, und es wird darin der göttliche Wille [illegible]

auch der Leib des Menſchen als das Werkzeug der Seele, dieſe aber als die Fähigkeit des Geiſtes und dieſer als das Medium der ſich ſelbſt offenbarenden Gottheit erkannt. Aus dem chriſtlichen Standpunct betrachtet ſteht daher die Nothwendigkeit, daß der Menſch ſich nicht umbringe, nicht etwa der Willkühr gleich, womit einem Bürger erlaubt iſt, die Heimath in einem beſtimmten Lande aufzugeben und in ein anderes zu ziehen. So wenige Beiſpiele von Selbſtmorden in der Bibel vorkommen, ſo ſind ſie doch alle verworfen, gemisbilligt, wie das von Saul, 1 Samuelis 31, 5., und von Judas Iſcharioth, Matth. 27, 5. Aus den Stellen, in denen das Leben überhaupt gewürdigt und der menſchliche Leib als ein Tempel Gottes betrachtet wird, iſt wohl zu ſchließen, der Selbſtmord ſei aus chriſtlichem Geſichtspunct durchaus verworfen. Matth. 4, 4. Gal. 6, 10. In dieſem Bewußtſeyn iſt der chriſtlichen Gemeinde der Selbſtmord ein Gräuel, ein Aergerniß, und die Sitte chriſtlicher Völker läßt deshalb auch keine öffentliche Theilnahme zu; der Selbſtmörder wird ohne Sang und Klang begraben nach Jerem. 22, 18., sepultura asinina. Unter den chriſtlichen Secten ſind die Roskolniken in Rußland dafür bekannt, daß ſie den Selbſtmord nicht für unerlaubt halten.

Aber noch iſt eines Einwandes zu erwähnen, den man oft vorgebracht hat, um zu beweiſen, daß die Pflicht, ſich nicht ſelbſt zu tödten, keinesweges ſo unbedingt ſey. Es ſcheint, als müſſe die Moral wenigſtens die Erlaubniß dazu einräumen in dem einen Fall, wo es geſchieht, um einer Pflichtwidrigkeit zu entgehen, einem Verbrechen auszuweichen. Es giebt der wirklichen und möglichen Fälle viele, z. B. der mit der tugendhaften Nonne, welche, ſtatt ſich ſchänden zu laſſen, ſich lieber umbringen läßt; denn daß der Mord an ihr und nicht von ihr geſchieht, macht keinen weſentlichen Unterſchied; er iſt als ihre That anzuſehen; ſie konnte ihr Leben durch Verletzung der Pflicht erkaufen. Ferner Lucretia, welche die Schande, ſo an ihr begangen worden,

nicht überleben kann; Odoardo in Leſſings Emilia Galotti, der ſein Kind umbringt, um die Pflicht zu retten; der Imperator Otho, der jüngere Cato zu Utica, um dem Cäſar nicht in die Hände zu fallen, u. a. Ein ganzes Volk kann dahin kommen, ſein Leben für nichts zu achten und es im Kriege zur Rettung höherer Güter in die Schanze zu ſchlagen. Die chriſtliche Liebe, obgleich nicht gegen die Natur und die ſinnliche Neigung feindſelig, wie der Stoicismus, iſt doch ihrer Natur nach aufopfernd, und ſo erſt, über Neigung und Liebe zum Leben ſelbſt hinausgehend, die rein geiſtige Liebe. Wie oft kommt es vor, daß die Mutter, nur ihrem Berufe treu, ſich, wenn auch langſam, doch ſicher, wenn auch nicht abſichtlich, doch unvermeidlich für die Kinder aufopfert. Iſt ſolch ein Leben in der Pflicht gegen die Pflicht; iſt ſolch ein pflichtmäßiges Verhalten, dem als Urſache der Tod als Wirkung folgt, Selbſtmord zu nennen? Der Selbſtmord iſt in allen Geſtalten die Flucht vor der Pflicht und ſo das Gegentheil jener ſich aufopfernden Liebe; ihr wird kein Opfer gebracht, ſondern der ſich Ermordende entzieht ſich derſelben durch einen gewaltſamen Tod. Selbſt der um der Pflicht willen ſich dem Tode Weihende *will* ſich nicht tödten, vielweniger ermorden, wenn er ohne Pflichtverletzung ſein Leben behalten könnte; aber er *thut* das erſtere und zwar aus Pflicht und um ihr treu zu bleiben, und ſo iſt es nur die Pflicht ſelbſt, die ihn tödtet, die ſein Leben als Opfer fordert. Die Pflicht, ſich ſelbſt nicht zu tödten, bleibt dabei ſo unbedingt, wie zuvor; eben ſo wenig iſt dabei von einer Ausnahme oder Erlaubniß die Rede; ſondern es iſt die Pflicht ſelbſt, welche nur die Einwilligung des Menſchen fordert, und nur dadurch wird dieſer unnatürliche Tod ſeine That und ſein Verdienſt. Er hatte ſich nicht freiwillig und muthwillig in dieſe Lage begeben, nicht die Gelegenheit dazu mit Abſicht gewählt oder aufgeſucht; unter der Leitung der Pflicht war er bis zu dem Punct gelangt, wo nur durch ſeinen Tod das Leben der Wahrheit und Freiheit, der Tugend und Gerech-

tigkeit in der Welt zu retten und zu erhalten war. Da denkt er mit Recht: lieber das Leben verloren, als eine Unredlichkeit, eine Lüge, einen Widerruf begründeter Ueberzeugung, eine Schandthat begangen; lieber das Leben, als die Wahrheit, die Treue im Stich gelaſſen; er läßt ſich beherrſchen von der Macht der Idee der Pflicht, ohne welche das Leben mit allen ſeinen Gütern und Freuden keinen Werth hat. Hier iſt keine eitle Ruhmbegier, keine Sucht, ſich auszuzeichnen durch eine heroiſche That, kein Ekel am Leben, keine ſinnliche Luſtbegier, ſondern umgekehrt die Bereitwilligkeit, auch das Liebſte und Theuerſte der Pflicht zum Opfer zu weihen und ſelbſt die ſüße Gewohnheit des Daſeyns und Wirkens. So nimmt Sokrates ruhig den Giftbecher, Chriſtus das Kreuz aus den Händen ſeiner Feinde. Beide ſtehen ſich darin gleich, daß, was die nothwendige Vorausſetzung dieſes lauteren Pflichteifers iſt, kein anderer Ausweg, kein Mittel übrig iſt, auch ohne Aufopferung des Lebens die Ehre der Wahrheit und Pflicht zu bewahren. Die gerechte Bewunderung, welche dieſen erhabenen Characteren geſichert bleibt, iſt weit davon entfernt, eine Billigung des Selbſtmordes zu ſeyn; dieſe Kategorie iſt ganz unpaſſend und unangemeſſen ſolcher Geſinnung und That, welche von der Pflicht ſelbſt geboten und mit freiem Gehorſam übernommen war. Es bricht daher kein Menſch von ſittlichem Gefühl den Stab über ſolche Seelengröße und Entſchloſſenheit, und es bleibt die Verehrungswürdigkeit ſolcher Erhabenheit des Characters im Urtheil der Mitwelt und Nachwelt ewig unbefleckt und anerkannt, wie groß auch immer noch der Unterſchied zwiſchen Sokrates und Chriſtus iſt. Rouſſeau hat im 20. Brief der neuen Heloiſe die Gründe für und gegen den Selbſtmord ausführlich erörtert; doch hat er nach der Angabe der Frau von Genlis ſich ſelbſt noch am Ende mit Gift umgebracht.

2. Das Lebensmittel. Der Lebenstrieb iſt an ſich mit dem Leben identiſch; er iſt ſo ſtark, wie das Leben ſelbſt und

endiget auch nur mit ihm; der Tod iſt des Lebens und Lebenstriebes Ende und Grenze. Zwiſchen dem Anfang und Ende des Lebens nimmt der Lebenstrieb die Geſtalt der Lebenserhaltung an. Als Erhaltungstrieb iſt der Lebenstrieb aus der Unmittelbarkeit heraus und in die Vermittelung eingegangen; ſo ſetzt er denn auch ſeine Mittel, als ein von ihm und dem Leben ſelbſt Verſchiedenes, deſſen er aber ſich bedient zu ſeinem Zweck und zwar in nothwendiger Weiſe, wie man denn auch findet, daß das ebengeborene Kind ſchon ſaugen kann. In dieſer Fähigkeit iſt der Lebenstrieb als Erhaltungstrieb der Sinn, die Receptivität, die Bewegung von innen nach außen, welche das Lebensmittel entdeckt und an ſich zieht. Aber als Trieb iſt es der Widerſpruch und das Gefühl deſſelben, das Leben ſelbſt ein beſtändiger Wechſel des Widerſpruchs und deſſen Aufhebung; des Triebes Befriedigung iſt des Widerſpruchs Beſeitigung. Die Mittel, deren das Leben und deſſen Trieb bedarf, ſich zu erhalten, die Lebensmittel ſind nicht nur die unmittelbaren, die Nahrung und deren Verdauung, ſondern die eben ſo nothwendigen ſind Wachen und Schlafen, Bewegung und Ruhe. Das Leben als vegetirendes, animaliſches, wie beides ſich in dem menſchlichen aufhebt, iſt der Genuß dieſer Lebensmittel und der beſtändige Uebergang von dem einen zum andern. Der Gedanke oder Zweck in der Natur iſt, daß mittelſt derſelben ſich das Leben erhalte und jedes lebendige Weſen die ihm eigenthümlichen Mittel zu ſeiner Erhaltung finde. Dem Thier iſt von der Natur aus durch Trieb und Sinn in dem Genuß dieſer Lebensmittel ſein Maaß beſtimmt, über welches es nicht hinausgeht. Nur der Menſch hat die Beſtimmung und Fähigkeit, das ihm durch die Natur nicht geſetzte Maaß ſich ſelbſt zu ſetzen durch Freiheit des Willens, und eben darin die Macht, ſowohl unter und hinter allem Maaß zurückzubleiben, z. B. ſich auszuhungern und zu verhungern, als auch über das Maaß hinauszugehen, z. B. durch Schwelgerei im Eſſen und Trinken, im Schlafen und Ruhen. Die Nothwen-

digkeit der Maaßhaltung muß daher dem Menſchen anders woher kommen, als aus der Natur und dem Triebe. Es iſt die Freiheit ſeines Willens, in der er der Pflicht Gehör giebt, und ſie iſt an dieſer Seite die Mäßigkeit, in der das ganze pflichtmäßige Verhalten in dieſer Beziehung begriffen iſt.

Der Begriff der Mäßigkeit iſt von weitumfaſſendem Umfang. Das Maaßhalten, ſich mäßigen, die Mäßigung, der Act jeglicher Tugend, erſtreckt ſich auf das ganze Reich der Sittlichkeit, ſofern ſie ſelbſt die Maaßgebung alles pflichtmäßigen Verhaltens iſt. Die Tugend iſt die ſchöne Mäßigung in allen Bewegungen der Pflicht. Reinhard handelt an dieſem Ort von der Mäßigung als dem vorzüglichſten Mittel zur Erhaltung der Geſundheit des Leibes II., 485. In Bezug jedoch rein allein auf die Mittel des Lebens eines perſönlichen Weſens genommen, hat ſie einen andern, ſehr beſtimmten, von der obigen allgemeineren Bedeutung verſchiedenen Inhalt. Die Mäßigkeit iſt da, was ſonſt auch die Enthaltſamkeit, die Enthaltung von allem Misbrauch heißt. Der Misbrauch iſt die Maaßloſigkeit, die Unmäßigkeit. Sich mäßigen heißt da, das vernünftige, nothwendige Maaß nicht überſchreiten, welches geſchehen kann, theils durch ein zu dürftig beſtimmtes Maaß des Genuſſes der Lebensmittel, durch Verſagung und Verzichtleiſtung, wie jener Kloſterbruder es überſchritt, der ſich eines beſtändigen Hungers vor Gott rühmte; theils und viel häufiger durch ſtärkeren Genuß, als zur Leibesnahrung und Nothdurft erforderlich iſt. Es kann für den Menſchen das zu ſeiner Erhaltung unentbehrliche Mittel einen ſtärkeren oder geringeren Reiz haben, und dieſer Reiz iſt zunächſt der Gedanke, den er ſelbſt erſt in dieſes Mittel legt, ſodann der Hang, womit er ſich durch den Genuß beherrſchen läßt, ja alle Freiheit daran verliert. Die Unmäßigkeit iſt vermittelt durch die Imagination, durch welche das Natürliche ſich dem Verſtand und Willen einbildet und den begehrten Dingen eine Macht beigelegt wird, die ſie an ſich nicht haben. Sie ſind es nicht, die den

Menſchen verleiten, die Pflicht der Mäßigkeit zu übertreten, ſondern es iſt der falſche Werth, den er auf ſie legt, es iſt das Gelüſten, das aus dem allgemeinen Hang zum Böſen iſt und die Geſtalt der Unmäßigkeit annimmt, ſo daß z. B. das menſchlich natürliche und nothwendige Eſſen und Trinken zum thieriſchen Freſſen und Saufen wird. In ſolcher Unmäßigkeit, als Gefräßigkeit und Betrunkenheit, fällt der Menſch nicht inſofern zu dem Thier zurück, als das Thier nicht unmäßig iſt, wohl aber in ſo fern, als er dadurch ſich ganz nur in die Gewalt des Triebes giebt. Dieſem, des Menſchen unwürdigen Zuſtande entgegen erhebt ſich die Pflicht der Mäßigkeit zunächſt als Selbſtbeherrſchung, als Bewährung der Willensfreiheit gegen die Knechtſchaft und Gefangenſchaft durch den ſinnlichen Trieb, und es hat darin die Erfindung des Faſtens ihren Grund als eines beſonderen Tugendmittels. Das Faſten hat urſprünglich den Zweck gehabt, dieſe Geſinnung zu declariren, daß der freie Geiſt des Menſchen, des Chriſten, nicht geknechtet ſey durch die Sinnlichkeit und derſelben Trieb. Es war die Veranſchaulichung dieſes allgemeinen Gedankens durch die einzelne Handlung, und dieſe war Enthaltung theils von gewiſſen Speiſen auf längere Zeit, theils von allen in beſtimmter kürzerer Friſt. Es iſt ſomit nicht der natürliche Trieb, der an ſich weder gut noch böſe iſt, unterdrückt, ſondern der Befriedigung deſſelben nur Maaß und Ziel geſetzt; der Hauptpunct aber iſt die Abſicht, die Geſinnung und deren Bewußtſeyn und Declaration; dadurch erſt iſt das Faſten ein moraliſches Verhalten, ein Weg und Mittel zur Tugend, eine feine äußerliche Zucht, wie Luther ſagt. Verſchwindet hingegen jenes Bewußtſeyn, und wird das Faſten ſo ein rein mechaniſcher, gedankenloſer Act, wird gar gemeint, man thue Gott einen Dienſt daran und erwerbe ſich ſelbſt dadurch ein Verdienſt bei Gott, ſo iſt die Meinung von ſolchem Dienſt und Verdienſt Aberglaube, wie in der römiſchen Kirche, und es verdient vielmehr das Faſten als ein Hinderniß wahrer chriſtlicher

Frömmigkeit unterlaſſen und beſeitigt zu werden, wie mit Recht in der proteſtantiſchen Kirche. Am wenigſten kann aus dieſem Act der Uebung und Stärkung des freien Geiſtes und Willens eine Vorſchrift, ein Geſetz gemacht und das Gewiſſen damit verſtrickt und beladen werden. Wenn in der Entwickelung der Menſchheit der Zweck des Faſtens, die Bildung zur Freiheit und Energie des Geiſtes erreicht und an die Stelle der Rohheit und Uncultur getreten iſt, ſo unterwerfen Gebildete ſich nur blöde und heimlich noch der kirchlichen Vorſchrift oder verſchmähen ſie ganz, wie in der römiſchen Kirche ſelbſt ſo häufig geſchieht. Chriſtus faſtet wohl auch, dem Herkommen gemäß, aber das Phariſäiſche darin tadelt er ſehr. Matth. 6, 16 ff. Dies tritt auch ſonſt noch vielfältig in der Ausübung der Mäßigkeit hervor. Es iſt gewiß ſehr löblich, wenn die untern Stände, die arbeitenden Klaſſen vom Genuß des Branntweins, dieſes giftigen Alkoholgeiſtes, entwöhnt, wenigſtens zur Maaßhaltung und Enthaltſamkeit gewöhnt werden. Man hat die Mäßigkeit zum Gegenſtand von Vereinen gemacht. Dieſe Form iſt zweideutig und wohl nur auf den niedrigſten Grad ſittlicher Cultur berechnet. Ein gegenſeitiges Verſprechen, ein dem Andern gethanes Gelübde ſoll leiſten, was man im ſittlichen Gefühl des Nothwendigen zu leiſten nicht vermag; iſt jenes nicht ein ſchwaches Surrogat, eine zerbrechliche Stütze gegen dieſes und deſſen Macht? Ein Verſprechen, ein Wort, dem Andern gegeben, ſollte bindender ſeyn als das Bewußtſeyn der Pflicht, auf eigne Einſicht und Gewiſſen geſtützt? In dieſer Weiſe gewöhnt man die Menſchen nur allzuſehr, ihren ſittlichen Halt, ihren moraliſchen Stützpunct außer ſich ſelbſt zu ſuchen. Das ſociale Verhältniß, die Maſſe Gemäßigter, der man ſich anſchließt, tritt an die Stelle deſſen, was Jeder ſich ſelbſt und noch mehr ſeiner Pflicht ſchuldig iſt; ein untergeordneter Beweggrund tritt an die Stelle der Eingebungen der Vernunft und des Gewiſſens, und macht die Theilnahme an dem Mäßigkeitsvereine zu einer Sittlichkeit aus zweiter Hand.

Eine ſo von Andern bewachte und nur in Rückſicht auf ſie beobachtete Tugend hat wenig Werth. Man kann die Verdienſte ſolcher Mäßigkeitsapoſtel, wie des Pater Matthiew in England und Irland, des Kaplans Seling und des Paſtor Böttticher zu Imſen, vollkommen anerkennen und doch der Ueberzeugung ſeyn, daß abgenommene Gelübde und Verſprechungen, überhaupt Vereine nicht die richtigen ſittlichen Hebel ſind zu dieſem Zweck. Die freie Selbſtbeherrſchung, welche nicht der Controle bedarf, iſt nicht auf dem Wege, ſondern durch eine richtige Volkserziehung zu bewirken; ſie nur, auf Freiheit gegründet und an die Freiheit ſich wendend, kann eine Mäßigkeit erzeugen, welche nicht mehr die Luſt zur Unmäßigkeit in ſich hat. Man muß überhaupt die chriſtliche Mäßigkeit nicht auf dieſen einzigen Punct beſchränken und darin allein das Heil der Welt ſuchen; ſonſt kommt das phariſäiſche Spiel bald darin hervor, daß die Mäßigkeit in dieſem einen Stück leicht zur Dispenſation von der Unmäßigkeit in mehreren andern Beziehungen wird, wie der Türke ſtatt des verbotenen Weins, Opium zu ſich nimmt und ſich berauſcht. Man muß überhaupt das Gefühl dabei haben, daß das Unterlaſſen eines ſolchen einzelnen Laſters noch nicht die chriſtliche Tugend ſelber iſt, ſondern höchſtens ein entfernter Anfang derſelben. Der Phariſäismus des menſchlichen Herzens kommt leicht hervor ſelbſt in der Mäßigkeit, Frugalität, wenn ihr Motiv unrein und ſinnlich iſt, wenn als ihr Zweck nur der deſto vollkommnere, geſichertere und länger vorhaltende Genuß ſelber angeſehen würde und dieſer Mäßige nur kluger, pfiffiger Weiſe berechnete, daß eine mäßige Unmäßigkeit die deſto längere Erhaltung der letztern wäre. In dieſer Weiſe wäre die Mäßigkeit ſelbſt nur ein Mittel für die Unmäßigkeit. Nur als die Folge des freien Entſchluſſes aus dem Grunde der Pflicht und ihrer vernünftigen Nothwendigkeit hat dieſe Selbſtbekämpfung, welche die Mäßigkeit iſt, Werth, und iſt das freie Beharren darin eine Tugend. Montesquieu hält die Frugalität für eine Tugend, welche vorzugsweiſe

in der Republik gefunden werde. Esprit des lois l. 5. ch. 6. Im Chriſtenthum kommen beſonders in Betracht die großen ſittlichen Beziehungen, welche die Mäßigkeit einem Jeden zur Pflicht machen. Chriſtus warnt vor der Unmäßigkeit, dem Freſſen und Saufen in Beziehung auf ſeine Zukunft, Luc. 21, 34., und der Apoſtel findet in der Mäßigkeit eine Unterſcheidung des Chriſten von dem Heiden. 1 Petri 4, 3. Die Mäßigkeit iſt eben ſo ſehr Pflicht eines Jeden gegen die Gemeinſchaft, als gegen ſich ſelbſt. Der Chriſt befleißiget ſich daher der Mäßigkeit, um ſeine Kräfte deſto gewiſſer zu den höhern Zwecken des Lebens, zum Dienſte Gottes und des Nächſten gebrauchen zu können.

3. Des Lebens Fortpflanzung. Die natürliche Wirkſamkeit des Lebenstriebes zur Erhaltung alles Lebendigen, und die moraliſche Thätigkeit des Menſchen in Beziehung darauf durch die Mäßigkeit, wie groß und normal ſie ſey, ſo hat ſie doch ihre natürliche Grenze. Das Einzelne vergeht; aber die Gattung beſteht. In Bezug auf die Gattung und zum Zweck ihrer Erhaltung wird der natürliche Trieb der Individuen in dem Gedanken der Natur zum Begattungstrieb. Wie dem Lebenstriebe das Leben und die Erhaltung des Einzelweſens anvertraut iſt, ſo dem Fortpflanzungstriebe das Leben und Beſtehen der Gattung. Zu dieſem Zweck iſt die Einheit der Gattung in die Zweiheit der Geſchlechter getheilt und hiedurch eine Dialectik geſtiftet, welche einerſeits das Bedürfniß, andererſeits die Befriedigung enthält und ſo die beſtändige Aufhebung des Widerſpruchs iſt. In Bezug darauf iſt der Fortpflanzungstrieb der Geſchlechtstrieb, in Bezug aber auf die verſchiedene Thätigkeit der Geſchlechter im Geben und Empfangen der Zeugungstrieb. Er kommt in der Natur nicht tiefer vor, als in der animaliſchen, doch ſo, wie dieſe entfernter Weiſe bereits in der vegetabiliſchen beginnt. Die Botanik behauptet auch in der Pflanzenwelt den Unterſchied der Geſchlechter. Aber der Unterſchied iſt da ſo wenig organiſch beſtimmt, daß er von einigen Phyſiologen, wie von Schelver,

gänzlich geleugnet worden; nach ihm geschieht die Fortpflanzung der Arten und Individuen keinesweges in der Weise der Befruchtung oder Bestäubung. In der animalischen Welt hingegen scheinen mancher Art Individuen, wie solche Insecten, welche Millionenweise eben so schnell entstehen als vergehen, gar keine andere Bedeutung und Bestimmung zu haben, als nur ihre bestimmte Art fortzupflanzen. Des Menschen Bestimmung ist eine höhere, als nur zu leben, um sich zu begatten und das Geschlecht fortzupflanzen und dann zu sterben. Mittelst des natürlichen Triebes hat allerdings die Gattung und Begattung eine solche Macht über den Einzelnen, daß es nicht in seiner Macht steht, die Gattung etwa durch Nichtbefriedigung des Triebes zu vernichten. Aber andererseits hat doch der Einzelne diese Macht über sich, sich jener Macht zu versagen und zu entziehen, doch stets nur so, daß, wie viele Einzelne den Trieb in sich unterdrücken, das allgemeine Propagationsgeschäft darum doch stets seinen guten Fortgang behält. Das Mysterium der Zeugung, wie es dieses ist in Beziehung auf die Religion, welche die Fortpflanzung der Sünde an die Fortpflanzung der Gattung knüpft, ohne daß diese an sich Sünde wäre, so ist das Zeugungsgeschäft auch Geheimniß für die Naturwissenschaft, und ist so durch Religion und Natur in einen Schleier gehüllt, der nichts als einen großen und weisen Zweck verräth. Der Respect davor ist die Keuschheit und sie die Pflicht, in der alles moralische Verhalten des Menschen in Bezug darauf begriffen ist.

a. Die Pflicht der Keuschheit beruht wesentlich in der Nothwendigkeit, daß in der Neigung und Liebe der Trieb und die Lust verhüllt und aufgehoben enthalten sei. Es sind in dieser Hinsicht drei Stadien der Entwickelung des Menschen zu unterscheiden. Unmittelbar zunächst steht der Mensch den Geschlechtstrieb mit dem Thier. Aber da bleibt der Trieb innerhalb des Gebiets der Lust und Unlust mit der Bewußtlosigkeit stehen; das Thier ist nichts weiter als sinnliches, fühlendes. In dem

perſönlichen Weſen kommt die Luſt und Begierde in die Sphäre des Geiſtes und tritt ſo in das zweite Stadium ihrer Entwickelung, nämlich der erſten, gleichfalls noch bewußtloſen Liebe. In der Geſchlechtsliebe, wie ſich zu ihr, als der erſten Liebe, die Geſchlechtsluſt erhebt, iſt ſie noch ſo ſehr in der Bewußtloſigkeit über ſich ſelbſt, daß auch der Geſchlechtstrieb in ihr kaum geahnet iſt. Der Menſch weiß nicht, was und wie ihm geſchehen ſey, er weiß ſich von ſeiner Sehnſucht keine Rechenſchaft zu geben. In dieſer Unbeſtimmtheit liegt der namenloſe Zauber der erſten Liebe und ihre tiefe Romantik und Poeſie. Ein bedeutungsvoller Moment des Lebens iſt der, in welchem dieſer wundervolle Inſtinct der bewußtloſen Liebe ſich entwickelt. Gewaltſam unterdrückt, falſch geleitet oder verderbt, führt er zu den ärgſten Ausſchweifungen und Verbrechen, wohl verſtanden und beachtet zur höchſten Idealität. Das Erwachen der erſten Liebe iſt ſelbſt die höchſte Poeſie des Lebens, und die Bewußtloſigkeit über ihre Herkunft aus dem Geſchlechtstriebe und der Geſchlechtsluſt iſt die Keuſchheit, wie ſie die ihr angeborene iſt. An die Entwickelung der Lebensjahre gebunden verſchwindet indeß dieſer zarte Blüthenduft, wenn in dem dritten Stadium der in ihr verborgene Inhalt, welches der Geſchlechtstrieb war, zum Bewußtſeyn kommt. Jene Keuſchheit ſelbſt hat inſofern noch keinen Werth, als ſie nur die menſchlich-natürliche, noch nicht das Werk der freien Geſinnung und Willensbewegung war, die ſich durch ihren Gegenſatz auch vermitteln muß. Schon in die Sphäre des Geiſtes gekommen war der Trieb der vergeiſtigte; er iſt dieß nun auch mit Bewußtſeyn und ſo auf einer höhern Stufe. Der Geſchlechtstrieb und deſſen Luſt iſt nicht vernichtet oder vergangen; aber geläutert und zur Liebe verklärt verliert der Trieb und deſſen Luſt ſeinen urſprünglichen Character der Rohheit und Brutalität und erhebt ſich zur ſittlichen Form und Geſinnung. Es iſt daher das mönchiſch-ascetiſche Verwerfen des Naturtriebes eben ſo unſittlich als das Kanoniſiren deſſelben durch Fr. Schle-

gel (in der Lucinde). Die Keuſchheit iſt auf dieſer Stufe das Bewußtſeyn des Geſchlechtstriebes und deſſen Luſt, aber wie beide durch Liebe gereinigt, verklärt und vergeiſtigt ſind. Das äußerliche noch natürliche Wohlgefallen an der perſönlichen Geſtalt und Erſcheinung iſt nicht das grobe, materielle, es iſt nicht Wohlgefallen an der üppigen Fülle und ſinnlichen Fleiſchlichkeit, ſondern an der äſthetiſchen Erſcheinung, an der Schönheit und Anmuth, an der moraliſchen Haltung und Würde. Es iſt dieß zunächſt das Moment der Reinheit in der Keuſchheit, und die Pflicht iſt an dieſer Seite, die Geſchlechtsliebe in ihrer Reinheit zu bewahren. Chriſtus preiſet ſelig, die reinen Herzens ſind, Matth. 5, 8. 15, 19., und der Apoſtel nennt auch das, die Lüſte des Fleiſches nicht vollbringen. Gal. 5, 16.

b. Unkeuſchheit iſt es, wenn der Trieb und deſſen Luſt ſich anders als in der reinen Liebe und geſetzlichen Weiſe ſeine Befriedigung ſucht, und dieß geſchieht zunächſt ſo, daß er auf dem Punct ſtehen bleibt, wo er Gefühle und Vorſtellungen, Bilder und Imaginationen, die ihn und ſeine Befriedigung zu ihrem Inhalt haben, zu ſeiner Vermittelung hat. Es iſt die Imagination, mittelſt deren auch in dieſer Beziehung ſich das Natürliche dem Geiſte einbildet, und dieſe Einbildung iſt das zwiſchen dem Trieb und deſſen Befriedigung in der Mitte Schwebende. Es iſt damit jeglicher Schwärmerei und Leidenſchaft Thür und Thor geöffnet. Die Keuſchheit beſteht an dieſer Seite eben darin, daß der Menſch ſich ſolcher Imaginationen enthält, welche lediglich das Sinnliche des Geſchlechtstriebes zum Gegenſtand haben, daß er ſich aller der Mittel enthält, welche die Lüderlichkeit erfunden hat, die Begierde zu entflammen, ſchlüpfriger Bilder und Bücher, ſittenloſer Romane und Gedichte. Bei alten Frauen und Männern, in denen die Kraft des Geſchlechtstriebes längſt erloſchen iſt, findet ſich dieſe Unkeuſchheit nicht ſelten. Gegen Anfechtungen dieſer Art iſt die ernſte Arbeit und Anſtrengung das edelſte Mittel; nur Müßiggänger und Phantaſten hängen

den Träumen der Einbildungskraft nach; das concrete Leben fordert zu redlicher, gewiſſenhafter Thätigkeit auf. Iſt hingegen die Phantaſie befleckt nnd an ſolche ſinnliche Reize gewöhnt, ſo iſt der Uebergang von da nicht weit bis an den Punct, wo der Menſch auch in der That ganz in die Gewalt des Triebes fällt. In ſolcher Hingebung verhält er ſich dann nicht nur thieriſch, ſondern auch, was das Thier nicht zu ſeyn vermag, unkeuſch. Bei den Hunden heißt es mit Recht: naturalia non sunt turpia. Aber ſo kann es nicht heißen bei dem Menſchen. Mit dem Triebe ſelbſt und in ſeiner Wahrheit gilt es allein die Erhaltung der Gattung; wird aber dieſe nicht bezweckt, ſondern allein die ſinnliche Luſtbegier, ſo iſt das mehr als Brutalität. Das ſittliche Gefühl wird ſich daher ſtets gegen die Regierungen erheben, welche die Höhlen der Unzucht, Bordelle öffentlich dulden. Daß die Befriedigung des Triebes in der Luſt, ſey ſie die natürliche oder unnatürliche, jemals Zweck würde, wäre mit der ſittlichen Abzweckung des Triebes, wie er ſich zur reinen Liebe verklärt, unvereinbar. Dieß, daß die Unkeuſchheit dieſe Hingebung an den rohen Geſchlechtstrieb iſt, macht, daß man als Geiſtlicher in Gegenwart einer Frau, und am wenigſten bei einer Copulation, weder der Keuſchheit, noch der Unkeuſchheit ohne Unanſtändigkeit erwähnen kann. Die Bibel, die es noch mit Menſchen jeder Bildungsſtufe zu thun hat, erwähnt ohne Bedenken des Laſters der Hurerei und Unkeuſchheit, und hebt dagegen die Pflicht der Keuſchheit hervor. So Röm. 1, 24 ff. 1 Cor. 10, 8. 1 Tim. 4, 12. 5, 2., und Chriſtus verbietet ſelbſt, ein Weib anzuſehen mit der Begierde, und nennet das einen Ehebruch im Herzen. Matth. 5, 28.

c. Die einzig rechtmäßige Befriedigung des Geſchlechtstriebes iſt das ſittliche Inſtitut der Ehe, aber die Keuſchheit findet auch in ihr ſtatt, wie vor und nach ihr. Zur Keuſchheit führet an ſich weder die Natur, noch die Kunſt, wenn ſie nicht durch ſittliche Rückſichten geleitet werden. Sie kann überhaupt nicht

vorkommen, bevor das Individuum leiblich erſtarkt und ausgebildet und das Erwachen des Geſchlechtstriebes erfolgt iſt. Alsdann entſteht die Schamhaftigkeit als das Gefühl des Widerſpruchs der ſittlichen und ſinnlichen Empfindung des Geſchlechtstriebes, und die Sprache der Schamhaftigkeit iſt die Schamröthe. Aber die Schamhaftigkeit iſt das, wozu Kinder, auch dann ſchon, wenn ſie noch weder keuſch noch unkeuſch ſeyn können, anzuleiten ſind. Sie iſt die weſentliche Vorbereitung zur Pflicht der Keuſchheit und nachher der reinſte Ausdruck derſelben. Die Keuſchheit erweiſet ſich als Schamhaftigkeit und Sittſamkeit in Anzügen und Geberden, in Worten und Werken. Nur vorzugsweiſe iſt das weibliche Geſchlecht durch die Pflicht darauf angewieſen; nur empfindlicher und anſtößiger iſt da jede Verletzung dieſer Pflicht, weil ihm dieſe Pflicht durch die weibliche Individualität ſo ſehr erleichtert iſt. Daher nichts widerlicher iſt als ein lüderliches, unzüchtiges Weib; ihm ſteht höchſtens ein betrunkenes gleich. Eines ſolchen ſchämt ſich das ganze Geſchlecht. Weil auf der Seite des Weibes die Luſt ſich am meiſten in der Bewußtloſigkeit erhält und dagegen die Liebe deſto mehr Intenſität und Innigkeit hat, ſo iſt es eben darin gegründet, daß das Ausſprechen und Erklären der Liebe von dem Manne ausgeht, wie ſehr auch die Ermunterung dazu von Seiten des Weibes komme. Förmliche Liebeserklärungen von Seiten der Frauen könnten kaum ohne Unkeuſchheit geſchehen. Die Keuſchheit vor der Ehe iſt die nothwendige Vorausſetzung eines glücklichen Lebens in ihr, wie das Gegentheil, die Gewöhnung des Mannes an Ausſchweifungen, der befleckte Ruf der Frau vor der Ehe meiſtens das Unglück derſelben bildet. Die Ehe iſt das Inſtitut, in welchem der Geſchlechtstrieb und die Geſchlechtsliebe ihr Recht und ihre Befriedigung finden. Aber die Pflicht der Keuſchheit darf ſelbſt chriſtlichen Eheleuten nicht fremd werden, ſowohl im Verhältniß zu einander, als zu andern neben ihnen. Jede Untreue, ſey es in Neigungen oder Thaten, hat

zugleich den Character der Unkeuſchheit. Aber ſelbſt der Ehe und der Liebe, die zu ihr führt, iſt zu entſagen, wenn und ſo lange einer nicht in ſolchen Verhältniſſen lebt, in denen er die Ehe eingehen kann. Nicht in ſolchem Verhältniß ſteht, wer der Liebe ſelbſt eine falſche, pflichtwidrige Richtung gegeben hat, etwa in der Zuneigung zum Weibe eines Andern oder in allzunahen Graden der Blutsverwandtſchaft. Eben ſo wenig ſteht in der Berechtigung zur Ehe, wer Frau und Kinder nicht anſtändig zu ernähren weiß. Iſt ſo die Liebe ſelbſt im Streit mit andern höhern Pflichten, ſo iſt ihr zu entſagen; ſonſt iſt die Liebe ſelbſt nicht rein und würdig, nicht ohne Unkeuſchheit. Phil. 4, 8. 2 Cor. 6, 6.

Zweiter Abſchnitt.

Die Pflicht in Bezug auf die menſchliche Seele.

Die Pflicht in dieſer Beziehung iſt 1) die unmittelbare oder die eines Jeden gegen die menſchliche Seele überhaupt. Der Begriff als Zweck dieſer Pflicht iſt, daß die Seele nicht bleibe, wie ſie von der Natur herkommt, ein rohes, unbearbeitetes, uncultivirtes Weſen. Die Pflicht an dieſer Seite zweckt auf die Beſtimmung des Menſchen ab und iſt die Cultur der Seele. 2) Die Pflicht iſt die mittelbare und ſich durch Anderes als die Seele ſelbſt vermittelnde. Das Andere iſt das Ding, die Sache, von der die Seele, ſich ihrer ſelbſt bewußt, ſich verſchieden weiß. Indem die Seele durch ſich die Sache ſetzt und beſtimmt, ihren Willen in dieſelbe hineinlegt, ſo hört ſie auf, nur Sache und herrenloſes Gut zu ſeyn, ſo iſt ſie Eigenthum. Zum Seyn und Leben des Menſchen gehört auch das Haben und Beſitzen. In der menſchlichen Gemeinſchaft und Geſellſchaft iſt das Meinige von dem Deinigen verſchieden. Da treten Unterſchiede an den Beſitzthümern hervor und Pflichten in Beziehung darauf.

3) Die Pflicht in der concreten Identität. Mit beiden, der Seelenbildung und dem Eigenthum, bezweckt die Seele ſowohl den reinen Genuß ihrer ſelbſt, als deſſen, was ſie beſitzt, in beiden den Lebensgenuß. Das Vernünftige und die Beſtimmung der Seele iſt die angegebene Sphäre des Selbſtbewußtſeyns, in der ſie ſich glücklich fühlt. Daß ſie aber dennoch durch des irdiſchen Lebens Genuß und deſſen Glück und Glückſeligkeit ſich nicht abſolut befriedigt fühlt, das iſt dann weiter die Nothwendigkeit des Ueberganges des Selbſtbewußtſeyns zum Gottesbewußtſeyn.

1. Die Cultur der Seele. Sie hebt an in der Erziehung, ſetzet ſich fort als Erhebung zur Selbſtändigkeit und vollendet ſich als Fortſchritt in unendlicher Entwickelung. Die Erziehung wird in der Schrift als gleichbedeutend mit ſittlicher Bildung genommen. Hebr. 12, 4 und ff. Sie hebt allerdings als die körperliche an, ſofern das leibliche Leben des Kindes das Subſtract ſeiner ganzen Entwickelung iſt. Aber ſchon da wird das Kind als ein Menſch erzogen, nicht als das Thier gezogen. Eine Pflicht iſt und hat die Erziehung in Bezug auf den menſchlichen Leib, ſofern er der Organismus der Pſyche oder der Leib iſt, dem eine Seele einwohnt, welche nicht nur die des Leibes, ſondern auch die des perſönlichen Weſens iſt. Mehr noch, als mit dem Daſeyn, hat die Erziehung mit dem Bewußtſeyn des Kindes zu thun; bis zum Erwachen von dieſem beſchränkt ſie ſich auf Angewöhnung und Sitte. Der Menſch iſt aber an ſich das denkende und wollende, das vernünftige und freie Weſen; darum kann er es werden und dazu erzogen werden; aber als der eben Geborene iſt er es noch nicht wirklich, ſondern er muß es erſt werden. Hierauf beruht, wie die Beſtimmung des Menſchen, ſo die Pflicht der an ihm vom erſten Athemzug an thätigen Erziehung. Als organiſches entwickelt das leibliche Leben des Menſchen ſich von ſelbſt, von innen, durch die Macht der Natur, und wie er ſeiner Länge keine Elle zuſetzen kann, ſo kann er

auch, außer allein in der unnatürlichſten Weiſe, durch Sorgloſigkeit und Verkrüppelung, den Entwickelungsgang der Natur nicht rückgängig machen, ſondern nur durch pflichtwidrigen Einfluß verhindern, daß die Natur die leibliche Geſtaltung und Ausbildung durch ihre eigene, immanente Macht vollbringe. Die Cultur der Seele hingegen übernimmt nicht die Natur, ſondern der Geiſt, und zwar ſo, daß er ihr von außen entgegen und zu Hülfe kommt, damit ſie, was ihr möglich und weſſen ſie fähig iſt, wirklich werde. Die Aufgabe oder Pflicht der Erziehung iſt, dieß zu bewirken und zu erreichen, daß eine geſunde Seele in dem geſunden Leibe wohne; der Seele Geſundheit aber iſt die Vernünftigkeit. Daß es dazu komme, kann nicht ohne die an der Seele thätige Erziehung geſchehen, und es wird das Kind deshalb nicht gefragt, ob es erzogen ſeyn wolle oder nicht; die Erziehung geht von dem Grundſatz aus, daß zu demjenigen, was in ſich vernünftig und nothwendig iſt, ein Jeder im Voraus und ſtillſchweigend ſeine Einwilligung gegeben. Die Erziehung iſt daher, falls es nöthig iſt, von dem Zwange begleitet, welcher die Zucht iſt. Aber nicht auch hat ſie an dem Menſchen ein Weſen, das nichts aus ſich zu machen vermöchte, das nicht auch die Möglichkeit und Fähigkeit hätte, ſich aus ſich ſelbſt herauszubilden und ſich von innen zu entwickeln. Was durch den Begriff der Menſchheit in ihm angelegt oder als Anlage, Princip und Keim enthalten iſt, zur Entwickelung zu bringen, iſt der Erziehung Pflicht, und ſie entwickelt es nur, damit es ſich ſelbſt entwickele. Die Erziehung iſt das gemeinſame Werk des Erzogenen und Erziehenden. Es iſt dieß die Wahrheit des pädagogiſchen Moralprincips, daß ohne Erziehung Niemand zu einem ſittlichgebildeten Menſchen zu werden vermöge, und daß es in dieſer Hinſicht weſentlich darauf ankomme, wie er durch Andere und durch ſich erzogen worden. Die Aufgabe iſt, jedes Element, das noch im einfachen, unmittelbaren Bewußtſeyn unentwickelt enthalten iſt, zu entwickeln, alle Beſtimmungen des Ich,

die in dieſem an ſich noch unentfaltet liegen, zu freier Thätigkeit heranzubilden. Wenn alle die Veranlaſſungen, welche von der Erziehung ausgehen, von ihm ſelbſt unbenutzt bleiben, kann die beſte Erziehung nichts ausrichten, und was ſo die Erziehung vorausſetzt und woran ſie nur anknüpft, die Selbſtthätigkeit des Menſchen, das iſt als Selbſtändigkeit des Menſchen auch ihr Ziel. Wichtig iſt beſonders für den Unterricht und die Erziehung der Unterſchied von Schule und Haus. Hier entwickelt der Geiſt ſich noch in ſeiner Natürlichkeit als individuelle, einzelne Seele, als Eigenthümlichkeit, wodurch er von andern verſchieden iſt. Da kann und muß jedes Kind in ſeiner Art und Unart beobachtet und geregelt, ſein Eigenſinn und Eigenwille gebrochen und in ſeinen guten Eigenthümlichkeiten gepflegt und weitergeführt werden. Die Schule iſt nicht der Ort, wo der Lehrer ſich nach den Eigenthümlichkeiten der Kinder richten und einrichten, ſie ſtudiren und ausbilden kann. Es muß der Menſch da vielmehr lernen, ſich in allgemeine Ordnung und Sitte zu fügen und ſeiner Eigenthümlichkeit danach Gewalt und Abbruch zu thun. Er muß ſich zum Allgemeinen erheben im Wiſſen und Wollen, und die ſchon vor ihm vorhandene Bildungsmaſſe in ſich aufnehmen. Ein Zeichen von Mangel an Bildung iſt es, in der Geſellſchaft die Eigenthümlichkeit ſtark hervortreten zu laſſen. Die Herausbildung der Seele aus ihrer Natürlichkeit iſt die Erziehung, dieß, daß die Naturbeſtimmtheit aufhört, eine weſentliche Beſchränkung des Geiſtes zu ſeyn.

Das Gelangen des denkenden und wollenden Weſens zur Vernünftigkeit und Freiheit iſt deſſen Selbſtändigkeit. Man blieb ſonſt in der Moral an dieſer Seite bei der Seele, als einem bloßen Vermögen, ſtehen, und wie die Phyſiologen von verſchiedenen Kräften des menſchlichen Leibes und Lebens handelten, ſo die Pſychologen von verſchiedenen Seelenkräften, welche ſie als niedere und höhere unterſchieden; zu jenen rechneten ſie die, welche der Menſch noch gemein hat mit dem Thier, die Kraft

zu fühlen und zu empfinden, Einbildungskraft, Vorſtellungskraft, Gedächtniß; Vernunft und Willen hingegen, als die höheren Seelenkräfte, habe der Menſch vor dem Thier voraus. Dieſe oberflächlichen, auf einer ſchlechten Philoſophie beruhenden Unterſcheidungen werden jetzt nur von ſolchen beibehalten, welche die Weſenheit des Geiſtes nicht kennen; ſo noch von Ammon und Baumgarten-Cruſius. Die Theorie von Vermögen und Kräften gehört dem Reich der Natur an; der Begriff der Kraft iſt dem des Geiſtes, auch als Seele, unangemeſſen. Die ſogenannten niedern und höhern Seelenkräfte ſind in der That und Wahrheit die eine und ſelbige geiſtige Thätigkeit nur auf verſchiedenen Stufen und nach verſchiedenen Seiten hin, und es entſteht in Beziehung darauf die Pflicht der Erziehung, dieſe verſchiedenen Seelenthätigkeiten zu üben, keine derſelben gleichſam todt liegen zu laſſen, wie ein Brachfeld, ſondern ſie harmoniſch auszubilden, ſo daß keine die andere überflügelt oder ihr Abbruch thut. Die Pflicht der Cultur der Seele ſchließt ſich weſentlich an die Elemente der Perſönlichkeit an. Dieſe ſind Verſtand und Wille. Das verſtändige Denken fängt in dem Menſchen als Fühlen, das Wollen als Begehren an. Dieſer Anfang iſt noch die Seite der Natürlichkeit, in welcher Beziehung ein Jeder von Natur ohne Verſtand und Willen iſt; ganz ohne Verſtand und Willen iſt der Menſch, wie er nur der geborene und lebendige iſt. Dennoch iſt er bereits im Unterſchied vom Thier das perſönliche Weſen, nämlich an ſich und in der Möglichkeit des Verſtandes und Willens, vom Verſtande aus *kann* er zur Vernunft, vom Willen aus zur Freiheit, durch beides zur wirklichen Selbſtändigkeit gelangen. Die Pflicht der Cultur der Seele iſt vornämlich als Erziehung, ſowohl durch Andere, als durch ſich, die natürlich und willkührlich an den Verſtand und Willen geſetzten Schranken aufzuheben, und dem Geiſte, der ſchon als Trieb darauf treibt, alle Hemmungen abzunehmen. Was den Verſtand des Menſchen betrifft, ſo geht ſchon der Trieb zum Lernen in

der Neugierde und Wißbegierde darauf aus, die Hauptſchranke, welche die natürliche Unwiſſenheit iſt, zu beſeitigen, und nur an ſolchen Trieb, ſey er ſchwächer oder ſtärker, kann die Pflicht der Seelenbildung anknüpfen. Daß der menſchliche Geiſt in ſeinem Denken und Wiſſen nicht ohne Schranken, nicht unbeſchränkt ſey, iſt jeder bereit, einzugeſtehen; doch unterſcheidet die Sprache ſehr genau zwiſchen Beſchränktheit und Bornirtheit, und zu der letztern bekennt ſich niemand ſelbſt, weil das zugleich das Bekenntniß der eigenen That und Schuld wäre; wie der Vorwurf nicht ohne Härte iſt. Nicht zu Verſtande kommen und ſeinen Verſtand verlieren kann der Menſch; jenes ohne ſeine Schuld, wie im angeborenen Blödſinn; dieſes durch ſeine Schuld, durch Trunkſucht, Ehrſucht, unglückliche Liebe. Dort, wie auch in der Krankheit, kommt die Hemmung, Lähmung, Schwäche an den Verſtand, auf dem Wege der Natur und durch Misgeſchick und findet im Mitleiden und öffentlichen Anſtalten Fürſorge und Erleichterung. Was aber die Pflicht von einem Jeden, der es leiſten konnte, fordert, iſt, die Leidenſchaft zu unterdrücken und alles, phyſiſche und geiſtige Zerrüttung zu vermeiden, was meiſt von dieſem Unſegen begleitet iſt, daß es an den Verſtand eine ſchwer zu überwältigende Schranke bringt. Die Gewohnheit, der Reiz des Augenblicks führet leicht zum anhaltenden Gebrauch ſolcher betäubenden Opiate, narkotiſchen Eſſenzen und Gifte, wie der Alkoholgeiſt im Branntwein, welche nicht nur das Leben, ſondern auch den Verſtand ſchwächen und entnerven. Der Opiumhandel, das Rauchen des Opiums, hat unter den Chineſen ſchon unermeßliches Verderben geſtiftet. Die Bosheit hat zu allen Zeiten ſolche Mittel ausgeſonnen, wie die frühe Verführung zu allerlei Laſtern, welche die ſichere Wirkung haben, die Verſtandesentwickelung zu verhindern. Schon die völlige Vernachläſſigung, der Mangel an Erziehung und Unterricht, betrügt ſchändlicherweiſe einen Menſchen, wie Kaspar Hauſer, um das Recht, das er als perſönliches Weſen hat, zu

Verſtande zu kommen, und nimmt ſich heraus, ihn an Leib und Seele zu verkrüppeln. Liebloſigkeit und Eigennutz haben ſchon oft dergleichen Bubenſtücke ausgeführt, den reichen Erben von Jugend auf zu verführen zum Müßiggang, zur Lüderlichkeit und ſonſtigen Schlechtigkeit, worauf Blödſinn und frühes Ende folgte, oder auch einen zur Landesregierung berechtigten unfähig dazu zu machen, dadurch, daß er früh um ſeinen Verſtand gebracht wurde. Ja auch Regierungen in manchen Ländern haben den Grundſatz, den Verſtand des Volkes nicht allzuſehr aufzuklären, ihm ſeine geiſtige Nahrung ſpärlich zuzumeſſen, in der Meinung, es deſto leichter regieren zu können, wie es auch in Deutſchland noch Miniſter giebt, die mit freier Preſſe nicht zu regieren vermögen, ſondern das Volk in der Unmündigkeit und Unſelbſtändigkeit zu erhalten ſuchen. Das Pflichtwidrige ſolcher Behandlung iſt in allen dieſen Fällen beſonders die Liſt, wodurch auch der Schein der That vermieden und vorausgeſetzt iſt, man werde es doch nicht merken, oder es ſey gar edel und chriſtlich. Auch das Symbol, als nothwendige Grundlage der kirchlichen Gemeinſchaft und als Zeugniß des Glaubens derſelben zu ſeiner Zeit aus dem Geiſte derſelben hervorgegangen, hat nicht die Abſicht gehabt, die Geiſter für alle Zeit an ſeine Buchſtaben zu binden. Kein Zeitalter, ſagt Kant (Was iſt Aufklärung? S. 6.), kann ſich verbünden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu ſchreiten. Er fügt hinzu: der Probirſtein Alles deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Soweit Kant. Es iſt eine der unglücklichſten Vorſtellungen, das Symbol als einen Hemmſchuh anzuſehen, oder als einen Zaum, welche beide nur dazu dienen, zum Stehen zu bringen und den Fortſchritt zu verhindern. Wenn, wie ein alter Weiſer geſagt hat: die Tugend

Erkenntniß ist, so muß man auch sagen, daß die Erkenntniß jederzeit gut und eine Tugend sey, denn sie ist in allen Gestalten, auch als Erkenntniß der Lüge, Erkenntniß der Wahrheit. Es muß deshalb vor allem das Bewußtseyn, als ihr Element, befreit und gereinigt werden von Vorliebe und Vorurtheil, und der Verstand gebildet seyn zum tüchtigen Organ der Erkenntniß und Wissenschaft, sowohl von der Natur als Geschichte. So lange noch Naturphänomene, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, dem menschlichen Geiste Furcht und Schrecken einjagen, so ist es, weil er mit ihren Gesetzen unbekannt ist und die Astronomie die Furcht davor nicht zerstreut hat. Staatslenker und Völkerbändiger haben wohl in alten Zeiten solche Affecte der Menschen benutzt zu ihrem Zweck und von dem Aberglauben und dessen Begünstigung Vortheile für die Regierungen erwartet; sie haben gedacht, die Völker desto gewisser im Zaum zu halten, wenn sie den Verstand derselben in der angeborenen Finsterniß lassen. Aber heutiges Tages, wo das Licht nicht mehr unter den Scheffel zu stellen ist, nennt man solche, die das thun, mit Recht Verfinsterer, Obscuranten; sie halten das Licht, das Denken, vollends das Begreifen und Philosophiren für schädlich, für den Ruin der Religion und Menschheit. Mit dem allen aber zeigen sie nur, daß sie selbst noch in den größesten Vorurtheilen befangen, das, was sie andern vorenthalten, nicht als Wahrheit anerkennen und die Erkenntniß derselben erst bei sich selbst anzufangen hätten. Denn in der materiellen Gewalt an und für sich ist sie so wenig enthalten, als man sie im Schlaf und ohne eigene Anstrengung erwerben kann. Die Schwärmerei in allen Formen ist Verfinsterung der Wahrheit, Trübung des Verstandeslichtes. Die Monomanie von Don Quixote war allein veranlaßt worden durch die abgeschmackten Ritterromane, in die er sich so hineingelesen und hineingelebt hatte, daß er diese phantastische Welt schlechthin verwechselte mit der Wirklichkeit. In allen andern Beziehungen sonst klug, scharfsinnig, geistreich, war er, sobald er an die Be-

ſtimmung des fahrenden Ritters, die er ſich gegeben, dachte, ſofort von Sinnen, wie dieß Cervantes ſo meiſterhaft geſchildert hat. Das Leben in der Welt des Mittelalters, wo der Geiſt noch roh nur ſeinen dunklen Gefühlen nachging, und das Gründen eines practiſchen Verfahrens darauf in der jetzigen Zeit, hat in allen Geſtalten einen donquirotiſchen Character. Noch bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein haben ſich zwei der gräßlichſten Erbſtücke des Mittelalters erhalten — die Inquiſition in Spanien und der Hexenproceß in Deutſchland und England. Wer zweifelt jetzt, nachdem ſie ausgerottet ſind, daß ſie Ausgeburten altvererbten Truges und Unverſtandes waren? Wir freuen uns deſſen jetzt, wir wünſchen uns Glück, daß ſolcher grauſamer Irrthum endlich an den Tag der Erkenntniß gekommen, und der lange blutige Schatten, den er hinter ſich herzog, verſchwunden iſt. Und doch, wie leicht kann die jetzt noch ſo häufig ſpukende Vorliebe für das Mittelalter uns jene finſtern Tage wieder heraufführen, wo Tauſende durch Juſtizmord zum Tode verdammt, andere ſo lange gefoltert wurden, bis ſie des qualvollen Lebens müde Verbrechen eingeſtanden, die ſie nie begangen hatten, oder auch im wahnſinnigen Selbſtbetrug ſich ſelber anklagten. — Durch den Proteſtantismus iſt dem Geiſte eine neue Welt, die Welt des Selbſtbewußtſeyns aufgegangen, in der nichts ein Gegenſtand ſeiner Liebe und Achtung ſeyn kann, was er nicht in dem Gedanken vor ſich rechtfertigen kann. Er, als die Erneuerung des wahren chriſtlichen Glaubens, iſt auch die Anerkennung, daß, um den chriſtlichen Glauben in ſeiner Wahrheit zu beſitzen, Verſtandesbildung durchaus erforderlich ſey. Die dazu beigetragen haben im reichſten Maaß und der Welt einen neuen Schwung in der Geiſtesbildung gegeben haben, ein Sokrates, Ariſtoteles, Chriſtus, Leibnitz, Kant und ſchon Luther, ſind bei der Nachwelt als Wohlthäter der Menſchheit verehrt. Der theoretiſche Character einer Zeit iſt die Grundlage für das, was von practiſchen Inſtituten darauf ſich zur Verbreitung der

Aufklärung und Erkenntniß bilden kann. Chriſtlich-proteſtantiſcher Staaten nächſte und höchſte Pflicht iſt die Volksbildung und die Ueberzeugung, daß die Macht eines Staats in ſeiner Intelligenz beruht, welche auf alle Verhältniſſe des Lebens, auf die Sitte und den Glauben zurückwirkt. Dergleichen Inſtitute, wie Univerſitäten und Volksſchulen, ſind erſt in der chriſtlichen Welt, zwar nicht aus der ſogenannten Kirche, aber doch aus dem Geiſte des Chriſtenthums hervorgegangen; ſie haben ſich gegründet auf die chriſtliche Religion, als die Religion des Geiſtes und auf die Lehre: Gott wolle, daß alle Menſchen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Matth. 6, 22. Joh. 12, 46 ff. 17, 17. Epheſ. 4, 15. 2 Cor. 4, 6. 1 Tim. 2, 4. — Alle Cultur der Seele mittelſt der Erziehung und des Unterrichts zweckt darauf ab, daß der Menſch der nachdenkende, ſelbſtdenkende, ſelbſturtheilende, ſomit in ſeinem Denken frei und ſelbſtändig werde und ſich denkend mit ſich ſelbſt, mit Gott und der Welt verſtändige. Neben am Verſtehen und Denken iſt auch der Wille rege; durch zeigt ſich in der Aufmerkſamkeit; durch ſie hat auch das Denken ſchon einen ſittlichen Charakter, der nicht erlaubt, gedankenlos zu werden, noch auch nur das zu denken und für wahr zu halten, was man will oder befiehlt, ſondern auf alle Bedingungen des Gedankens, auf alle in der Sache ſelbſt liegenden Momente zu achten und zu merken. Ebenſo kann das Denken nicht eine bloße Berichtigung und Denken: denn alles Wollen iſt nur ein Beſtimmen; beſtimmen aber heißt Denken; es iſt ein Entſcheiden, Urtheilen aber heißt Denken; es iſt ein Begreifen und der Begriff iſt Gedanke. Was demnach für das Wollen in der Form der Aufmerkſamkeit, das iſt für das Denken im Gebiete der Verſtandesthätigkeit, nämlich beides iſt Denken und Wollen. Hier iſt auch in der Forderung einer ſittlichen Geſinnung enthalten, daß beides, Denken und Wollen [illegible] Denken und Wollen [illegible] und alles Denken und Wollen, in der [illegible] Wahrheit und

anderen, von einer ſtarken ſittlichen Geſinnung getragen iſt und an dieſer ſeine Wurzel hat, zwingt es uns die höchſte Achtung ab; die Willkühr im Denken und Wollen iſt von ihr das geradeſte Gegentheil; was in wiſſenſchaftlicher Weiſe für jenes die Logik, iſt für dieſes die Moral; das Logiſche und Moraliſche verbannt das Willkührliche aus dem Denken und Wollen, hebt das Geſetz hervor, worin allein Freiheit iſt, ohne die das Denken nicht wahres Denken, das Wollen nicht wahres Wollen, ſondern beides nur ein willkührliches iſt. Die Gewöhnung zum logiſchen Denken und ſittlichen Wollen iſt die Zucht zur Vernunft und Freiheit oder zur Selbſtändigkeit. Der wirklich moraliſche Wille iſt der freie und autonomiſche, d. h. durch nichts Anderes, als durch ſich ſelbſt ſich beſtimmende und begrenzende; er iſt ſich ſelbſt zugleich Geſetz und Schranke. Wie Goethe ſagt:

Wer Großes will, muß ſich zuſammen raffen.
In der Beſchränkung zeigt ſich erſt der Meiſter.
Und das Geſetz nur kann uns Freiheit geben.

Dieſe Beſchränkung aber, welche die freie Selbſtbeſchränkung iſt, iſt eine andere, als die heteronomiſche, in der durch etwas Anderes und Fremdes eine Beſchränkung an den Willen geſetzt *iſt* oder *wird*. Das Geſetz iſt der abſolut freie Wille ſelbſt; die Heteronomie in allen Geſtalten Behinderung der wahren Freiheit im Willen. Solche Beſchränkung nun iſt ſchon des Willens Natürlichkeit, an welche nach der Lehre der chriſtlichen Religion die Freiheit verloren gegangen; dieſer Lehre immanente Wahrheit iſt, daß von Natur kein Wille frei iſt, ſondern allein durch den Geiſt und dieſer ſelbſt iſt nur als der wiedergeborene. Bleibt der Menſch ſo, wie er iſt von Natur, ſo iſt er zu allen ſchlechten Streichen aufgelegt, ſo nimmt er den Inhalt für ſeinen Willen nur aus der Natürlichkeit und Sinnlichkeit und gelangt nicht zur Freiheit. Jene Lehre iſt aber nicht, daß die Freiheit ſogar bis auf die Möglichkeit verloren gegangen wäre, ſondern wiederherzuſtellen iſt. Doch iſt jedes Vergehen ein über

die Schranke, die das Geſetz iſt, Hinausgehen und dieſer Mangel ſofort Einbuße der wiedererlangten Freiheit. Seinen Begierden und Trieben, ſeinen ſinnlichen Gefühlen und Neigungen folgend iſt das Leben des Menſchen, ſelbſt in der äußerlichen Verfeinerung der Sitten, ein Leben in der Rohheit und Wildheit der Natur und in der Knechtſchaft der Sünden. Die Willkühr, die ſich dem Geſetz und Gehorſam entzieht, iſt die Beſchränkung der Freiheit und der Mangel, der durch Cultur und Erziehung, d. h. zugleich durch des Menſchen freien Entſchluß und Willen, aufzuheben iſt. Von Natur iſt jeder geneigt, ſich auf ſich etwas einzubilden, ſich für beſſer zu halten, als er iſt und ſich ſelbſtſüchtig nur in ſich ſelbſt zu faſſen. Dieſe Einbildung, Selbſttäuſchung und Selbſtſucht iſt das an dem Willen Aufzuhebende. Dieſer Mangel am Willen iſt noch eben ſo ſehr Mangel am Verſtande; denn es fehlt jenem, wie dieſem das Bewußtſeyn des Geſetzes: erkenne dich ſelbſt, nämlich in deiner Wahrheit und Lügenhaftigkeit. Steigert dieſe Einbildung und Eitelkeit weiter gar ſich zum Ehrgefühl und zur Empfindlichkeit, ſo thut ſie der Willensfreiheit um ſo mehr Abbruch, als ſie ſelbſt in ihrer Nothwendigkeit und Berechtigung gegen Andere vorausgeſetzt wird. Je weniger dann ein Jeder in ſich ſelbſt gegen ſich ſelbſt ſicher iſt, um ſo mehr iſt er Anderen ſich gegenüber bloß geſtellt. Wenn überhaupt nicht ſittliche Geſinnung und Energie tief im Gemüth begründet iſt, ſo kann es den verſchiedenſten Einwirkungen von außen gelingen, die Willensfreiheit zu erſchüttern und ſie in ihr Gegentheil zu verkehren. So zunächſt der materiellen Gewalt, der irdiſchen Hoheit und Macht. Sie übt auch unabſichtlich einen gröberen oder feineren Zwang aus, welchen zu ertragen man abſonderlich organiſirt ſeyn muß. Es giebt aber ſolche Naturen, welche ſich die Freiheit des Willens auch unter ſolchen Umſtänden zu reſerviren nicht zugetraut haben, ja ſich freuen, daß ſie nun doch einen Willen haben, obgleich nur den fremden, und denen alle Fußtritte von dieſer

Seite als beſondere Begnadigungen gelten. So wirken auch die da aufgeſtellten Lockſpeiſen der Protection und Promotion äußerſt gefährlich auf viele Gemüther, ſo daß ſie der zufällig herrſchenden Gewalt alle Dienſte zu leiſten, ihr alle geforderten Garantien zu geben, ja ihre Seele dem Teufel zu verſchreiben fähig werden. Ueberhaupt und im weiteren Umfange wirkt die Autorität auf Viele imponirend und ihre Willensfreiheit hemmend. Wie Viele nur das glauben und für wahr halten, was dieſer und jener von berühmtem Namen geſagt und geſchrieben hat, ſo gründen ſie darauf leicht auch ein dem ähnliches Verhalten; ſie gehen nicht auf das zurück, was die Autorität zur Autorität gemacht hat; ſie begnügen ſich mit der Erſcheinung derſelben und laſſen ſich willig von ihr dieſe Feſſeln anlegen, welche Beſchränkungen der Freiheit des Willens ſind. Jede Art von Beredung und Ueberredung, welche verführend wirkt und die Freiheit der Entſchließung beſchränkt, gehört in dieſe Reihe; der Ueberredete ſchon und noch mehr der Verführte iſt für den Andern nur zu einem Mittel herabgeſetzt und durch dieſen um ſeine Willensfreiheit gebracht. Iſt dieß ſchon ſchlecht und empörend zu entſchieden ſchlechten Zwecken, ſo iſt es noch weit mehr unerlaubt zu frommen und guten, weil kein Entſchluß ſittlich rein und würdig iſt, der nicht in eigener Bewegung gefaßt iſt, wie ſehr er auch von Andern mag veranlaßt worden ſeyn. Jedes Bewirken eines ſolchen Entſchluſſes iſt ein den Andern Hintergehen, iſt Hinterliſt, welche wohl zu ſchlechten Zwecken mag das geeignete Mittel ſeyn, zu guten nimmermehr. Kant erklärt unter andern, er habe bei den beredten und pathetiſchen Reden ſelbſt zu frommen und heiligen Zwecken jederzeit ein ſonderliches Unbehagen gefühlt, weil ſie ihn an die Kunſt erinnern, jemanden auch ohne und wider ſeinen Willen zu überliſten und ihm Entſchließungen abzulocken, die er in freier Ueberlegung nicht gefaßt haben würde. Wie ſehr haben dieſe auf ſolchen Effect ausgehenden geiſtlichen Reden, dieſe Bekehrungspredigten, welche

den Zuhörer gleichsam bei den Haaren zu seiner Bekehrung zwingen wollen, es verschuldet, daß alle gebildeten Zuhörer sie verlassen und sie zuletzt nur den willenlosen Haufen behalten haben, der allein noch das sich als christlich und sittlich gefallen läßt. Solche Hinterlist kann nur da statt finden, wo man nicht durch die Macht der Wahrheit und ihrer Entwickelung, nicht durch Klarheit und Tiefe des Gedankens zu überzeugen weiß. Da nur geschieht ein wiederholtes Sturmlaufen auf Herz und Gefühl, bis es überrumpelt und sich vor sich selbst halb schämend sich ergiebt, und die Thränen, welche da reichlich fließen, sind so zugleich die Zeugen der Schwäche und der verlorenen Willensfreiheit. Die geistliche Beredtsamkeit ist da auf schlechten, unwürdigen Wegen und kaum verschieden von der Kunst der alten Sophisten; die Entschließung selbst, durch solche Maaßregeln bewirkt, von geringem Werth und schnell vorübergehender Natur, da sie den Willen und dessen Freiheit nicht auf ihrer Seite hat. Die Beschränkung des Willens kommt da von Andern; die Beschränktheit des Willens ist die Wirkung davon und der Zustand. Beide Seiten fallen nicht selten auch in eins zusammen, so daß durch anhaltende Beschränkung die Beschränktheit, doch auch nicht ohne eigene Schuld, gesteigert und vergrößert wird. Der Betrug des Einen durch den Andern ist da auf der einen Seite so groß, als der Selbstbetrug auf der andern. Wer für Schmeicheleien empfänglich ist, dem fehlt es an Schmeichlern nicht und der kann lange in geistiger Unmündigkeit und Willenlosigkeit erhalten werden. Um selbst zu Ehren und Würden, zu Glanz und Ansehen zu gelangen wendet sich einer mit Schmeicheleien an solche, welche bereits im Besitz sind, er sucht sich ihnen gefällig zu machen auf alle Weise, giebt ihnen Recht und Beifall in allen Dingen, und so sie an ihren schwachen Seiten und starken Lieblingsneigungen fassend wird er sie zu allem bewegen können. Es finden sich Solche, die aus dem Laster der Schmeichelei ein eignes Gewerbe machen, sie kommen sich schmiegend und beugend an Andere heran,

ſchleichen ſich in ihr Herz, indem ſie daſſelbe in ſeinen natürlichen Einbildungen beſtärken und ihm den Wahn von außerordentlichen Vortrefflichkeiten beibringen. Die Schmeichelei iſt ein feines Gift für den, der es bereitet und für den, der es genießt, woran er ſeine Willensfreiheit ſicher verliert. Ein ſolcher, dem unaufhörlich geſchmeichelt wird, wie es Eltern mit ihren Kindern und ſonſtige Bewunderer derſelben machen (indem ſie wiſſen, daß nichts der Eitelkeit der Eltern mehr ſchmeichelt, als das Lob ihrer Kinder), wird methodiſch verdorben; es entwickelt ſich von da aus Trotz, Eigenſinn und Eitelkeit, Hochmuth und Rechthaberei, Ehrſucht und Herrſchſucht, und wenn die Mächtigen zu Despoten werden, dieſe verächtliche Schaar der Schmarotzer und Schmeichler, in deren Händen ſie ſind, hat es verſchuldet, ſo daß, wenn man die Erziehung und Umgebung mancher Großen betrachtet, es zu verwundern ſteht, daß ſie nicht längſt die ärgſten Tyrannen geworden. Was Jeder von dem Andern erwarten kann, iſt nicht die Schmeichelei, ſondern die Höflichkeit, in Gebehrden, Worten und Werken. Sie iſt nicht ohne Würde auf der einen Seite und nicht ohne Ehre für den Andern. Sie beſteht im Umgang und Geſpräch hauptſächlich darin, daß man nachſichtig und ſchonend ſelbſt das Irrige und Falſche nicht geradezu umſtößt und widerlegt, ſondern daran anknüpfend und indirect es verbeſſert; ſo iſt der Willensfreiheit des Andern einerſeits ihr Recht gelaſſen und andererſeits doch auch das Irrige und Verkehrte nicht ohne Berichtigung geblieben. Nach allen den angegebenen Seiten erhebt ſich nun die Pflicht mit dem Gebot: erhalte und ſtärke dir und Andern die Denk- und Willensfreiheit, ſoweit es irgend mit ſittlichen Mitteln geſchehen mag; hüte dich, ſie in dir oder Andern zu beſchränken; nimm dir vielmehr und ihnen immer mehr die vorhandenen Feſſeln ab. Es iſt die Pflicht eines Jeden, dahin zu ſtreben, daß von der Freiheit des Willens der würdigſte Gebrauch gemacht werde, ein Jeder ſie behaupte und bewahre in allen Lagen des Lebens. Da-

mit kann nicht gemeint ſeyn, es ſey Pflicht, dem Eigenſinn und Eigenwillen Vorſchub zu thun; dieſer iſt ſelbſt noch jene natürliche Beſchränkung der Denk- und Willensfreiheit, welche nothwendig, und früh bei Kindern, aufzuheben und zu vernichten iſt. Nur daß ohne kräftigen und geſunden Verſtand und Willen Niemand in allen andern Beziehungen ſeinen Pflichten genügen kann und nie zur Selbſtändigkeit in ſich gelangt.

Von dieſer Befeſtigung der Seele in ſich hängt endlich auch ihre fernere Veredelung, wie der Fortſchritt der Menſchheit zu dem Ziel ab, welches die chriſtliche Vollkommenheit iſt. Das Natürliche, wie es nicht erzogen werden kann, kann wohl durch Zucht veredelt werden, wie in der Obſtzucht, Schaafzucht; es verhält ſich auch in der Veredelung nicht blos paſſiv, ſondern nothwendig auch activ; dennoch kann es nicht durch ſich veredelt werden; für alles, was nur Natur iſt, iſt der Gedanke der Selbſtveredelung unerreichbar. Die da erreichbare Vollendung enthält zugleich ihr Ende und ihre Gränze in ſehr beſtimmter Weiſe, wie dieß auch mit dem Menſchen als Individuum der Fall iſt. Für die Selbſtveredelung iſt ein Anfang und Ziel geſetzt, wie beides in der Welt der Natur nicht vorkommen kann. Der Anfang iſt die Möglichkeit, das Ziel die Vollkommenheit, die Entwicklung aber die Veredelung, der Fortſchritt von jener zu dieſer. Die Möglichkeit der Veredelung enthält und ſagt aus, daß der Menſch im Unterſchiede von allem, was nur Natur iſt, ein perſönliches Weſen, an ſich frei, des Gemüthes und Willens fähig iſt, daß aus ihm etwas werden kann, was er eben ſo ſehr an ſich iſt als noch nicht iſt. Von Natur mündig ohne Verſtand und Willen, zu ſeiner Vernunft und Freiheit, muß er dieſe ſich erſt erwerben. Daß er aber das kann, iſt das Ende des menſchlichen Lebens und der Unterſchied von der ganzen übrigen Schöpfung. Die Veredelung iſt nur die immer vollſtändigere Entwicklung deſſen, was er an ſich ſchon iſt. Die Nothwendigkeit der Veredelung des Menſchen durch ſich ſelbſt und Andere,

ſetzt jeden wirklich erreichten Punct als ungenügend und die Entwickelung noch des Fortſchrittes fähig und bedürftig. Das an ſich Edle des Menſchen iſt, wie die reelle Möglichkeit, ſo die abſolute Nothwendigkeit einer ſich ins Unendliche erſtreckenden Veredelung. Der Zweck derſelben iſt, daß der Menſch, an ſich edel und wahrhaft hochedelgeboren, auch für ſich und durch ſich werde, was er an ſich iſt. Aber dieſer Zweck geht zugleich über den Einzelnen hinaus, der nicht in der Einſamkeit nur ſich veredlen kann, ſondern viel mehr noch in der Gemeinſamkeit. Der Zweck iſt der allgemeine und öffentliche. Ein Volk hat keinen größern innern Feind, als den Rückſchritt und das Zurückfallen auf eine bereits überſtiegene Stufe ſeiner Entwickelung. Die Weisheit des Staats iſt, den Fortſchritt in allen Dingen zu begünſtigen, alle Kräfte zu dem Ende frei zu laſſen und alle im Volk und Jeden in ſeiner Weiſe an dem gemeinſamen Werk der Veredelung Theil nehmen zu laſſen. In der Thätigkeit für ſein Volk und in allgemeinerer Beziehung für die Menſchheit, veredelt und vervollkommnet auch der Einzelne erſt wahrhaft ſich ſelbſt. Erſt ſo iſt Handel und Gewerbe, Kunſt und Wiſſenſchaft auf dem Wege des Fortſchrittes und der Vervollkommnung, wenn ſie alle ſich zu Mitteln und Werkzeugen machen für den allgemeinen Zweck. Dieſe ſtetige Vervollkommnung des Menſchen iſt weſentlich begründet darin, daß er des Gedankens an Gott als des allervollkommenſten Weſens fähig iſt. Auf dieſem Punct hat der Grundſatz: vervollkommene dich, welchen als Princip der Moral Wolf, Reinhard u. a. geltend gemacht haben, ſeine richtige Stelle. Ihn hat Chriſtus ſelbſt ausgeſprochen Matth. 5, 48., nicht als ein einzelnes Gebot oder als Moralprincip, wohl aber als zuſammenfaſſendes Reſultat aller dort vorhergegangener Vorſchriften und als die Summa derſelben. Werdet vollkommen, wie euer himmliſcher Vater vollkommen iſt, heißt nicht, es ſolle der Menſch Gott werden, ſondern wie Gott als Gott vollkommen iſt, ſo ſolle der Menſch es werden als Menſch; an der Voll-

kommenheit Gottes ist dem Menschen ein Vorbild gegeben, dem er nachstreben soll. Solcher Lehre und Vorschrift fehlt auch nicht die Seite der Wirklichkeit; die geschichtliche Entwickelung der christlichen Kirche in der Welt zeigt, daß vergleichungsweise die christlichen Völker in Cultur und Civilisation vor allen andern hervorragen. Die Chinesen z. B., nachdem sie in alten Zeiten schon Staunenswürdiges in der Industrie, Kunst und Wissenschaft hervorgebracht, bleiben seitdem stehen auf einem Punct, der sich nur wiederholt, stets nur bemüht, wie Rosenkranz sagt, den abgetragenen Rock früherer Jahrhunderte immer von neuem auszubürsten. Die Chinesen haben ihre eigentliche Mauer und umzäunende Gränze an ihrer Sprache. Daß der Geist diese nicht zu durchbrechen vermag, ist die Ursache des Stillstandes auf ihrer Culturstufe, zu welchem sie verurtheilt sind. In allen andern lebendigen Sprachen folgt das Wort dem Gedanken. In China geht nicht blos das Wort, nein, selbst das Zeichen für das Wort, das Schriftzeichen dem Gedanken voraus und nur der Gedanke ist darstellbar, für den ein Schriftzeichen vorhanden ist. Das ist es, was dieser Stagnation Ursach ist und diesen Stillstand bewirkt und den Gedanken läßt zu so hohen Jahren kommen. Es kommt hiezu die ostasiatische Culturform, Milde der Sitte, inneres Behagen, äußeren Wohlstand zu begründen; allein sie hat den Mangel, daß sie, auf väterlicher Gewalt und Lehrerthum beruhend, den Menschen ewig ein Kind, einen Zögling, einen Schüler seyn läßt. Es ist der alle Fortbildung fördernde Geist des Christenthums, welcher die Fortschritte der Menschheit bewirkt hat in der Abschaffung der Sclaverei und in der unabläßigen Veredelung der Menschheit. Daß die Menschheit wesentlich fortschreite, kann im Ganzen nicht geleugnet, wiewohl im Einzelnen sehr bezweifelt werden. Gegen diesen Gewinn an Bildung der Seele ist alles andere nichts, und nur der so Gebildete, Denk- und Willensfreie kann auch der Welt sich recht bedienen und alle Güter der Welt recht gebrauchen. Matth. 16, 26.

2. Das Eigenthum. In der Beziehung der Pflicht auf daſſelbe kommt in Betracht: 1) das Hab und Gut; 2) die Arbeit und der Beruf, und 3) die Ehre.

A. Das Hab und Gut. Schon durch den Lebens- und Erhaltungstrieb iſt dafür geſorgt, daß es dem Menſchen nicht fehle an demjenigen, was er bedarf zur Leibes Nahrung und Nothdurft. Hiedurch iſt das Leben ſelbſt eben ſo ſehr in den Unterſchied geſetzt von dem Lebensmittel als dieſes in den weſentlichen Zuſammenhang mit jenem. In beiden Beziehungen kann vom Leben wohl als von einem Gut, aber nicht als einer Habe geſprochen werden, oder als von einem etwas, was mir gehörte. In Anſehung des Lebens iſt das Haben mit dem Seyn eins und daſſelbe, nicht ein Beſitzthum oder Eigenthum, ſo daß man den in daſſelbe gelegten Willen auch nach Willkühr daraus zurückziehen und es veräußern könnte. Das menſchliche Leben gehört einem höhern Willen an, dem göttlichen, und der allein kann, wie über deſſen Beginn, ſo über deſſen Ende verfügen. Hab und Gut hingegen iſt nicht ſo, wie das Leben von dem Lebenden unzertrennlich, ſondern er bedarf deſſelben nur mehr oder weniger, um zu leben und ſeine Subſiſtenz zu friſten. Das Lebensmittel und deſſen Beſitz und Verbrauch theilt der Menſch noch mit dem Thier. Der Vogel beſitzt außer ſeiner Nahrung ſein Neſt, die Bienen ihre Zelle; das Eigenthum hingegen, deſſen das Thier durchaus unfähig, iſt allein des Menſchen. Hab und Gut als Eigenthum beſtimmt hat eine höhere Beſtimmung, als nur Hab und Gut zu ſeyn; es iſt zugleich Vermittelung zwiſchen der menſchlichen Leiblichkeit und Perſönlichkeit; es iſt eben ſo ſehr ein ideelles, als materielles; es macht ſich das Subject, der freie Wille darin gegenſtändlich. Daher denn auch, wer Verſtand und Willen noch nicht hat, wie das Kind, oder ihn verloren hat, wie der Wahnſinnige, nur abſtracterweiſe Eigenthum zu haben vermag. Zum Beſitz gelangen heißt überhaupt etwas in ſeine Gewalt bringen, und dieſe iſt da auch nur äußere

Gewalt; das Eigenthum ist als solches ein rechtlich bestimmtes. Ein gestohlenes Gut kann einer wohl besitzen, aber es ist damit noch nicht auch sein Eigenthum. Mit demselben befindet der Mensch sich mitten in der Gesellschaft, in der das Mein und Dein durch das Recht bestimmt und dem Subject vorbehalten und gesichert ist.

Die ungleiche Vertheilung des Eigenthums in der Welt bildet zunächst den Gegensatz von Armuth und Reichthum. Die nächste Ausgleichung dieses Gegensatzes liegt in der Natur der Sache. Wie keiner ist, der Alles hätte, so ist auch keiner, der nicht Etwas hätte. Alles haben und Nichts haben und in jenem Sinne reich, in diesem arm seyn, ist unmöglich. Dieß also ist etwas sehr Abstractes. Die Armuth hingegen als Dürftigkeit und der Reichthum als Ueberfluß sind sehr concrete Zustände. Es giebt in der Gesellschaft kein Gleichgewicht von Reichthum und Armuth, sondern nur ein Uebergewicht, ein rein nur qualitatives Verhältniß nach der einen oder andern Seite. Es kann nicht anders seyn und ist schon eine unmittelbare Folge der ungleichen menschlichen Thätigkeit. Es ist damit, wie mit allen andern Gegensätzen, welche in der Gesellschaft herrschend sind und dem obigen Gegensatz selbst zum Grunde liegen. Selbst in den Republiken kommen Freiheit und Gleichheit wohl zu Worte, aber nicht zur Erscheinung und Wirklichkeit. Die Geschichte selbst der glänzendsten Republiken in alter und neuer Zeit zeigt, daß immer auf der einen Seite das Herrschen war, auf der andern das Dienen, immer nur ein Schwanken zwischen beiden mit einem Mehr oder Weniger auf der einen und andern Seite, aber immer ein Vorwalten und Zurücktreten, ein Ueberwiegen und Unterordnen. Ist diese Einsicht allein geeignet, Beruhigung und Zufriedenheit mit dem Stande, in den man gestellt ist, zu bringen, so ist auch diese Zuständlichkeit der Welt in allgemeinerer Betrachtung die Grundlage der geschichtlichen Entwickelung, die Triebkraft aller Bewegung und Handlung. Es kommt darauf

an, wie E. Sue ſagt, den Menſchen durch das Glück zu moraliſiren. Das Gegentheil, ein wirkliches Gleichgewicht menſchlicher Kräfte und Beſitzthümer, worauf die communiſtiſche Tendenz geht, würde Stillſtand und Tod erzeugen. Die weitere Vermittelung dieſer Extreme iſt der Wohlſtand oder die Wohlhabenheit. In Bezug auf dieſe iſt die Armuth der Zuſtand, worin man weniger hat, als man bedarf, der Reichthum, worin man mehr hat, als das Bedürfniß erfordert. Wer hingegen nicht mehr und nicht weniger hat, als er bedarf und braucht, iſt wohlhabend oder im Wohlſtand. Da dieß jedoch alles nur quantitative Verhältniſſe ſind, ſo ſind die Unterſchiede ſehr unbeſtimmt und beſtändig fließend. Es kann der Arme ſehr bald reich, der Reiche arm werden. Was dem einen Wohlhabenheit wäre, kann dem andern noch Armuth, und was dem einen erſt Wohlhabenheit wäre, kann dem andern ſchon Reichthum ſeyn. Es wird dieß alles erſt durch das Subject, deſſen Maaßgebung und Geſinnung. Hiemit kehrt ſich das Sittliche dieſer Zuſtände heraus und die Pflichtmäßigkeit, wie die Stellung des Subjects in der Geſellſchaft und eben damit die Rechtmäßigkeit. Eine Pflicht, arm zu ſeyn und zu bleiben, iſt in ſo fern ein Widerſpruch, als die Armuth des Subjects durch die Gemeinſchaft, in der es lebt, beſtändig aufgehoben iſt, wie dieß z. B. die Armuth der reichen Klöſter iſt; die Armuth, durch das Gelübde und die Mönchsmoral aufgelegt, iſt eine Illuſion. Eine ſolche war auch die Gütergemeinſchaft der erſten Chriſten, welche ſich bald durch den geordneten Zuſtand der Kirche aufhob; dieſer beſſere war, daß Jeder ſich das Nöthige ſelbſt erwarb oder es der Wohlthätigkeit der Reichen und Wohlhabenden zu verdanken hatte, ohne den Rechtszuſtand zu erſchüttern. Eine Pflicht, arm zu ſeyn und zu bleiben, giebt es ſo wenig, als eine Pflicht, reich zu ſeyn. Sind mit dem Reichthum eigenthümliche Gefahren und Sünden möglich oder verbunden, ſo auch mit der Armuth. Es folgt hieraus nur, daß das Leben in der Armuth oder im Reichthum ſeine

eigenthümlichen Pflichten hat. Es iſt an beiden die natürliche Sucht, zu haben und zu beſitzen, durch die Pflicht zu bändigen und zu mäßigen. Die natürlichen Dinge und Güter ſind es nicht, welche den Menſchen zwingen, ſich jener Sucht zu ergeben; aber es hat allerdings, die Dinge zum Eigenthum erhebend und ſeinen Willen in ſie hineinlegend, das Subject, der Geiſt ſich in die Natur begeben. Da iſt der Geiſt in einem Elemente, worin er ſich verſenkend ſich nur ſchlecht, wie aus ihm ſich zurücknehmend nur wohl befinden kann. In jenem Fall hat er ſich den Dingen, in den andern ſie ſich untergeordnet, dort ſich von ihnen, hier ſie von ſich abhängig gemacht. In dem erſten Fall legt der Menſch ſich in ihnen eine Feſſel an, die er erleidet, und dieſes Leiden, durch ein Thun bedingt, iſt die Leidenſchaft. Sie iſt es, die dem Hab und Gut jenen falſchen Reiz und Werth, jene Macht beilegt, womit es ihn beherrſcht nur ſo, daß er von ihm ſich beherrſchen läßt. Ihr tritt die Pflicht entgegen, indem ſie den Werth der irdiſchen Güter in der ſittlichen Schätzung und Beurtheilung auf ihr vernünftiges Maaß zurückführt. So tritt ſie an der einen Seite der Geringachtung und Misachtung deſſen, was als Mittel zu intellectueller und moraliſcher Bildung der Seele nicht ohne Werth iſt, auf der andern der Ueberſchätzung deſſelben entgegen. Die Freigebigkeit und Wohlthätigkeit iſt eine Tugend, die Verſchwendung aber ein Laſter. Dieß um ſo mehr, da die Verſchwendung nicht ſowohl die zweckloſe Vergeudung, als vielmehr Mittel und Weg zu andern Laſtern iſt. Ihr Ende iſt die Armuth, und ſo iſt es der Verſchwender, der dem Gemeinweſen zur Laſt fällt. Eben darin entwickelt ſich der innere Widerſpruch, welcher die Leidenſchaft iſt. Auf der andern Seite ſteht der Pflicht der Sparſamkeit und Genügſamkeit gegenüber der Geiz und die Habſucht. Pſychologiſch können beide leicht ſo unterſchieden werden, daß dieſe, die Sucht zu haben, nur die Unruhe des ſteigenden Erwerbes, die Ungeduld der Vermehrung zeitlicher Güter, der Geiz hingegen die Sucht ſey, das erworbene

auch zu behalten, es an ſich zu halten und nichts davon wegzugeben. Moraliſch hingegen liegen beide in einer und derſelben Sphäre und ſo iſt auch ſelten die eine dieſer Leidenſchaften ohne die andere; doch kann der Habſüchtige leicht auch der Verſchwender ſeyn; im Einzelnen geizig, im Ganzen und Großen verſchwenderiſch. Was in der Naturordnung nur das nothwendige Mittel iſt zur Förderung des lebendigen Daſeyns und moraliſchen Wohlſeyns, das Haben und Beſitzen, iſt da zum Zweck des Lebens ſelbſt gemacht, und dem Zweck iſt Verſtand und Vernunft, Kunſt und Wiſſenſchaft nur als Mittel untergeordnet. So iſt der Geiz und die Habſucht die Umkehrung der natürlichen und ſittlichen Ordnung, die Wurzel alles Uebels, ein Verderbniß der Seele, das mit den Jahren zunimmt, weil der Geizige auch von dem Wechſel der Dinge um ihn her Erfahrungen macht und in der Furcht lebt, es möchte nach dem Seinigen von Andern getrachtet und es ihm entriſſen werden. Da ſein Herz da iſt, wo ſein Schatz liegt, im Geldkaſten, ſo iſt in ihm Herzloſigkeit und Kälte gegen Andere und gegen alles, was nicht Geld iſt. Luc. 12, 15. Epheſ. 4, 19. 1 Tim. 6, 10. Pred. Sal. 5, 9. Sprüchw. 28, 16. Schon mit allen dieſen Leidenſchaften, denen die Pflicht entgegenwirkt, ſteht der Menſch nicht ſo allein, daß er nicht auch damit ſchon der Geſellſchaft verantwortlich wäre, deren höchſten Intereſſen er eben damit entgegenwirkt. Wer auf ſein Eigenthum den höchſten Werth legt und dieſer Werthlegung alle andern und höhern Rückſichten unterordnet, kommt leicht dahin, fremdes Eigenthum nicht mehr zu reſpectiren, und wird ſuchen, es zur Vermehrung des Seinigen an ſich zu bringen, ſey es direct oder indirect. Ob das Object, dem Andern entwendet, ein großes oder geringes, darauf kommt es moraliſcher Weiſe nicht an, obgleich die bürgerliche Geſetzgebung und Gerichtsordnung danach beſtimmt iſt, z. B. in Bagatellſtreitigkeiten über Mein und Dein. Die That der Entwendung iſt in der ſittlichen Gemeinſchaft verurtheilt, und wenn ſie auch Geringes zum Gegen-

ſtand hat. Das Geringe hat die Bedeutung, daß, je weniger es vermißt und je mehr die Entdeckung ſchwer iſt, die Seele allmählich an die Wiederholung gewöhnt und ſo ſich ein Habitus in ihr bildet, ein Reiz, der bald unüberwindlich wird. Alle großen Diebe und Räuber haben zuerſt mit dem Geringen angefangen. Direct geſchieht die Entwendung durch Diebſtahl und Raub; in der ſittlichen Beurtheilung ſteht die indirecte Entwendung jenen gleich. Dieſe geſchieht durch Ueberredung im Handel und Wandel; Kaufleute profitiren oft von der Unkenntniß des Käufers. Ferner durch Erbſchleicherei, in der ſich einer in die Seele und mittelſt derſelben ſich in das Eigenthum des Andern hineinſchleicht. Manche Gewalthaber laſſen durch die Sportelſucht ihrer Richter und Sachwalter das Volk ausplündern oder auch durch unmäßige Steuern. Es gehören dahin auch falſche Münzen, falſche Wechſelbriefe, erſchlichener Credit, Vorenthaltung des verdienten Lohnes, Verheimlichung des Geſtohlenen, Behalten des Gefundenen. Die von Reinhard (III. 25 ff.) ausführlich beantwortete Frage: ob es erlaubt ſey, zu verborgen auf Zinſen, erledigt ſich leicht, wenn man nur Zinſen von Wucher gehörig unterſcheidet. 3 Moſe 19, 13. Jac. 5, 4. 1 Cor. 5, 11. Röm. 13, 7 ff. — 2 Moſe 23, 4. 3 Moſe. 6, 3. Luc. 19, 8. Epheſ. 4, 28. Matth. 18, 24. 1 Theſſ. 4, 6. Luc. 18, 20. Pſ. 15, 1. Nehem. 5, 9. Man hat wohl gefragt, ob zum Diebſtahl und Raub auch gehöre, wenn der Arme ohne den nöthigen Lebens-Unterhalt ſein Urrecht darauf geltend macht, oder eine geſtrandete Schiffsmannſchaft auf einem barbariſchen Eilande mit Gewalt nimmt, was man ihr menſchenfeindlich verſagt. Der letztere Fall iſt von der Art, daß nothwendig an die negative Pflicht, ſich des fremden Eigenthums zu enthalten, eine Bedingtheit kommt, welche die Erlaubniß iſt; der andere kann im Zuſtande der Geſellſchaft und in der Herrſchaft des Chriſtenthums nicht vorkommen; denn entweder iſt noch die Kraft vorhanden zu geſetzmäßiger Thätigkeit oder die Gemeinde bereit, dem unverſchuldeten

Mangel abzuhelfen. Friedrich der Große hat geſagt: in ſolchem Fall kehre der Menſch in den Naturzuſtand zurück, wo das Recht des Stärkeren die Entſcheidung habe — ein bedenklicher und noch dazu ganz abſtracter Grundſatz. Die Moral der Jeſuiten erlaubt, daß Dienſtboten und andere Arbeiter ihren Lohn durch geheimes Entwenden erhöhen dürfen, wenn ſie, aus Noth gedrungen, den Dienſt oder die Arbeit um einen vermeintlich zu geringen Lohn übernommen haben — eine Lehre, die auch der Communiſt Weitling gepredigt hat und die ihm die Ausweiſung aus der Schweiz zugezogen hat.

Giebt es nun weder eine Pflicht, arm, noch eine ſolche, reich zu ſeyn, ſo iſt doch der in der Mitte liegende Zuſtand der Wohlhabenheit ein ſolcher, auf den die Pflicht abzweckt, und ſie ſelbſt eine ſolche. Unbeſtimmt und relativ zwar iſt der Zuſtand der Wohlhabenheit, aber doch unbedingt die Pflicht eines Jeden, für ſeinen Wohlſtand zu ſorgen und danach zu ſtreben, als einer weſentlichen Bedingung ſeiner moraliſchen Wirkſamkeit. Wer immer nur darauf bedacht ſeyn muß, der Armuth und Dürftigkeit zu entfliehen, führt ein kümmerliches, nothdürftiges Leben, das keine Freiheit zu entwickeln geſtattet. Zu ſolcher inneren Freiheit gehört auch die äußere, welche in dieſer Beziehung die Unabhängigkeit iſt in Anſehung ſeiner Lebensbedürfniſſe. Nur der Begierde iſt es im Wohlſtand nur um den Genuß zu thun, der moraliſchen Geſinnung um die Behauptung der Würde und Selbſtändigkeit. Dieſe aber iſt einem Jeden erleichtert oder erſchwert, je nachdem ihm an Hab und Gut die nöthigen Mittel zu Gebote ſtehen oder fehlen, ſowohl zu ſeiner innern, intellectuellen und moraliſchen Ausbildung, als zur erfolgreichen Wirkſamkeit für die Welt. Die Pflicht hat ſo nicht das Leibliche, Irdiſche an ſich zum Zweck, ſondern die Seele. Hat der Wohlhabende ſich gegen die Verarmung ſoweit als möglich geſchützt, ſo denkt er nicht daran, ſich zu bereichern, und opfert deshalb nicht höhere Rückſichten, Vaterland und Alles auf; er wandert

nicht, um reich zu werden, nach America aus u. ſ. f. Der Mittelſtand iſt nicht nur für das perſönliche, ſondern auch für das öffentliche Wohl moraliſcher Weiſe der glücklichſte. Er ſetzt die nie verſchwindenden, ſtets vorhandenen Zuſtände der Armuth und des Reichthums voraus. Wo es hingegen zwiſchen beiden einen Mittelſtand als Vermittelung nicht giebt, wie in England, da ſteht die bürgerliche Geſellſchaft beſtändig wie auf einem Vulcan. Die Armuth regt ſich beſtändig zu Gewaltſtreichen auf, und die Regierung legt den Reichen eine förmliche Armenſteuer auf. Beides iſt moraliſch in gleicher Weiſe verwerflich. Die Fürſorge für das Eigenthum kann allerdings umfaſſend ſeyn und ins Große gehen nur durch weiſe Vorkehrungen des Staats, in deſſen Schutz das Eigenthum Aller geſtellt iſt, durch zweckmäßige polizeiliche Anſtalten gegen Raub und Diebſtahl. Wenn aber dieſe Fürſorge nicht in das Element der chriſtlichen Liebe kommt und die öffentliche Religion nicht die Kraft hat, zur Unterſtützung der Armen, zum Fortkommen des Unbemittelten zu wirken, groben und feinen Diebſtahl zu verhindern und die ſittliche Bildung des Volkes auf den Punct zu bringen, wo Verbrechen dieſer Art immer ſeltener werden, ſo hat die chriſtliche Sittenlehre noch nicht ihre innere Macht entwickelt. Im chriſtlichen Bewußtſeyn muß bei der Rückſicht auf die Armen mit der materiellen Hülfe zugleich die moraliſche ſich verbinden; deshalb muß die Armenpflege vorzugsweiſe das Werk der Gemeinden ſeyn, und ſelbſt da, wo daneben eine ſtädtiſche Armendirection beſteht, mit dieſer gemeinſchaftlich wirken. Es iſt das höchſte Intereſſe der Kirche und des Staats, daß der Bettelei geſteuert und ſie wo möglich ganz unterdrückt werde. Nur die römiſche Kirche begünſtigt die Bettelhaftigkeit, damit den ſogenannten guten Werken derſelben, unter denen auch das Almoſen, die Subjecte und Objecte nicht mangeln. Bei reinerer chriſtlicher Erkenntniß muß auch die Wohlthätigkeit gegen die Armen in geordneter Weiſe wirkſam und den Armen mit dem Betteln die Gelegenheit zu vielen moraliſchen

Unordnungen und Ausschweifungen genommen seyn. Nur daß die Wohlthätigkeit und deren Anstalten häufig die Folge haben, die Zahl der Armen nur zu vermehren, und je mehr Anstalten der Art entstehen, desto mehr nöthig werden. In Italien ist man längst auf den Punct gekommen, die ausgedehnten Almosenspenden und Unterstützungen zu beschränken, damit die Leute wieder Lust zur Arbeit bekommen. In Rom erhalten täglich 3855 Familien Unterstützung aus dem Almosenfonds, wozu das schändliche Lotto jährlich 30,000 Scudi beiträgt, und da gerade durch das Lotto die Meisten arm werden, so geschieht es, daß die Armen gewissermaßen von ihrem eigenen Gelde leben, ohne zu arbeiten. Für solche Arme, welche nicht zugleich krank oder alt und schwach sind, bleibt die Unterstützung weniger durch Geld, als vielmehr durch Arbeit, die beste Aushülfe.

B. Die Arbeit und der Beruf. Der Begriff der Arbeit enthält als seine gleichwesentlichen Bestimmungen ein Thun und Leiden. Sofern das zugleich die Definition des menschlichen Lebens überhaupt ist, kann es nicht umhin, eine Arbeit zu seyn. (Ps. 90, 10. 11.) Die Arbeit ist eben so sehr ein Leibliches als Geistiges, und jedes der beiden Momente stets in ihr vereinigt. Die körperlichste Arbeit des Menschen ist nicht ohne Beziehung auf seine Seele, und die geistigste nicht ohne Beziehung auf den Leib. Die Arbeit, sey sie körperliche oder Geistesarbeit, ist Thätigkeit der menschlichen Seele in der Gemeinschaft mit ihrem Leibe. Sie kommt daher weder unter, noch über dem Menschen vor. Das Thier, die Maschine arbeitet nicht durch sich, sondern durch den Menschen, oder der Mensch nur durch sie. Für dieses Erleiden eines Thuns ist die Arbeit ein viel zu edler Ausdruck. Wird Arbeit und Fleiß vom Thier ausgesagt, von dem Biber, der Ameise, der Arbeitsbiene, so ist da Menschliches nur auf das Thierische übertragen, um dadurch Muster dem Menschen vorzuhalten, wie in der Fabel. So ist auch die unendliche Thätigkeit Gottes nicht ein Arbeiten, obwohl

ſie in der Bibel ſo vorgeſtellt iſt; die Vorſtellung iſt von dem menſchlichen Thun, wie es ein Arbeiten iſt, entlehnt. Dieſes, als ein mit Mühwaltung verknüpftes, auf Ueberwindung von Schwierigkeiten und Hinderniſſen gerichtetes Thun, kann von Gott nicht ausgeſagt werden. Wird daher geſagt, Gott habe geruht nach Erſchaffung der Welt, ſo iſt er in menſchlicher Weiſe als ermüdet und der Ruhe bedürftig vorgeſtellt. Weil der Menſch in allem Arbeiten ſich als der Denkende, Wollende verhält und von ihm ohne Gedanken und Entſchließungen auch keine körperliche Arbeit verrichtet werden kann, ſo iſt es als ein Fortſchritt anzuſehen, daß, wo einem Geſchäft der Gedanke ganz und gar ausgeht und das Thier es eben ſo gut verrichten kann, der Menſch ſich davon zurückzieht, und in dieſer Hinſicht iſt die immer weiter gehende Erfindung von Maſchinen, wie in England, eine wahre Wohlthat. Solche Erfindung iſt auch eine dem menſchlichen Geiſt Ehre bringende Arbeit. Wenn für den Augenblick die ärmere Klaſſe der Arbeiter darunter leidet und brotlos wird, ſo iſt nur um ſo mehr darauf zu denken, ihr eine des Menſchen würdigere Beſchäftigung anzuweiſen.

Die Arbeit iſt ihrer Natur nach ein Individuelles zugleich und Sociales, und nur in dieſen beiden Beziehungen ſteht ſie unter der Pflicht. Es arbeitet der Menſch ſowohl für ſich, als für Andere, und es kann beides nicht außer einander ſeyn. Wenn Alle auch nur arbeiteten um des Lebens und Lebensgenuſſes willen, ſo ſteht das Erarbeitete doch als Eigenthum, ſomit als ein rechtlich Beſtimmtes in der Geſellſchaft. Es hat ein Jeder die Pflicht, zu arbeiten, um ſich ſein Leben zu erhalten und ſeines Lebens zu genießen und froh zu werden. Von ſeinem Geſchäft und Amt, welches ſeine Thätigkeit in Anſpruch nimmt, muß er leben, und es iſt kein Beruf oder Wirkungskreis ſo geiſtig und heilig, daß die Arbeit darin nicht zugleich auf die Lebenserhaltung abzweckte. Von ſeinen Renten zu leben ſteht dem gleich, von Almoſen zu leben. Beides iſt gleich unerlaubt, wenn doch

nützliche Thätigkeit noch möglich iſt. Wer nicht arbeiten will, der ſoll auch nicht eſſen, ſagt der Apoſtel (2 Theſſ. 3, 10), und der Müßiggang iſt im allgemeinen Urtheil als aller Laſter Anfang bezeichnet. Die Faulheit iſt nicht nur das Nichtsthun, ſondern auch die Scheu vor ernſter, anſtrengender Arbeit, die Beſchäftigung mit Tändeleien und Spielereien, unnütze Arbeiten, die nur den Schein der Arbeit haben (multum agendo nihil agens). Man kann dagegen einwenden, es habe doch wohl, wer ſchon reich iſt, ſey er es geworden durch Gewinn im Spiel, durch Schenkung oder Erbſchaft, nicht die Pflicht zu arbeiten. Allein nur um ſo mehr, als er ſich der Mittel dazu erfreut, hat er die Pflicht, an der Bildung ſeiner Seele, an ſeiner Vervollkommnung zu arbeiten und ſich Andern nützlich zu erweiſen. Es iſt ein moraliſch verwerflicher Grundſatz, daß es eine Klaſſe von Menſchen geben könnte, welche nur zum Genießen, nicht zum Arbeiten geboren oder privilegirt wäre. Es denken wohl Manche: nos fruges consumere nati, oder auch: nos poma natamus. Das Zurückkommen und Herunterkommen in der Wirthſchaft iſt nur die nächſte, unmittelbare Strafe und Folge davon. Es macht Schande, wenn der Sohn das vom Vater mühſam Erworbene leichtſinnig durchbringt. Mehr als die Berechtigung iſt die Würdigkeit des Beſitzes, und ſie iſt nicht die durch Schenkung oder Erbſchaft überlieferte, ſondern erworbene und erarbeitete. Sie iſt das moraliſche Verhalten, welches nicht das Leben nur und deſſen Genuß beabſichtigt, ſondern den höheren Zweck deſſelben, welcher iſt, ſich als das vernünftige, freie Weſen zu erweiſen. Das Vermögen an Hab und Gut gewährt wohl äußere Berechtigung und Selbſtändigkeit; aber die innere iſt erſt die durch eigene Thätigkeit erworbene. Es bedient ſich daher, wer von einer arbeitenden Klaſſe redet, in ſo fern eines falſchen Ausdrucks, als dieß vorausſetzen würde, daß es andere Klaſſen von Menſchen gäbe, welche nur zu genießen und nicht zu arbeiten brauchten. Das Chriſtenthum macht

auch in dieſer Hinſicht alle Menſchen gleich und fordert und muntert einen Jeden zur Arbeitſamkeit auf. Röm. 12, 3. 1 Theſſ. 4, 11. 12. 2 Theſſ. 3, 11 ff. Luc. 19, 12 ff. 1 Cor. 12, 4 ff. 2 Tim. 2, 15. 1 Tim. 5, 3 ff. Epheſ. 6, 5 ff. Apoſtelgeſch. 18, 3. 20, 34.

In der bürgerlichen Geſellſchaft iſt es, daß die Gliederung derſelben erfolgt in beſtimmte Klaſſen und Berufsarten oder Stände. Der Staat als ein geiſtiger Organismus kann nur beſtehen durch Theilung der Arbeit, wie alle Glieder des Leibes ihre beſonderen Functionen haben. Die Berufsarten, deren jede ihre beſondere Arbeit und Aufgabe hat, müſſen daher nothwendig einſeitig ſeyn, ſofern keine die andere erſetzen kann; erſt in der Totalität kommen ſie zu ihrer Wahrheit und Vielſeitigkeit. Sie entſcheiden ſich theils durch Natur und Geburt, theils durch Talent und eigene Thätigkeit. Was ſo in der bürgerlichen Geſellſchaft und im Staat als vernünftig geſetzt iſt, läßt auch der ſubjectiven Freiheit Raum, läßt ſich durch Willkühr vermitteln. Es kann der Tüchtige über den Stand, in welchem er geboren war, hinausrücken und ſich einen ſeinen Kräften und Neigungen entſprechenden Wirkungskreis bereiten. Die Wahl des Berufes muß nach Maaßgabe des Talents und der Neigung geſchehen und kann ſchlechterdings nur Werk der freien Selbſtbeſtimmung ſeyn. Es kann von Niemandem, auch von Eltern nicht über die Kinder disponirt, Zwang und Gelübde muß als tyranniſche Maaßregel getadelt werden. Es iſt ferner die Pflicht eines Jeden, Niemanden zu ſtören in ſeinem Beruf, nicht eigenmächtig in fremde Wirkungskreiſe einzugreifen, näher noch: geleiſtete Dienſte redlich zu vergelten und ſich mit Dienſtfertigkeit einander entgegen und zuvor zu kommen. Solche Sorgfalt für die Thätigkeit Anderer iſt durch das Chriſtenthum dringend gefordert. Joh. 8, 32. Röm. 8, 23. Gal. 4, 26. Sie ſoll geſchehen ohne Lohnſucht, aus reiner Liebe zu Gott. Jak. 3, 21. 1 Cor. 3, 8. 9, 11. Auf dem Grunde dieſer Lehren des Chriſtenthums iſt es auch

die sittliche Aufgabe des Staats, einen Jeden auf den seinen Leistungen angemessenen Posten zu stellen, nicht Stellen für Personen zu creiren, nicht Nebenrücksichten und Privatvortheile und Partheiinteresse, sondern dabei das Wohl des Ganzen im Auge zu haben, ferner dahin zu sehen, daß die verschiedenen Stände und Berufsarten nicht hemmend, sondern fördernd sich zu einander verhalten, sich einander frei lassen und unterstützen, damit alle Kräfte sich gehörig entwickeln können. Die Cultur der Seele und der gesammten Menschheit hat ihr größestes Interesse in der durch den Staat zu fördernden Civilisation und öffentlichen Wohlfahrt, in der ungehemmten, freien Bewegung der Industrie, des Verkehrs im Handel und Wandel, der Künste und Wissenschaften. Sind im deutschen Zollverein die früheren Schranken gefallen, welche den Handel und Gewerbfleiß einengten und die freie Entwickelung und Fortschreitung hinderten, so fehlt nur noch die Anerkennung, daß auch die Gedanken zollfrei sind und auch in der wirklichen Welt als solche passiren können. Ist die Gesetzgebung nicht auch ohne die Censur, welche den einzelnen Gedanken ihren Paß ertheilt oder visirt, hinreichend, alle Misbräuche der Presse zu verhindern und niederzuhalten? Verdient die Arbeit der Gedanken statt Widerlegung nur Unterdrückung? Heißt das nicht, statt mit dem Gesetz, welches der vernünftige Wille Aller ist, nur mit Machtsprüchen gegen das, was in sich das Allerfreieste ist, verfahren? In der bürgerlichen Gesellschaft bildet auch die der Arbeit noch fähige Armuth einen eigenen Stand und er vermag sich nicht ohne Mitwirkung der Gesellschaft über die Armuth hinauszuheben, es nicht dahin zu bringen, daß er des Nöthigen nicht ermangele und seines Lebens froh werde. Noch aber giebt es Länder, in denen dieß als ein Recht, das auch die Armuth hat, und jenes als Pflicht der Gesellschaft nicht anerkannt ist. Dieß ist im äußersten Grade der Fall da, wo die Sclaverei noch herrscht. In ihr ist der Mensch seiner Persönlichkeit beraubt, dem Thier, ja einer Sache gleichgestellt —

der äußerſte Widerſpruch mit der Pflicht, eine fortwährende Kränkung und Beleidigung des ſittlichen Geiſtes der Menſchheit. Es ſoll der Menſch nicht einmal das Eigenthum eines Andern, welches eine Sache iſt, antaſten, und in dem rechtloſen Zuſtand des Sclaven geſchieht es, daß ein Menſch den Andern ſelbſt als eine Sache behandelt, ihn ſeines Menſchenberufs beraubt und ihn von aller ſittlichen Wirkſamkeit in der Welt ausſchließt. Die Perſönlichkeit, individuelle Freiheit, iſt ſo ſehr des Menſchen Weſenheit, daß ſie von ihm ſelbſt, ſeinem Daſeyn und Leben unzertrennlich iſt, und ohne ſie der Menſch aufhört, Menſch zu ſeyn. Wie kann, wer Andern die Freiheit misgönnt, ſich ſelbſt frei denken? War bei den Römern des Herrn Gewalt über den Sclaven unbegränzt, ſo daß er auch das Recht hatte, ihn zu tödten, und herrſcht noch jetzt in den ſüdlichen Staaten von Nordamerica und in den franzöſiſchen Colonien (trotz der dort, wie in Frankreich, laut ertönenden Worte von Freiheit und Gleichheit) Sclaverei, und betrachtete, wenigſtens ſonſt, ebenſo der auf ſeine Freiheit ſtolze Engländer eine Heerde Neger wie eine Ladung Elfenbein, ſo iſt ſie doch durch den Thatbeſtand noch nicht gerechtfertigt im Urtheil der chriſtlichen Welt. Selbſt, wenn der Menſch durch ſeine Schuld ſeine Freiheit verwirkt hat, tritt das Chriſtenthum ein, um ſo empörende Arbeitsſtrafen, wie die in den ſibiriſchen Bergwerken oder wie die der Galeerenſclaven zu verhindern oder wenigſtens für unmoraliſch zu erklären. Dergleichen Strafen können nur noch ſtattfinden bei den Bekennern der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, in der keine Achtung iſt vor der menſchlichen Perſönlichkeit und die individuelle Freiheit keinen Werth hat. Selbſt das ſogenannte ewige Gefängniß ſoll keine qualificirte Strafe ſeyn, ſondern in dem Verbrecher noch den Menſchen reſpectiren. Nur wenn man vom Daſeyn des Chriſtenthums ganz abſtrahirt und aller chriſtlichen Sitte Hohn ſpricht, kann man, wie Hugo und Leo, die Sclaverei vertheidigen. Vom Anfang an ging das Chriſtenthum darauf aus, die Sclaverei

zu verdrängen, Gefangene loszukaufen. Schon Mose will den Menschenraub mit dem Tode bestraft wissen, 2 Mose 21, 6. Hiob 31, 13 ff. 1 Tim. 1, 10., obgleich die Leibeigenschaft der Fremden bei den Hebräern vor dem Exil von der Sclaverei nicht sehr verschieden war. 2 Mose 21, 20. 3 Mose 25, 46. Dem Neuen Testament ist die Sclaverei unbedingt entgegen; die Knechte, da gegen sie die Herren menschlich und pflichtmäßig verfahren sollen, sind hiemit unter den Schutz des Rechts und der christlichen Sitte gestellt; das unchristliche Sclavenverhältniß hat dem christlichen Dienstverhältniß Platz gemacht. Ephes. 6, 9. Gal. 3, 28. Philem. 16. Es ist diese christliche Gesinnung, welche in den Methodisten fortwährend gegen die Sclaven wirksam und den edlen Wilberforce in England zum unaufhörlichen Verfolger der Sclaverei gemacht hat, bis es endlich erreicht wurde, daß England mit ungeheuren finanziellen Opfern die Sclaven auf seinen Inseln freigab und auch zu diesem Zweck das Durchsuchungsrecht der Schiffe behauptete. Nicht zu verwechseln ist mit der Sclaverei die Leibeigenschaft, wie sie im nördlichen Deutschland noch zum Theil besteht. Ueber solchen Unterthanen und Herren steht noch das Gesetz, und so ist das Verhältniß keineswegs ein rechtloses. Die Schwierigkeit des Uebergangs in einen unabhängigeren Zustand macht es meist den Leibeigenen selbst nicht erwünscht, den gezwungenen zu verlassen. Um so mehr sollte der Staat darauf bedacht seyn, mit seinen Mitteln den Uebergang zu erleichtern und allgemein herbeizuführen, diesen Rest der Feudalität zu vertilgen. Es hat sich in den neuesten Zeiten die Nothwendigkeit, das drückende Loos der Arbeiter zu erleichtern, welche durch alle Anstrengung nicht aus der Noth und Bedrängniß herauszukommen vermögen, deshalb sich in der Verzweiflung allen Lastern ergeben und das öffentliche Wohl bedrohen, deutlich zu erkennen gegeben. Solche die öffentliche Sicherheit und Wohlfahrt beunruhigende Convulsionen durchzucken besonders England, Frankreich und Deutschland. Die St. Simonisten und Fourieri-

ſten, der Communismus und Socialismus haben die Menſchenrechte dieſer Arbeiter vertheidigt, und ihre Apologien ſelbſt ſind zum Theil wie Brandfackeln in dieſe entzündliche Maſſe gefallen. Politik und Moral müſſen ſich in der Ueberzeugung vereinigen, daß von dieſen hungernden Millionen, auf deren Seite ohnehin die materielle Kraft iſt, die völlige Umgeſtaltung der civiliſirten Welt, eine Revolution und Subverſion des modernen Europa zu beſorgen ſteht. Der Mangel an Arbeit, die Niedrigkeit und Unverhältnißmäßigkeit des Lohnes, welche Quelle des phyſiſchen und moraliſchen Verderbens eröffnet ſich allein darin, was Eugen Sue in dem Roman: der ewige Jude auf eine ſchauderhafte Weiſe geſchildert hat. Nicht weniger iſt offenbar, daß der demoraliſirende Zuſtand, in den die untere Klaſſe der Arbeiter geſunken iſt, nicht ohne große Verſchuldung der ganzen bürgerlichen Geſellſchaft herbeigeführt worden. Das materielle Elend dieſer Leute iſt die Folge der nicht von ihnen allein ausgegangenen intellectuellen und moraliſchen Vernachläſſigung. Es hat ſich daraus in ihnen ein Geiſt des Mistrauens und Neides gegen die höhern Klaſſen der Geſellſchaft entwickelt, der ſeine anſteckende Kraft leicht weiter verbreitet. Er ſieht in dem Reichen und Wohlhabenden, dem Fabrikherrn u. ſ. w. ſeine natürlichen Gegner, und dieſer Haß, der ſich bald genug zur Feindſeligkeit gegen alles Beſtehende erweitert, findet nur zu oft in dem Hochmuth und Uebermuth, in der Liebloſigkeit und dem Misbrauch des Reichthums ſeine ſcheinbare Berechtigung. Die Arbeiter in den untern Ständen fühlen ebenſowohl, als die in den höhern, ihren Anſpruch an die allgemeine Freiheit. Unfrei aber iſt, wer ſeine Kräfte nicht ungehemmt gebrauchen kann. Es ſtreitet durchaus mit allen Pflichten der Liebe und des Chriſtenthums, vor dieſer klaffenden Wunde, vor dieſem jähen Abgrunde des wachſenden Pauperismus und Proletariats die Augen zu verſchließen oder die Hände in den Schooß zu legen. Einzelne und kleinliche Mittel ſind dieſen Uebeln nicht mehr gewachſen. Dergleichen,

wie Sparkassen, Volksschriften, Armenschulen, müssen wenigstens mit allgemeineren Maaßregeln zusammenwirken. Auf blos ökonomischem Wege, durch Verschaffung reichlicherer Arbeit u. s. f. ist wenig oder nichts auszurichten, wenn man nicht zugleich auf den Willen der Arbeiter wirken, ihre eigenen moralischen Interessen ihnen zum Bewußtseyn bringen und sie in deren Förderung zweckmäßig leiten kann. Es ist die große Frage, ob nicht eben die halbe und unvollendete Civilisation der unteren Klasse eine Quelle sittlicher Unordnung und tiefer geistiger Leiden geworden; weshalb manche den weitern Fortschritt begehren, andere vielleicht richtiger keine Bedürfnisse erwecken mögen, welche sich doch nicht befriedigen lassen. Dem physischen und moralischen Elend ist entgegen zu wirken nur durch die unzweideutige christliche Theilnahme der Reichen und Wohlhabenden an dem Loose der armen arbeitenden Brüder, durch freundliche, wohlwollende Herablassung der Höherstehenden, durch thätiges, auch ausgesprochenes Mitgefühl und durch Versetzung der Arbeiter in eine Lage, in der sie selbst sich zur Verbesserung der letzteren entschließen und mitwirken können. Wird dieser moralische Hebel durch die bürgerliche Gesellschaft selbst zu dem Ende in Bewegung gesetzt, so wird der beabsichtigte Zweck besser erreicht werden, als es irgend durch Bevormundung einer auf dem Papier oder in Gedanken sich ergehenden Gesetzgebung geschehen kann. — Die ganze Materie von der Berufsthätigkeit hat de Wette nach den drei Kategorien des Nähr-, Wehr- und Lehrstandes im Allgemeinen und Besonderen entwickelt. (Chr. Sittenl. III. 364—395.)

C. Die Ehre. Unter den irdischen, zeitlichen Gütern ist die Ehre das höchste Gut, ein Eigenthum, in welchem das Materielle ganz verschwindet, aber das Ideelle als das Substanzielle (des Eigenthums) um so mehr hervortritt. Ein Eigenthum ist die Ehre, sofern sie, wie jedes andere, erworben, verscherzt und wiederhergestellt werden kann, aber ein Eigenthum, der Person als geistiger Substanzialität zugehörend, so, daß die

Person ohne Ehre wie entwurzelt ist. Sie ist zwar nicht die Person oder Substanz des Menschen, aber doch eine wesentliche Bestimmtheit derselben. Die Ehre ist der geistige Reflex der Moralität im Urtheil der Welt, eine Spiegelung und Anerkennung der Würdigkeit, welche nur auf dem Boden der Gesellschaft möglich, auch das stärkste Band derselben ist. Sie ist, was sonst auch der gute Name oder Ruf heißt. Der Name ist die Offenbarung des Wesens, die Zurückweisung auf die geistige Idealität der Personalität; er ist, wie Rosenkranz es ausdrückt, die einfachste Abbreviatur eines Menschen. Einen guten oder schlechten Namen und Ruf hat ein Jeder, und in dieser Bestimmtheit des Guten oder Schlechten ist seine Wesenheit offenbar. Jede Beschädigung der Ehre ist daher mehr oder weniger auch eine Beschädigung der Person. Die Ehre ist, was den Namen eines Jeden zum guten macht im Urtheil Anderer, so, daß sich Ehre knüpft an den gedachten oder gehörten Namen. Nach diesen allgemeinen Definitionen ist nun der Begriff der Ehre, der Gegensatz von Ehre und Unehre und die Pflicht der Ehre zu entwickeln.

a. Ihrem Begriffe nach ist die Ehre 1) die unmittelbare. Sie wächst einem Jeden zu, indem er in sie hineinwächst als Mensch. Von wegen der ihm immanenten Möglichkeit der Vernunft und Freiheit ist das eben geborene Kind, obgleich in Sünden empfangen und geboren, doch sittlicher Weise schon ein heiliger Gegenstand, dessen Geburt und Wiedergeburt nicht ohne Freuden- und Ehrenbezeugungen bleibt. Diese Ehre, die dem Menschen als solchem gebührt, ist, obgleich durch das Christenthum erst in ihrer rechten Bedeutung anerkannt, die noch sich selbst gleiche und allgemeine, ob er ein Türke, Jude oder Christ sey. Die Religion und Nation, der einer angehört, macht vom christlichen Standpunct aus keinen Unterschied in der Ehre, die ein Mensch dem andern, auch abgesehen von dem allen, schuldig ist. Sie bleibt selbst dem Verbrecher in der äußersten Strafe, in der daher alles, was Rache und Leidenschaft ist, alles zum

Thier Erniedrigende getilgt seyn muß. Aber so ist die Ehre, von dem Einen dem Andern erwiesen, noch sehr abstract, unbestimmt und kaum mehr als in der Möglichkeit. Zu ihr kann es erst kommen auf dem Grunde des Selbstbewußtseyns und der Selbstthätigkeit. Die Ehre, die einer sich erwirbt oder ihm von Andern erwiesen wird, ist 2) die mittelbare, durch die Staatsordnung und das bestimmte gesellige Verhältniß, worin er steht, vermittelte. Darin erst ist einem Jeden die Sphäre eröffnet, in der er leisten kann, was ihm Ehre bringt. Der höchsten Ehre und Verehrung genießt der Landesherr. An ihm hat das Volk das Centrum seiner Macht, Freiheit und Herrlichkeit, alles dessen, was ihm Ehre machen kann. Da die Ehre des Volks von der des Königs nicht wesentlich verschieden ist, so verunehrt ein Volk sich selbst, wenn es ihn nicht ehrt. In constitutionellen Staaten erweiset sich tiefes Zartgefühl darin, daß im Tadel der Regierungsmaaßregeln der Name des Königs aus dem Spiel bleibt und nur das Edle und Große ihm zugeschrieben wird. Die Nothwendigkeit der Ehre ist dargestellt in der Pracht und dem Glanz, womit er sich in seiner öffentlichen Erscheinung umgiebt. Da die Macht, der Geist und Wille des Volks in ihm concentrisch ist, nicht abstract als Gesetz, sondern menschlich wirklich, persönlich, so unterscheidet sich davon die Ehre, die dem Individuum an und für sich als Haus- und Familienvater, oder auch seinem Talent, als Feldherr, Philosoph oder Dichter erwiesen wird. Von ihm aus sind die höchsten Stellen seiner Beamten immer zugleich hohe Ehrenstellen; es ist vorzugsweise Ehre daran geknüpft. Da fängt aber schon die moralische Verantwortlichkeit an, wenn sie gleich politisch nicht ausgesprochen ist. Die Erlaubniß, Regierungsmaaßregeln tadeln zu dürfen, ist das halbe Zugeständniß der Verantwortlichkeit der Minister. Da diese sonst sich in allem ihren Thun auf höhere Befehle beziehen und sich dahinter zurückziehen könnten, so ist nur durch ministerielle Verantwortlichkeit die Ehre des Königs dage-

gen geſchützt, compromittirt zu werden. Es theilt ſich der Staat dann weiter in Civil und Militair, und wie die Aemter verſchieden ſind, ſo iſt es auch die Ehre, welche ſich daran knüpft. Das Amt an ſich verbreitet, auch abgeſehen von der Perſon, Ehren und Würden über die, welche es bekleiden. Tritt im Militair die Ehre und das Halten darauf vorzugsweiſe hervor, ſo iſt der Unterſchied der Ehre doch keineswegs qualitativ. Der Unterſchied iſt vielmehr im preußiſchen Staat dadurch ausgeglichen, daß jeder Civilbeamte zuvor ſeiner Militairverpflichtung Genüge geleiſtet haben muß. Der Staat enthält außer ſeinen unmittelbaren Beamten eine weitere Gliederung in die einzelnen Berufskreiſe, welche die Abſtufungen des Standes in der bürgerlichen Geſellſchaft bilden und von denen jeder an und für ſich durch den Staat anerkannt und geehrt iſt. In Frankreich war der ſogenannte dritte Stand nicht anerkannt und das gab die erſten heftigen Kämpfe und Krämpfe bei dem Anfang der Revolution. In jedem Stande, ſey er der Bauern- oder Bürgerſtand, der gewerbtreibende oder gelehrte, der Künſtlerſtand oder der Adel, iſt Veranlaſſung enthalten, ſich Ehre zu erwerben, und die erworbene Ehre fällt ehrend auf den ganzen Stand zurück. Es muß keinen ehrloſen Stand in der bürgerlichen Geſellſchaft geben, wie in früheren Zeiten der der Scharfrichter war oder in Indien der der Paria iſt. Die Zünfte oder Innungen der Handwerker ertheilen Ehre dem, der ſein Meiſterſtück liefert und laſſen den Pfuſcher mit ſeinem Gewerbſchein nicht gelten. Die ſittliche Geſinnung und Rechtſchaffenheit iſt ſo zugleich die Standesehre. Von allen den angegebenen Seiten aber kann doch noch wirkliche oder ſcheinbare Ehre auch an den unrechten Mann kommen, an den, der ſie gar nicht verdient, und dem, der ihrer würdig iſt, verſagt werden. Der Begriff der Ehre enthält daher nicht nur die Beſtimmung, die unmittelbare und vermittelte, ſondern 3) auch die concrete oder perſönliche zu ſeyn. Sie wird erworben durch das moraliſche Verhalten, es ſey in wel-

chem Stand oder Amt es wolle, durch die Tugenden, die ein Jeder sich selbst giebt, durch den Gebrauch, den er von seinen Talenten und Kenntnissen, Vorzügen und Fertigkeiten macht. Es ist der innere moralische Erfolg aller edlen Gesinnungen und Handlungen, daß sie Ehre bringen, und es sind die selbst Ehrenwerthen, welche dergleichen zu schätzen wissen und ihm Beifall und Anerkenntniß nicht versagen. Vor Gott ist zwar kein Sterblicher gerecht, und hat er Ehre vor Gott, so ist es nicht die durch seine Handlungen, sondern die, so er von Gott empfängt aus freier Gnade und aus dem Glauben daran. Aber in dem moralischen und politischen oder civilen Verhältniß zu Andern kann unter Menschen von Verdiensten die Rede seyn, wenigstens von solchen, die von Andern dafür geachtet und als solche geehrt werden. In diesem Verhältniß ist jede Ehre nur dann die wahre und rechte, wenn sie persönlich erworben ist. Sie gestaltet sich mannigfaltig und ist ihrer Erscheinung nach eine andere nach den verschiedenen Lebenskreisen, Geschlechtern u. s. w. Des Mannes Ehre ist vorzugsweise die Bewegung im öffentlichen Leben; die Frau gehört dem Hause an und ihre Ehre ist, die Hausehre zu seyn. Alle wahre Ehre beruhet auf persönlichem Verdienst, und dieses Ursprunges ist auch die Erbehre der Fürsten und des Adels. Von welcher Art ursprünglich das Verdienst gewesen, darüber ist nach Jahrhunderten kein sicheres Zeugniß möglich, weder dafür noch dagegen; es ist die Thatsache, das Recht der Ueberlieferung anzuerkennen. Es ist in jedem Stande nicht gleichgültig, ob eine Familie redliche, verdienstvolle Vorfahren aufzuweisen hat, solche wenigstens, welche nicht selbst sich durch ihre Schuld um ihre Ehre vor der Welt gebracht haben. Es liegt im Ruhm der Väter ein großes Incitament für die Kinder. Mit der so passiv angeerbten Ehre kann der Staat Vortheile und Vorzüge verknüpfen, doch vernünftigerweise nur in der Voraussetzung, es werde der Nachkomme nicht durch seine Handlungen die Ehre der Vorfahren befleckt haben. Daß aller

Erbadel an sich Verdienstadel ist, hat gemacht, daß auch, wo neuer Adel an die Stelle des alten getreten, die Voraussetzung dieselbige ist. Die Fortsetzung aber soll nicht Widersetzung des Anfanges sein, das Gegentheil von diesem sein, so daß einer verdienstlos und thatenlos nur auf die Thaten und Verdienste der Vorfahren pochen könnte. Fehlt dem Adel Ansehen, worum es ihm heutiges Tages nur zu oft mangelt, so kann der Mangel nur durch edle Gesinnung und Thätigkeit ersetzt werden. In der bittersten Armuth an die hohe Abkunft und lange Ahnenreihen wie an ein schwankend Brett im Schiffbruch sich hängen, ist eine Thorheit, die Holberg auf eine humoristische Weise gezeichnet hat im Nanno di Celebrados. Nanno, rückwärts gelesen, heißt: o! du Narr. Auf den Adel, als solchen, ohne innere Tüchtigkeit, Ansprüche auf Ehrenstellen, auf Aemter oder gar auf wissenschaftliche Berücksichtigung gründen wollen, ist zumal in unsern Zeiten lächerlich. Das neue Adelsstatut der rheinischen und westphälischen Ritterschaft hat auf den Landtagen nicht geringen Widerspruch gefunden. (S. Arndt: die rhein. ritterbürtigen Autonomen. Leipz. 1844.) Gott und die Natur, sagt Arndt, kennen keinen Adel! Er ist allein, setzen wir hinzu, eine politische Institution. Dem Adel ist nur möglicherweise ein Vorrecht eingeräumt, welches jedoch durch persönliche Untauglichkeit auch verlierbar ist; es ist überhaupt nur ein formaler Vorzug, dem durch die Persönlichkeit erst ein wahrhaft sittlicher Inhalt zu geben ist. Es kommt somit wesentlich nur darauf an, daß die politische Ehre und Anerkennung nicht ohne die moralische, die äußere nicht ohne die innere sey; für sich allein betrachtet ist jene nur schöner Schein. Der Begriff der Ehre vervollständigt sich

b. durch den Gegensatz von Ehre und Unehre. Dieser Gegensatz enthält eine Dialectik, in der die eine Seite leicht in die andere überschlägt, eine Dialectik, die nicht nur in dem Gedanken über das moralische Verhalten, sondern in diesem selbst, also nicht blos ein Theoretisches, sondern auch Practisches ist.

Dieß Umſchlagen iſt möglich, weil die Ehre ſo ſehr im Element des Urtheils ſteht, welches nach beiden Seiten hin, ſowohl auf der Seite deſſen, der Ehre begehrt, als auf der Seite deſſen, der ſie gewährt oder verweigert, ſo leicht zur leeren Meinung und Einbildung wird. Die Ehre iſt, wie geſagt, ein ideelles Gut. Wie aber die Idee häufig das Schickſal hat, mit einer bloßen Vorſtellung, mit einer Phantaſie, einem leeren Ideal und Idol verwechſelt zu werden, ſo auch die Ehre. Nichts iſt daher nothwendiger, als richtige Gefühle, ernſte, dem Chriſtenthum entſprechende Gedanken von der Ehre in der Jugend zu entwickeln; denn nichts öffnet ſo leicht den Abgrund jedes andern ſittlichen Irrthums, als die verkehrten Vorſtellungen davon, welche ſelten ſo unſchädlich, lehrreich und beluſtigend ſind, wie die Phantaſien eines Sancho Panſa von der Ehre ſeiner Statthalterſchaft auf der Inſel oder Don Quixote's von der Ehre eines fahrenden Ritters. Das Ehrgefühl iſt ſittliches Gefühl; es ſchließt ſich darin der Gedanke der Ehre mit dem Subject zuſammen; es iſt ihm nicht gleichgültig, wie Andere von ihm denken und ſprechen; die Ehre wird das Object der Liebe, und der Ehrliebende hält von ſich ab und weiſet von ſich hinweg, was wider die Ehre iſt. Da als Ehrliebe iſt das Ehrgefühl, das Gefühl der perſönlichen Würde, in ſeiner Reinheit und Wahrheit eine der kräftigſten Schutzwaffen gegen das Böſe. Das moraliſch Krankhafte hingegen iſt die daran ſich knüpfende Leidenſchaft, welche in Bezug auf Ehre wird, was in Bezug auf die äußern Lebensgüter der Geiz und die Habſucht iſt, Ehrgeiz und Ehrſucht. Dieſes iſt der Rückfall des Sittlichen an das Natürliche, die Herrſchaft eines Triebes, des Ehrtriebes über den Geiſt und Willen und der Verluſt der Freiheit deſſelben an die unfreie Natürlichkeit. Der Ehrgeizige, der Ehrſüchtige iſt ſeiner ſelbſt nicht mächtig, und in dieſer Knechtſchaft verliert er nicht nur leicht ſeinen Verſtand, ſondern auch ſeine Ehre, indem ihm jedes Mittel zur Behauptung derſelben gleichgültig wird. Der Geiſtliche, der in

ſeinen Reden nur auf einen ihm, ſeiner Individualität, Kunſt und Beredſamkeit günſtigen Eindruck ausgeht und Alles darauf berechnet, nur dieſem und jenem zu gefallen, iſt nicht der ehrwürdige, ſondern der ehrſüchtige und erntet von Allen, die das durchſchauen, ſtatt Ehre Verachtung ein. In andern Verhältniſſen wird der Ehrſüchtige leicht der Niederträchtige nach der höhern Seite hin, damit er der Hochmüthige ſeyn könne nach der andern. Im Urtheil der ſittlichen Welt gereicht ihm die von ihm angeſtrebte, vielleicht auch erlangte Ehre zur Unehre. Fürſtliche und regierende Perſonen haben viel Gelegenheit, von dieſen ſchlechten Neigungen und Begierden der Untergebenen Erfahrungen zu machen, die ihren Glauben an den ſittlichen Werth der Menſchheit ſchwächen; ſie begreifen es ſelbſt nicht, wie man an ſo etwas, als der Beſitz eines Ehrenzeichens oder Ordens iſt, ſo gleichſam ſeine Seligkeit knüpfen kann, und hegen den gerechten Verdacht, daß die Unwerthen dergleichen am meiſten begehren; in dieſem Urtheil kommt alsdann die Ehre an die Unehre, und jene wird ſo zu dieſer. Solche Urtheile zu befördern, wie den Ehrgeiz aufzuſtacheln und ihm Nahrung zu geben, dazu hat die ungemeſſene Verſchwendung von Ehrenbezeugungen ſelbſt weſentlich beigetragen. Die Erfahrung, daß Unwürdige nichts ſo haſtig betreiben, als nach den Ehren der Welt zu ſchnappen, macht die Würdigen leicht kalt und gleichgültig dagegen und mehr als recht iſt; ſo gehen ſie von der andern Seite leicht über das richtige Maaß in der Beurtheilung des Werthes der Ehre. Es kommt hiezu, daß ſie ſtatt Ehre ausdrücklich Zurückſetzung, Verachtung, ja Verdächtigung und Verläumdung erleben, weil ſie etwa der Welt nicht nach dem Munde reden, nicht den herrſchenden ſchlechten Grundſätzen beiſtimmen, nicht von der in Zeitſchriften das Wort führenden Parthei ſind. Wenn dem Tugendhaften ſtatt Ehre Unehre widerfährt, ſo verwandelt ſich unmittelbar und umgekehrt dieſe in jene. Er kann ſich tröſten und denken, daß dieß der Welt Lauf und Lohn ſey und er an ſeiner wirklichen Ehre durch

äußerliche Versagung derselben keinen wesentlichen Schaden, Mangel oder Abbruch erlitten habe. Er würde selbst nicht der Tugendhafte und Pflichtgetreue seyn, wenn er die Gleichgültigkeit dagegen sich hoch anrechnen wollte (wie Manche sich dadurch auszeichnen wollen, daß sie sich Auszeichnungen verbitten). Wer Andere ehren will, muß selbst der Ehrenwerthe seyn; von denen, welche wirkliches Verdienst vom scheinbaren, ja vom Gegentheil desselben noch nicht zu unterscheiden wissen, kann keine wahrhaftige Ehre ausgehen. Die Gegenwart kann vieles Ehrenwerthe in ein falsches Licht stellen, aber die Zukunft hat auch ein Wort mitzureden. Wie ist es einem Joh. Huß, einem Mart. Luther, den Aposteln sämmtlich, ja Christo selbst ergangen? Die flüchtige Unehre vor der Welt ist ihnen zu unvergänglicher Ehre bei der Nachwelt geworden. Der Ehre werth zu seyn, ist mehr werth, als Ehren zu besitzen; dieser Besitz verläuft sich oft in die Zufälligkeit; der Ruhm, sagt Jean Paul, ist des Ruhmes nicht werth. Würdigkeit ist der Ehre Substanz, die auch ohne das Accidenz der äußern Anerkennung oder Geltung für sich gilt. So stehen sich im Begriff der Ehre, Ehrwürdigkeit und Ehrerweisung gegenüber, die erstere als das Substanzielle, die andere als das Accidentelle. Das Band, welches die Ehrerweisung oder Anerkennung an die Würdigkeit knüpft, ist das Vertrauen, und um des letzteren willen, welches an und für sich ein ehrendes und die Bedingung der moralischen Wirksamkeit ist, hat die Ehre unter Menschen einen hohen Werth.

c. Die Pflicht der Sorge für die Ehre. Die pflichtmäßige Sorge für die Ehre entwickelt sich in der Erwerbung, Bewahrung und Wiederherstellung der Ehre. 1) Erworben wird Ehre nur durch die pflichtmäßige That; durch diese weiset sie auf das Element der Freiheit zurück. Die Ehre ist so die Bedingung der Selbstachtung. Sofern sie nun der Vermittelung durch die ehrenwerthe That bedarf, ist das auf die Ehre unmittelbar gehende ehrsüchtige Streben ein falsches und ver-

werfliches. In aufſtrebenden Kindern iſt Ehrliebe, Empfänglichkeit für Lob und Auszeichnung ein edles, ſchätzenswerthes Motiv; nur daß das Lob ſich ſtets durch die That und das Verhalten bedingt und gerechtfertiget zeige. Dieß iſt demnach eben ſo ſehr die Pflicht Anderer, als ihrer ſelbſt. Weil die Ehre kraft ihres Begriffs auf dieſen ihren ernſten Urſprung zurückweiſet, ſo iſt mit ihr wohl Kunſt und Geſchicklichkeit vereinbar, aber es giebt und begründet nicht eigentlich Ehre, was darin nur dem Augenblick der Beluſtigung und Ergötzlichkeit dient. Dergleichen hat ſeinen Lohn in dem Augenblick der Bewunderung und des Beifalls, wie Goethe ſagt: Flüchtig iſt des Mimen Kunſt. Taſchenſpieler und Improviſatoren, Aequilibriſten und Akrobaten, Alle, welche halsbrechende Künſte treiben, werden nicht ſowohl geehrt, als mit dem momentanen Beifall belohnt und abgelohnt; in alten Zeiten waren Schauſpieler, obwohl beliebt, doch nicht belobt und geehrt; die barbariſche Sitte verſagte ihnen gar ein ehrlich Begräbniß. Wenn Kunſt und Wiſſenſchaft nicht auf einem ſittlichen Grunde ſtehen, kann Ehre durch ſie nicht erworben werden. Wegen der innern Unendlichkeit des Werths jeder großartigen Leiſtung kommt es, um Ehre zu machen, nicht darauf an, daß ſie der Welt ſo nützlich und brauchbar ſey oder einen ſo umfaſſenden äußern Wirkungskreis finde, wie die Erfindung von Maſchinen, von Teleſcop und Compaß, die Entdeckung eines Planeten, ſondern auch die edle That im Stillen, das unſcheinbare, uneigennützige Wirken des Guten, kommt es zur Anſchauung und Kenntniß der Welt, erwirbt ſich Ehre. Es iſt nur die unvermeidliche Beſchränkung des menſchlichen Wiſſens, wenn nur ſo hervorragende Handlungen, wie Lebensrettung u. ſ. f., öffentlich anerkannt, belohnt und geehrt werden. Der einfältige, beſchränkte Landmann und Handwerksmann, iſt er der redliche und gewiſſenhafte, ſo iſt er auch der ehrenwerthe. Die richtige practiſche Erkenntniß und Abſchätzung der Ehre iſt vor allem zur Erwerbung derſelben durch die Pflicht

gefordert; jene zeigt sich vornehmlich in der Unterordnung derselben unter die höheren Güter. Die Ehre ist ein Gut und höher zu achten, als Leib und Leben, Hab und Gut. Aber sie selbst ist darum doch noch nicht das höchste Gut, sondern der Tugend und Rechtschaffenheit unterzuordnen. Die Pflicht verlangt, die Ehrsucht eben so sehr zu fliehen, wie die Ehrlosigkeit; jene ist im sittlichen Urtheil der Welt eben so sehr ein Laster, als diese auf ein Verbrechen zurückweiset. Gal. 5, 26. 1 Thess. 2, 6. Phil. 2, 3. Joh. 8, 54. Apostelgesch. 12, 22. 23. Dem Ehrsüchtigen ist es darum zu thun, daß immer Solche vorhanden sind, die es ihm sagen, wie ausgezeichnet, wie gelehrt er sey, welche enorme Wirkungen seine Werke in der Welt hervorbringen, und an solchen Schmeichlern, welche in grober und feiner Weise den Ehrsüchtigen kitzeln und seine Schwäche benutzen, kann es ihm nicht wohl fehlen. Das Erwerben der Ehre ist vielmehr, sich so zu verhalten, daß dem Verhalten Ehre gerechterweise folgen kann; nicht weiter, als auf jenes, die Ehre nicht beabsichtigende Streben geht die Pflicht eines Jeden gegen sich selbst; es ist vielmehr Pflicht Anderer, es dem Verdienst an seinen Kronen nicht fehlen zu lassen; so für die Ehre Anderer sorgend, sorgen sie am besten zugleich für ihre eigene Ehre. 2) Bewahrt wird die Ehre von dem, der einen unbefleckten Wandel vor der Welt führt, nicht nur, indem er von Andern nichts, was wider die Ehre wäre, an sich kommen läßt, sondern auch ihnen dergleichen nicht zumuthet. Dieß schließt nicht mancherlei Fehler und Sünden aus, welche der Ehre und Gerechtigkeit vor Gott widerstreiten, sondern solche, welche schon vor den Menschen Schimpf und Schande machen. Es soll ein Jeder sich hüten vor Allem, wodurch er der Ehre los oder der Ehrlose würde. In geringerem Maaß ist dieß der Fall schon in der Thorheit und Possenreißerei, noch mehr in der moralischen Vernachlässigung seiner selbst und Unachtsamkeit auf seine Handlungen, in Versprechungen und Verbindlichmachungen durchs Wort,

durch deſſen Bruch einer aufhören würde, der Ehrenmann zu ſeyn. Auch genügt es der Pflicht nicht, dergleichen, wenn es geſchehen, nur zu verheimlichen vor Andern, oder den Schein der Gerechtigkeit nur zu wahren, welches nur Heuchelei wäre. Am wenigſten iſt der Pflicht gedient mit einem Verhalten, welches zwar nicht gegen das bürgerliche Geſetz verſtößt, ſo daß es von dieſem in Anſpruch genommen werden könnte, aber doch der Sitte trotzt und ein öffentlich Aergerniß giebt. Da biſt du deiner Ehre verluſtig gegangen, ob es zwar Niemand dir ins Geſicht zu ſagen wagt. Die öffentliche Meinung, welche Gedanken und Urtheile, wie die Atmoſphäre die Luft, nach allen Seiten verbreitet, iſt ein herbes Gericht, dem nicht ſo leicht zu entfliehen iſt. Der Ehrloſe ſieht ſich mitten in der menſchlichen Gemeinſchaft ausgeſtoßen aus ihr, in allen ſeinen Verbindungen und Unternehmungen geſtört, der öffentlichen Verachtung preisgegeben und des Vertrauens Aller beraubt, und ebendamit in der Ausübung ſeiner weſentlichſten Pflichten gehemmt. Es haben Viele daran auch die Pflicht geknüpft, ein gutes Beiſpiel zu geben. Allein eine ſolche giebt es nicht; es hieße, das Gute nicht um ſeiner ſelbſt, ſondern nur um des Urtheils Anderer willen thun. Schon Pörſchke in der Einl. in die Moral, S. 245 ff., und Schleiermacher in der chriſtl. Sitte haben eine ſolche Pflicht nicht anerkannt. Dagegen iſt unſtreitig Pflicht, das böſe Beiſpiel und Aergerniß, ja auch ſchon den böſen Schein zu vermeiden, wie von einem ſolchen jede zweideutige Handlung umgeben iſt. Zwar auch die Pflicht, den böſen Schein zu meiden, kann nicht für unbedingt gelten, weil ihn zu meiden oft dem Tugendhaften unmöglich iſt, und um ſo mehr, wenn der Schein nur in der Meinung, in dem Irrthum Anderer gegründet, ſomit in der erſtern Beziehung nur Schein iſt. Der böſe Schein iſt oft nur das Böſe, welches ſich aus der Seele des Beurtheilers um die reine Handlung des Beurtheilten herumlegt, ihm ſchlechte Abſichten und Triebfedern andichtet. Darüber muß der Gewiſſenhafte ſich hin-

wegzuſetzen wiſſen. Viel ſtrenger iſt die Pflicht der Bewahrung der Ehre auch in der Form des guten Scheins in Hinſicht auf das weibliche Geſchlecht. Der weibliche Ruf iſt leicht verletzlich und der Schaden unerſetzlich. Die weibliche Erziehung geht daher vorzugsweiſe auf Erhaltung des guten Rufes und Namens und deſſen Widerſcheins in der Welt; es wird mit Recht frühzeitig die ſittliche Aufmerkſamkeit darauf geſchärft. Das Weib hängt von der öffentlichen Meinung ab und muß ſich ihr unterwerfen; der Mann kann zur Noth und aus Pflicht ſich darüber erheben. Die Pflicht überhaupt hat hier die Doppelgeſtalt, daß Jeder ſich ſelbſt und Jeder dem Andern ſeine Ehre bewahren ſoll. Dem Letztern ſteht entgegen zunächſt das Verläumden. Es heftet ſich wohl an Einzelnes, geht aber von da nur darauf aus, Andere unbeſtimmterweiſe in üblen Ruf zu bringen. Die Verläumdung ſetzt Böſes, wo es nicht iſt, ermangelt daher aller Wahrheit und enthält in ſich die Lüge; ſie greift Zweifel und Einwendungen gegen den ſittlichen Character Anderer geradezu aus der Luft und ſtellt ihn in einem gehäſſigen Lichte dar. Es iſt das in der Welt herrſchende Mistrauen, welches bereitwillig iſt, dem Verläumder Gehör zu geben. Die Langeweile in Thee- und Kaffeegeſellſchaften erdichtet Böſes von Andern oft nur, um das Geſpräch im Gang zu erhalten, ganz gedankenlos, abſichtslos, bezieht ſich oft ſo nur auf Thorheiten und Aeußerlichkeiten. Wie dieß der geringſte Grad der Verläumdung iſt, ſo iſt auch das Schweigen, wo dem Verläumder gegenüber dem Andern ein gutes Zeugniß zu geben iſt, ſchon ein Verläumden. Iſt nun der Begriff der Verläumdung dieß, daß ſie Böſes ſetzt, wo es nicht iſt, ſo iſt es der der Läſterung, daß ſie das Gute ſelbſt in Böſes verwandelt. Die Verläumdung kann noch ſcheinbare Veranlaſſungen haben und darauf hin ſchlechte Abſichten, Motive erdichten. Aber die Läſterung hat das entſchieden Gute und Vortreffliche an Andern zum Gegenſtand; ſie verkleinert, verringert es nicht nur, ſondern ſchwärzt es auch an und ſtellt es als

das Schlechte und Abscheuliche dar. Es ist die innere Schlechtigkeit, welche nichts wahrhaft Vortreffliches und Großes ertragen kann oder Andern zutraut. Die Lästerung vergreift sich am meisten an dem Heiligen und Hohen aller Zeiten, indem sie die reinste Absicht verunreinigt, so in manchen Welt- und Reformationshistorien, z. B. Luther habe zu reformiren angefangen, um heirathen zu können. Kommt vollends Glaubenswahn ins Spiel, der zur vermeintlichen Ehre Gottes, zur Rettung des Christenthums gegen „Lichtfreunde" sich Alles erlaubt, so läßt zwar die Regierung heutiges Tages Scheiterhaufen, Kopfabschneiden nicht mehr zu, aber das Ehrabschneiden, das Verdammen kann sie nicht verhindern. Dieß treiben Manche so fleißig und unbedachtsam fort, daß ganz naiv der Ehrenräuber dieses an ihm selbst werden muß. Die Schmähsucht endlich unterscheidet sich von der Verläumdungs- und Lästersucht dadurch, daß sie das wirklich Schlechte, die Schande Anderer aufzudecken und, wie man sagt, an die große Glocke zu hängen beflissen ist. Daran ein Wohlgefallen, eine Lust zu finden, ist gewiß der äußerste erreichbare Grad in dieser Reihe. Du bist doch darum nicht der Gerechte, Vortreffliche, weil du nur Böses an Andern kennst und bekannt machst. Ein Anderes ist es, wenn die Pflicht selbst es erheischt, aufgefordert oder unaufgefordert das Böse, das du von Andern weißt, auszusagen, Andere vor ihnen zu warnen, damit sie ihr Vertrauen nicht wegwerfen. Dieß ist ein reines, pflichtmäßiges Aufschlußgeben über sie und muß sich auf bestimmte Thatsachen gründen. Edler aber und würdiger noch ist es, womit die Pflicht sich zur Liebe erhebt, den Verläumdeten, Gelästerten und Geschmähten selbst in Schutz zu nehmen gegen die Ankläger und seine guten Seiten gegen diese hervorzuheben. Vgl. Röm. 13, 7. Sprüchw. 29, 23. Sir. 9, 16. 20, 29. Luc. 14, 10. (Joh. 3, 44.) 7, 18. Ist nun aber, sey es durch eigene oder fremde Schuld, die Ehre verletzt, so tritt die Nothwendigkeit ein, sie wiederherzustellen. 3) Wiederhergestellt wird die Ehre, in-

dem der, der sie durch seine Schuld verloren, was den Besitz betrifft, in integrum restituirt wird. Geschehen kann dieß, wie in Ansehung der verlorenen Gerechtigkeit vor Gott durch Buße und Glauben, so in moralischer Rücksicht durch die ähnliche Versöhnung mit dem Gesetz. Reue und Leid, Bekehrung und Besserung sind die moralischen Mittel und Wege zu diesem Ziel. Auch im Verhältniß zu ihm wird von Andern, was Verirrung und Fehltritt, was Verbrechen und Laster ist, genau genug unterschieden. Für jene kommt ihm die Nachsicht und Geduld Anderer zu Hülfe, die Hoffnung, es werde das Geschehene sich nicht wiederholen; so ist es vergeben und vergessen. Im anhaltenden Sündigen, im Verbrechen und Laster macht sich der Mensch aus seiner Ehre selbst nichts mehr, somit auch nichts aus der Wiederherstellung derselben. Schwieriger ist die Lage dessen, der durch Andere beleidigt, an seiner Ehre gekränkt und verletzt war. Da kann die Ehre nur in dem Maaß, als sie verletzt und verloren war, wiederhergestellt werden. Das unter das Pflichtverbot Fallende ist besonders die ungeordnete, unverhältnißmäßige Weise der Ehrenreparation. Ist der Leidenschaft die Entscheidung anvertraut, so nimmt sie nur den Beleidiger selbst sich zum Muster oder giebt ihm die Beleidigung nur zweifach und dreifach zurück. Es ist nur zufällig, daß Beschimpfungen dadurch gehoben und Streitigkeiten geschlichtet werden; in Wahrheit verliert sich daran die Ehre nur noch mehr. In geordneter Weise wird gekränkte Ehre wiederhergestellt nur durch die auf Ehrenkränkung im Gesetz gesetzte Strafe; hiemit fällt die Bestrafung, die ihr vorhergehende Beurtheilung und das bestimmte Strafmaaß den geordneten Gerichten anheim. Das Civil- und Criminalgericht hat über Verbal- und Realinjurien zu entscheiden. Es kann darin Jeder den nöthigen Schutz für seine Ehre finden. Es ist das höchste Interesse des Staats, daß diese Institution allgemein anerkannt und respectirt, die Beleidigung und Ehrenkränkung dem Gewaltrecht der Rache und Leidenschaft ent-

nommen werde. Eine Exception ſcheint der Staat ſelbſt zu machen, indem er zum Kriege ſchreitet. Den Streitigkeiten der großen Mächte würde allerdings ein von ihnen ſelbſt zu dieſem Zweck beſtellter Gerichtshof beſſer abhelfen, als der Krieg. Aber auch nach der bisherigen Sitte iſt der Krieg eine geordnete, öffentlich und allgemein anerkannte Weiſe, die Ehre der Völker zu behaupten und, iſt ſie verletzt, wiederherzuſtellen, geweſen. Dieß hingegen iſt nicht zu ſagen vom Zweikampf. Er iſt in allen Staaten verboten und unterliegt, wo er unternommen wird, der geſetzlichen Strafe. Die Verheimlichung des Duells iſt das Bewußtſeyn davon. Der Zweikampf iſt eine Maſſe, oder mit Kant zu reden, ein Neſt voll Irrthümer und Widerſprüche. Er verſetzt in eine Zeit zurück, wo der Rechtszuſtand der Völker noch höchſt unvollkommen und wenig geordnet war; in der Gegenwart iſt er eine Anomalie und Antinomie, welche mit dem ganzen öffentlichen Leben im härteſten Widerſpruch ſteht. Der Zweikampf wurzelte weſentlich im Feudalſtaat, der ein rohes Gemiſch von Naturzuſtand und Rechtszuſtand war. Im modernen Staat iſt der Zweikampf ein fingirtes oder forcirtes Sichzurückverſetzen in die Rohheit des Mittelalters, wo auch das Fauſtrecht an gewiſſe Formen gebunden war. Ein weſentliches Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit iſt, daß Niemand in ſeiner eigenen Sache Richter ſeyn dürfe, da er zugleich Parthey iſt, und die Ehre aller Bürger des Staats iſt, die Geſetze deſſelben anzuerkennen und ihnen unbedingt zu gehorchen. Eine Ausnahme von dieſer Anerkennung und dieſem Gehorſam iſt von einer Uebertretung derſelben nicht verſchieden. Den ordentlichen Richter und das Geſetz zu umgehen, kann unmöglich eine Ehre ſeyn, wie doch die Vorausſetzung iſt im Zweikampf, um ſo weniger, als der, welcher auf dieſem Wege ſeine Ehre wiederherzuſtellen ſucht, gerade als Glied einer Gemeinſchaft, eines Standes und Staats ſich an ſeiner Ehre gekränkt fühlte, ſo daß er, ohne zum Zweikampf zu ſchreiten, nicht mit Ehren im Militair, auf der Univerſität bleiben

könne. Sich der Ehre des Staats und ſeiner Standesgemeinſchaft rühmend beleidigt er dieſelbe durch Uebertretung der Staatsgeſetze. Dann aber ſoll doch die Ehre, derſelben Verletzung und Wiederherſtellung ein Individuell-perſönliches und deshalb der Zweikampf nothwendig ſeyn. Iſt die Ehre ein Subjectives, wie die Beleidigung, ſo iſt doch das Mittel, den Unglimpf wegzuſchaffen, nicht nothwendig ein ſubjectives, perſönliches, ſondern es kann wahrhaft zweckmäßig nur in der öffentlichen, die Ehre eines Jeden beſchützenden Ordnung gefunden werden. Iſt das Leben mit ſeinen zeitlichen Gütern allerdings der Ehre unterzuordnen und dieſe das edelſte, zarteſte, leicht verletzliche Eigenthum, ſo iſt es doch ſich ſelbſt widerſprechend, die Wiederherſtellung der Ehre, wenn ſie angegriffen oder verletzt worden iſt, auf die Spitze des Schwerdts, auf die Entſcheidung von ein Paar Kugeln zu ſtellen, ſomit von der Aeußerlichkeit und Zufälligkeit lebenzerſtörender Waffen abhängig zu machen; das Mittel iſt dem Zweck ganz unangemeſſen und dagegen ruft das Leben gerechterweiſe ſeine Rechte auf. Denn dadurch, daß einer von beiden fällt, iſt wohl über beider Muth, Tapferkeit oder Tollkühnheit, aber nicht auch über Recht und Unrecht entſchieden. Das Phantaſiren über die Ehre hat von jeher dieſe Wendung genommen, zu glauben, für Verletzung der Ehre ſey keine andere Remedur, als das Duell. Leitet man die im Mittelalter aufgekommene und herrſchend gewordene Sitte im Unterſchied vom Heidenthum, in welchem der Einzelne nicht für ſich, ſondern nur für den Staat Bedeutung hatte, weshalb der Zweikampf in der antiken Welt nicht vorkommt, aus dem Chriſtenthum ab, als welches den Gedanken von dem unendlichen Werth und der Ehre der Perſon zuerſt practiſch geltend gemacht, ſo iſt nur zu bedenken, daß das Chriſtenthum vielmehr und gerade wegen des unendlichen Werths, den es auf die Perſönlichkeit legt, daran ohne Schuld iſt, daß irgend eines Menſchen Leben oder zweier ſich an den irrigen Vorſtellungen von der Ehre verbluten ſoll. Irrig aber ſind und

bleiben ſie, ſo lange nicht das Geſetz und der durch daſſelbe berechtigte Richter die Entſcheidung hat. Den Grundſätzen des in eine ganz andere Zeit hinein perennirenden Mittelalters kann allein die fortſchreitende Bildung den nöthigen Abbruch thun, indem an die irrige Vorſtellung anknüpfend und ſie dialectiſch entwirrend die Wahrheit Eingang und immer allgemeinere Verbreitung findet. Alle andern Mittel zur Ausrottung des Zweikampfs haben ſich bis jetzt als unzureichend gezeigt. Er hält ſich noch allein in unklaren Vorſtellungen, in trüber Ueberlieferung einer Sitte, welche bei klarer Erkenntniß ſich immer mehr als Unſitte zeigen muß. Auf dieſem indirecten Wege allein iſt es dahin zu bringen, daß man es endlich nicht mehr mit ſeinem Ehrgefühl wird vereinigen können, zum Duell herauszufordern oder die Herausforderung anzunehmen.

3. Der Lebensgenuß und das allgemeine Wohl. Mit alle dem bisher Entwickelten geht es darauf hinaus, daß die Seele ſich darin fühle und wohl fühle, deſſelben genieße und froh werde. Sie begiebt ſich in daſſelbe, um ſich daraus zurückzunehmen und darin zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Dieſe Rückkehr iſt ihr Wohl und Glück und ſie bedient deshalb ſich nur des allen als Mittels zu dieſem Zweck. Daſeyn und Leben, Hab und Gut, Arbeit und Beruf, Ehre und Anſehen in der Welt — ſie haben die nächſte Beſtimmung darin, daß der Menſch ſich dadurch befriedigt und glücklich fühle, ſein Leben darin genieße; denn Genuß iſt Gefühl der Luſt. Es iſt demnach zuerſt der Begriff des Lebensgenuſſes zu entwickeln, ſodann eine Ueberſicht der weſentlichen Elemente deſſelben hinzuzufügen, und endlich die Pflicht in Beziehung darauf zu beſtimmen.

A. Begriff des Lebensgenuſſes. Man ſagt wohl, zum Lebensgenuß und Glücklichſeyn habe der Menſch von Natur einen Trieb. Der Trieb iſt das noch jenſeits der Freiheit Thätige, Treibende, der Naturtrieb. Ihn theilt der Menſch noch mit dem Thier; es hat zum Leben und Haben, wovon es lebt,

zur Fortpflanzung einen Trieb; es flieht den Schmerz u. ſ. f. In dem Sinne aber, worin der Menſch einen Trieb hat, kann ihn das Thier nicht haben. Der Trieb iſt das unmittelbar Vernünftige in dem Natürlichen, und inſofern iſt allerdings in Anſehung des Triebes und deſſen unmittelbarer Wirkſamkeit zwiſchen dem Menſchen und Thier noch kein Unterſchied. Wo aber Vermittelung durch Gedanken nothwendig iſt, da iſt der Trieb über ſich als Naturtrieb hinaus; wie denn das Thier weder einen Ehrtrieb, noch einen Glückſeligkeitstrieb haben kann. Für den Menſchen hat der Trieb in dieſer Beziehung nur die Bedeutung, die Wahrnehmung und zunächſt ſchon Gefühl des Vernünftigen im Natürlichen zu ſeyn. In dem Thier wird der Trieb wohl auch zum Gefühl, welches als ſolches das der Luſt oder Unluſt iſt, aber es bleibt auch damit im Unmittelbaren. In dem Menſchen iſt der Trieb ſchon nicht mehr Trieb, ſondern Neigung, Zu- und Abneigung. Wo der Naturtrieb als ſolcher nicht wirken kann, da fällt die ganze Thätigkeit auf die Seite des Menſchen, und in dieſer Beziehung hat das Alte: naturae convenienter vivere, oder das Schleiermacheriſche, daß die ſittliche Thätigkeit ſey die Einigung der Vernunft und Natur, ſeine Richtigkeit. Es iſt aus demſelben Grunde falſch, was Kant behauptet, daß es keine Pflicht des Menſchen gebe, ſich glücklich zu machen, weil der Trieb ſchon als ſolcher ſtark genug darauf hinwirke. In Wahrheit iſt der ſogenannte Trieb nichts anderes, als der Menſchen allgemeiner Wille, und es geſchieht ſomit keineswegs von der Natur aus, daß ſie alleſammt glücklich werden wollen. Es will ja keiner unglücklich ſeyn. Das Nothwendige darin iſt nur das Allgemeine; aber wie es der Menſch verſteht, es ſich vermittelt, ſo iſt das ſeine Sache, ſo giebt es auch Pflichten in Bezug darauf; denn wie er wollen muß, glücklich zu werden, ſo kann er es auch nicht wollen z. B. unter der Bedingung eines Verbrechens, und falſch wollen, die verkehrteſten Wege einſchlagen zu dieſem Ziel. Nimmt der Menſch das Vernünftige

in dem Natürlichen nicht gewahr, ſo bleibt er bei dem Letzteren allein ſtehen, es verſtellt und verkehrt ſich ihm beides, ſo daß das Sinnliche als ſolches für das Vernünftige genommen wird. Bei unzähligen Menſchen bleibt bis zu ihrem Ende das Streben nach Lebensgenuß und Glückſeligkeit auf die Sinnlichkeit beſchränkt. Dieß iſt die Folge davon, daß ſie dem an ſich dunklen Gefühl ſich überlaſſen, wie es das Thier auch thut, welches aus dieſer Knechtſchaft durch keinen Gedanken befreit wird. Der Menſch hingegen wird ſich deſſen, was ihm durch das Vernünftige in ſeiner Natur und als ſolches indicirt iſt, auch bewußt, und da kommt es zur Unterſcheidung des Vernünftigen und nur Natürlichen; er ſetzt ſich frei als Zweck, was ihm noch unmittelbar und gleichſam in natürlicher Weiſe nur geſetzt war. Was ihn von da an zum Lebensgenuß als einem Zweck ſeines Lebens treibt, iſt kein Trieb, ſondern die Vernunft, welche ſich aus der Sinnlichkeit herausgehoben und zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt erhoben hat. Er findet es vernünftig, nach Wohlſeyn und Lebensgenuß zu ſtreben, und erkennt es als unvernünftig, in dieſem Streben nur ſinnlichen Motiven und Genüſſen zu folgen. In der dunklen Ahnung der Vernünftigkeit ſolches Strebens iſt es ohne Zweifel geſchehen, daß man die Eudämonie als das Princip der Moral aufgeſtellt hat. Es hat allerdings das Glückſeligkeitsprincip an dieſem Punct im Syſtem ſeine nothwendige Stelle. Ebenſo iſt in dieſer Erkenntniß auch ſchon die andere enthalten, daß eben das, was dem Einzelnen durch die Vernunft aufgegeben iſt, auch die Aufgabe aller andern Menſchen und dieſelbe von ihm in gleicher Weiſe anzuerkennen ſey. Denn was aller Einzelnen gerechtes Streben iſt, das iſt auch eben damit ſchon in dieſer Beſtimmung collectiver Einheit das allgemeine, ſo ſehr, daß wo das Streben des Einzelnen nach Glück und Wohlſeyn dem Wohl Aller widerſpricht, jenes nothwendig ein falſches und unſittliches geweſen ſeyn müßte. Man hat wohl geſagt, dieſe Anerkenntniß ſey die nothwendige Beſchränkung des Glücks

und Wohlſeyns des Einen durch das des Andern, es müſſe ein Jeder von ſeinem Glück und Lebensgenuß ſo viel abgeben, als der Andere gewinne, und darin beſtehe das öffentliche Wohl, das allgemeine Beſte, der Flor der bürgerlichen Geſellſchaft. In Wahrheit beruhet das Wohl und allgemeine Beſte nicht auf ſolcher gegenſeitigen Beſchränkung, ſondern vielmehr auf der gegenſeitigen Befreiung eben dadurch, und dieß iſt die Wahrheit des Moralprincips, welches das allgemeine Beſte zum Gegenſtand hat. Was die gemeinſchaftliche Unwahrheit der beiden angegebenen Moralprincipien war, iſt, daß man damit an allen Seiten im Endlichen ſtehen blieb und in dem Recept ſolcher Glückſeligkeit dieſe als Zweck, das Wohlverhalten hingegen nur als Mittel beſtimmte. Es iſt ein großes Verdienſt der Kantiſchen Philoſophie, dieſer eudämoniſtiſchen Sittenlehre ein Ende gemacht zu haben. Wie aber der Siſyphusſtein der Irrthümer in ſeinem beſtändigen Lauf bleibt, ſo hilft es auch nicht, vor einem Jahrhundert dergleichen genugſam widerlegt zu haben, ſondern das Spiel fängt in der Unwiſſenheit ſtets wieder von vorn an; wie eben jetzt ein Friedrich, nicht Ludwig, Feuerbach, doch eigentlich ganz im Sinne ſeines Bruders, das Verlangen, glücklich zu ſeyn „heilig geſprochen" und es als eine neue Religion an der Stelle des veralteten Chriſtenthums verkündiget hat. (Die Rel. d. Zukunft. 1844. S. 4 ff.) Dieſe neue Religion iſt gewiß wie das Anmaßungsvollſte, ſo auch Platteſte und Flachſte, was die neuere Zeit hervorgebracht hat, wogegen die Glückſeligkeitsſchauſſeen von Bahrdt und Steinbart golden zu nennen ſind. — Der Menſch kann ſagen: ich genieße, um zu leben, und lebe, um zu genießen; doch nur, indem hinzugeſetzt wird: um beides, Leben und Genuß, als Mittel in den Dienſt eines Dritten höheren zu ſtellen; ſo ordnet ſich der Genuß, als Zweck des Lebens, dem Endzweck beider unter. Die vernünftige Richtung auf ſeine Glückſeligkeit als ſolche hat der Menſch wohl als das Allgemeine, als einen Gedanken, als Wunſch und Wollen, auch als das Stre-

ben danach in seiner Gewalt; aber sie selbst ist zu sehr behaftet mit der Zufälligkeit, als daß er sich jederzeit, oft selbst bei dem besten Willen und Verhalten glücklich zu machen vermöchte. Die Seite hingegen, an der die Glückseligkeit nicht nur in den Willen, sondern auch in dessen Thätigkeit oder Schuld fällt, an der sie von ihm abhängt und ihm selbst unter allen auch den ungünstigsten Umständen zugänglich bleibt, ist der Lebensgenuß, und darauf auch die Pflicht des Menschen zurückzuführen und zu beschränken. Indem aber der Mensch daran geht, sein Leben zu genießen, und seine Vorstellungen von Glück und Wohl, sowohl zu seinem, als dem allgemeinen Besten zu realisiren, wird es hauptsächlich darauf ankommen, welches die Gegenstände und Mittel sind, die er zu diesem Zweck in Anspruch nimmt.

B. Die Elemente des Lebensgenusses und allgemeinen Wohls. Das Wohl des Einzelnen, wie des Allgemeinen, setzet voraus eine Menge und Mannigfaltigkeit von Befriedigungsmitteln, nicht nur leibliches Leben und Gesundheit, sondern auch Hab und Gut, Arbeit und Geschäftigkeit, Ehre und Ansehen in der Welt. Will der Mensch und die Gesellschaft aller dieser Güter genießen und im Besitz und Genuß derselben sich glücklich machen, so sind vor allem die darauf bereits bezogenen Pflichten zu erfüllen, ohne die es nicht geschehen kann. Allein der Lebensgenuß ist doch ein von dem allen Verschiedenes; daher das eine und andere der genannten Güter auch fehlen kann, ohne daß das Lebensglück des Menschen zerstört wäre; er muß nicht gerade alles vollauf haben, um zufrieden zu seyn und seines Lebens froh zu werden; dieß, daß die vorhandenen Gegenstände ihm genügen, ist sein Vergnügen. Es haben die genannten Objecte auch eine ungleiche Anziehungskraft; findet der Eine sein Vergnügen in diesem, der Andere in jenem, so ist Allen geholfen zu ihrem Lebensgenuß und Wohl. Das Vergnügen ist die Bewegung in dem reinen Elemente der Freiheit, nicht nur der negativen, worin die Seele und ihr Leib sich schmerzlos

fühlt und ungehemmt und ungehindert durch fremde Beſchränkung, ſondern auch der affirmativen, in der die Seele ſich durch ſich beſtimmen, ihren Gedanken und Wünſchen nachgehen und ſie nach Gefallen realiſiren kann. Das Vergnügen iſt vom Object aus die Mitte und Vermittelung zwiſchen dem Leben und deſſen Genuß. Es müſſen zu dieſem Zweck Leben und Genießen auseinander treten. Nur im Thier ſind Leben und Genuß ganz einerlei; daher giebt es für daſſelbe keinen Lebensgenuß. Es iſt wohl der Unluſt und Luſt, als des Bedürfniſſes und der Befriedigung, aber nicht der Trauer und Freude fähig; es iſt vielmehr ſein Leben ein Leben in der Angſt und Furcht. Wäre Leben und Genuß im Menſchen nicht verſchieden, ſo müßte das Genießen eben ſo nothwendig als das Leben ſeyn und das menſchliche Leben die Beſtimmung haben, nur genießendes zu ſeyn, und darin ſänke der Menſch zum Thier hinab. Vom Leben und Genuß ſich abhängig machend verhält er vielmehr ſich unfrei. Wenn aber das Vergnügen zu ſeiner Seele die Freiheit hat, mithin das Selbſtbewußtſeyn und die Vernunft, ſo kann er auch manchen Vergnügungen entſagen; die Vergnügungsmittel ſind in ſeine freie Wahl geſtellt, und es kann eben deshalb dem einen ein Vergnügen ſeyn, was dem andern keins iſt. So mannigfaltig die Stufe der Seelenbildung überhaupt iſt, ſo mannigfaltig auch der Lebensgenuß. Doch als die allgemeinſten Sphären, in denen die Freiheit des Vergnügens ſich entwickelt und die ſelbſt Bedingungen deſſelben ſind, zeigen ſich beſonders die objectiven Kreiſe des Lebens, in die der Einzelne ſchon von Natur aus einrückt und durch die auch das Wohl der Einzelnen bezweckt und geſetzt iſt. Der heimiſche Boden des Vaterlandes z. B., wie ſehr iſt er alles Lebensgenuſſes Beſtandtheil und Bedingung, ſelbſt in der Fremde und Erinnerung nur. Ohne einem Familienleben anzugehören oder doch angehört zu haben, ohne an dem Wohl und Weh der bürgerlichen Geſellſchaft lebhaften Antheil zu nehmen, ohne zu wirken für den Staat, deſſen Freiheit und Blüthe, Sitt-

lichkeit und Religion, ohne sich für die Fortschritte der Menschheit in allen Völkern zu interessiren, kann sich der Einzelne kein wahres Lebensglück bilden oder desselben genießen. Der Sclav, der ohne Staats- und Familienleben ist, kann sich keinen Lebensgenuß verschaffen. Nur wenn die allgemeinen Verhältnisse in der Freiheit befestigt sind, ist Freiheit und Glück der Einzelnen möglich, und nur wenn alle Einzelnen ihres Lebens Genuß in dem Allgemeinen und dessen Wohlfahrt finden, kann ein Zurückwirken von dieser objectiven Seite auf die subjective Wohlfahrt Aller erfolgen. Worin alsdann von beiden Seiten das Wohl sich aufhebt und die höchste Freiheit und Freude, die Seligkeit selbst enthalten ist, das ist die Religion, die christliche Frömmigkeit, in der die Seele erst die Wahrheit alles Lebensgenusses erreicht. Sie aber ist die Macht in der Freiheit, des irdischen Lebens und seines Genusses um höherer Güter willen auch entbehren zu können, wie davon die erhabenen Beispiele und Lehren der Apostel und Christi selbst zeugen.

Aber selbst unter den ungünstigsten Umständen bleibt die Nothwendigkeit in ihrem Recht, kraft deren der Mensch seines Lebens froh zu werden, nicht unglücklich zu seyn, wünschen muß. Zur freudigen Uebung seiner Berufspflichten, zum unverdrossenen Wirken in seinem Lebenskreise bedarf er des Frohsinns, der Heiterkeit, des unzerstörbaren Gleichmuths und der Entfernung aller Schwermuth. Es macht sich hiemit der Lebensgenuß, wo nicht zu einer Bedingung, doch zu einer wesentlichen Förderung seiner moralischen Wirksamkeit, wie der Hang zu Vergnügungen, die Genußsucht eben so sehr ein Hinderniß derselben ist. Der wahrhaft sittliche Lebensgenuß fängt an in der Mäßigung, sowohl im Glück, als im Unglück. Denn mit diesem Gegensatz ist das Leben als solches behaftet, wie es eben so sehr ein Leiden ist, als ein Thun. Es ist ein beständiges Ringen und Kämpfen, Ueberwinden der sich entgegenstemmenden Schwierigkeiten, Uebergehen von einem Affect zum andern. Da gilt es,

unter allem Wechsel und Wandel den sittlichen Grundsatz zu bewahren und auf diese Bewahrung den Lebensgenuß zurückzuführen und einzuschränken, wie ein gutes Gewissen nicht ohne denselben ist. Die Klugheit hilft sich da oft im Widerspruch mit dem Gewissen, um nur des Lebensgenusses an und für sich nicht verlustig zu gehen. Der Lebenslustige hält es selbst für nothwendig, in der Befriedigung seiner Begierden Maaß zu halten, weil Uebermaaß die Lust selbst zerstört. So setzet ihm selbst in der Lust und ihrem Genuß die Furcht vor der nahen Unlust nach. An die anhaltende Lust des Sinnengenusses knüpft sich leicht Langweile und Ueberdruß. Der Ausweg, der die möglichste Abwechselung ist, hält auch nicht auf die Länge vor. Es folgt Ermattung auf Anstrengung im Genusse selbst. In allen diesen Gestalten hat der Lebensgenuß noch nicht die Form der Natürlichkeit verloren und ist noch nicht in die Sphäre der Freiheit getreten. — In diesem Elemente ist es, daß das Leben leicht wird und ein Jeder für sich und Andere dahin zu sehen hat, daß die Bürde des Lebens leicht getragen werde. Die Erleichterung des Lebens ist die möglichste Verhütung von Trübsalen, Entfernung der Leiden, Linderung des menschlichen Elends. Da dieß ein Jeder weniger für sich selbst als für Andere leisten kann, so ist es das Werk der gegenseitigen Liebe, wenn sie zu diesem Zweck der Lebenserleichterung und Versüßung in der Freundschaft, in der Ehe thätig ist. Das Werk der gegenseitigen Liebe ist es, dem Leben die schweren Gewichte abzunehmen, die es zum Trübsinn und zur Verzweiflung niederziehen. Für den, der unter der Arbeit seufzt, ist schon die Ruhe und Erholung ein Genuß, und ihn muß ein Jeder, wie sich selbst, so auch jedem Andern gönnen. So aus dem Joch des Lebens losgespannt und frei aufathmend kann er anfangen, seines Lebens zu genießen. Die christliche Kirche hält daher mit Recht auf die Heilighaltung des Sonntags, als des Tages der geistigen Erhebung sowohl, wie einer würdigen Ruhe und spielenden Heiterkeit. —

In allen Geſtalten endlich hat der Lebensgenuß die Beſtimmung des Uebergangs von der Arbeit zum Spiel, ja des Uebergangs aus der Differenz beider in die Identität. Kein wahres Spiel kann ſeyn, dem nicht der Ernſt des Gedankens und der Arbeit wenigſtens vorhergegangen wäre oder das nicht ſelbſt noch eine Miſchung davon enthielte; wir können dieß gegen das Spiel gerechnet das Materielle nennen, und eben die freie Verwandlung deſſelben in ein Ideelles iſt der Begriff des Spiels, bewußtlos anfangend ſchon im Kinde, das, ohne zu ſpielen, den Ernſt der Langweile oder auch der Arbeit fühlt, mit Bewußtſeyn und Abſicht vollzogen überall, wo das Bedürfniß des Spiels und die Luſt dazu entſteht. Andererſeits iſt und bleibt alle Arbeit ſauer, und trägt den Fluch der Sünde, ſo lange der Menſch nicht gern ſie übernimmt und verrichtet, ſo lange das Spiel darin ſich nicht hervorthut und dem Menſchen die Arbeit nicht, wie man zu ſagen pflegt, ſpielend von Händen geht. Mittelſt der Neigung und Liebe aus dem Motiv des göttlichen Willens hebt ſich der Fluch an der Arbeit der Pflicht und macht ſie zum Spiel. Dieſe Identität vorausgeſetzt, kann der Menſch wünſchen und danach ſtreben, daß ſein Leben, wie es ein arbeitendes iſt, ein ſpielendes ſeyn möchte; fiele Beides in eins, ſo hätte er ebendamit ſich den nöthigen Lebensgenuß geſichert. Wodurch ſich nun dieſe Seite des Lebens vornehmlich hervorhebt, iſt: die freie Bewegung in der Geſelligkeit, dieſelbe Freiheit in der Wiſſenſchaft und Kunſt und endlich die humoriſtiſche Weltanſchauung.

a. Die freie Bewegung in der Geſelligkeit läßt zunächſt alles, was im ſtrengen Sinn Arbeit iſt, hinter ſich; ſie iſt der Uebergang zu etwas ganz Anderm und gewiſſermaßen Entgegengeſetztem, zum Spiel. Dieß Spiel iſt die Converſation. Große Geſchäftsmänner, Diplomaten, die ſich auf das vornehme, ſociale Leben verſtehen, ſchütteln beim Eintritt in die Geſellſchaft alle Gedanken der Arbeit, wie Bücherſtaub, von ſich. Der freie Gang des engagirten Geſprächs hat zunächſt an der Zufällig-

keit ſeinen Ausgangspunct; er muß nur nicht von einer ſolchen, wie das Wetter iſt, anfangen; dergleichen Anfänge ſind in der guten Geſellſchaft mit Recht eben ſo unbeliebt, wie im Fortgang des Geſprächs das Anbringen von Sprüchwörtern, worin nur Sancho Panſa in ſeiner Unbildung Meiſter war. Hat ſich die Geſellſchaft zu einem Ganzen oder zu einzelnen Gruppen geſtaltet und der Gegenſtand des Geſprächs ſich zur Beſtimmtheit entwickelt, ſo kann es auch dann noch willkührlich und launenhaft nach allen Seiten hin ſeine Richtung nehmen, doch anziehend wird es für Alle nur ſeyn, wenn es ſie in Thätigkeit ſetzt und zu lebhaften Beiträgen und Gegenreden veranlaßt. Der Dialog kann ſich in dieſer Weiſe kunſtreich geſtalten, wie ein platoniſcher, und ein Gaſtmahl in ſolcher Unterhaltung die feinſte Würze finden, wie Ludwig Tieck gezeigt hat im erſten Theile des Phantaſus. Die Schönheit oder Kunſt der Unterhaltung iſt das Rhythmiſche, Dialectiſche des Dialogiſchen oder die freie und doch zugleich mehr oder weniger nothwendige und gebundene Bewegung des Inhalts, welche nur in den höhern Cirkeln meiſt verloren geht, indem ſie nur in dem Beſtreben gefunden wird, raſch von einem Punct zum andern überzugehen, bei keinem Gegenſtand lange zu verweilen, ſondern Alles nur zu betappen auf der Oberfläche. Scherz und Witz würzt und belebt die Unterhaltung, doch die Anekdotenkrämerei und Poſſenreißerei iſt mit Recht ausgeſchloſſen. Je geiſtreicher die Unterhaltung und je feiner der Tact und Contact derſelben ſelbſt im Streit und Widerſpruch gehalten war, deſto anmuthiger und befriedigender iſt ſie, wie denn der wahrhaft Gebildete nicht gern Theil nimmt an ſolchen Geſellſchaften, in denen nur gegeſſen und getrunken wird. Es muß ein Jeder ſich da entſchließen, ſowohl zur Unterhaltung beizutragen, als auch Andern das Wort zu vergönnen. Die Schweigſamkeit und was man die Maulfaulheit nennt, wird leicht dafür angeſehen, daß ſie etwas im Schilde führe, und wird dadurch ſtörend für den freien Verlauf des Geſprächs; die

Redſeligkeit aber, welche ſtets das Wort an ſich reißt und Alles mit Worten überſchüttet, macht die Bewegung des Geſprächs ſtarr und einſeitig und afficirt die Uebrigen unangenehm. Solche Pedanten leſen, bevor ſie in eine Geſellſchaft gehen, einen Artikel im Converſationslexicon, bringen dann die Rede darauf und kramen aus, was ſie eben gelernt haben, um als Gebildete zu erſcheinen. In der geſelligen Unterhaltung, welche ſelber Spiel, hat denn auch das eigentliche Spiel, welches eines Spielzeugs bedarf, ſeine Stelle. Auch ſolche Spiele ſind vorzüglicher in dem Maaß, als der Ernſt darin mit dem Spiel zuſammenfällt. Als äußerſte Puncte ſind da zu bezeichnen einerſeits ſolche, welche als ganz mechaniſche über die Thätigkeit des Spielenden ganz hinausfallen in die leere Zufälligkeit und ihren Genuß nur in dem materiellen Gewinn haben, wie die Lotterie, das Pharo und alle eigentlichen Glücks- und Hazardſpiele, andererſeits ſolche, welche als Spiele von der anſtrengendſten Arbeit nicht verſchieden ſind, und obgleich ſie gegen Erwerb und Gewinn gleichgültig laſſen, doch in dem Verlierenden eine trübe Stimmung zurücklaſſen, wie das Schachſpiel. Was hingegen zwiſchen jenen beiden Extremen in der Mitte liegt, ſind die eigentlichen Geſellſchaftsſpiele, Kartenſpiele, Domino, Billard u. ſ. w. Der Reiz dieſer Spiele ruht nicht in dem Gewinn, der dem Spielact untergeordnet iſt, ſondern in der intellectuellen Thätigkeit dabei, wodurch dem Zufall eine freithätige Wendung gegeben wird durch die Geſchicklichkeit, wie auch darauf, daß ſie im Kleinen und Einzelnen Symbole des Größeren und Allgemeineren ſind. Der im Spiel Gewinnende oder Verlierende ergiebt ſich gern dem Gedanken, daß er wohl in allen Beziehungen der Glückliche oder Unglückliche ſey. Das Kartenſpiel unbedingt zu verdammen, iſt die Einſeitigkeit des Rigoriſten und Pietiſten. Solche Capricioſe meinen, ſie ſpielten nicht, wenn doch die Tabacks-pfeife oder die Cigarre für ſie das Spielzeug iſt und ein Erſatz für die Geſellſchaft.

b. Die freie Bewegung in der Wiſſenſchaft und Kunſt. Alles Wiſſen fängt im Unwiſſen an und die Vermittelung und Erhebung zum Wiſſen iſt das Lernen. Es iſt als ſolches nicht ein Genuß, ſondern eine Arbeit. Mit dem Genuß der Wiſſenſchaften kann nicht angefangen werden, und es iſt auch nicht Zweck des Studiums der Wiſſenſchaft, ſie nur zu genießen. Der ſpäter folgende Genuß muß mit dem Ernſt der Arbeit und Anſtrengung erkauft werden. Schon aber wenn der Wiſſenstrieb erwacht und mittelſt der freien Neigung zum Lernen und Wiſſen der Unwiſſende zum Wiſſenden wird, entſteht jene Aufhebung des Widerſpruchs, welche die Freiheit iſt, und das ſelbſt mit der Erarbeitung des Wiſſens verknüpfte Vergnügen. Der Gewinn des Wiſſens iſt der Erfolg des Verlangens danach; in und mit dem heißen Durſt danach iſt der Menſch ſchon halb da, wo er erſt hin will; er hat ſchon eine Ahnung von dem, was er noch nicht weiß, und wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe. Matth. 13, 12. Je mehr Fertigkeit und Gewandtheit er gewinnt im Denken und Aneignen von Kenntniſſen, um ſo mehr wird ihm das Denken und Aneignen leicht und die Geiſtesarbeit zum Spiel und zur Quelle des edelſten Lebensgenuſſes. Die Freuden des Gedankens laſſen alle andern hinter ſich; das Gefühl, es in irgend einem Fach zum gründlichen Wiſſen gebracht zu haben, iſt eins der beglückendſten; es ſteigert ſich mit jedem Fortſchritt die Energie der Erkenntniß; es findet der Geiſt ſich, zumal in der Religion und Philoſophie an eine unerſchöpfliche Wiſſensquelle geſtellt, und noch im hohen Alter, wenn ſich der Lebensgenuß in allen Beziehungen mindert oder verliert, kann ſich der Menſch daran erquicken und erfreuen. — Aehnlicherweiſe verhält es ſich mit der Kunſt, ſowohl in der Hervorbringung von Werken der Kunſt, als im Genuß derſelben. Von der techniſchen Arbeit und Anſtrengung an bis zur freien Production und Virtuoſität iſt der Weg allerdings mühſam und langſam. Iſt aber die erſtere erſt bis zu einem gewiſſen Grade überwun-

den, ſo fängt in der andern das freie Spiel der Formgebung an, in welcher die Natur ſich mittelſt der Kunſt auf einer höhern Stufe wiederhergeſtellt und die Schönheit des Daſeyns ſich aus der rohen Maſſe hervorgerungen hat. Die Kunſt iſt vom Spiel dadurch verſchieden, daß jene ein Werk, ein Kunſtwerk producirt, das Spiel ſich ſelbſt nur für den Augenblick producirt und ebendamit vergeht. Auf dieſem Grunde des Unterſchiedes können dann allerdings Kunſt und Spiel ſich vielfältig mit einander verbinden. Die in Ideen und Motiven noch arbeitende Begeiſterung des Künſtlers ſetzet ſich um in die lebendige, ihrer ſelbſt ſichere Darſtellung und gewährt nicht nur ihm, ſondern auch dem Betrachtenden ſüßen Genuß. Was in der Tonkunſt, Baukunſt, Tanzkunſt, in der Malerei und Sculptur, in der Dichtkunſt und Schauſpielkunſt, als Luſt- und Trauerſpiel auf der höheren und höchſten Stufe ſteht, es ſcheint in Einem Guß vollendet, leicht und ätheriſch geſchaffen, ein Spiel, dem man es nicht mehr anſieht, wieviel Arbeit und Mühe darauf verwendet worden, damit der Anſchauende zum Genuſſe des Spiels und zum Spiel des Genuſſes gelange. Die Kunſt iſt ſo in ihren vorzüglichſten Werken die ſpielende Ueberwindung aller natürlichen und techniſchen Schwierigkeiten. Die Welt der Kunſt iſt eine ſolche, in der große, ſittliche Kräfte thätig ſind, und die dadurch erreichbare Geſchmacksbildung iſt für das moraliſche Handeln nichts weniger als gleichgültig. Dem Rigorismus und Pietismus in der Moral und in ſeiner Proteſtation gegen die Kunſt, z. B. des Theaters, liegt überhaupt Haß gegen alle Kunſt zum Grunde oder die Unfähigkeit, die Kunſt des Spiels oder das Spiel der Kunſt frei zu genießen oder auch nur zu begreifen, und da heißt es, was Goethe (im Taſſo) von der Poeſie ſagt:

Wer der Dichtkunſt Stimme nicht vernimmt,
Iſt ein Barbar, er ſey auch, wer er ſey.

c. Die humoriſtiſche Weltanſchauung. Sie iſt das Spiel der verſchiedenſten und entgegengeſetzten Kräfte, welche ſich

in ihr vereinigen. Vom Humor iſt ſchwer, eine kurze und ausreichende Definition zu geben, doch unſchwer, ihn in ſeinen weſentlichſten Momenten zu characteriſiren. Gewöhnlich ſchreibt man den humoriſtiſchen Standpunct nur einer beſtimmten Gattung von Schriftſtellern zu; er iſt aber auch dem Volk und dem Leben überhaupt nicht fremd; die Schriftſtellerwelt iſt nur die Spiegelung von dieſem; denn aus dem Leben wächſt die Kunſt und Literatur hervor und durch daſſelbe iſt ſie bedingt; ſo haben wir ihn in der Moral als eine practiſche Lebensanſicht unter den ſittlichen Geſichtspunct zu ſtellen. Der Humor iſt ein großes, ſelten verſtandenes Wort, welches von den Engländern zu uns herübergekommen. Bei ihnen ſind beide Gegenſätze, der Spleen und der Humor, recht zu Hauſe. Jener iſt die krankhafte Düſterheit der Seele, welche der pathologiſchen Pflege und Hülfe zu empfehlen iſt, dieſer iſt die freieſte Bewegung in dem gegebenen Stoff. Im Humor ſind objectiverweiſe vereinigt Reſignation und Humanität, jene, welche lehrt vom Subject, vom Selbſt loszulaſſen und es an ein höheres hinzugeben, dieſe, welche die heilige Beſtimmung der Menſchheit kennt und ſtets liebevoll im Auge behält. Subjectiv aber iſt der Humor die Vereinigung deſſen, was unvereinbar ſcheint, der kindlichſten Gemüthlichkeit und des ausgebildetſten Geiſtes. In dieſer Vereinigung beruht das Seelenvolle des Humors. Man hat ihn wohl zuweilen für einerlei mit Witz, Komik, Ironie und Satyre gehalten; aber wie er von jedem der genannten verſchieden iſt, ſo kommen ſie allerdings alle auch mehr oder weniger in ihm zuſammen. Der Witz iſt ein Fulguriren des Geiſtes, welches momentan erleuchtet und verſchwindet. Gegen ihn iſt der Humor das ganze vollſtändige Gewitter, die Luft reinigend, die Erde befruchtend. Er hat den ganzen Menſchen mit allen ſeinen Gefühlen und Handlungen zu ſeinem Gegenſtande und Inhalte. Der Witz und die Komik können nur lachen, der Humor lächelt auch, aber nicht ohne Wehmuth. Mit der Ironie hat er das gemein, daß er

die volle Erkenntniß ist von der Unbefriedigung alles Endlichen; aber diese Erkenntniß verbirgt er unter heiteren Scherzen und hinter einem lächelnden Angesicht und erhebt sich eben damit über die Nichtigkeit des Irdischen. Es ist das sittlich Große des Humors, daß er über den Schmerz hinauszukommen weiß, ihn objectivirt und begreift und so die Freiheit von ihm erlangt und auch so noch zum Lebensgenuß gelangt. Der Witz, die Ironie, die Satyre ist pikant, oft boshaft, oft schalkhaft die Schwächen der Menschen belachend; der Humor ist stets gemüthlich, ohne Stachel, nie verletzend. So verwandelt der Humor den Witz, ohne den er allerdings nicht seyn kann. Es fehlt aber viel, daß alles Witzige humoristisch sey. Zum Witz ist erforderlich nur, was die Franzosen esprit nennen, welcher jedoch noch weit ab davon ist, Geist zu seyn. Jener ist ein flüchtiges Salz, ein Parfüm, der die Salons und Schriften der Franzosen durchduftet, eine Lebenswürze bestehend aus Einfällen, Antithesen und Calembourgs, mit der Absicht, das Leben von der leichtesten Seite zu nehmen. Wem alles nur Spaß und Scherz ist, so daß es an der tieferen Grundlage des Ernstes dahinter fehlt, der hat auch nur eine leichtfertige Ansicht vom Leben und ist noch weit entfernt davon, der Geistreiche zu seyn oder Geist zu haben. Witz kann auch noch mit moralischer Rücksichtslosigkeit, wie die Satyre mit schonungsloser Härte verbunden seyn, und es ist überhaupt leichter, einen witzigen Einfall zu haben, als ihn zu unterdrücken. Nur der Humor vermag das; denn er ist überhaupt gutmüthig, sentimental und elegisch, über die leidenschaftliche Bewegung erhoben. — Die Alten haben den Humor nicht gekannt. Aristophanes, Juvenal, Persius sind wohl witzig, satyrisch, aber humoristisch ist höchstens Horaz zu nennen, sofern er doch den Glauben an die Menschheit nicht aufgiebt. Der orientalischen Welt ist der Humor gleichfalls fremd. Die Juden haben wohl viel Verstand, Scharfsinn, Witz; selbst im Volk ist an Witzspielen kein Mangel; doch sind selbst die bedeutendsten und talent-

reichſten unter den Schriftſtellern, wie Börne, Heine, Saphir, ohne Humor. Die chriſtliche Taufe erſetzt den Mangel des Humors nicht, ſo wenig als durch ſie eine chriſtliche Erziehung zu erſetzen iſt. Der Humor iſt eine Pflanze, die nur auf dem Boden des Chriſtenthums wächſt, auch weniger in den romaniſchen als in den germaniſchen Völkern gedeiht. Italiener und Franzoſen ſind ohne Humor; auch Cervantes hat wohl viel Witz und Carricatur im Don Quixote angebracht; aber Humor iſt mit einem ſolchen Tendenzroman nicht zu vereinigen. Dagegen ſind die Engländer, Schweden und Dänen, die Deutſchen reich daran. Schon im Mittelalter zeigt ſich der Humor von ſeiner ſentimentalen und ritterlichen Seite in der Frauenliebe. Die Würde der Frauen, die romantiſche Liebe iſt erſt durch das Chriſtenthum in die Welt gekommen; bis dahin war an den Frauen nichts als die Pflicht des Geſchlechts und auch dieſe nur als Servitut bekannt. Die Poeſie des Mittelalters hat einen überwiegend humoriſtiſchen Character. Wie Deutſchland das Herz von Europa, ſo iſt der Humor ſein Herzblut; dieſe Anſchauungsweiſe iſt im Volksleben und in der Kunſt beſtimmt genug ausgedrückt. Die Baukunſt hat an den Münſtern und Domen vielfältig ſich humoriſtiſch erwieſen, beſonders durch Zuſammenſtellung von Contraſten des Heiligen und Komiſchen, zur Abführung von Flüſſigkeiten. Noch zur Zeit der Reformation gab es Denkmünzen auf den Papſt; wandte man ſie um, ſo war es ein Kopf mit der Narrenkappe. Dergleichen Carricaturen, in denen der Volkswitz und Humor ſich Luft macht, ſind jetzt verboten; unſere Zeit iſt zu nüchtern, zu trocken und philiſterhaft dazu. Unter den Dichtern iſt Shakespeare unſtreitig das höchſte Muſter und Beiſpiel von Humor, nur aus dieſem Geſichtspunct ſind Hamlet und Romeo und Julia vollſtändig zu begreifen. Die tiefſte und geiſtreichſte Weltanſchauung, Sentimentalität und Romantik gießen ihre goldenen Strahlen über das Ganze aus. In ihm vereiniget ſich, was in den Andern dieſer Nation vertheilt iſt. Sterne, Smollet, Gold-

ſmith (vicar of Wakefield) und Voz haben ſich theils mehr an die ſentimentale und elegiſche, theils mehr an die reflectirte und philoſophiſche Seite des Humors gehalten; in allen aber iſt das Gefühl von der Schwäche und Nichtigkeit alles Irdiſchen mit innigem Wohlwollen gegen alles Menſchliche vereinigt und ein großer Reichthum von Lebensanſchauung und Lebensgenuß ausgebreitet. Wie kein wahrer Dichter in Deutſchland ohne dieß Pathos iſt, welches der Humor iſt, ſo war er auch ganz und faſt ausſchließlich das Element, worin Jean Paul lebte und fühlte. Er iſt überſchwenglich und unerſchöpflich an Sentimentalität und Komik, reich an Sentenzen und Lebensweisheit, der keuſcheſte und liebenswürdigſte Dichter. In ſein Lachen fallen immer einige Thränen hinein, wie auch von dieſen und allen elegiſchen Stimmungen der Scherz nicht fern iſt; Scherz und Schmerz fällt bei ihm meiſtens in eins zuſammen, wie in ihnen ſelbſt nur ein Buchſtabe den Unterſchied macht. Seine Damen ſind immer ſehr blaß, wie überhaupt ſeine Werke dieſen Mondſcheincharacter tragen. In Schoppe, Leibgeber, dieſen in allen ſeinen Werken wiederkehrenden Figuren iſt der Humor perſonificirt: vor ihnen ſteht die Welt beſtändig auf dem Kopf. Wegen ſeiner unendlichen Weichheit und Sentimentalität iſt er für die aufſtrebende Jugend und die Frauenwelt der geeignetſte und geſuchteſte Dichter. So umfaſſend und reich indeß ſeine Lebensanſchauung iſt, ſo iſt ſie doch mehr durch Bücher und Studium, als durch große Erfahrungen und vielſeitige Berührungen mit der Welt erworben; durch dieſe polyhiſtoriſche Beleſenheit und Beziehung auf ſeine Zeit hängt er nur zu ſehr zuſammen mit ihr und kann dadurch leicht ein ſehr vergänglicher Schriftſteller werden. Es iſt ohnehin in dieſem überreizten, kränkelnden Humor zu viel Selbſtgenuß und Eitelkeit und zu wenig religiöſe Tiefe. Jean Pauls ganze Religion war eine ſolche der Phantaſie, der Poeſie und des Pathos; auf beſtimmte Gedanken zurückgeführt war ſie der ordinärſte Rationalismus. — In der

Dialectik der verſchiedenen Lebensalter fällt der Humor am meiſten dem bejahrten Manne, dem Greiſe zu. Das Neue, das Angeprieſene läßt ihn ruhig; er betrachtet fleißig die Kehrſeite der Dinge. Zu vieler Veränderungen iſt er Zeuge geweſen, als daß er von irgend einer, ſey ſie froher oder trauriger Art, ſich hinreißen oder aus dem Sattel heben ließe. Aller Vergänglichkeit ſchaut er mit ſtiller Heiterkeit zu. So bereitet er ſich einen ſittlichen Lebensgenuß, der des Weiſen, des Chriſten würdig iſt.

C. Die Pflicht. Die Vergnügungen und Spiele des Lebens, worin der Lebensgenuß ſich begründet, ſollen, wie ſchon geſagt, nicht Hinderniſſe, ſondern Beförderungsmittel der moraliſchen Wirkſamkeit ſeyn. Hierin iſt enthalten die dreifache Pflicht:

a. die Pflicht der Wahl und Beſtimmung des Maaßes der Vergnügungen. Es iſt unter ihnen ſelbſt der Unterſchied, daß ſie unreiner und materieller, oder reiner und ſeelenvoller ſind, je nachdem ſie mehr nur auf den Leib oder den Geiſt ſich beziehen. In der Wahl ſeiner Vergnügungen zeigt ein Jeder, daß er den Unterſchied von Bedürfniß und Ueberfluß kenne und das Sinnliche dem Geiſtigen unterzuordnen wiſſe. Im entgegengeſetzten Falle würde dem Genuß als Zweck, Alles, Kunſt und Wiſſenſchaft nur als Mittel dienen, wie in der Lebens- und Genußphiloſophie von Ariſtipp, Wieland u. a. Es ſoll ein Jeder ſich von der großen Maſſe ſeiner Bedürfniſſe unabhängig zu machen ſuchen. Je mehr Bedürfniſſe einer hat, um ſo abhängiger iſt er, und erkünſtelte Bedürfniſſe, wie der Taback, machen ſich leicht mehr geltend und mächtiger, als die natürlichen, ſelbſt des Eſſens und Trinkens. Alle Vergnügungen, an ſich weder ſittlich noch unſittlich, werden das eine oder andere nur durch das Subject, das ſich auf ſie einläßt, unſittlich inſonderheit durch den Hang des Subjects, und es iſt daher Pflicht eines Jeden, ſolchen Hang nicht in ſich entſtehen zu laſſen und ihm entgegenzuwirken, dem Gelüſten zu widerſtehen. So verhält er ſich mitten in ſeiner Natürlichkeit doch in ſeiner Freiheit und

iſt dadurch geſchützt gegen die Sucht, als Genußſucht, wie ſie ſich als Krankheit und Leidenſchaft an das Natürliche und Nothwendige anſetzt durch den eigenen Willen, ſo als Schwelgerei, Trunkenheit an den Genuß der Nahrungsmittel, als Wolluſt, Unkeuſchheit an den Geſchlechtstrieb, als Verſchwendung und Geiz an den Beſitz von Hab und Gut, als Faulheit, Müßiggang an die Arbeitſamkeit, als Ehrgeiz, Ehrſucht an den einfachen Gedanken der Ehre. In der Genuß- und Vergnügungsſucht, ſey ſie die rohe oder verfeinerte, iſt kein wahrhaftiger Lebensgenuß; ſie iſt im ſittlichen Urtheil der Welt ein Laſter. Der von der Genußſucht Geplagte und Umhergetriebene iſt nicht nur der wirklich Unglückliche, ſondern auch der Unwürdige. Solchen Vergnügungen, welche die ſinnliche Begierde entflammen und dem Gewiſſen widerſprechen, auch mit Hintanſetzung weſentlicher Pflichten verbunden ſind und dem Menſchen die Beſonnenheit und Herrſchaft über ſich ſelbſt rauben, darf der Menſch ſich nicht hingeben. Iſt es mit dem Spiel auf einen heitern Wechſel nach der Arbeit und Berufsthätigkeit, auf Abſpannung von der Anſpannung abgeſehen und bleibt die Zeit, darauf verwandt, in ihrem rechten Maaß, ſo iſt daran nichts auszuſetzen. Aber die Pflicht erhebt ihre Stimme gegen den, der aus dem Spiel ein Geſchäft, einen Gegenſtand des Gewinnſtes macht, gegen den Gewinnſüchtigen, der dann auch leicht der Betrüger wird. Alle Vergnügungen haben nur die Beſtimmung, als Erholungsmittel nach und von der Arbeit und als Stärkungsmittel zu der künftigen zu dienen; die Arbeit ſelbſt aber bereitet den beſten Lebensgenuß, nach Joh. 4, 34. 9, 4.

b. Die Pflicht iſt ferner die der Beförderung des Wohls und Glücks Anderer. Von Natur zwar iſt ein Jeder der Selbſtſüchtige, der Egoiſt, ſtets geneigt, Alles auf ſich, ſich auf Alles zu beziehen, den kleinen Kindern gleich, Alles zum Genuß an ſich zu reißen und zu Munde zu führen. So bleibend, wie er iſt von Natur, iſt er ferner beſtrebt, ſeinen Vortheil dem

Anderer entgegenzuſetzen und nur auf den Trümmern ihres Glücks das ſeinige aufzubauen. Indem Alle ſo denken, iſt der Krieg Aller gegen Alle erklärt. Aber ſo giebt es für den Menſchen keinen warhaftigen, ſittlichen Lebensgenuß. Die egoiſtiſche Denkart iſt die thieriſche; denn das Thier bleibt ſelbſt in der größten Geſellſchaft von Thieren einſam; der Menſch iſt durch ſein Denken allgemeines Weſen. In ſeiner Natürlichkeit zur Freiheit gelangt läßt er von ſich los; von Liebe beſeelt erkennt er ſein Weſen in Andern; er bringt ſich aus dem Gegenſatz zu ihnen heraus und erkennt, daß er nur in der Gemeinſchaft mit ihnen und ſie theilnehmen laſſend an ſeinem Glücke ſeines eigenen Lebens wahrhaft froh werden kann. Seines Lebens wahrhaft zu genießen vermag der Menſch nur als Mitglied einer Familie, eines Volkes, nicht in einem iſolirten, von beidem abgeſchloſſenen Daſeyn. Auf das Wohl des Volkes und der geſammten Menſchheit geht es mit allem wahrhaft ſittlichen Lebensgenuß des Einzelnen hinaus, und ſein Glück und Wohlſeyn iſt nur der Antheil, den er hat an dem allgemeinen Glück und Wohl. Dieſes iſt nicht allein unmittelbar begründet in den Anſtalten des Staats zu intellectueller und moraliſcher Bildung, ſondern mittelbar auch in allem, was das Volksleben erhöhen und ſteigern, das Volksgefühl beleben und genußreich machen kann. Es iſt daher weſentlich auch des Staates Pflicht, dem Volk durch Veranſtaltung von Volksfeſten, Schaubühnen, Ausſtellung von Kunſtwerken, Zugänglichkeit der Kunſtmuſeen u. ſ. f., allgemeinen Lebensgenuß zu gewähren, den Schönheitsſinn deſſelben zu ſchärfen und deſſen äſthetiſche Bildung zu fördern, wie andererſeits alles Schändliche, Laſcive und Obſcöne, den äſthetiſchen und moraliſchen Sinn Beleidigende und Empörende in den Kunſtproductionen dem Volk zu entziehen und es zu unterdrücken, in welchen Beziehungen die Cenſur ganz an ihrer Stelle iſt. Es iſt nicht zu zweifeln, daß die Verfeinerung des Gefühls für das Edle, Anmuthige, Schöne auch die rohen Elemente des Naturlebens immer mehr bezwingen

und mannigfach wohlthätig auf die Sittlichkeit des Volkes zurückwirken werde.

c. Immer aber kann es nur mehr oder weniger seyn, was dem Einzelnen zufällt von den Gütern und Genüssen dieser Welt, nie die volle Glückseligkeit, deren wesentliche Bestimmung die Einfachheit, Unwandelbarkeit und Ununterbrochenheit ist, welche, wie sehr sie dem Begriff der Glückseligkeit immanent sey, doch in keinem menschlichen Leben Realität und Wirklichkeit hat. Wie sehr widerspricht der Einfachheit der Glückseligkeit die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Begierden und der Widerspruch, in welchem sie zum Theil mit einander stehen. In diesem Gebiet der Endlichkeit ist der Anfang auch immer schon der Anfang des Endes. Glück und Wohlseyn wechselt da beständig mit Unglück und Unwohlseyn, und wie manchem ist sein Antheil an Lebensglück und Lebensfreude sparsam genug zugemessen! So kann es von Allen gelten, was Goethe (im Tasso) sagt: wer ist glücklich? Auch ist das Christenthum deshalb keine Glückseligkeitslehre, damit, statt unmittelbar danach zu trachten, ein Jeder vielmehr nur trachte, des Glückes und Lebensgenusses nicht unwürdig zu seyn. Solche sittliche Würdigkeit ist das Höhere gegen jenes, und darauf kommt es der Pflicht und einem pflichtmäßigen Leben vorzüglich an. Wenn also das Glück auch fehlt, ja alles verloren ist und es bleibt noch die sittliche Würdigkeit und der Friede eines guten Gewissens, so ist noch nichts verloren. Der Mensch ist weder ein Leib, noch eine Seele, sondern er weiß beide, Leib und Seele, nur als Momente an sich, dem Geiste. Als Geist erst ist der Mensch in seiner wahren, unvergänglichen Substanz und Persönlichkeit. Leib und Seele weisen also über sich hinaus auf den, der beide hat, auf den Geist. Hiemit öffnet sich ein neuer und höherer Kreis von Pflichten.

Dritter Abſchnitt.

Die Pflicht in Bezug auf den Geiſt.

Was der Dialectik von Leib und Seele zum Grunde liegt, iſt der Geiſt; er iſt die Subſtanz des Menſchen, welche in ihm ſich nur in Leib und Seele dirimirt und reflectirt. Die Pflicht in Anſehung des Geiſtes iſt daher unter allen die höchſte, alles Uebrige in ſich befaſſende, der Zweck des ganzen bisher entwickelten ethiſchen Proceſſes. Um dieſe auf den Geiſt ſich beziehende Pflichtenreihe vollſtändig zu umfaſſen, iſt er ſelbſt zu unterſcheiden in ſeiner Subjectivität, Objectivität und Abſolutheit.

1. Der ſubjective Geiſt.

Die höchſten ſittlichen Güter des Geiſtes ſind Wahrheit, Würde, Liebe. Das Halten und Haften an der Wahrheit iſt als Pflicht die Wahrhaftigkeit, das Halten auf ſeine Würde die Pflicht des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, das Leben und Bleiben in der Liebe aller andern Pflichten Quell und Ziel.

A. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Zum Zweck des Begriffs ihrer moraliſchen Nothwendigkeit iſt die Wahrhaftigkeit zu betrachten in ihrer Poſition, Negation und Obligation.

a. Die Poſition der Wahrhaftigkeit iſt eben ſo ſehr das Zurückgehen auf die Idee der Wahrheit, als das Hervorgehen aus dieſem ihrem Grunde. Indem ſie in dieſem ihrem Grunde ſich begründet, iſt die Begründung eben ſo ſehr die Bedingung ihrer ſelbſt. Nur in dieſem Grunde, der die Wahrheit ſelbſt iſt, begründet, kann Wahrhaftigkeit entſtehen, und ſo enthält ſie den Grund ſelbſt in ſich. Demnach beruhet ſie weſentlich im Glauben an Gott, als der Wahrheit. Er, wie er die Wahrheit ſelbſt iſt, iſt es auch, kraft deſſen der Einzelne, wie Glauben an die Wahrheit, ſo auch Liebe zu ihr zu haben vermag. Sie iſt das abſoluterweiſe von dem Subject Unabhängige und dieſes nur

durch die Gnade der Offenbarung und Mittheilung derſelben fähig. Als die ſich ihm nicht aufſchließende, nicht communicirende, als die verborgene iſt ſie für das Subject ſo gut wie gar nicht. Durch die von der Idee der Wahrheit ſelbſt ausgehende Erhebung zu ihr iſt ſie das unſchätzbare Gemeingut der Menſchheit. Die Wahrheit, wie ſie Gott und der von Gott nicht verſchiedene Menſch iſt (ich bin die Wahrheit, Joh. 14, 6. 1, 9. Matth. 22, 16. Röm. 15, 18.), gehöret nicht dem Einen und Andern, nicht mir oder dir zu, ſondern ihr gehören alle Menſchen und Völker an, und wo Liebe zu Gott und Glaube an Gott, da iſt auch Liebe zur Wahrheit und Glaube an ſie. Der Glaube an die Wahrheit wird ſo moraliſcherweiſe zum Glauben an die Vernunft, d. i. Vertrauen zu ihr, nicht wie ſie die meinige oder deinige, ſondern die Vernunft als ſolche und das Organ der göttlichen Offenbarung iſt. Dieß Vertrauen darf ſchon im Leben und Handeln nicht, noch weniger in der Wiſſenſchaft, fehlen, daß die Wahrheit durch die Vernunft erkennbar und erreichbar ſey. Giebt es allerdings im Leben, in der Natur und der ganzen Welt gar Vieles, was der Menſch unerkannt laſſen muß, ſo iſt es doch zugleich von der Art, daß an deſſen Erkenntniß nichts gelegen iſt; Gott hingegen, Recht und Sittlichkeit, Religion und Wahrheit kann und wird der Vernunft nie gleichgültig werden; dieſe Gegenſtände wollen und müſſen erkannt werden, und ihre Erkennbarkeit leugnen heißt zugleich ihre Dignität und Realität leugnen, und eben ſo viel iſt es auch, wenn man davon nur ſubjective Meinungen, Anſichten ſtatuirt. In ſolchen Ueberzeugungen fehlt das Vertrauen zur Vernunft und der Glaube an Gott, als den Geiſt, der in alle Wahrheit leitet. Ohne ſolches Vertrauen zur Vernunft, daß ſie uns in der Erkenntniß der Wahrheit nicht werde im Stich laſſen, kann man nicht der Wahrhaftige ſeyn. Die Wahrheit iſt zunächſt für den Erkennenden; aber das practiſche Moment derſelben iſt auch in andern Formen, in der Autorität, Tradition, Erziehung; ſie ſetzen wenig-

ſtens voraus, daß Andere die Wahrheit erkannt haben. Dieſe müſſen wiſſen, daß die Wahrheit an ſich das von aller Sub- und Objectivität Unabhängige ſey. Wer weiß, daß das, was er für wahr hält, wahr ſey, und was er für falſch hält, falſch, der iſt in der Wahrheit, ſo, daß ſeine Eigenthümlichkeit, die ihm als Subject angehörige, dabei ganz und gar nicht in Anſchlag kommt; das Wiſſen, auf ſubjectivem Talent nur beruhend, iſt die Sophiſterei. Vielmehr muß ein Jeder ſich frei machen von dem Wunſch und Verlangen, nur dieß und das wahr und jenes dagegen falſch zu finden, alſo ſich befreien von Vorurtheil und Vorliebe; es iſt mit Selbſtverleugnung nur der innern Bewegung der Sache im Denken nachzugehen. Dieſer Blick auf die Sache iſt dem Wahrhaften durchaus unentbehrlich; ſonſt kommt er aus dem blos ſubjectiven Vorſtellen und einem dem gemäßen Handeln nicht heraus. Es iſt deshalb das Leben in der Wiſſenſchaft, das philoſophiſche Denken ein ſo großes Bildungs- und Uebungsmittel auch für das Leben und Erzeugen des Ernſtes und der Wahrhaftigkeit im Verhalten; dort gilt es, ſich von jedem Wunſch, im Voraus gefaßt, daß etwas wahr ſeyn möchte, freizuhalten, und dieß Gewöhnen an die Strenge des Begriffs iſt auch ein Gewöhnen an ſtrenge Grundſätze für das Leben und Handeln. Wahrhaft geliebt wird die Wahrheit nur dann, wenn das Subject auf ſich gänzlich reſignirt. Wer aus der Wahrheit iſt, ſagt Chriſtus, der höret meine Stimme, und die Wahrheit wird euch frei machen. Joh. 8, 32.

b. Die Negation der Wahrhaftigkeit iſt die Lügenhaftigkeit, wie der Wahrheit die Lüge entgegengeſetzt iſt. Natürlicher und geſchichtlicher Weiſe geht die Lügenhaftigkeit der Wahrhaftigkeit vorher, und die Wahrhaftigkeit iſt als die That der Freiheit die Aufhebung der angeborenen Lügenhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit iſt ſomit die Negation jener Negation, welche die Lügenhaftigkeit iſt. Sind Kinder wahrhaftig, ſo ſind ſie es doch nicht aus Freiheit, ſondern aus Naivität. Die Lüge hingegen, die

eine ihrer ersten Sünden ist, geht hervor aus ihrem Willen. So sehr Doppelzüngigkeit, Falschheit und Heuchelei den Menschen erniedrigen und in allen Gestalten Lügen sind, so kann es doch an und für sich als etwas Großes und den Menschen vor dem Thier und der ganzen Natur Auszeichnendes angesehen werden, daß er lügen kann. Die Natur kann nicht einmal täuschen, viel weniger lügen. Sie ist nichts Anderes als Erscheinung, und wie sie erscheint, so ist sie. Sie veranlaßt auch nicht, daß der Mensch in Absicht ihrer, z. B. in seinen Naturforschungen, sich täuscht; sie ist unschuldig an allen physikalischen Irrthümern; es hat der Mensch darin nur sich geirrt und getäuscht. Das Innere der Natur, in welches, nach Haller, kein erschaffener Geist dringt, ist ihr Aeußeres, und ihr Aeußeres, in welches man doch wohl eindringen kann, ist ihr Inneres; sie verheimlicht nichts, sie entstellt es auch nicht. Ob nun zwar, mittelst des Gedankens vom Zweckmäßigen in der Natur, Alles in ihr vernünftig ist, so mangelt ihr doch die Vernunft, wie die Freiheit, und in diesem Mangel ist es begründet, daß sie nicht täuschen oder lügen kann. Sie kann nicht anders, als sich so geben, wie sie ist. Ueber diese natürliche Nothwendigkeit ist der Mensch als vernünftiges, freies Wesen hinaus. In dieser seiner Freiheit muß er nicht, wie die Natur, sein Inneres äußern; er vermag auch das Gegentheil; er kann es verschließen, er kann sich maskiren. Talleyrand sagte ironisch genug, die Sprache sey dem Menschen gegeben, um seine Gedanken — zu verhüllen. Allein diese Freiheit verwandelt sich in der Lüge sofort in Unfreiheit, wie die Wahrheit in die Unwahrheit, und in dieser Beziehung, daß die Natur stets sich selbst gleich bleibt, steht sie höher als der Lügner. Es giebt wenige Laster, die dem Menschen so wenig fremd sind, als die Lüge, so, daß die Welt, selbst die bessere und fromme, in diesem Punct ein weites Gewissen hat und die gewissenlose ist. Die heilige Schrift selbst enthält Nachrichten von einer Menge heiliger Personen, welche gelogen haben. Die con-

ventionelle Lebensweiſe der Menſchen im Umgang mit einander bringt ſo viel Schein und Täuſchung mit ſich, daß ſie vor dieſer ſich ſelten abſolut bewahren und hüten können, und der Menſch ſelbſt im Verhältniß zu Gott als der Betende, indem er nie ganz und vollkommen mit ſeinem Geiſt und Herzen bei den Worten iſt, nur zu oft der Heuchler und Lügner iſt. Denn ein Lügner iſt, wer anders ſpricht als er denkt, und bei dem das Wort und die That auf entgegengeſetzte Bahnen geht. Nicht, daß er das auch mit Bewußtſeyn und Abſicht thut, macht ihn erſt dazu, ſondern die Lüge hat auch ihre Stufen und fängt zunächſt ſchon an im Schein, wie bei dem Ehrſüchtigen; er bemüht ſich, zu ſcheinen was er nicht iſt, und nicht zu ſcheinen, was er iſt. Der fremden Wahrnehmung und Beurtheilung kehrt er ſtets nur die Seite von ſich heraus, an der er den vortheilhafteſten Eindruck auf Andere machen kann. Als Ableugnen, irgend etwas gethan zu haben oder nicht, kann es, wenn es das Ehrgefühl zu ſeinem Grunde hat, von geringerer Schuld ſeyn. Es kommt aber leicht auch zur Prahlerei, Großſprecherei und Aufſchneiderei; es will einer mit Gewalt der Gelehrte, der Orthodoxe oder Liberale ſeyn; man rühmt ſich in ſtolzer Beſcheidenheit, dieß oder das äußerſt geſchickt, tapfer ausgeführt zu haben, wovon die Kundigen doch das Gegentheil wiſſen. Mit dieſer ernſten Lügenhaftigkeit, welche die Scheinſucht iſt, iſt nicht zu verwechſeln die Schein- und Scherzlüge, zur Unterhaltung und Beluſtigung nur erſonnen, bei der Niemand das Bewußtſeyn des Ernſtes und der Wahrheit hat. Die Lügen des Herrn von Münchhauſen glaubt kein Menſch; es iſt aber Witz und Scharfſinn in der Erfindung derſelben. Der Lügende giebt ſeine Lügen dem Lachen Preis und ſtellt ſie ſelbſt in das Licht des Lächerlichen. Auch um fremdes Eigenthum an ſich zu reißen, wird oft die Lüge angewandt, und da iſt ſie der offenbare Betrug. Um einen Schaden von ſich abzuwenden, oder in der Verzweiflung, alles das Seinige zu verlieren, aus Habſucht oder

weil man es bequemer findet, durch einen Coup ſich auf einmal in Beſitz von Vermögen und Reichthum zu ſetzen, macht man falſche Namensunterſchriften, falſche Wechſel, prägt falſches Geld. Dieß alles, obwohl es betrügeriſche Handlungen ſind, kann nicht geſchehen ohne mancherlei Lügen im Negiren und Affirmiren; wie auch das Verläumden Anderer ein Handeln iſt, das ſich durch Lügen vermitteln muß. Eine der gefährlichſten Formen der Lüge und der Grund vieler andern iſt die Selbſtbelügung. Wenn einer nur meint und ſich überredet, daß das für wahr Gehaltene das Wahre ſey und das für falſch Gehaltene falſch, ohne daß das Fürwahr- oder Falſchhalten durch ein Wiſſen vermittelt iſt, hat er auch nicht die Abſicht zu lügen, ſo lügt er und belügt ſich ſelbſt. Die Meinung, die Ueberredung, das bloße Fürwahrhalten kommt lediglich aus dem Subject, iſt ein Subjectives, ſagt über die Sache oder Perſon nichts Gewiſſes aus und heftet ſich nur ganz äußerlich daran. Grund der Selbſtbelügung, wie ſchon der Meinung und Ueberredung, iſt irgend eine Zu- oder Ab-Neigung, ein Vortheil und Intereſſe. Zur Selbſtbelügung aber wird ein ſolches Fürwahr- oder Falſchhalten erſt durch das mehr oder weniger klare Bewußtſeyn der Wahrheit. Die Abſicht, die Begierde kann ſich zwar ſchmeicheln, viele fehlende Gründe zu erſetzen, aber daß doch auch Gründe für das Gegentheil vorhanden, kann ſelbſt die entſchiedenſte Leidenſchaft ſich nicht verhehlen. In einem ganz bewußtloſen Zuſtande, im Somnambulismus, im Traum iſt keine Selbſtbelügung. Erklärt hingegen einer ſeine Träume für göttliche Eingebungen und glaubt daran, ſo belügt er ſich ſelbſt. Welch ein weites Feld hat die Selbſtbelügung in ethiſchen ſowohl als dogmatiſchen Beziehungen, im Handeln ſowohl als im Glauben! Eltern glauben von ihren Kindern ſtets nur das Beſte, und werden ſie vom Lehrer gezüchtigt, finden ſie gar leicht ſich verletzt. Was einer gern glaubt, hält er für wahr; ſein Urtheil iſt beſtochen durch den Willen und die Begierde, und dieſe kommt

dabei gar nicht einmal zum Bewußtſeyn. Wie Viele, obgleich es bei ihnen damit nie zur klaren und beſtimmten Erkenntniß kommt, halten ihre Kirche doch für die allein wahre und ſeligmachende, halten zu dieſem Fürwahrhalten einen Glauben ohne Gründe und Wiſſen für hinreichend und belügen in dieſer Weiſe nur ſich ſelbſt. Je weniger er ſelbſt durch Erkenntniß der Wahrheit gewiß und ſicher iſt, und ſtatt der Wahrheitserkenntniß nur die Caprice und Obſtination hat, um ſo mehr läßt der Eiferer, der Zionswächter die Leidenſchaft walten, um ſo mehr äußert er die Beſorgniß, der wahre Glaube gehe ohne ſeine Hülfe gewiß zu Grunde an dem Unglauben, um ſo mehr wendet er alle mögliche Mittel, Verdächtigung und Verfolgung an, um dadurch den wahren Glauben zu ſtützen und zu befeſtigen. Wer der Wahrheit gewiß geworden, iſt nicht ein ſolcher Zelot, nicht der Aufpaſſer und Denunciant; er iſt frei von der Furcht, es werde die Wahrheit an jedem Widerſpruch ſofort zu Grunde gehen. Ein ſolches Sorgen und Eifern paßt ſich nur für das Bewußtſeyn der Unwahrheit, der Wahrheit ſelbſt und ihrer Erkenntniß iſt es nicht würdig; man belügt darin nur ſich ſelbſt. Es verhält ſich ebenſo mit dem Gegentheil, dem Indifferentismus, welcher meint, es ſey, welcher Religion man zugethan ſey, gleichgültig. Wer gegen die Religion ſelbſt gleichgültig iſt, iſt es auch gegen jede ihre Erſcheinung. Es liegt Widerwille und Unwiſſenheit dabei im Hintergrund, und ſo belügt der Menſch darin nur ſich ſelbſt. Wie ſind nicht auch die edlen Worte: Toleranz, Gewiſſensfreiheit, Aufklärung gemisbraucht worden durch Selbſtbelügung! Was dieſe iſt, das iſt ſie in allen Geſtalten durch den Mangel des Wiſſens und der Erkenntniß. Aber ſelbſt in der Wiſſenſchaft hat die Selbſtbelügung ein reichliches Unterkommen, indem ſich ſubjectiverweiſe ein falſches Intereſſe hineinmiſcht und die Erkenntniß durch Vorurtheil und Vorliebe getrübt wird. Wiſſenſchaften, wie die Mathematik, ſchließen alle Selbſtbelügung aus, weil, was behauptet wird, zugleich bewieſen wird. In die-

ſen ſtillen Räumen, ſagt Hegel, ſchweigt jedes andere Intereſſe und jede Leidenſchaft. Das mathematiſche Wiſſen iſt das größeſte Hinderniß der Selbſtbelügung; wie oft iſt verſucht worden, die Quadratur des Cirkels, das perpetuum mobile zu erfinden; aber es geht nicht. Das hiſtoriſche Wiſſen hingegen iſt ein ſolches, in welches die Subjectivität mit ihren Intereſſen, Begierden und Leidenſchaften auf die vielfältigſte Weiſe einfließt; ein Hiſtoriker muß ſchon ſehr gebildet ſeyn, um nicht Vorurtheile zu haben gegen die Philoſophie, und das hiſtoriſche Wiſſen ſelbſt iſt ein ſolches, deſſen Gegenſtand auf dem Wege durch das Bewußtſeyn gänzlich alterirt werden kann. Es wird wohl von jedem Hiſtoriker Unpartheilichkeit gefordert; aber wer weiß nicht, wie z. B. die hiſtoriſch-kritiſche Exegeſe, die Kirchen- und Dogmengeſchichte im Intereſſe der verſchiedenſten Kirchen und Partheien und ſomit auf der einen und andern Seite nicht ohne Partheieinfluß und vorgefaßte Meinungen bearbeitet worden, und je weiter man da über das Traditionelle zurückgeht ins Mythiſche, um ſo ärger wird leicht der Unfug der Abſtractionen und Hypotheſen. Auch das Philoſophiren iſt oft nur als ein Phantaſiren getrieben worden. Fängt es mit Vorausſetzungen oder hypothetiſch, mit Machtſprüchen oder axiomatiſch an, oder mit dem Vorurtheil, es gebe ausgemachte und fertige Wahrheiten, die man als lemmata zum Grunde legen müſſe, oder der Wille ſey das Princip der Wahrheit u. dergl., ſo iſt es in der Selbſtbelügung. Man hat gewollt und gewünſcht, daß irgend etwas, z. B. die Atomiſtik, die Empirie u. ſ. w. wahr ſeyn möchte. Ueberhaupt ſo lange das philoſophirende Subject nicht von ſich abſtrahirt und auf das objective Denken, welches der Begriff iſt, ausgeht, ſteht und bleibt es in der Selbſtbelügung. Die Partheiſucht, welche ſich mit dem ſubjectiven Meinen begnügt, iſt die vollkommenſte Selbſtbelügung. Von da gehen die größeſten Irrthümer und Lügen aus in die Wiſſenſchaften und practiſchen Verhältniſſe der Menſchen. Sind ſie erſt in der Theorie, ſo gehen ſie

nur allzuleicht in die Praxis über. Solche practiſche Lügen bilden ſich nicht nur, wie bei Hobbes, Helvetius, zu einem ganzen Syſtem von Irrthümern aus, ſondern greifen auch als demoraliſirende, das Weſen der Menſchheit im innerſten Kern des Lebens an, bringen ihn zum Verfaulen, vernichten die Freiheit und Perſönlichkeit und ſind die ärgſten Verräthereien an der Wahrheit. Man muß zwar zwiſchen objectiven und ſubjectiven Lügen unterſcheiden; jene ſtellen ſich meiſt nur unter den milderen Geſichtspunct der Irrthümer und Unwahrheiten; die Lüge hingegen, die es auch ſubjectiv iſt, hat zugleich das ihr ſelbſt widerſprechende Bewußtſeyn der Wahrheit, und das iſt erſt der volle Begriff der Lüge. Aber im wirklichen Leben durchläuft die Lüge von ihrem ſchwächeren und geringeren Anfang an eine lange Reihe von Gradationen, bis ſie zu jenem äußerſten Punct gelangt. Verhehlen und Zurückhalten, Leugnen, Betheuren, was doch nicht wahr iſt, ſind dergleichen. Die Gewohnheit, welche ſich durch wiederholtes Lügen in geringeren Dingen vermittelt, iſt es vorzüglich, welche immer weiter führt und den lügenhaften Habitus in der Seele bildet. Mit dem Lügen iſt es, wie mit dem Stehlen, man fängt bei geringen Dingen an und dadurch, daß das unentdeckt hingeht, ſicher gemacht, ſchreitet man ſchnell fort auf der Bahn des Laſters.

c. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Sie iſt gleichſehr die Pflicht eines Jeden gegen ſich ſelbſt, als gegen Andere, dort vermittelt allein durch den Gedanken, hier zugleich durch die Sprache; doch kann nur, wer gegen ſich ſelbſt wahr iſt, auch die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen Andere erfüllen; dort iſt ſie mehr das Anerkenntniß und hier das Bekenntniß der Wahrheit. Wer das, wovon er weiß, daß es das Wahre ſey, nicht nur für ſich anerkennt, ſondern auch vor Andern bekennt, und es ebenſo mit Allem, was falſch iſt, macht, der iſt nicht nur in der Wahrheit, ſondern die Wahrheit iſt auch in ihm. Joh. 8, 44. Sie iſt das Weſentliche, die Subſtanz ſeines Characters gewor-

den; er ist der Wahrhaftige geworden, hat die Lüge und Lügenhaftigkeit abgelegt. Ephes. 4, 25. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit ist eben so sehr, daß man, statt sich über sich zu täuschen, sich erkenne für den, der man ist, als auch Andere nicht belüge. Erkenne dich selbst, heißt dort soviel, als sey wahrhaftig gegen dich selbst. Nur in der Wahrhaftigkeit ist der Mensch in seiner Freiheit; die Lüge bringt ihn um seine Freiheit, und sie ist das Wesen der Selbstheit und Vernunft. Die Lüge bringt so den Menschen um sich selbst; sie bringt ihn um; sie ist ein geistiger Selbstmord. In diesem Sinn ist der primitive Urheber der Lüge genannt der Menschenmörder von Anfang an. Joh. 8, 44. Die Schrift identificirt daher die Lüge und das Böse, so daß dieses seiner Natur nach jene ist. Ueberall ist der Böse zugleich der Lügner, da er sein Gewissen zunächst belügt und sich Andern anders darstellt, als er ist. Es führt daher der Gedanke an die Lüge unmittelbar auf den Gedanken an das Princip des Bösen. Daher in christlicher Vorstellung der Teufel der Vater der Lüge und sie selbst teuflischen Ursprungs ist; daher auch der Name διάβολος (von διαβάλλειν verläumden). Vergl. Röm. 3, 4. Die erste Sünde des Menschen war eine Lüge. Indem jede Lüge an die Freiheit eine Schranke, eine Negation setzt, so ist diese die Unfreiheit, als der Freiheit entgegengesetzt. Jede Lüge ist in dieser Weise etwas sich selbst Widersprechendes, jeder Lügner mit sich selbst gespannt und im Widerspruch. Daher der Versuch, jede Lüge durch eine andere zu decken, um sich nicht zu verrathen; so zieht die Lüge in eine Menge von Widersprüchen, deren Entdeckung die Enthüllung und Beschämung des Lügners ist. Aus der Freiheit hingegen erhebt sich gegen den Lügner eine andere Nothwendigkeit, welche die mit der Freiheit identische ist oder das Gesetz. Der Ausdruck derselben ist: du sollst nicht lügen, und hast du gelogen, so lüge hinfort nicht mehr. 3 Mose 19, 11. Röm. 9, 1. 2 Cor. 11, 31. Gal. 1, 20. Col. 3, 9. Jac. 3, 14. Ps. 5, 7. In Bezug auf andere ist der Mangel an

Wahrhaftigkeit die Zerſtörung alles Vertrauens, der äußerſte Mis-
brauch der Sprache und ebendamit Zerreißung des weſentlichen
Bandes der Geſelligkeit. Durch die herrſchende Lüge iſt jenes
herrſchende Mistrauen entſtanden, welches von Vielen als ein
Rath der Klugheit im Umgang mit Andern empfohlen wird.
Daß die Pflicht der Wahrhaftigkeit eines Jeden gegen ſich ſelbſt
unbedingt ſey, wird wohl zugegeben, aber ob ſie auch gegen An-
dere eben ſo abſolut ſey, wird leicht bezweifelt. Dagegen iſt nun
vor allem die Identität der Pflicht in der einen und andern Be-
ziehung zu behaupten. Wie kann der noch wahrhaftig gegen
ſich ſelbſt ſeyn, der es nicht iſt gegen Andere? Es iſt aber ſo,
daß an die ſogenannten Ausnahmen ſich gern die Lügenhaftig-
keit anknüpft, als ob der Menſch doch wohl in ſolche moraliſche
Beziehungen kommen könnte, wo er unwahrhaftig zu ſeyn, wo
nicht die Pflicht, doch die Erlaubniß hätte. Es iſt aber der
Menſch entweder wahrhaftig, oder er iſt es nicht. Iſt er jenes,
ſo wird er den ſittlichen Grundſatz in allen Lagen des Lebens
behaupten und ſich nicht ſelbſt damit in Widerſpruch ſetzen, der
Wahrheit unter allen Umſtänden nichts vergeben, nicht das Wahre
ſo vorſtellen, als ſey es das Falſche, oder umgekehrt. Auguſti-
nus und Kant erklären ſich unbedingt gegen alle Ausnahmen
dieſer Pflicht. Der erſtere war darin ſo ſtreng, daß er ſagte,
wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht mit einer einzigen
Lüge zu retten wäre, ſo müßte man es lieber verloren gehen
laſſen (ad Consent. l. 9). Kant: Metaph. Anfangsgr. d. Tu-
gendl., S. 83., und Vermiſchte Schriften, III., S. 337. Auch
Fichte erklärt ſich unbedingt gegen jedes Abweichen von der Wahr-
heit. (Syſt. d. Sittenl. 381 ff.) Es wird aber Vieles leicht un-
ter die Kategorie der Lüge geſtellt, was es doch nicht iſt und
womit die Wahrhaftigkeit doch unverletzt beſtehen kann. Iſt, nach
Tertullianus, der Schauſpieler ein Lügner, weil er einen frem-
den Character ſpielt? Es iſt dieß gerade die freie Convention
zwiſchen den Spielern und Zuſchauern und der Hauptgeſichts-

punct dabei ist die Kunst. So ist auch nicht jede Zurückhaltung der Wahrheit vor solchen, welche kein Recht haben, sie zu verlangen, oder nur Misbrauch damit treiben würden, Lüge zu nennen. In Amtsverhältnissen ist vielmehr Verschwiegenheit, Verschlossenheit Pflicht. Es giebt keine Pflicht, anvertraute Geheimnisse auszuplaudern; es sey denn, daß sie verbrecherischen Inhalts sind, dann kann selbst das gegebene Wort nicht binden oder verhindern, sie gehörigen Orts anzuzeigen. Es ist die Pflicht dessen, von dessen Beruf es erwartet wird, des öffentlichen Lehrers, des Geistlichen, zur Belehrung und Aufklärung der Welt beizutragen. Soll er nun, was er als das Falsche erkannt hat, nicht widerlegen, sondern selbst lehren, oder es höchstens umgehen und verschweigen; würde er da nicht der Lügner, der Unwahrhaftige seyn? Der Lehrweisheit soll er sich vor allem befleißigen; mit Vorsicht und Schonung gegen die Irrthümer und Vorurtheile der Welt angehen, sich selbst erst der Wahrheit ganz und vollständig versichern und *sie* vortragen, welche als solche zugleich die beste Widerlegung des Irrthums ist; bedenken muß er, daß nicht jeder der Wahrheit in ihrer klaren Gestalt fähig ist. Auch die Irrthümer sind nicht, ohne ein Bruchtheil der Wahrheit zu enthalten, und an dieses ist anzuknüpfen und von da aus der Irrthum zu berichtigen. Der vernünftige Zweck aller Aufklärung kann doch nur seyn, die Vernichtung des Irrthums und Vorurtheils, nicht der Wahrheit, deren Hüllen und Aeußerlichkeiten nur jene Vorurtheile waren. Die meisten politischen und religiösen Vorurtheile sind von der Art, daß in ihrer Beseitigung mit großer Schonung zu verfahren ist, wenn man nicht mehr verderben, als gut machen will. An der Schwäche und Zärtlichkeit derer, welche Lieblingsirrthümer hegen, hat in Zeiten, welche nicht reformatorischen Beruf haben, die Wahrhaftigkeit, ohne Lügenhaftigkeit zu seyn, ihr Maaß. Die Wahrheitsliebe ist zugleich Menschenliebe und kann nie das Unglück Anderer oder ihnen wehe thun wollen. Wie oft müssen die Er-

wachſenen noch als Unmündige, als Kinder behandelt werden. Aber wie die Kindheit doch ein Ende nimmt, ſo muß der Wahn doch weichen. Hat man es rein objectiv mit entſchiedenen und nicht von ferne in die Wahrheit verwickelten, doch mit Pathos und unter Autorität behaupteten Lehren, welche Lügen ſind, zu thun, da iſt Wahrhaftigkeit unbedingte Pflicht. Welch ein Recht hätte denn das Vorurtheil, die Sonne bewege ſich um die Erde, geſchont zu werden, oder die Meinung von dem Wiedererſcheinen Verſtorbener als Geſpenſter oder die Schatzgräberei? Es iſt ein Wahn, daß ein Wahn einen Menſchen wirklich beglücken könnte; gegen den Aberglauben, die Heuchelei und Lüge hat der Wahrhaftige muthig anzukämpfen. Niemand darf behaupten, was er nicht wiſſen kann, wohin die rhetoriſchen Exaggerationen mancher Prediger gehören, welche z. B. die Qualen der Verdammten aufs genaueſte und im Einzelnen ſchildern und auch dergleichen Redekünſte für Gottes Wort ausgeben. Alle zu ſtark aufgetragenen Farben, alle Nichtunterſcheidungen von Vorſtellung und Begriff, alle Ueberredungskünſte und Sophismen gehören unter dieſen Geſichtspunct. Wenn aber nun die Noth und Gefahr eintritt, iſt es auch in ſolchem Nothfall nicht erlaubt, zu lügen? Die Noth bricht Eiſen; Noth kennt kein Gebot, ſagt man. Das unbedingte Verwerfen und Zulaſſen der Nothlüge hat ſeine Vertheidiger gefunden; doch iſt ein Princip zur Entſcheidung des Streits noch nicht aufgeſtellt. Es kommt aber vorzüglich darauf an, zu unterſcheiden, ob die Noth nur die eigene und das Handeln darin ein ſolches aus Eigennutz, oder ob die Noth die fremde und das Handeln in Beziehung darauf ein ſolches aus dem Motiv der Liebe ſey. Das erſtere iſt die eigentliche Nothlüge, die verbotene und verwerfliche; das andere iſt keine Nothlüge, ſomit nicht nur erlaubt, ſondern poſitive Pflicht. Denn darauf hauptſächlich muß der Beweis gerichtet ſeyn, daß das, was man in ſolchem Nothfall zuläſſige, erlaubte Lüge nennt, keine wirkliche Lüge ſey; die Lüge iſt unter allen Umſtänden des

Ernſtes und der Noth verboten, mithin Sünde. Es iſt der ganz gewöhnliche, im Leben täglich vorkommende Fall, daß einer durch ſein Verhalten ins Gedränge, in Noth und Widerſpruch mit ſich und dem Geſetz geräth; könnte es da erlaubt ſeyn, ſich aus ſolcher Noth herauszulügen, ſo hieße das, ſich durch eine Sünde von der Sünde befreien; die Lüge z. B. äußert ſich nur als Betrug, wenn der Kaufmann, welcher Bankerutt macht, geſchwind ſein Vermögen über die Seite bringt und nun erklärt, er habe nur ſoviel, daß der Gläubiger zwanzig pro Cent bekommt. Es iſt das wirkliche Nothlüge, aber als ſolche eine Miſſethat, ein Verbrechen, deſſen Strafe unter andern auch die allgemeine Verachtung iſt. Es iſt derſelbige Fall ſelbſt, wenn einer ohne ſeine Schuld in Noth geräth. Darf der in türkiſche Gefangenſchaft Gerathene ſeinen chriſtlichen Glauben abſchwören, wenn dieß ſelbſt die Bedingung wäre, unter der ihm das Leben geſchenkt würde? Der Renegat iſt ein Gegenſtand der allgemeinen Verachtung; die erſten Chriſten ließen ſich in ähnlichen Fällen lieber in Maſſe umbringen. Tritt hingegen im Verhältniß des Einen zum Andern jede Wahrheitsmittheilung nothwendig unter die Leitung der Nächſtenliebe, ſo iſt von dieſem Princip aus beurtheilt nicht jede Vorenthaltung der Wahrheit Lüge; das Wort der Wahrheit hat nicht die Beſtimmung, als ein Gift, als ein Schwert zu wirken, und iſt es ein zweiſchneidiges, nach der Schrift, ſo iſt es dieſes doch nur für die Freiheit und Empfänglichkeit; es iſt vielmehr nur die Selbſtverleugnung, Selbſtaufopferung der Liebe, nicht Verleugnung oder Aufopferung der Wahrheit, wenn Eltern nicht immer ihren Kindern, Vernünftige den Raſenden, Aerzte dem Kranken auf ſein Verlangen die reine Wahrheit ſagen; kann durch Vorenthaltung der Wahrheit, wer in der Leidenſchaft ein Verbrechen zu begehen im Begriff ſteht, von ſeinem Vorſatz zurückgehalten werden, ſo iſt es dieſer ſelbſt, der die Zurückhaltung der Wahrheit rechtfertigt, und ſie iſt in dieſem Fall keine Lüge. Sein Verhältniß zur Wahrheit hält der ſo in der Noth des An-

dern Verfahrende rein und ungetrübt, und die Liebe leitet nur deren Anwendung und Mittheilung. 1 Cor. 9, 19 ff. Verſagen kann man die Wahrheit unbedenklich dem, dem man ſie nicht ſchuldig iſt, der kein Recht darauf hat und in ſeiner Lage oder Gemüthsſtimmung nur einen unvernünftigen Gebrauch davon machen würde; da iſt die Verſagung keine Lüge, die Wohlthat keine Miſſethat. Matth. 22, 15. 26, 12 ff. Sir. 4, 33. 7, 14. 1 Cor. 3, 17 ff. Pſ. 40, 5. 1 Joh. 1, 6. 2, 21. In Bezug auf die iſraelitiſchen Hebammen und die Rahab (2 Moſe 1, 18. Joſ. 2, 4.) ſagt Auguſtin: beneficit eis Deus, non quia mentitae sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt; non est itaque in eis remunerata fallacia, sed benevolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis. (Ad Consent. c. 15.)

Erhebt ſich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in die Sphäre der Liebe, ſo iſt ſie eine Tugend und hat als ſolche mancherlei modificirte Geſtalten. Sie iſt die Offenherzigkeit, wenn ſie frei von allem Mistrauen ſich giebt und darſtellt, wie ſie iſt; die Aufrichtigkeit, wenn der Wahrhafte ſich nicht nur in ſeinen guten Eigenſchaften, ſondern auch in ſeinen Fehlern und Vergehungen, in ſeinen Schwächen und Gebrechen darſtellt; wie die Geradheit und Ehrlichkeit, wenn ſie jeden Vortheil oder Gewinn aufopfert, der mit der Selbſtverſtellung oder Entſtellung der Wahrheit verbunden wäre; die Treue und Zuverläſſigkeit, welche nicht den mindeſten Widerſpruch zwiſchen Wort und That gelten läßt; die Biederkeit, welche Unrecht und Verfolgung ruhig erträgt und alle Nachtheile, welche mit dem Bekenntniß der Wahrheit verbunden ſind; die Freimüthigkeit, welcher Wahrheit und Recht über Alles geht und welche ſich auch öffentlich dazu bekennt, ob auch der Eigenliebe und Eitelkeit damit nicht geſchmeichelt würde. Die Pflicht der Freimüthigkeit wird von den Moraliſten meiſt nur auf das unverhohlene Bekenntniß der chriſtlichen Religion und auf die einzelnen ſeltenen

Fälle beſchränkt, in denen die Verleugnung des chriſtlichen Glaubens gefordert oder mit dem freimüthigen Bekenntniß das Märtyrerthum verbunden iſt. Sie hat einen viel weitern Umfang, oder vielmehr der volle Sinn jener Beſchränkung ſelbſt auf das Bekenntniß des chriſtlichen Namens und Glaubens ſchließt auch alle die Verhältniſſe ein, in denen das ſittliche Leben in Staat und Kirche ſich befindet und das freimüthige Bekenntniß der Wahrheit Pflicht iſt. Seinen Glauben an Chriſtum behauptet und bezeugt der Chriſt nicht nur, wenn er ſich dazu gedrängt ſieht, zu verleugnen, daß er ein Chriſt ſey, ſondern auch dadurch, daß, wenn er überhaupt ſeine Geſinnungen und Ueberzeugungen zurückhalten wollte, ſeine Wahrhaftigkeit Abbruch litte und ſowohl ihm als Andern eine ſittliche Beſchädigung entſtehen würde. Es kann höchſtens ein guter Rath der Klugheitslehre ſeyn, kein unzeitiges und unvorſichtiges Bekenntniß, daß man ein Chriſt ſey, abzulegen, welcher Unvorſichtigkeit gemeiniglich die erſten Chriſten beſchuldigt werden; aber ihrem ſittlichen Starkmuth und Heroismus wird man doch immer müſſen Gerechtigkeit widerfahren laſſen. Auch handelte darin jeder nur als Glied der Gemeinſchaft, that, was er ihr ſchuldig war, und wendete von ihr durch ſeine Aufopferung den ſchimpflichſten ſittlichen Schaden ab. Auch das chriſtliche Märtyrerthum iſt nicht allein auf die einzelnen Fälle einzuſchränken, in denen häufig die erſten Chriſten waren, ihr ſtandhaftes Bekenntniß mit ihrem Blut beſiegeln zu müſſen, wie es auch Chriſtus und die Apoſtel verlangt und gethan haben. Matth. 10, 12 ff. Luc. 9, 26. 1 Tim. 6, 13. 2 Tim. 2, 11. 1 Petri 4, 13. Der große, ſittliche, das Leben aufreibende Schmerz über die herrſchenden Irrthümer und Verkehrtheiten der Welt und der Zeit, über den Untergang des Staats und der Kirche iſt auch in ſeiner Art ein Märtyrerthum, dem der Chriſt nicht aus Sorge für ſeine Ruhe ſich durch feiges Verhehlen ſeiner Ueberzeugung entziehen darf; er muß vielmehr um der Wahrheit willen ſich jede Verfolgung und Be-

drückung gefallen laſſen, ſobald ihm durch die Pflicht geboten iſt, ein freimüthiges Bekenntniß der Wahrheit nach ſeiner gewiſſenhaften Ueberzeugung abzulegen. Dabei bringt es dieſelbe Pflicht gleichfalls mit ſich, in ſolchem Falle ſich auch frei von Stolz und Eitelkeit, von Halsſtarrigkeit und Bitterkeit zu erhalten und über das reine Motiv der Freimüthigkeit keinen Zweifel übrig zu laſſen. Je ſeltener zu allen Zeiten die Freimüthigkeit als Tugend geweſen, um ſo mehr iſt ſie als Pflicht zu betrachten. Sie erfordert vor Allem, daß der, der ihr nachkommen will, nicht nur der die Wahrheit Liebende, ſondern auch derſelben Gewißgewordene, auch ſich ſeines Berufs Bewußte ſey und in der Mittheilung der erkannten Wahrheit die nöthige Gränze des Rechts und der Befugniß einzuhalten wiſſe. Dieß in beiden Beziehungen, ſowohl des perſönlichen Verhältniſſes zu dem Andern, als der allgemeinen Wirkſamkeit, in welcher die Irrthümer und Gebrechen eines Standes und Volkes nachzuweiſen ſind. Freimüthig iſt einer in dem erſteren Fall, wenn er Andern unverhohlen die Wahrheit ſagt und keine andere Meinung von ihnen äußert, als die er von ihnen hat, mag ſie ihnen auch für den Augenblick unangenehm zu hören ſeyn. Freimüthig iſt er in dem andern, unbeſtimmten Verhältniß, wenn er allein die Wahrheit im Auge hat, wie wenig ſie auch den blöden Augen gefalle. Die beiden Gränzſteine des Anſtoßes ſind einerſeits die Unhöflichkeit, andererſeits die Unduldſamkeit. Nach der erſtern Seite hin kommt dieſe Pflicht leicht ins Gedränge mit dem wirklichen Leben und Umgang und der darin herrſchenden, nothwendigen Sitte der Höflichkeit. Sie iſt aber an ſich damit ſehr wohl zu vereinigen; die Freimüthigkeit kann ſich auch in höflichen Formen äußern, braucht kein Geſetz des Anſtandes zu verletzen. Nur ſchwieriger wird die Sprache der Freimüthigkeit, wenn das geſellige Leben ſo hinaufgeſchraubt und verfeinert iſt, daß eher ein Verbrechen verziehen würde, als ein Verſtoß gegen die Form und Höflichkeit. Die Liſt iſt wohlfeil, wo-

mit Manche, zumal im Geschäftsleben, ihre Worte auf Schrauben zu setzen wissen und sich darin immer noch eine Ausflucht offen erhalten. Dem rechtschaffenen Manne geht die Wahrheit und das Recht über Alles; ist ihr nicht anders Bahn zu machen, als durch Verletzung der Eigenliebe und Eitelkeit, so ist das ihre Natur selbst. Die Höflichkeit erfordert, mit Bescheidenheit anzuknüpfen an das, was auch in irrigen Ansichten nicht falsch und irrig ist, doch nur, um desto sicherer den Irrthum selbst zu widerlegen und zu zerstören. Wahrhaft geistreiche Fürsten sehen es als die größeste Unhöflichkeit ihrer Minister an, wenn diese gar keinen Widerspruch gegen sie wagen und sich von den Lakaien nicht unterscheiden wollten. Die, welche in Staat und Kirche immer erst zuhorchen, was denen, welchen sie gefallen wollen, gefällig seyn möchte, und an keine freimüthig und rücksichtslos zu bekennende Wahrheit glauben, arbeiten einer Revolution thätigst in die Hände. Der Anfang derselben ist, wenn das Vorurtheil einreißt, die im Staat Hochgestellten suchten nur das Ihre, meinten es nicht ehrlich mit der Wahrheit. Büreauarbeiter und deren Chefs haben meistentheils keine Vorstellung davon, wie die, welche in der Wissenschaft leben, die erkannte Wahrheit so frei und frank bekennen und aussprechen können und halten deshalb die Lehrfreiheit für dessen bedürftig, daß sie durch sie bedingt und so die bedingte werde. Das heißt, wie Cousin es vortrefflich formulirt hat, die Wissenschaft unter die Controle der Nichtwissenschaft stellen. Solche Büreaumänner, die zu ihrer Zeit kaum ihr Triennium auf einer Universität absolvirt haben, wissen jetzt befehlsweise festzustellen, welches die beste Methode des Universitätsunterrichts sey, ohne von denen, welche durch lange Erfahrung der Sache kundig sind, die nöthigen Anträge dazu abzuwarten; denn diese allein können doch wahrhaft wissen, ob und inwiefern ein Bedürfniß der Art vorhanden ist. Es ist im Staat beständig das Mistrauen gegen die Wissenschaft, daß diese von der Pflicht der Freimüthig-

keit Misbrauch mache und daher streng unter der Scheere der Censur zu halten sey. Man muß dagegen fragen: was kann denn eigentlich die Wissenschaft thun? Zu thun, anzuordnen, Maaßregeln zu treffen hat sie ganz und gar nicht, sondern nur zu sagen, was zu thun und anzuordnen gut oder das Beste sey. Ist denn das nun etwas so Gefährliches, wenn sie doch nicht thatsächlich eingreift in die bestehende Ordnung der Dinge, sondern die That und Ausführung der gesetzlichen Macht überläßt und ihr anheimstellt, ob sie von der erkannten Wahrheit Gebrauch machen will, und ist ihr deshalb das Recht der Freimüthigkeit zu beschränken und zu verkümmern? Unhöflich ist diese nur, wenn sie in der Weise persönlich wird, daß sie nicht die Sache und Wahrheit, sondern nur die Person im Auge hat und auf Beleidigung derselben ausgeht. Da wäre die Freimüthigkeit selbst in ihrem Ursprung Eitelkeit oder Rachsucht, Geringschätzung und Verachtung, und durch dieß alles Verletzung Anderer; so wäre sie mehr als Unhöflichkeit, so wäre sie Grobheit. Diese ist nicht blos die unpassende Form, sondern hat stets auch einen schlechten Inhalt; die Freimüthigkeit aber hat das Recht und die Wahrheit auf ihrer Seite. Wird daher sie oft noch Unhöflichkeit, Grobheit gescholten, so ist es, weil in der Bekämpfung gewisser Vorurtheile, so allgemein sie gehalten sey, sich das Ich, welches sie hegt, leicht mitbekämpft und verletzt fühlt und sich beklagt, wie wenn das Ich in seinen Vorurtheilen und Schlechtigkeiten, nur durch die Formen des äußern Anstandes geschützt ein schlechthin Unantastbares und Heiliges sey. Es fehlt daher viel, daß in irgend einer Zeit die Freimüthigkeit für eine Wohlthat und nicht vielmehr für eine Last, für eine Plage gehalten worden wäre; denn das Verderben setzt sie allerdings voraus, und sie ist die Anklage desselben und die Reinigung der Luft von den bösen Dünsten des Irrthums, der Lüge und Heuchelei. Ohne daß Leiden und Verfolgung sich daran knüpften, ist sie selten geübt worden. Socrates hat den Athe-

nern gegenüber seine Freimüthigkeit mit dem Leben gebüßt. So ist auch Christus das Opfer der Freimüthigkeit geworden. Paulus übte diese Pflicht zu Athen, Luther in der Reichsversammlung zu Worms. Nichts ist pflichtwidriger, als der Verrath an der Wahrheit, welche die Befreiung der Welt ist, und auch schon die Unterlassung der Freimüthigkeit, wo sie Noth thut. Es hat ein Jeder die Pflicht in allen Verhältnissen und Verhandlungen, der Wahrheit nichts zu vergeben, in der freimüthigen Mittheilung derselben sich vor aller Erbitterung, vor Zorn, Hochmuth, Rechthaberei und Sophisterei zu hüten und die Gesetze des Anstandes und der Höflichkeit nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Diese haben ihre Bestimmung, auch Abwechselung in dem wechselnden Geschmack; die Freimüthigkeit Luthers, welche die deutschen Fürsten sich gefallen ließen, würde jetzt als Unhöflichkeit und Grobheit erscheinen; sie muß aber auch nach dem Geschmack jener Zeit beurtheilt werden. Andererseits hat die Freimüthigkeit nicht in die Unduldsamkeit überzugehen. Diese tritt schon ein, wenn man die Festung des Irrthums mit Sturm nehmen will, das Wahre und Gute übersieht, mit welchem der Irrthum noch verflochten ist und in der Freimüthigkeit mit Affect und Heftigkeit, ohne Ruhe, Klarheit und Besonnenheit zu Werke geht. Unwahrheit und Unwissenheit, unsittliche, die Würde und Wohlfahrt der Menschen untergrabende Grundsätze haben keinen Anspruch auf Duldung, wohl aber die Persönlichkeit, und sie ist in allen Kämpfen der Freimüthigkeit zu schonen und zu respectiren. Die Duldsamkeit kann leicht zur Gleichgültigkeit werden und weiter zur Anbequemung an die herrschende Sitte und Unwahrheit. Solche Accommodation kann nicht seyn ohne Lüge und Heuchelei. Aber sehr verschieden davon ist die Schonung, Nachsicht und Geduld, welche mit der Freimüthigkeit wohl vereinbar ist. Zu dieser Accommodation, welche die Herablassung zu den Schwächen und Vorurtheilen ist, haben auch Christus und die Apostel sich entschlossen. Die Freimüthigkeit ist der Muth,

die Herzhaftigkeit und Tapferkeit im Bekenntniß der Wahrheit und Freiheit, und auf diese Pflicht ist auch in der Religion des Friedens und der Liebe gedrungen und ein starkes Gewicht gelegt, wie Matth. 10, 32. Apostelgesch. 7, 58. Röm. 10, 9. 14, 12. 15, 1 ff. Ephes. 4, 2. 1 Cor. 13, 7. 2 Cor. 4, 13. 1 Tim. 6, 13. Sir. 4, 29.

B. Die Pflicht des sittlichen Selbstbewußtseyns. Schon der Mangel an Wahrhaftigkeit, die Lügenhaftigkeit eines Menschen ist zugleich Selbstentehrung, Mangel des Bewußtseyns seiner Würde. Die Würde des Menschen ist das, worin er im Unterschiede von Allem, indem es derselben unfähig, von solchem Werth ist, der über jeden Preis erhaben ist. In Bezug darauf betrachten wir nun zuerst die Pflicht selbst, sodann das falsche Selbstgefühl und endlich die Selbstentwürdigung.

1) Die Pflicht des sittlichen Selbstbewußtseyns.

a) Die Würde des Menschen beruht in seiner Persönlichkeit, deren Elemente Vernunft und Freiheit sind. Die Persönlichkeit aber ist des Menschen Wesenheit; in ihr ist er nicht als Leib, nicht als Seele; in ihr ist er Geist. Ganz unmittelbar noch ist die Würde des Menschen seine Bestimmung; sie ist eine von der aller andern Creaturen verschiedene; sie ist die Bestimmung zur Vernunft und Freiheit. Vermittelt erst durch das Bewußtseyn kommt sodann die ursprüngliche Würde und Bestimmung des Menschen zu ihrem Recht, zu ihrer Entwickelung. So ist sie das sittliche Selbstbewußtseyn. Es ist zunächst nicht das Bewußtseyn dessen, was einer von guten Eigenschaften, Kenntnissen oder Tugenden in sich findet. Es ist vielmehr das Bewußtseyn, daß er seine menschliche Würde und Bestimmung sich nicht selbst gegeben habe, sondern sie ihm gegeben ist. Das reine Bewußtseyn seiner selbst, seiner Persönlichkeit, Bestimmung und Würde führet ihn nothwendig über sich in seiner Endlichkeit hinaus zum Bewußtseyn Gottes in seiner Unendlichkeit. Des Menschen Vernunft ist die Fähigkeit, Gott und seinen heiligen

Willen zu vernehmen, ſeine Freiheit iſt die der Kinder Gottes. Statt alſo jemals im Bewußtſeyn ſeiner Menſchenwürde dahin zu kommen, ſich ſelbſt oder irgend einen ſeines Gleichen anzubeten, iſt das Gefühl ſeiner Würde weſentlich verknüpft mit dieſem Gefühl der Abhängigkeit von Gott, welche die Demuth iſt. In ihr geht der Menſch auf das zurück, was er nicht von ſich, was er von Gott hat. Er giebt Gott die Ehre als dem, aus welchem ihm alle Ehre kommt, und darin iſt begründet das ſittliche Selbſtbewußtſeyn, wie in dieſer die Selbſtachtung; er achtet ſich ſelbſt um Gottes Willen. Darin iſt denn unmittelbar mitenthalten das Gefühl der eigenen Unvollkommenheit und Unwürdigkeit. An der Gerechtigkeit Chriſti muß jede andere erblaſſen und erbleichen. Es kann daher mit Recht von der göttlichen Würde des Menſchen geſprochen werden, nicht, als ob ſie nicht die dem Menſchen eigenſte wäre, ſondern ſofern er darin ſtets zugleich das Bewußtſeyn ihres Urſprungs hat und darin zugleich über ſich ſelbſt erhoben iſt. Jedes Bewußtſeyn ſeiner Menſchenwürde führet den Menſchen zur Demuth, welche zunächſt nur Gefühl und Geſinnung iſt. Aber eben darin iſt dann eben ſo weſentlich enthalten das Selbſtvertrauen und die Pflicht, auf ſeine Menſchenwürde zu halten, ſie ſich zu erhalten und unverletzt zu bewahren. Dieß iſt es erſt, worin denn auch ſeine ſittliche Thätigkeit beginnt. Sir. 10, 17. 2, 21. Epheſ. 5, 20. Apoſtelgeſch. 20, 19. 1 Petri 5, 5. Jac. 4, 10. Col. 3, 12. 2 Cor. 11, 30. Matth. 11, 28. Luc. 18, 13.

b) Was im Bewußtſeyn der Würde die Demuth iſt vor Gott, das iſt Andern gegenüber die Beſcheidenheit, und ſie iſt, wie jene, eine weſentliche Beſtimmung in dem Begriff des menſchlichen Würdegefühls. Es geht in der Beſcheidenheit das ſittliche Selbſtbewußtſeyn auf die Thätigkeit und Gewiſſenhaftigkeit in der Erfüllung der Pflichten zurück. In dieſer Beziehung kommt es nur darauf an, daß der Anſchlag der Eigenſchaften und Leiſtungen nicht gemacht ſey durch die Natur, von der aus

ein Jeder ſeine Verdienſte zu hoch anſchlägt, ſich für beſſer hält, als er iſt, auch ſich mit Andern nur vergleicht und ſich ihnen entgegenſetzt, ſondern die auf Selbſtprüfung beruhende, gerechte, ſittliche Würdigung, welche zu unterlaſſen nicht gefordert werden kann. Nur der äußerſte, barbariſche Stolz kann verlangen, daß jeder vor ihm ſich ſelbſt verachten ſoll. Wenn die Beſcheidenheit und Anſpruchloſigkeit vor Menſchen nicht iſt ohne Demuth vor Gott, ſo kann ſie auch nicht ohne Selbſtachtung ſeyn. Dieſe gehört ſelbſt mit in die Reihe von Pflichten, deren Erfüllung die Vorausſetzung der Beſcheidenheit iſt. Iſt aber die Selbſtachtung die nothwendig allen gemeinſame, ſo iſt auch die Beſcheidenheit als die nothwendig gegenſeitige geſetzt. Die letztere iſt nur dieß, daß das Selbſtbewußtſeyn und die Selbſtachtung ſich Andern gegenüber nicht geltend macht zu ihrer Beſchämung und Demüthigung, zur Verringerung und Beſchränkung ihrer Vorzüge und Verdienſte, ſondern vielmehr die vollſtändige Anerkennung derſelben ſey. Der Beſcheidene läßt ſein Selbſtbewußtſeyn nicht hervortreten, ſondern behält es für ſich, nicht zur leeren Selbſtbeſpiegelung, ſondern als einen Sporn zum Weiterſtreben, muntert durch ſein Bezeigen Andere, und je ſchüchterner ſie ſind, um ſo mehr auf, ſich zu äußern und zu entwickeln, ohne es ſie fühlen zu laſſen, daß er ihnen Platz macht. Es iſt die Natur der falſchen, heuchleriſchen Demuth vor Gott, daß ſie unter Menſchen zugleich erwählet, obenan zu ſitzen und ſich bemerklich zu machen. Die Beſcheidenheit iſt eine Pflicht eines Jeden gegen ſich ſelbſt und Andere, nämlich ſich zu beſcheiden, daß ſeine gerechten Anſprüche die fremden nicht ausſchließen. Der in ſeinen Vorzügen und ausgezeichneten Eigenſchaften, wie es ſcheint, bewußtlos Verfahrende, iſt als der Beſcheidene der Vortreffliche, und es hat die wahre Beſcheidenheit dieſe Unbefangenheit, dieſen Zug der Naivität überall an ihr. Es wird keine Vergleichung der eigenen Werke mit den geringeren, ſondern mit den höheren und vorzüglicheren Anderer angeſtellt. Luc. 14, 7 ff. 9, 46 ff.

2 Petri 1, 26. Röm. 12, 10. 16. Phil. 2, 3. 4. Epheſ. 4, 2. 2 Cor. 11, 12.

c) Die Pflicht, auf ſeine Würde zu halten, wenn ſie zu ihren Elementen die Demuth und Beſcheidenheit hat, ſo iſt ſie der gerechte, ſittliche Stolz eines Menſchen, nichts in ſich aufkommen und nichts von Andern an ſich herankommen zu laſſen, was ſeiner Würde widerſpricht, mit ihr unvereinbar iſt. Unter den erſtern Geſichtspunct treten alle Sünden, Vergehungen und Laſter, welche das leibliche und ſeeliſche Leben betreffen, alle Verſündigung des Menſchen an ihm ſelbſt in Bezug auf Daſeyn und Leben, Hab und Gut, Ehre und irdiſches Glück. Denn was dieß alles zu Verletzungen der Pflicht macht, iſt doch in nächſter Inſtanz dieß, daß der Menſch ſich darin an ſeiner ihm von Gott beigelegten Würde verletzt, ſich darin als perſönliches Weſen degradirt. Auf dieſem Standpunct des Geiſtes und der Perſönlichkeit gelangen die Motive aller Pflichten des Menſchen gegen ihn ſelbſt erſt zu ihrer Wahrheit. Iſt er ſeiner Würde ſich bewußt, ſo denkt er: ich halte mich für viel zu gut dazu, um mich mit ſolchen Sünden zu befaſſen; ich ſehe ſie unter meiner Würde; es wäre nicht menſchlich und meiner würdig, mich darauf einzulaſſen. Wer ſo gegen ſich ſelbſt und die in ihm aufſteigenden böſen Gedanken wohl verwahrt iſt, der iſt es dann auch gegen Andere und die von dieſer Seite an ihn gebrachten Lockungen, Verſuchungen und Erniedrigungen. Der ſeiner Würde ſich Bewußte iſt der, der Unwürdiges von Andern ſich nicht gefallen läßt und jede Zumuthung der Art mit der Erklärung von ſich weiſet, man ſey bei ihm an den unrechten Mann gekommen. Dergleichen Zumuthungen kommen wohl von der Seite der Macht und Gewalt in der Vorausſetzung, es werde gegen ſie der Schwache und Muthloſe, mit Ungnade und Verfolgung Bedrohte, ſich nicht behaupten, ſondern ihren unwürdigen Zwecken, Zurückſetzungen und Beſchimpfungen ſeine Menſchenwürde aufopfern. Wenn der Reiche dem Armen, in

der Meinung, dieſer könne ſeiner doch nicht entbehren und habe von ihm ſich zu Allem brauchen zu laſſen, als einen Hund behandelt, dem er ſein Brot vorwirft, ſo richtet mit Recht der edle Stolz ſich in dieſem auf gegen ſolche Behandlung. Partheien, politiſche, gelehrte, kirchliche, verſprechen Schutz und Förderung, Lob und Glück dem, der ohne Prüfung und Nachdenken mit ihnen gemeinſame Sache machen will, auch wohl Drohungen und Nachtheile, wenn er ihnen ſich nicht unbedingt ergeben will. Wenn ſie leider bei Vielen, zumal in der Beamtenwelt, ihre demoraliſirende, den Character verderbende Zwecke erreichen, ſo erhebt dagegen ſich mit Recht das ſittliche Selbſtbewußtſeyn und weiſet Anträge der Art von ſich. Es iſt ſehr ungerecht, den der Eitelkeit oder Unbeſcheidenheit zu zeihen, der ein klares und beſtimmtes Bewußtſeyn ſeiner Würde hat. Man hat zu ſeiner Zeit laut aufgeſchrien, daß Goethe einſt geſagt hat: „Tieck iſt gewiß ein talentvoller Mann; aber ihn mit mir zu vergleichen iſt eine Albernheit.“ Ein ſolcher Ausſpruch des gerechten Selbſtbewußtſeyns iſt darum noch nicht Selbſtgefälligkeit zu nennen. — Alle und jede Beredung, Verführung ſucht das Bewußtſeyn der Würde in Andern zu unterdrücken und zu ertödten; ſo hat ſie leicht gewonnenes Spiel. Auch im öffentlichen Leben ſind die Vorrechte, Privilegien, welche die natürliche und ſittliche Gleichheit der Menſchen aufheben, ein gerechter Anſtoß, der Krebs der bürgerlichen Geſellſchaft. Denn in Abſicht auf die weſentlichen Menſchenrechte ſind alle Menſchen von gleicher Würde; vor Gott ſind alle Menſchen gleich; ſo müſſen ſie es auch ſeyn vor dem Geſetz. Selbſt die ſtets bleibenden Ungleichheiten im politiſchen, ſocialen Leben der Menſchen können darin nichts ändern, dürfen nicht ſo weit gehen, die ſubſtanziellen Rechte, die Gleichheit Aller vor dem Geſetz zu beeinträchtigen. Giebt es der Art Vorrechte Einzelner oder eines Standes, ſo geht das gerechte Beſtreben darauf, ſie abzuſchaffen. Der Adelige, wenn er den Bürger- und Bauernſtand gegen ſich verachtet und ſich durch beſondere

Rechte und Gerichtsbarkeiten in sich abschließt, denkt um so unwürdiger, da seine Vorzüge an und für sich über die Gesinnung und Sittlichkeit nichts aussagen. Mit solchen Aeußerlichkeiten ist wohl in den Reichen dieser Welt, aber nicht im Reiche Gottes durchzukommen. 1 Mose 39, 9. Matth. 12, 22. Luc. 9, 53. Joh. 8, 12 ff. Röm. 8, 21. 30. Gal. 2, 4.

2) Das falsche Selbstgefühl. Das sittliche Selbstbewußtseyn ist nicht die leere, hohle Form des Selbstes, sondern das mit dem Inhalt der Wahrheit und Würde erfüllte. Da es aber die Form des Ich nicht umgehen kann, so begnügt sich der Mensch oft damit, läßt den reinen sittlichen Inhalt hinter sich und erfüllt sich dagegen mit allerlei fremdartigen Interessen, welche die wahre Würde des Menschen nichts angehen oder zu ihr ein ganz gleichgültiges Verhältniß haben. Nur das wird dabei festgehalten, was den Schein der innern Würde hat, weil ohne den Schein auch die Täuschung selbst nicht würde gesucht oder erreicht werden. Die Ehre, welche der Mensch vor sich selbst hat und als Würdegefühl in der Selbstachtung sich schuldig ist, ist eine ganz andere Bestimmung des Subjects, als die nur äußere, welche der Gegenstand und Inhalt der Ehrliebe ist; mit der Liebe dieser Ehre steigert sich auch das Bedürfniß derselben; der Ehrliebende ist von Andern abhängig und hat in diesem Bedürfniß der Anerkennung den Widerspruch, von der Befriedigung abhängig zu seyn. So wird die Ehrliebe leicht zu einem wüthenden Stachel, der immer weiter treibt in den Ehrgeiz und die Ehrsucht hinein. Von solchem Bedürfniß und solcher Abhängigkeit ist der Mensch frei in dem reinen innern Gefühl seiner Würde und der darauf sich gründenden Selbstachtung. Ein so großes Gut jene äußere Anerkennung und Ehre ist, so ist doch der Standpunct, auf welchem der Mensch das reine Gefühl seiner Würde hat und sich selbst achtet, der höhere, welches sich darin deutlich zeigt, daß, wenn er das Bewußtseyn erfüllter Pflicht haben kann und es bleibt der Beifall

und die Ehrenbezeugung aus, dieſes ihm auch vollkommen gleichgültig ſeyn kann. Wird ihm ſelbſt Schande ſtatt Ehre, üble Nachrede und Zurückſetzung zu Theil, ſo ſtört ihn das nicht in der Achtung ſeiner ſelbſt, er ſetzt ſich darüber hinweg und kann die falſchen Urtheile der Welt verachten. Bläſet ſich hingegen das leere Selbſt zum Gefühl der Würde auf und ſucht es dieſe am unrechten Ort in ſich, ſo hat es zuerſt die thörichte Form der Einbildung, in der es nur ſeinen Phantaſien freien Lauf läßt und ſich abſichtlich über ſich ſelbſt täuſcht. Der Eingebildete iſt der, welcher ohne noch irgend etwas Reelles geleiſtet zu haben, blos auf ſeine Fähigkeiten Anſprüche gründet, und die Fähigkeit ſelbſt iſt vielleicht die nur eingebildete. Die Einbildung iſt ſo die Beſchauung und Beſpiegelung in der Vorſtellung des Möglichen. Sie kann, wie in Don Quixote, zu den abentheuerlichſten Handlungen, zu einem Traumleben im Wachen führen. Ein Schritt weiter führet zur Eitelkeit und zum Eigendünkel, worin ſchon das Bewußtſeyn iſt vom Beſitz außerordentlicher Eigenſchaften und das Bewußtſeyn, etwas Großes geleiſtet zu haben. Die Eitelkeit, der Dünkel kann im Beſitz von unleugbaren Vorzügen ſeyn, aber der Beſitzer ſchlägt ſeine Leiſtungen zu hoch, unmäßig hoch an; er macht Andere in der Vorausſetzung, daß ſie es überhaupt nicht oder nicht genug ſind, aufmerkſam darauf, und verlangt für das, wofür er ſich hält, von ihnen ſich anerkannt zu ſehen. So iſt der Dünkel immer unruhig, auch ſchwer zu befriedigen. Solche achten ſich eigentlich nicht, wie es erlaubt und nothwendig iſt, ſondern ſie ſchätzen ſich nur und ſo gar hoch, wie es thöricht und unerlaubt iſt. Geiſtliche von vorzüglichem Talent, obgleich durch den großen Gegenſtand, den ſie verkündigen, billig dagegen geſchützt, verfallen doch leicht in die Eitelkeit und den Eigendünkel, da ſie Gelegenheit haben, den Beifall und die Ehrenbezeugung für ihre Productionen ſo unmittelbar und perſönlich in Empfang zu nehmen. Gelehrte, unter Barbaren hochgeſtellt und ſich über dieſe

erhaben wiſſend, verlangen, wenn ſie nach Deutſchland kommen, dieſelbige Anerkennung und zeigen ſich überaus voll Eitelkeit und Eigendünkels. Der Eitle und Dünkelhafte übernimmt endlich das Sichgeltendmachen ſelbſt, wenn es nicht überall und in dem Maaß, wie er vorausſetzt, erfolgt; ſo geht er über zur Arroganz. Die Arroganz iſt in dem Bewußtſeyn, was man leiſten *kann* und wirklich geleiſtet *hat*, das Beſtreben, dieſes gleichſam mit Gewalt zur Anerkenntniß zu bringen, Andere, wo möglich, dazu zu zwingen, ihnen die Anerkenntniß auf- und abzudringen. Dieß die Freiheit Anderer Verletzende iſt für ſie das Unbequeme in der Geſellſchaft des Anmaßungsvollen. Die Anmaßung wird leicht zum Hochmuth, welcher, nach Kant, das Anſinnen eines Menſchen an Andere iſt, ſie ſollen ſich gegen ihn verachten; der Hochmuth aber ſchlägt leicht in Uebermuth aus, in Tyrannei und Despotie. In allen dieſen Verirrungen iſt das Gefühl der Würde ein falſches, zur Carricatur gewordenes, das Selbſtbewußtſeyn ein leeres, ſeinem wahren Inhalt entfremdetes, die Selbſtachtung die verkehrte und heuchleriſche. So ſind ſie das Gegentheil von der Demuth und Beſcheidenheit, ohne welche das ſittliche Selbſtbewußtſeyn nicht ſeyn kann.

3) *Die Selbſtentwürdigung.* Die vorhin angeführten moraliſchen Zuſtände beruhen auf einem Mangel des ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, nicht in ſo fern, als das Gefühl ſeiner Würde ſich dem Subject verſagte, ſondern dieſes nur ihm ſich verſagt, es nicht in ſich zur Klarheit des Bewußtſeyns, zur Thätigkeit und Energie kommen läßt und ſich vielmehr zum Hinderniß der Entwickelung deſſelben macht. Es iſt das der gemeine Stolz im Gegentheil des edlen Stolzes, der das Bewußtſeyn der Würde iſt. In ſo fern befindet der Menſch ſich zu ſeinem ſittlichen Selbſtbewußtſeyn nur in einem negativen Verhältniß, worin er kaum weiß, viel weniger bedenkt, was ſeine perſönliche Würde iſt und von ihm fordert. Viel herber iſt der poſitive Widerſpruch mit dem ſittlichen Bewußtſeyn in der that-

sächlichen Verleugnung desselben. Diese Verleugnung ist die Selbstentehrung und Selbstentwürdigung, ein Zustand, worin der Mensch einen Verrath an der Menschheit in seiner Person begeht, ein Zustand, worin er unter sich selbst, d. h. unter das, was seine Würde und Wesenheit ist, nicht sowohl herabsinkt, als sich selbst herabsetzt. Da sie nicht ohne Zweck seyn kann, so können es nur irdische, das Leben mit seinen Bedürfnissen, Hab und Gut, Ehre und Ansehn vor der Welt betreffende seyn, um derentwillen der Mensch das Edelste und Höchste an ihm, seine Persönlichkeit und in und mit ihr Vernunft und Freiheit, für nichts achtet oder, nach Daub, seine Personalität der Intellectualität und Individualität unterordnet — eine Umkehrung des Niederen zum Höheren, welche zugleich Herabsetzung des Höheren zum Niederen ist, und das Trachten danach die Niederträchtigkeit. Ein Mitglied des englischen Parlaments hat gesagt: es habe jeder Mensch einen Preis, um den er sich hingebe. Dieß kann von allen Menschen wohl der Möglichkeit nach, aber in der That nur von dem Niederträchtigen gelten. Von ihm ist die Würde der Person für das, was nur einen Werth und Preis hat, hingegeben. Diese Hingabe ist das Trachten nach dem Niedern und das Nichttrachten nach dem, was darüber und daroben ist. Col. 3, 2. Was gegen den Geist das Niedere, ist die Natur; und ist in der Naturreligion diese Niederträchtigkeit, daß der Mensch das Naturobject als den Götzen anbetet und auf den Willen der Natur, als wäre es Gottes Wille, hört, der Geist darin sich der Natur unterordnet: so ist doch noch in der allgemeinen Form der Religion, die den Einzelnen beherrscht, für diesen eine Entschuldigung vorhanden und sein Verhalten mehr eine passive als active Niederträchtigkeit. In der geoffenbarten Religion ist die Demuth ein wesentliches Gefühl. Wird es indeß rein negativ genommen, dieses sich Demüthigen vor Gott, als bloßes Gefühl der Abhängigkeit, das nicht zugleich das Bewußtseyn der Freiheit wäre durch Gott, so windet der Mensch

ſich vor Gott im Staube und kriecht vor ihm, wie ein Wurm, in der Furcht und Angſt nur vor ſeiner Macht und Strafgewalt. Die orientaliſche Religion, die jüdiſche, muhamedaniſche iſt dieß Gefühl der Abhängigkeit, und da iſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott das des Knechts zu ſeinem Herrn. Die chriſtliche Religion hat durch den Sohn Gottes an Gott einen Vater; das chriſtliche Verhältniß Gottes zu den Menſchen iſt das väterliche, das des Menſchen zu Gott das kindliche. Die damit anerkannte, ja in die Welt gekommene Menſchenwürde iſt zugleich Bewußtſeyn einer Freiheit, welche ſelbſt durch alle Verhältniſſe, in denen Subordination und Obedienz ſtatt findet, hindurchgeht und in allen die Vorausſetzung und Grundlage bleibt. Hat in ihm ſelbſt der Menſch dieß Bewußtſeyn ſeiner Würde und Perſönlichkeit unterdrückt zu Zwecken des ſinnlichen Lebens, des Bedürfniſſes und Vortheils, ſo verſteht er ſich auch zur Schmeichelei, Kriecherei vor Andern und giebt ſich ihnen ganz zum willenloſen Werkzeug hin. Es kann aber der Menſch, ohne ſich ſelbſt zu entwürdigen, das Recht, ſelbſt zu denken und zu forſchen, das Recht, ſelbſt alle ihm auferlegte Pflichten als die wirklichen, ſeinigen und nothwendigen zu wiſſen, nicht aufgeben. Uebernimmt er hingegen den Gehorſam gegen ein in ſeiner Nothwendigkeit und Vernünftigkeit durchaus nicht erkennbares und auch von ihm nicht erkanntes Gebot, wie das des Mönchs gegen ſeine Obern, des Clerus gegen den Papſt, ſo hat er nicht nur Andern eine ſelbſt wider Gottes Gebot laufende Gewalt über ſich eingeräumt, ſondern auch für ſeine Perſon auf ſeine weſentlichen Menſchenrechte Verzicht gethan. Bleibt endlich von der Perſönlichkeit und deren Würde nichts übrig, als daß ſie nur dieß unbedingte Mittel ſey für Andere, ſo hat der Menſch ſich an ſie weggeworfen. Die Selbſtentwürdigung als Niederträchtigkeit, Kriecherei vor Andern kann noch mit dem Suchen äußerer Ehren, Ordenszeichen u. ſ. w. beſtehen und geht ſelbſt oft nur auf dieſe aus. Auch wenn an das Bewußtſeyn verletzter Pflicht ſich

Schande knüpft und dieß Gefühl der Schande noch rege in dem Menſchen iſt, ſo hat er daran noch das Mittel, ſich zu beſinnen und zu beſſern. Die Selbſtverachtung, in dieſer Weiſe entſtanden, wird ſo der Weg der Rückkehr zur Selbſtachtung. Empfindet hingegen der Menſch bei einer ehrloſen Handlung die damit verknüpfte Schande nicht mehr, ſo iſt er der Schamloſe, er iſt über Ehre und Schande weg und ſein Thun iſt dieſes ſich ſelbſt wegwerfen. Es iſt ihm nun gleichgültig geworden, wie Andere über ihn urtheilen; er hat ſein Recht, nicht als eine Sache behandelt zu werden, aufgegeben; er läßt ſichs gefallen. Wenn einer zu wohlthätigen Zwecken von ſeinem Vermögen, oder zu allgemeinen Zwecken des Vaterlandes ſelbſt ſein Leben aufopfert, ſo giebt er frei ſein Recht daran auf, und darin kann ſich Großmuth und Edelmuth zeigen. Auf ſeine Menſchenwürde hingegen, auf ſeine Perſönlichkeit verzichtend, was nicht ohne Selbſtentehrung geſchehen kann, hat er ſich weggeworfen. Er giebt ſich ſelbſt hiemit als ein Weſen, das keine Rechte mehr hat, gegen welches der Andere auch keine Pflichten mehr hat, womit er vielmehr machen kann, was er will. Der Sclav iſt durch ein ungeheures Verhängniß in dieſes Verhältniß gekommen; aber der freie Menſch, der ſich ſelbſt wegwirft, iſt der ſervile. Solche Servilität kann ſeyn die Schmach, die ſich der Einzelne angethan etwa als Höfling, oder auch die einer ganzen Kaſte, wie bei den altindiſchen Völkern, oder auch eines ganzen Volks, wie der neuern Griechen in ihrem früheren Verhältniß zu den Türken. Aber die Menſchheit, und wo ſie erwacht in dem einzelnen Menſchen, Stande oder Volk, läßt ſolche Schmach der Wegwerfung nicht an ſich kommen; ſie fühlen ſich alle durch ſolche Schmach, die einer über ſich kommen läßt, empört und beleidigt. Das einzelne Bewußtſeyn kann ſich ſo erniedrigen; das allgemeine, welches das öffentliche Gewiſſen iſt, erträgt es nicht; vor dieſem Tribunal iſt, wer ſeinen Menſchenrechten entſagen eben ſo ſehr als wer Andere derſelben berauben kann, der Verachtung preis-

gegeben. Und die Verachtung muß auch zur Selbstverachtung werden. Denn sich selbst achten kann so wenig der Herr, als der Sclav; aber die größere Schuld ist doch auf der Seite des erstern; er ist mit seinem Willen, der Sclav hingegen ohne seinen Willen in diesem unmenschlichen Verhältniß. Mehr oder weniger kommt Aehnliches selbst in der civilisirten Welt vor. Fürsten, die nach Launen und Einfällen regieren und sich von Leidenschaften beherrschen lassen, sind davon tyrannisch beherrscht und benehmen sich so auch gegen Andere.

Denn nur ein edler Geist begreift, was stets gerecht;
Und wer ein Knecht nur ist, macht Jedem sich zum Knecht.

Holberg in Jeppe vom Berge.

C. Die Pflicht der Liebe. Mit dem Gedanken der Liebe befindet die christliche Sittenlehre sich auf einem Gebiet, welches von allem, was sonst als Liebe bezeichnet wird, qualitativ verschieden ist. Die Liebe zum Geld, zum Ruhm ist eher Begierde, als Liebe zu nennen; die Liebe zum Arbeiten, Spielen, Reisen ist nichts anderes als Neigung; der Ausgangspunct dieser Art von Liebe ist die Natur, der Trieb, die Sinnlichkeit. Vollends die Liebe zum Bösen ist nicht verschieden vom Hang, vom Gelüsten nach dem Verbotenen. Was aber der Apostel die Frucht des Geistes nennt, Gal. 5, 22., die Liebe, als die practische im Unterschied von der pathologischen, hat seinen Grund in Gott, welcher die Liebe selbst ist, so, daß sein Wesen von ihr nicht verschieden ist. 1 Joh. 4, 8. 1 Petri 3, 9. Mittelst des Glaubens wird diese Liebe in die menschlichen Herzen ausgegossen durch den Geist, Röm. 5, 5., und wird da zur Liebe Gottes, so daß Gott nur mit seiner Liebe geliebt wird; Gott lieben wir in Christo und den Brüdern. 1 Joh. 4, 9. 10. 21. Joh. 21, 15. Col. 3, 12. 1 Cor. 4, 12. Daß Gottesliebe und Menschenliebe im Christenthum so innig mit einander verknüpft sind, hat darin seinen Grund, daß von Christo, dem Sohn Gottes, das Erbe der Kindschaft Gottes sich überliefert auf die große Familie, in wel-

cher alle Menſchen unter einander Brüder ſind. Joh. 13, 3. Matth. 5, 43. Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. Dennoch, obgleich die chriſtlichen Lehren der Liebe alles Aehnliche überſteigen, ſo fehlen ſie doch auch andern Religionen, ſelbſt den heidniſchen, nicht. Aber weſentlich unterſcheidend iſt, daß auf dem Grund derſelben Chriſtus auch eine Anſtalt der Liebe, welches die Kirche iſt, gegründet und hiedurch die Liebe eine Wirklichkeit und Wirkſamkeit gewonnen hat, welche der ewig fortſtrömende Quell des Heils und Segens in der Welt iſt.

Zum Zweck des Begriffs unterſcheiden wir nun zunächſt die allgemeine Menſchenliebe; ſo iſt ſie die Liebe als Achtung; ſodann die beſondere Menſchenliebe; ſo iſt ſie die Liebe als Hochachtung; endlich die Menſchenliebe im Einzelnen; ſo iſt ſie die Liebe als Freundſchaft, Feindesliebe u. ſ. f.

1) Die allgemeine Menſchenliebe iſt die Achtung gegen Jedermann, in der einzigen Beſtimmung, daß er ein Menſch, hiedurch vom Thier weſentlich verſchieden und in ihm die Möglichkeit alles Guten, und dieſes die göttliche Beſtimmung des Menſchen iſt. Die Achtung iſt ein Gefühl, und dieſes, wie jedes Gefühl, ein ſinnliches; was aber dieß Gefühl zur Achtung macht, iſt nicht das Fühlen, ſondern das Denken, wie es Achten, Beachten iſt und wie die Schrift das Acht haben gebraucht als ein nur nicht aus dem Gedanken kommen laſſen. So iſt ſie als Gefühl nicht ein animaliſches nur, ſondern ein moraliſches; ſie enthält die Anerkenntniß der Perſönlichkeit in allen Menſchen, und nur das perſönliche Weſen iſt ſolcher Anerkenntniß fähig. Sie iſt ſomit nicht ein Gefühl, welches lediglich aus dem Triebe oder Bedürfniß käme, ſondern die Geſinnung des Wollenden und als ſolche ein Willensact, zu welchem es eben darum bei manchen Menſchen gar nicht kommt, ob ſie wohl ſonſt Gefühle anderer Art genug haben. Erſt durch den Gedanken wird dieſe Liebe, welche die Achtung gegen alle Menſchen iſt, von aller Schwärmerei und Phantaſterei gereinigt; die Seele dieſer Liebe

iſt nicht die Leidenſchaft. Es iſt das Denken, welches das Einzelne als Allgemeines ſetzen kann und das Ich als allgemeine Perſon beſtimmt, worin alle identiſch ſind. Nur ſo kann es geſchehen, daß der Menſch gilt, weil er Menſch iſt, ob er ein Jude oder Chriſt, Proteſtant oder Katholik u. ſ. w. ſey. In der Achtung nun, der es genug iſt, daß einer ein Menſch iſt, um ihn zu lieben, iſt weſentlich enthalten das Zutrauen. Es iſt das Geöffnet- und Offenſeyn für das Gute und Edle in Andern. Dieſes iſt das, was der Menſch in ſeiner Allgemeinheit von Gott hat, das Göttliche; dieß anerkennend in der Menſchheit traut Einer dem Andern alles Gute zu. Das Zutrauen iſt noch nicht das Vertrauen; denn dieſem ſteht gegenüber die Treue; das Zutrauen iſt vielmehr ſeiner Natur nach einſeitig und abſtract, aber ſo das erſte, nothwendige Moment der Liebe, welche die Achtung iſt. Wer Andern nichts Gutes zutraut, wird es auch nimmer entdecken, wenn es auch noch ſo ſehr vorhanden iſt. Das Zutrauen iſt die habituelle Gemüthsſtimmung und conſtante Neigung, von Andern alles Gute zu erwarten, ſie des Beſten und Edelſten für fähig zu halten. Das kann nur, wer ſelber das Gute liebt und ſich durch Mistrauen und mancherlei einſeitige Welterfahrung noch nicht um ſeinen Glauben an die Menſchheit gebracht und betrogen hat. Der Glaube an die Menſchheit iſt der Glaube an die Gottheit, Glaube an das, was durch Gott in allen Menſchen angelegt iſt. Kinder in ihrer Unſchuld trauen einem Jeden, der ſich ihnen naht, nur Gutes zu, und dieſe Unſchuld der Kinder ſoll ein Jeder auch in ſeiner Verſtändigkeit nicht verlieren, ſich durch herrſchendes Mistrauen und ſchlechte Bücher, welche daſſelbe einflößen, nicht anſtecken und einnehmen laſſen gegen die Menſchheit. An ſolches Zutrauen knüpft ſich dann weiter die Achtung als Wohlwollen an. Auch dieſes iſt allerdings noch abſtract und einſeitig, aber ſo gehört es weſentlich zur Menſchenliebe als Achtung. Dies Wohlwollen iſt die in der Achtung herrſchende Neigung als Zuneigung, der

Wunſch, daß es allen Menſchen wohl gehen möge und der Entſchluß, dazu beizutragen auf alle Weiſe. Es iſt zwar nur ein Wollen, ein Vorſatz und noch nicht ein Thun, aber als Wohlwollen die weſentliche Grundlage und die Seele der That. Es iſt, wie das Zutrauen, zunächſt nur Geſinnung, Stimmung des Gemüths, durch den Gedanken an die Beſtimmung, Größe und Herrlichkeit der menſchlichen Natur bewirkt, ohne die es aber zu keiner weiteren Entwickelung der Liebe kommen kann. Aus beiden endlich, dem Zutrauen und Wohlwollen, bildet ſich in der Liebe, welche die Achtung iſt, die *Menſchenfreundlichkeit*. In ihr wird die Achtung concret, geht aus der Abſtraction und Innerlichkeit in die Außenwelt und Wirklichkeit. Es zieht ſich die Liebe aus ihrer Allgemeinheit auf das perſönliche Weſen zuſammen, auf den Menſchen, wie er der wirklich Exiſtirende und in ſeinen Erſcheinungen von ſich ſelbſt verſchieden iſt. Da finden wir den Hohen und Geringen, den Armen und Reichen, den Mächtigen und Schwachen, die Ungleichheit der Stände, des Alters, des Geſchlechts, Berufs u. ſ. w. Die Menſchenfreundlichkeit iſt nun eben dieß, in allen dieſen Ungleichheiten das Gleiche der einen und ſelbigen menſchlichen Natur im Auge zu behalten. Es iſt die Perſönlichkeit, die an ſich gleiche und unſichtbare, welche in dieſen Ungleichheiten erſcheint. An ſich hat jeder Menſch gleichen Werth mit den andern; alle wirklich vorhandenen Unterſchiede gehen die Perſönlichkeit nichts an. Die Achtung, welche die Menſchenfreundlichkeit iſt, läßt in menſchlicher Beziehung keinen Vorzug des Einen vor dem Andern gelten, wie ſehr er auch auf die vorhandenen Unterſchiede gegründet ſeyn mag. Sie vertheilt ihr Zutrauen und Wohlwollen in gleicher Weiſe an alle Menſchen, aus dem einzigen Grunde, weil ſie dieſes ſind. Die Menſchenfreundlichkeit oder Humanität iſt die ſtille, tiefe Ehrfurcht vor demjenigen, was an ſich, d. i. durch göttliche Beſtimmung in allen Menſchen Geheimnißvolles und Heiliges iſt. Sie hat erſt durch Chriſtum die höchſte Sanction erhalten und durch

die Lehre, daß Gott alle Menschen von Ewigkeit her in Christo zur Seligkeit bestimmt habe, daß vor Gott unter ihnen kein Unterschied sey, vor ihm kein Ansehen der Person. In dieser Beziehung muß jeder Mensch dem Andern ein heiliger Gegenstand seyn. Die Menschenfreundlichkeit scheut daher jede unsanfte und unzarte Berührung dessen, was einem Jeden in dem Andern das Unergründete und Unergründliche ist; am meisten frei ist sie von dem Wahn, daß Alles in ihm in der Kenntniß von ihm aufgehe. Die Menschenfreundlichkeit hebt nicht nur die guten Handlungen Anderer hervor und freut sich derselben, sondern nimmt auch den Angefeindeten und Verläumdeten gern in Schutz. Vielfältig und arg wird gegen diese Pflicht gesündigt im gewöhnlichen Leben; die tägliche Conversation giebt Beispiele in Menge, wie Einer so leicht den Andern verurtheilt und sich damit begnügt, was er ihm ist, nicht aber was er an sich und wirklich ist, in Betracht zieht; das ist nicht menschenfreundlich, das ist lieblos. Fanatiker spielen häufig den Herzenskündiger; sie treiben das Richten und Verdammen nach einzelnen Aeußerungen und Handlungen ganz mechanisch mit der größesten Sicherheit und als eine so süße, als freche Gewohnheit; nur muß auch das Urtheil über diese, soll es ein menschenfreundliches seyn, sie nicht verdammen. Es ist allerdings der sittlichen Natur schlechterdings zuwider, unsittliche Handlungen zu loben, Verbrechen zu achten und das Laster zu lieben; aber es ist der Sittlichkeit nicht zuwider, den Sünder zu achten, den Verbrecher zu lieben. Auch bis dahin erstreckt sich die christliche Menschenfreundlichkeit; immer noch die Person von ihren Handlungen unterscheidend erkennt sie, daß, wie schwer jene durch diese sich versündigt und der Mensch an seiner Persönlichkeit selbst gefrevelt hat, er diese doch nicht verlieren, nicht aufhören kann, ein Mensch zu seyn. Es ist Keiner dem Andern gegenüber sündenfrei und tadellos; vor Gott sind wir alle Sünder und unsere besten Werke sind nur Werke des Sünders. Wie kann also Einer dem Andern,

selbst wenn dieser der Lasterhafte ist, alle Achtung entziehen? Du kannst das Laster, aber du darfst nicht den Lasterhaften hassen. So kann denn auch, ohne die Elemente der allgemeinen Menschenachtung und Menschenfreundlichkeit in sich zu haben, keine Staatsverwaltung und Gesetzgebung, besonders keine Criminaljustiz mit inhumanen und raffinirten Todesstrafen vor der Vernunft bestehen.

2) Die besondere Menschenliebe. Die allgemeine Menschenliebe bezieht sich auf alle Menschen, ob auch eine Wirkung von ihnen zu erfahren oder auf sie auszuüben nicht verstattet ist, auf den Wilden in Indien, auf den Neger am Senegal oder den Eskimo am Nordpol. Sie wird daher, in Gedanken allein sich haltend, leicht etwas Eingebildetes und Phantastisches. Dieser sentimentale Humanismus und Cosmopolitismus, der die ganze Welt zum Gegenstand seiner Achtung und Liebe macht, ist der unwahre, wenn er sich darauf beschränkt, verschwimmt in flacher und unlebendiger Allgemeinheit, und ist selber ein Unsittliches, wenn er darin eine Dispensation sucht von der Liebe in ihrer Bestimmtheit und Besonderheit. Das Christenthum verlangt vielmehr die Menschenliebe, welche die Nächstenliebe ist. Ein wahres und wirkliches Verhältniß eines Jeden zu dem Andern wird erst auf diesem Wege geknüpft, und es hat demnach die allgemeine Menschenliebe als Achtung gegen alle Menschen die Nothwendigkeit in sich, in die Bestimmtheit überzugehen, welche die Hochachtung ist. In ihr ist nicht nur die Liebe als Achtung gesetzt, sondern auch dieß, daß die, welche Gegenstände derselben sind, durch ihr Verhalten gezeigt haben, daß sie der Achtung werth sind. In der allgemeinen Menschenliebe ist noch von allen Unterschieden abstrahirt; sie sieht auf das Identische in allen; auf sie hat Jeder Anspruch, weil er ein Mensch ist, sey er reich oder arm, Jude oder Christ. Allein der Hochachtung muß sich ein Jeder selbst würdig machen, und sich dieselbe persönlich erwerben durch sein Streben und Verhalten.

Wegen dieſer Verknüpfung des Hochachtenden mit dem Hochgeachteten, wegen dieſer Negation aller Einſeitigkeit iſt die Hochachtung von der Achtung, obgleich dieſe in ſie eingeht, qualitativ verſchieden, was ſchon daraus erhellet, daß, ob zwar Jeder das Recht hat, Achtung, doch nicht auch das hat, Hochachtung zu fordern; er muß dieß der freien Beurtheilung und Entſchließung Anderer anheimſtellen, ob ſie ihn für den Hochachtungswerthen anerkennen wollen, und er kann ſie in dieſer Anerkennung nicht beſchränken, noch ſie dazu zwingen. Die Achtung als Hochachtung iſt ein durchaus Freies und nur ſo ein Sittliches; ſie enthält in ſich den beſtimmten Maaßſtab für die Abſtufungen der menſchlichen Würdigkeit und kann daher nur bei weiteren Fortſchritten ſittlicher Cultur ſich zeigen. Denn dazu, daß es in dem Verhältniß des Einen zum Andern zur Hochachtung komme, iſt nicht nur das Verdienſt dieſes Andern, ſondern auch bei jenem ein nicht geringer Grad ſittlicher Bildung und Achtungswürdigkeit zur Wahrnehmung und Anerkennung jener Verdienſte erforderlich; der ganz noch brutale Menſch bringt es kaum zur Achtung, viel weniger zur Hochachtung Anderer; er hat kein Auge für das Gute und Edle in ihnen; er vermag es nicht zu faſſen, noch zu würdigen. Der Hauptgeſichtspunct aber iſt, daß es die allgemeine Menſchenachtung ſey, welche zu dieſer beſondern, wie ſie Hochachtung iſt, ſich zuſammennimmt und keine die andere ausſchließe. In Leſſings Nathan z. B. iſt auf den Menſchen, als ſolchen, aller Werth gelegt, und die Abſicht iſt, zu zeigen, daß der Menſch in jedem Stande, in jeder Religion unſere Achtung verdiene. Dieß iſt an ſich ganz richtig. Die verſchiedenen Religionen und Bekenntniſſe erſchweren oder erleichtern allerdings mehr oder weniger die Sittlichkeit; aber es kann der Einzelne in ſeiner Freiheit auch beſſer oder ſchlechter ſeyn, als die Religion, zu der er ſich bekennt. Indem nun die beſonderen Tugenden, welche Hochachtung verdienen, auf die Seite des Nichtchriſten, des Juden und Türken geſtellt, der Kreuzritter hingegen und der Patriarch als menſchen-

feindlich geſchildert werden, ſo zeigt ſich darin die ziemlich bos-
hafte Intention des Dichters, der hiedurch zu verſtehen giebt,
dieß ſey die Folge ihrer beſondern Religion, oder auch, dieſe ſey
gleichgültig für die menſchliche Sittlichkeit, und die wahre Reli-
gion ſey noch nicht gefunden (Erzählung von den drei Ringen).
Dieß iſt das mit Recht Empörende des Drama, nur durch große
künſtleriſche Geſtaltung gemildert. Das Intereſſe der Handlung
fiele aber ganz weg, wenn der Chriſt wirklich im Geiſte ſeiner
Religion handelte, und der Jude und Türke im Geiſte der ſei-
nigen. So tauſchen ſie aber nur ihre Rollen; der Jude und
Türke zeigen ſich chriſtlich geſinnt, der Kreuzritter und Patriarch
jüdiſch und türkiſch. Das Ganze iſt angelegt, freimaureriſch den
Menſchen höher zu ſtellen, als den Chriſten, indem ein Aus-
ſchließen und gleichſam Neutraliſiren zwiſchen beiden aufgeſtellt
wird. Es iſt vielmehr der Chriſt, der in der Nachfolge Chriſti
zur Achtung, die er ſchon als Menſch verdient, ſich auch Hoch-
achtung durch ſeine Handlungen erwirbt und ebenſo beide auch
Andern erweiſet; keine ſchließt die andere aus; es iſt vielmehr
die allgemeine Liebe, welche ſich in der Achtung ſubſtanziirt und
in der Hochachtung hypoſtaſirt; hiemit geht das Allgemeine in
das Perſönliche ein und iſt da ein Beſonderes und Beſtimmtes.

3) Die Menſchenliebe im Einzelnen. Als einzeln iſt hier
nicht allein das Object der Thätigkeit, ſondern auch das Sub-
ject als thätiges beſtimmt. So iſt die chriſtliche Bruderliebe hier
die concrete, welche ſich als ſolche bethätigt und verwirklicht. In
der Achtung und Hochachtung, obgleich in der letzteren ſich ſchon
auf beſtimmte Perſonen beziehend, geht die Liebe doch noch in
die Weite und Breite; ſie zieht ſich endlich auch ganz in das
perſönliche Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen zuſammen,
und da iſt der Wirkungskreis, worin ſie ſich bethätigen kann,
der relativ ſehr beſtimmte und beſchränkte. So als die werk-
thätige ſich erweiſend iſt ſie die Freundſchaft, die Wohlthä-
tigkeit und Dankbarkeit, endlich die Feindesliebe.

a) Die Freundſchaft. Zu ihrem Begriff führt die Be-

trachtung ihrer Entſtehung und Erſcheinung in den verſchiedenen Geſtalten. Veranlaſſung zu ihr iſt zunächſt die Natur und das natürliche Verhältniß Zweier oder Mehrerer zu einander. Dieſes Urſprungs iſt die Freundſchaft in der Kindheit und dem Jünglingsalter; Jünglinge, durch gleiches Lebensalter, gleichidealiſche Neigung und Denkart zu einander hingezogen, gehen den Bund ewiger Freundſchaft ein, der dann aber ſehr bald der veränderten Sinnesart in den nächſten Jahren weicht und ſich daran auflöſet. Noch inniger wächſt die Liebe zur Freundſchaft heran zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts in der Jugend. Sofern dieſe Liebe in ihrer erſten Zartheit meiſt ſprachlos bleibt und ſich nicht zu erklären wagt, in jugendlicher Unbefangenheit aus dem gemeinſchaftlichen Spiel und gegenſeitiger kindlicher Zuneigung hervorgegangen, ſo iſt ſie meiſt auch nicht von ſehr langer Dauer; an den Fortſchritten der Lebensjahre verfliegt dieſer Enthuſiasmus. Auf dem Grunde des Geſchlechtsverhältniſſes als Liebe ſich entwickelnd, hat die Freundſchaft die Natur zu ihrer Bedingung, und lange Jahre vorhaltend in dieſer Weiſe ſetzt die Liebe, wenn das Natürliche zurücktritt, ſich zur innigſten Freundſchaft um. Dieſe zärtliche Freundſchaft, dieſe innige Gemeinſchaft des Herzens und Lebens iſt die ſpätere Geſtalt jeder wahrhaft chriſtlichen Ehe. Eben ſo oft jedoch nimmt die Freundſchaft ihren Anfang in der gegenſeitigen Beobachtung und ruhigen verſtändigen Prüfung; mittelſt derſelben hat man ſich gegenſeitig überzeugt, daß man zu einander paſſe. Viele Freundſchaften entſtehen ſo auf dem Wege der gemeinſamen Erfahrung im nähern Umgang mit einander. Von der Klugheitsmoral wird nicht ſelten der gute Rath gegeben, ſich im Knüpfen des Freundſchaftsbandes vorzuſehen, auch ſich ſtets ſo zu einander zu verhalten, daß man nie vergeſſe, es könne doch leicht einmal aus dem Freund ein Feind werden. Das iſt dann eine ganz ſchaale, miſerable Freundſchaft, in der man von beiden Seiten zurückhaltend gegen einander iſt und die den edlen Namen der

Freundschaft kaum verdient. Solches kritische Verhalten zu einander hat zu seiner Voraussetzung und Quelle das gegenseitige Mistrauen, und dieses kann nimmermehr Princip und Seele der Freundschaft seyn. Es ist ein Zeichen von wenigstens noch eben so feindlicher als freundlicher Denkart. Was man freilich in der Welt oft Freundschaft nennt, ist eben dieses in der Reflexion auf das gegenseitige Bedürfniß entstandene Verhältniß Einzelner zu einander. Es entdeckt der Eine in dem Andern, was ihm mangelt, und durch die gegenseitige Ergänzung des eigenen Mangels wird der Grund zur Freundschaft gelegt. Auch führt die Aehnlichkeit der Neigungen, des nämlichen Geschäfts und Handwerks, das Betreiben derselbigen Kunst und Wissenschaft oft diese Bekanntschaft herbei, aus welcher sich Freundschaft entwickelt. So gehen Studirende leicht solche freundschaftliche Verbindungen ein auf die Zeit ihres Zusammenseyns. Gute Freunde, Nachbaren und desgleichen hat ein Jeder; gelehrte gute Freunde besonders giebt es in Menge; das Verhältniß aber, wie es ein zufälliges ist, so hebt es sich auch an bloßen Zufälligkeiten, z. B. der Entfernung und Abwesenheit, eben so leicht wieder auf, als es angeknüpft worden. Die Freundschaft endlich in ihrer Wahrheit und Vollendung hat zu ihrer Grundlage weder die Natur, noch die Reflexion, sondern ein sittliches Bedürfniß, wie es z. B. sich selbst in der wahren Ehe zeigt, wie in ihr das Natürliche dem Sittlichen untergeordnet ist. Gleich ihr kann wahre Freundschaft sich nicht wohl auf Mehrere vertheilen; die Vielheit guter Freunde gehört der Stufe der Reflexion an. Die wahre Freundschaft ist die von der allgemeinen Bruderliebe als Achtung ausgehende, durch die Hochachtung hindurchgehende und sich auf das gegenseitige Verhältniß der Liebe zwischen Zweien oder Wenigen selbst beschränkende. Alle die genannten Momente enthält die Freundschaft in sich, und das hat gemacht, daß man sie oft auch als etwas für sich davon gar nicht unterschieden hat. Was in der Freundschaft das

Bedürfniß iſt, iſt ein ſittliches Gut, nicht Geld und Geldeswerth, nicht Kunſt und Wiſſenſchaft; dieß alles iſt bei der wahren Freundſchaft nur Aeußerlichkeit und Zufälligkeit. Der Begriff der Freundſchaft iſt auch der der Pflicht derſelben. Darin iſt denn zunächſt enthalten der unbedingte Glaube an einander von beiden Seiten. Er iſt wohl der Glaube an das Göttliche, Heilige im Menſchen, aber als dieſer moraliſche Glaube das Vertrauen, welchem als dem gegenſeitigen auch die Treue auf beiden Seiten gegenüberſteht. Es iſt Einer dem Andern vom Grunde der Seele getreu und zugethan, ſo daß der Freund vom Freunde als ſein anderes Ich betrachtet iſt, von welchem er ſich daher nicht trennen oder losmachen kann. Die beiden Freunde ſind Ein Herz und Eine Seele, und was den einen bewegt, empfindet der andere mit. Ein Zweifel an der Treue des Einen oder Andern iſt durch das unbedingte Vertrauen vollkommen ausgeſchloſſen. Die Einheit beider Freunde iſt jedoch nur als Gleichheit zu verſtehen, welche die Differenz enthält, wie ſie durch die Perſonalität in der Individualität vermittelt iſt. Die Freundſchaft kann bei der größeſten Ungleichheit der Gemüthsart, des Temperaments beſtehen und ſetzt dieſe Unterſchiede ſelbſt als ihr weſentlich voraus. Die gegenſeitige Anziehungskraft beruht auf Wahlverwandtſchaft. Auch die äußerlichen Unterſchiede heben ſich in der Gleichheit der ſittlichen Geſinnung auf; ſo der Unterſchied des Herrn und Sclaven im Alterthum, des Herrn und Dieners im Chriſtenthum. Nur wo die Ungleichheit ſelbſt als innere und moraliſche ſo weit geht, daß auf der einen Seite die unendliche Erhabenheit und Ueberlegenheit, auf der andern nur Demuth und Verehrung iſt, kann keine Freundſchaft ſtattfinden, daher mit Unrecht von Freundſchaft zwiſchen Chriſto und ſeinen Jüngern oder dem Johannes die Rede iſt, welches vielmehr nur das Verhältniß von Meiſter und Schüler war; er hatte dieſen Jünger lieb, theils nur wie alle andern und alle Menſchen, theils war ſeine Liebe eine andere durch die

allein mögliche Gegenliebe, welche vielmehr Gehorſam und Verehrung war. Joh. 15, 14.; vergl. Joh. 13, 23. 21, 20. Was endlich noch der Begriff des wahren Freundes mit ſich bringt, iſt die vollkommene Hingebung des Einen an den Andern und für den Andern. Die Freundſchaft ſchließt nothwendig dieſes aus, vor dem Andern ein Geheimniß zu haben; ſie iſt die innigſte und unbegrenzteſte Vertraulichkeit, wie in der Ehe. Chriſtus konnte ſeinen Jüngern noch nicht Alles ſagen. Zwiſchen Freunden iſt Alles gemeinſchaftlich (Amicorum omnia communia). Sie haben nichts mehr für ſich, wenn es gefordert wird. Die Gütergemeinſchaft der erſten Chriſten iſt erſt in der Freundſchaft vollkommen realiſirt. Auch ſein Leben opfert der Freund dem Freunde auf, wenn es ſeyn muß, wie Oreſt und Pylades. Hieher gehört auch die Lehre Chriſti: niemand hat größere Liebe, als wer ſein Leben läſſet für ſeine Freunde. Joh. 15, 13. — Es iſt oft gefragt worden, warum das Chriſtenthum im Neuen Teſtament keine beſtimmte Lehre von der Freundſchaft enthalte, keine Vorſchriften gebe, wie Freunde ſich gegen einander zu benehmen haben, ſelbſt eine Pflicht, in das Freundſchaftsverhältniß zu treten, nicht lehre. Was das Weſen der Freundſchaft iſt, die allgemeine und beſondere Bruderliebe als Achtung und Hochachtung, iſt im Chriſtenthum aufs reichſte und beſtimmteſte ausgeſprochen. Wer dieſer Pflicht genügt, iſt in der ſittlichen Dispoſition, in das Freundſchaftsverhältniß zu kommen, und hat die Bedingungen dazu erfüllt. In daſſelbe ſelbſt wirklich einzutreten, liegt über der Macht des Einzelnen hinaus; in dieſer liegt nur die Pflicht, es an demjenigen nicht fehlen zu laſſen, ohne welches keine Freundſchaft möglich iſt. Es kann keine unbedingte Pflicht geben, ehelich zu werden, ſo auch nicht, in jene innige Vertraulichkeit zu gelangen, welche die Freundſchaft iſt. Es kann keine Pflicht der Freundſchaft geben, ſondern nur in ihr, aber auch da nicht, ſofern da das Sollen zum Wollen geworden. Es hat daher das Chriſtenthum mit Recht und weiſer Vorſicht es un-

terlaſſen, dieſe beſtimmte ethiſche Lebensform zu verlangen, zu welcher zu gelangen man nicht immer durch die verſchiedenen Lebensſituationen begünſtigt iſt. Es eignet dagegen mit Recht ſich Alles an, was im Alten Bunde ſchon über das Freundſchaftsverhältniß vorkommt, z. B. Spr. Sal. 17, 17. 18, 24. Jeſ. Sir. Cap. 25, 24. 6, 5 — 17. Umgekehrt aber ſchließt die Pflicht in der Freundſchaft das Allgemeine und Beſondere der Liebe weſentlich in ſich, und es iſt nicht zuläſſig oder nur möglich, daß mit der Freundſchaft Menſchenhaß und Verachtung beſtehe. Wem es daher nicht gelungen, eines Freundes Freund zu ſeyn, wie der Dichter ſagt, und zu dieſer Intenſivität und Intimität der Bruderliebe zu gelangen, welche die Freundſchaft iſt, dem bleibt noch immer ein großes und ausgebreitetes Feld für ſeine ſittliche Thätigkeit, inſonderheit aber der Glaube an die Möglichkeit einer wahrhaftigen, uneigennützigen Freundſchaft, welcher Glaube das Gegentheil der Ariſtoteliſchen Skepſis iſt (ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος), welche Kant wiedergiebt in den Worten: meine Freunde, es giebt keinen Freund. Wenn übrigens Reinhard ſagt: Freunde im höchſten Sinne des Worts giebt es nicht und kann es nicht geben — ſo läßt ſich das nämliche von allen vollkommenen ſittlichen Erſcheinungen ſagen. (III. S. 472.)

b) Die Wohlthätigkeit und Dankbarkeit. Die eine iſt durch die andere geſetzt, nicht, als ob die Wohlthätigkeit auf Dankbarkeit rechnen oder darauf abzwecken müßte, ſondern ſofern die Dankbarkeit nicht ſeyn kann ohne die Wohlthätigkeit. Die letztere hebt an zunächſt im Mitgefühl, als durch welches das äußerliche Verhältniß des Wohlthäters zu dem Hülfsbedürftigen überhaupt erſt ein inneres und die Entfernung des Ich vom Du, als welches auch ein Ich, aufgehoben und zur concreten Identität erhoben wird. Das Gefühl hat hier die große Bedeutung, daß der Mangel, der als gefühlter das Bedürfniß iſt, in das Subject des Wohlthäters hineinverſetzt und mit demſelben zuſammengeſchloſſen iſt. Der Mangel iſt ein Leiden, und

wie dieſes der Andere zu dem ſeinigen macht, ſo iſt es Mitleiden. Die Form des Gefühls macht allerdings daſſelbe zu einem blos Natürlichen; aber das ſittliche Verhältniß und die Pflicht des Einen gegen den Andern kann wohl die Form und Erſcheinung des Natürlichen, ohne daran auch ihr Princip und ihre Wahrheit zu haben. Nicht aus Gefühl, wie wenn die Pflicht daran ihren Ausgangspunct hätte, ſagt Kant, ſondern aus freiem Entſchluß und der Ueberzeugung, daß es Pflicht ſey, zu helfen, wo man kann, geht die Pflicht ſelbſt in ihrer Wahrheit und Reinheit hervor. Aber was Kant die Reinheit der Pflicht nennt, iſt die Unterdrückung alles ſinnlichen Intereſſes und Motivs, wie wenn das Mitgefühl und Mitleid, als begleitend die Pflicht der Wohlthätigkeit nichts als Trübung und Verunreinigung derſelben wäre; vielmehr iſt jenes ein nothwendiges, weil natürliches Moment derſelben und die Kantiſche Lehre dagegen nur eine Abſtraction. Das Wohlthuende in der Wohlthat ſelbſt iſt für den Empfangenden eben dieß, daß er den Wohlthäter mitleidig und mit ihm leidend weiß; dieß nicht, weil es ſüß wäre, einen Unglücksgefährten zu haben, ſondern weil es die Gewißheit giebt, daß der Wohlthäter das vorhandene Bedürfniß ganz durchſchaut und die Größe deſſelben ermeſſen hat. Eben dadurch, daß der Wohlthäter ſeine Seele in die Handlung legt, tritt das Homogene zwiſchen ihm und dem Bedürftigen hervor, ohne welchen Antheil des Gemüths an der Handlung die letztere eher beſchämend und niederdrückend, als hülfreich wirken müßte. Daß der Sinn für das Mitleiden abgeſtumpft ſey, iſt in keiner Beziehung, ſelbſt nicht durch den reinen Gedanken der Pflicht, verlangt. Je näher daher der Menſch noch der Natur ſteht und entfernt von aller Verbildung und Abſtraction, wie Kinder und Frauen, um ſo mehr geben ſie ſich dem natürlichen Mitleid hin; in dem Natürlichen iſt da nicht das Thieriſche, ſondern das Vernünftige indicirt; das Gefühl läßt die Identität des Ich erſcheinen und den Gedanken, daß es menſchlich ſey, ſo zu leiden und zu ent-

behren, wie mitzuleiden und zu helfen. Es knüpft ſich ſo an das Mitleiden das Wohlwollen an, als das andere Moment der Wohlthätigkeit; hiemit erſt ſteht ſie in der Sphäre der Freiheit und des Willens und wird dadurch erſt ein wahrhaft Sittliches. Was im Mitleiden das Gemüth war, iſt im Wohlwollen die Geſinnung, das Unſchätzbare der Wohlthätigkeit. Auf der Seite des Bedürftigen war die Noth; indem Einer ſtatt der Noth das Wohl des Andern will, iſt er der Wohlwollende. Nichts iſt für den Nothleidenden empörender und demüthigender, als wenn er in dem, der ihm wirklich wohlthut, den Mangel an guten Willen, etwa nur den Zweck, den Bettler los zu werden, bemerkt. Der gute Wille wählt auch für ſeine Wohlthaten eine zarte Form und legt inſonderheit keinen Ausdruck des Werths darein. Die Pflicht iſt verunſtaltet und gemisbraucht, wenn die Wohlthätigkeit zum Mechanismus und zu einem der guten Werke herabgeſetzt iſt, in denen die Werkheiligkeit ſich begründet, wie im Papſtthum geſchieht; da iſt ihr Motiv nur der Gehorſam gegen die kirchliche Vorſchrift und der eigentliche Wohlthäter iſt da gleichſam ein anderer, als der Thäter ſelbſt. Aber andererſeits, was wäre dieſer gute Wille, dieß Wohlwollen, wenn es nicht auch zum Wohlthun ſelber käme? Es wäre ohne dieſes ein rein abſtractes, unwirkliches, nichtiges. Die Wohlthätigkeit iſt ſtets bereit und willig, fertig zum Dienſt; ſo heißt ſie auch die Dienſtfertigkeit. Es giebt ſolche theoretiſche Seelen, welche ſich ergehen und ſich ſelbſt genießen und wohlthun in allerlei Gefühl und Wohlwollen, welche kosmopolitiſch die ganze Welt umarmen und küſſen, aber es in ihrem nächſten Wirkungskreiſe an der That und lebendigen Einwirkung fehlen laſſen, welche denken, es werde doch auch ohne ſie nicht fehlen an Andern, welche Hand ans Werk legen. Dieſe Selbſtbelügung, welche ſich Freiheit bewahren will, aber ſie zur Willkühr herabſetzt, iſt häufig jetzt, wo wegen wachſenden Elends, zumal in großen Städten, von der andern Seite der Andrang und Zwang zur

Wohlthätigkeit ſich häuft, welcher der Freiheit keinen Raum läßt. Die verſchiedenen, an ſich ſehr ehrenwerthen Vereine zum Wohlthun ſind leider nicht immer discret genug in der Wahl ihrer Mittel zum Zweck. Andere treiben das Geſchäft nicht ohne Heuchelei, indem ſie nur durch barmherzige Schweſtern, Diakoniſſen die nöthige Frömmigkeit in die Wohlthätigkeit hineinzubringen hoffen. Andere treiben das Geſchäft ganz mechaniſch und büreaumäßig. Die Wohlthätigkeit iſt nicht blos Pflicht des Einzelnen, ſie iſt zugleich Sache der Gemeinde, welche von Anbeginn ihre Almoſenpfleger hatte; ſie iſt auch außerdem noch Pflicht der bürgerlichen, ſtädtiſchen Verwaltungen und des Staats, der ohne Eitelkeit, ohne einen Orden daraus zu machen, in den nöthigen milden Anſtalten auch Veranlaſſungen zum Wohlthun darbietet. In der römiſchen Kirche iſt die Wohlthätigkeit häufig gemisbraucht zur Werkheiligkeit. Wie auf Seiten des Armen und Nothleidenden das Recht iſt, unterſtützt zu werden, ſo iſt auf der andern Seite die Pflicht, zu helfen, und beides iſt die göttliche Inſtitution. 5 Moſe 15, 4. Matth. 6, 3. 5, 44. Luc. 10, 30 ff. 2 Cor. 8, 13. 15. Apoſtelgeſch. 20, 35. 11, 34. Röm. 12, 15. Gal. 6, 8. Hebr. 13, 16. — Andererſeits, die *Dankbarkeit* ſetzt voraus die Wohlthätigkeit. Der Dankbare hat die Ueberzeugung, daß die ihm wiederfahrene Hülfe und Wohlthat ihm nicht nur nützlich und erſprießlich, ſondern auch in dem Wohlthäter aus dem reinen Grunde wahren Mitleids und Wohlwollens hervorgegangen ſey. Iſt ſie das, ſo entwickelt ſich Verbindlichkeit und Anhänglichkeit in der Dankbarkeit als erſtes Moment derſelben. Der materielle Inhalt der Wohlthätigkeit wird durch Dankbarkeit in geiſtiger Weiſe *erwiedert*. Es knüpft ſich durch erwieſene Wohlthaten ein Verhältniß des Einen, als des Wohlthäters, zu dem Andern, der die Wohlthat empfangen hat, eine Gemeinſchaft zwiſchen beiden, welche mittelſt der Erinnerung für immer dieſen an jenen feſſelt. So nur kommt es ferner zur Erkenntlichkeit in der Dankbarkeit. Danken kommt

her von Denken. Die Erkenntlichkeit iſt Erkennen. Der Dankbare kann es nicht vergeſſen, was ihm Gutes erwieſen worden. Das Vergeſſen würde zugleich der Untergang der Dankbarkeit ſeyn; die Erinnerung, die ſich an das Einzelne knüpft, iſt auch das Gedächtniß, welches treu die Erinnerung an die Wohlthat in ſich aufbewahrt. Man kann dem Wohlthäter Dank nur wiſſen, wenn man die Wohlthat ſelbſt nicht vergeſſen hat. Dieß Dankwiſſen iſt aber nicht nur freies Erneuern derſelben im Andenken daran, ſondern auch ein öffentliches Reden und Rühmen davon vor Andern, wodurch man zeigt, daß man ſich der empfangenen Wohlthat nicht ſchämt, ſondern ſie auch ganz nach Verdienſt zu ſchätzen und zu würdigen weiß. Es kommt endlich in der Dankbarkeit auch zur Wiedervergeltung, wo die Gelegenheit dazu gegeben iſt, und eben damit zur That, zur thätlichen Erweiſung dankbarer Geſinnung. Solche That und die Gelegenheit dazu iſt dem dankbaren Herzen ſtets ein wahres Bedürfniß. — Die Undankbarkeit iſt nach jedem ſittlichen Gefühl und Urtheil eins der ärgſten Laſter, ein teufliſches, wie der bibliſchen Ueberlieferung zufolge der Teufel im Haß gegen ſeinen Schöpfer aus einem Engel zum Satan geworden; ſo iſt auch unter Menſchen die Erwiederung empfangener Wohlthaten durch Haß und Feindſeligkeit empörend und ſchändlich. Das Gefühl der Verbindlichkeit, mit dem Empfang von Wohlthaten verknüpft, iſt dem ſelbſtſüchtigen Gemüth läſtig und unangenehm. Merkt es vollends, daß Dank von ihm erwartet wird, ſo giebt das ſelber ſchon ein halbes Recht zur Undankbarkeit. Denn allerdings frei will auch dieſe Pflicht geübt ſeyn, ſo ſehr, daß ſie gefordert und erzwungen aufhört, Dankbarkeit zu ſeyn, wie ſo ſich erweiſend auch die Wohlthätigkeit aufhört, wahre Wohlthätigkeit zu ſeyn. So wird die Schuld des Undanks nicht immer nur die einſeitige, ſondern gemeinſame. Der wahre Wohlthäter iſt der, welcher nicht erwartet, daß ihm in poſitiver Weiſe gedankt werde, ſondern ſich mit dem Mangel der Undankbarkeit begnügt. Dem gewöhnlichen

Weltlauf zufolge ist die Klage über herrschende Undankbarkeit nur die Folge verkehrter, selbstsüchtiger Wohlthätigkeit. Oft freilich ist die Voraussetzung, der Andere habe keine reine Absichten bei seinen Wohlthaten gehabt, nur eine Ausflucht und Beschönigung der Undankbarkeit. Der Mangel ächter christlicher Gesinnung und Uneigennützigkeit zieht den Mangel der Dankbarkeit nach sich. So ist die Schuld und Vernachlässigung der Pflicht gleich groß auf beiden Seiten. Luc. 6, 33. Röm. 16, 1 ff. Phil. 2, 29. 2 Tim. 3, 2. 1 Thess. 5, 18. Apostelgesch. 24, 3. Sir. 12, 13. 20, 17.

c. Die Feindesliebe. Sie setzet die Feindschaft und Feindseligkeit voraus, jene noch als das Werk der Natur, diese als das des Willens. Von der Natur aus, wie sie die seinige und er ihr überlassen ist, kommt der Mensch nicht einmal auf den Gedanken, viel weniger zu irgend einer That der Liebe gegen den Nächsten. Mit welchem Recht dieß jedoch von der Natur, wie sie die menschliche ist, gesagt werden kann, zeigt dieß, daß hinzuzusetzen ist, es sey doch diese Zuständlichkeit der Natur ursprünglich durch einen Willen gegründet und dessen Fall in die Sünde. In dem Menschen also ist diese Beschaffenheit der Natur als Hang zum Menschenhaß, also nur so, daß die Natürlichkeit den Willen ganz in ihrer Gewalt hat und der Mensch darin nur den Willen des Fleisches thut. Diesem Fleischeswillen zu Gefallen liebt er nicht Gott, nicht seinen Nächsten, in Wahrheit auch nicht sich selbst; denn auch die natürliche Selbstliebe ist als Selbstsucht die unwahre. Sich Gott und seinem Nächsten entgegensetzend, macht er sich zum alleinigen Mittelpunct des Universums, geräth aber ebendadurch in den Widerspruch mit Gott und der Welt. In der Gemeinschaft mit Andern ist der Krieg Aller gegen Alle herrschend, die Gewalt allein gilt; das Recht des Stärkeren, des physisch Starken, ist das Entscheidende. Mittelst des Verstandes und Willens, der Klugheit und Gewandtheit geht so die natürliche Feindschaft in

die Feindſeligkeit über, welche dieß iſt, daß der Menſch in der Feindſchaft, in allen böſen Tücken und ſchlechten Streichen ſeine Luſt und Seligkeit findet. Für ſeinen Zweck, Alle in ſeiner Gewalt zu haben und ſie ſich zu unterwerfen, ſind Alle, indem ſie ihm Widerſtand leiſten, ein Widerwärtiges, ein Gegenſtand ſeines Haſſes. Die nächſte Beruhigung dieſer wilden und rohen Gemüthsbewegungen iſt das Hervorkommen der Herrſchaft und Knechtſchaft. Dieß Verhältniß iſt zwiſchen beiden Geſchlechtern durch die Natur entſchieden; das weibliche iſt das ſchwächere; es ſcheint zum Dienen geboren. In dieſem Zuſtande ſind auch die Kinder die Sclaven des Vaters, wie bei den Erzvätern die Söhne Knechte ſind. Allein dieß Verhältniß iſt ſchon kein blos natürliches mehr, ſondern ein ſittliches. Es kann darin gegenſeitige Liebe, Treue und Vertraulichkeit, Freundſchaft ſelbſt aufkommen, vermittelt durch Wohlthätigkeit und Dankbarkeit. — Der Feind nun, wie er der Gegenſtand der Liebe wird, iſt der Feind nicht als der natürliche mehr oder willenloſe, wie es Kinder z. B. ſind in ihren kleinen Kriegen und Streitigkeiten beſonders um Mein und Dein, ſondern als der beſtimmte Feind, der durch perſönliche Handlungen des Haſſes und der Feindſeligkeit die friedfertige Gemeinſchaft unterbrochen und Zwieſpalt und Abwendung der Gemüther von einander geſtiftet hat. Denn ob zwar die Feindesliebe ſich auch auf das Verhältniß der Völker bezieht und den Völkerhaß aufhebt und beſeitigt, ſo iſt doch in dem Gebiet oft auch noch Krieg unvermeidlich. In der perſönlichen Feindesliebe hingegen iſt aller Krieg und Unfrieden verbannt und das Gegentheil davon, die Menſchenliebe, ſtatt des Menſchenhaſſes herrſchend. Wie das nun möglich ſey oder zugehe, iſt die Frage. Daß die Feindesliebe in dem Menſchen, wie er nur noch der natürliche Menſch iſt, nicht aufkommen könne, ſondern nur das Gegentheil davon, iſt ſchon geſagt. Dieß hat den Grund ſeiner Nothwendigkeit darin, daß Menſchenliebe überhaupt nicht ein Natürliches, ſondern Sittliches, nicht ein

Werk der Natur, ſondern des Geiſtes iſt. In der Liebe, wie ſie die menſchlich-natürliche iſt, iſt allerdings die geiſtige verborgen und der Möglichkeit nach enthalten; der natürlichen Liebe, wie ſie z. B. die Mutter hat gegen ihr Kind, iſt das Thier nicht fähig. Doch als die nur natürliche iſt die Liebe ſelbſt in dem Menſchen nur Selbſtliebe. In ihren Kindern lieben Eltern nur ſich, ihr Fleiſch und Blut, und dieß wird oft ſelbſt von Geiſtlichen (bei Haustaufen) für etwas Großes ausgegeben und als Motiv der Liebe. Wollten ſie ihre Kinder haſſen, ſo wäre das ſchon unnatürlich; ſie lieben ſie eigentlich auch nicht, ſondern nur die Natur thut es (blind) durch ſie; ſo wenig Verdienſt iſt alſo in dieſer Liebe. So wäre es nun auch unnatürlich, wenn der Menſch, als natürlicher Feind des Menſchen, dieſen lieben wollte; er kann es nicht; darum thut er es auch nicht. Die Feindesliebe geht ſo ſtark gegen die natürliche Neigung an, daß ihre Forderung ſogar das Unmögliche zu verlangen ſcheint. Für menſchenfeindliche Geſinnungen liegt eben auch in der Berufung darauf die ſtärkſte Entſchuldigung und Rechtfertigung. Geht aber allerdings die Feindesliebe über die natürliche Empfindung des Menſchen, wie ſie das Niedere iſt gegen die Vernunft und dieſer untergeordnet, iſt die Feindesliebe alſo allerdings ein Uebernatürliches, ſo kann man doch nicht mit Schelling (in ſeiner neuen Philoſophie) behaupten, daß ſie ein Uebervernünftiges wäre, und die Vernunft uns nicht lehre, den Feind zu lieben. So müßte ſie wohl auch ein Ueberſittliches ſeyn. Nur vielmehr, wenn der Menſch anfängt, ſeinen Feind zu lieben (und er kann das practiſch nicht, ohne ſich theoretiſch von der Nothwendigkeit überzeugt zu haben), gelangt er erſt recht zur Vernunft und Wahrheit der menſchlichen Natur; dieſe Wahrheit der Natur iſt die zweite Natur gegen die erſte, die wahre gegen die unwahre; dieſe zweite Natur iſt der Geiſt, und das Bewußtſeyn deſſelben in ſeiner Unendlichkeit iſt die Religion; ſie fordert ausdrücklich die Wiedergeburt durch den Geiſt, und aus ihr geht

die Pflicht des Menſchen hervor, auch ſeinen Feind zu lieben. Was ſie dazu erfordert, iſt zunächſt Charakterſtärke und eine ſittliche Freiheit und Feſtigkeit, wie ſie nur durch Selbſterkenntniß und Lebensübung zu erwerben ſteht, eine Beſonnenheit, welche, ob die fremde Beleidigung ſie einen Augenblick wohl zu trüben vermag, ſich doch daran nicht verliert und es nicht zum Ausbruch des Zorns, nicht zur Rache kommen läßt. Es muß alſo der Beleidigte ſich ſelbſt vor Allem zu beherrſchen lernen, ſich gegen ſich ſelbſt, d. i. gegen den Sturm der Leidenſchaft, verwahren. Der Gedanke, daß aus dem Feind doch wieder ein Freund werden könne, iſt die ſittliche Maxime gegen die obige umgekehrte und unſittliche in der Freundſchaft, daß aus dem Freund doch leicht ein Feind werden könne, und enthält in ſich die Möglichkeit ſolcher Selbſtüberwindung. In Bezug auf die Feindesliebe iſt dieſer erſte Schritt allerdings noch der entfernte und negative, aber doch die Bedingung, ohne die es zu nichts Weiterem kommen kann. Er iſt zunächſt nur die Unterlaſſung der That und jeder Art feindſeliger Erwiederung; aber es kann der Gekränkte doch noch den Beleidiger als Gegenſtand des Haſſes in ſeinem Innern behalten wollen, und das iſt unvereinbar mit chriſtlicher Feindesliebe. Es muß daher nothwendig in ihm auch zur Verſöhnlichkeit kommen, welche die Geneigtheit iſt, auch das ſchwerſte und ſtärkſte Unrecht, welches geſchehen, nicht nur zu vergeben, ſondern auch zu vergeſſen. Das Vergeſſen, ſonſt und an ſich eine Unvollkommenheit, iſt hier eine Vollkommenheit und kommt aus der Macht des Willens über den Verſtand und das Gedächtniß und aus dem Bewußtſeyn der unendlichen Herrlichkeit der Liebe, die auch in dem Feinde das Subſtanzielle und urſprünglich Gleiche und Menſchliche nicht verkennt. Für die Feinde, welche Gegner unſerer theologiſchen Ueberzeugung ſind, als Ungläubige und Unchriſtliche zu beten, iſt nur jenes gleißneriſche Verfahren derer, welche liſtig und verſchmitzt ihren Menſchenhaß hinter das Gebet verſtecken auf alt-

teſtamentariſche Weiſe. Die Verſöhnlichkeit iſt aber nicht nur dieſe ſubjective Dispoſition, von allen geſchehenen Kränkungen zu abſtrahiren, aber dabei doch zu warten, bis der Feind ſelbſt ſich uns wieder nähert, und nur nicht in dieſer Annäherung der erſte zu ſeyn. Iſt die Verſöhnlichkeit als Geſinnung vorhanden, ſo muß ſie ſich auch in der That erweiſen und die wirkliche Darreichung der Hand zum Frieden ſeyn. So ſich bethätigend durch Willfährigkeit und Dienſtfertigkeit, bewährt und vollendet ſich die Feindesliebe am ſicherſten dann, wenn ſie ihre thätigen Erweiſungen mit dem Schleier der Anonymität verhüllt und ſo dem vormaligen Feinde auch das Gefühl der Beſchämung erſpart. — Es iſt nicht gegründet, daß die Lehre von der Pflicht der Feindesliebe zuerſt vom Chriſtenthum ausgegangen und ein demſelben eigenthümlicher Vorzug ſey. Im Alten Bunde, wie ſchon bei Socrates und den Stoikern, kommt dieſe Lehre vor. Die Feindesliebe war im Heidenthum als etwas Großes und Erhabenes anerkannt. Nicht ſo im Chriſtenthum, deſſen unterſcheidender Character vielmehr in dieſer Beziehung iſt, die Feindesliebe als Pflicht für Jedermann gefordert zu haben, und in ſolcher Allgemeinheit, daß ohne ſie Niemand auf den Namen eines Chriſten Anſpruch machen kann. Als Pflicht ſteht ſie da im innigſten Zuſammenhang mit der Religion. Erſt als der durch den göttlichen Geiſt Wiedergeborene kann der Menſch dieſe heilige Pflicht üben, und ſie hat da an der Verſöhnlichkeit Gottes, der den Menſchen ihre Sünden vergiebt, auch den ſtärkſten Beweggrund, wie er wurzelt in der unendlichen Liebe, womit er in Chriſti Perſon die menſchliche Natur annimmt und zeigt, daß er nicht ein Menſchenfeind ſey, endlich auch an der Liebe, welche Chriſtus erwieſen, der uns mit Gott verſöhnte, da wir noch Feinde waren, und noch am Kreuz für ſeine Feinde betete. Der Haß und die Menſchenfeindlichkeit beſonders gegen Alle, welche nicht dieſes beſtimmten Glaubens ſind, mag practiſch tief im Geiſt des jüdiſchen und muhamedaniſchen Glaubens ſtecken; das Chri-

ſtenthum iſt nicht nur frei davon, ſondern treibt auch aufs ſtärkſte zum Gegentheil. Soviel Feinde daher der Chriſt auch habe, ſo iſt er doch keines Menſchen Feind; er iſt wohl der vom Juden und Türken gehaßte, doch haſſet er Keinen von ihnen allen. Matth. 5, 24. 44. 6, 14. 18, 15 ff. Röm. 9, 1. 12, 20. Luc. 23, 34. Apoſtelgeſch. 7, 60. 1 Petri 3, 9 ff.

2. Der objective Geiſt.

Durch den objectiven Geiſt iſt eine ſittliche Welt geſetzt, in welche die Individuen als Perſonen hineinwachſen und der ſubjective Geiſt die an und für ſich ſeyenden und geltenden Geſetze und Beſtimmungen, Verfaſſungen und Einrichtungen als die ſittlichen Mächte vorfindet, die ihn beherrſchen und leiten, ihn über ſich ſelbſt erheben, ohne die er daher nicht in ſich erſtarken, noch zur wahren Freiheit gelangen kann. Was der ſubjective Geiſt als allgemeine Handlungsweiſe, als Gewohnheit aus ſich hervorgebracht, das kommt ihm im objectiven Geiſt als eine lebendige Welt entgegen und nimmt ihn in ſich auf, um ſeinen Trieben und Anlagen, ſeinem Streben und Ringen ſittliche Bedeutung und Wirklichkeit zu geben. Der Standpunct der Moralität erhält ſo einen höhern Character auf dem der Sittlichkeit und des als Sitte lebendigen Geiſtes. In ſeiner Wahrheit der chriſtliche ſtellt er ſich in Familie, Staat und Kirche als ein Organismus dar, der in ſich abſolute Nothwendigkeit hat. Das Verhältniß dieſer drei Glieder iſt ein inneres und von da aus auch ein äußeres. Die Familie iſt die natürliche Grundlage des Staats und der Kirche; der Familie Abzweckung iſt der Staat und er die Vorausſetzung der Kirche, wie ſie in ihm iſt; in Wahrheit aber, d. h. dem Princip nach iſt die Kirche die innere, geiſtige Grundlage beider, der Familie und des Staats. Dieſe iſt das chriſtlich-beſtimmte Sittliche beider.

A. Die Familie. Der Familiengeiſt als der noch natürlich-beſtimmte hebt die Individuen aus ihrer Einzelheit in die

Einheit mittelſt der Empfindung der Liebe, ſo daß ſie für ſich ſeyend zugleich Glieder eines geiſtigen Organismus ſind, der die familiare Gemeinſchaft iſt. Durch ſolche Identificirung der Perſönlichkeiten zu Einer Perſon wird die Familie, was man im Recht eine moraliſche Perſon nennt. Durch das Begründetſeyn der Familienſittlichkeit in der Kirche wird jene zur Familienpietät. Die Elemente der Familie ſind die Ehegatten, die Kinder und das Geſinde.

1) Die Ehe. Zu unterſcheiden iſt hier ihr Begriff, ihre Form und die Pflicht in Anſehung derſelben.

a) Begriff der Ehe. Sie iſt der abſtracte Anfang des Familienlebens. Ohne ſie iſt die Familie nicht; aber ſie iſt noch nicht ſelbſt die Familie, ſondern nur die mögliche Stiftung derſelben. Die Ehe geht wohl zunächſt aus der Natur hervor und aus dem gegenſeitigen Bedürfniß zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts; eben dieß Bedürfniß iſt nicht ein blos animaliſches; ſo könnte es wohl beim Concubinat bleiben, es iſt vielmehr ein ſittliches, welches das Band der Ehe knüpft, und ſie ſomit ſelbſt ein ſittliches Inſtitut, dem das Natürliche untergeordnet iſt und ſo die Fortpflanzung der Gattung nur die weſentliche Naturbedingung aller höheren Einwirkungen und des Beſtehens von Staat und Kirche. Beide ſind daher bei der Ehe nicht nur weſentlich intereſſirt, ſondern die Ehe iſt ſelbſt auch ein bürgerliches und kirchliches Inſtitut. Das Sittliche der Ehe kommt zunächſt her aus der perſönlichen Liebe: indem der Mann und das Weib in der Liebe mit einander leben, welche die Ehe wird und iſt, ſo iſt in ihr die in die Geſchlechtsverſchiedenheit aus einander gegangene Menſchheit zur Einheit wiederhergeſtellt. Die Ehe hat an ihr den nothwendigen Unterſchied des Geſchlechts, aber indem jede Seite des Unterſchiedes das Bedürfniß der andern hat, ſo ergänzen ſie ſich erſt gegenſeitig durch die Verbindung, und die Einheit erſt iſt die Wahrheit des Unterſchiedes. Das Verhältniß, in welchem zwei ſich zu einander hingezogen fühlen,

iſt, wenn es zur Ehe wird, ein ſolches, wo beide ſich einander vollkommen hingeben und Jeder den Andern reiner und vollendeter zurückgiebt, nachdem ſie ſich an einander aufgegeben haben. Aber in dieſer Dialectik iſt auch enthalten die Möglichkeit des Streits und Widerſpruchs, ohne den keine Ehe iſt; dieſe kleinen Differenzen, da ſie aus der Liebe und Einheit hervorgekommen, ſo erhält ſich auch dieſe darin und iſt die Ausgleichung ſo, daß ſie, die ſich in einander gefunden, nicht ruhen, als bis ſie ſich wiedergefunden. Die näheren Beſtimmungen des Begriffs der Ehe ſind zunächſt das mutuum adjutorium. Nur in dieſer Verbindung zweier Perſonen kann es geſchehen und gelingen, daß jede den Zweck ihres Daſeyns beſſer und ſicherer erreicht; ſie bilden ſich einer den andern; ſie erleichtern und verſüßen einander das Leben, die Geſchäfte ihres Berufs, und wirkſamer zeigen ſich die ſo verbundenen Kräfte, als die einfachen und einſeitigen. So wahr das alles iſt, ſo iſt es doch nur noch die äußerliche Anſicht der Ehe. Sie hat allerdings auch jenen Erfolg; aber dieſer Zweck iſt auch ohne die Ehe und außer ihr zu erreichen. Um ſich einander zu unterſtützen, was überhaupt Werk der Menſchenliebe und Dienſtfertigkeit iſt, wird die eheliche Verbindung nicht gerade nothwendig einzugehen ſeyn. Man hat daher den Zweck der Ehe in der Geſchlechtsgemeinſchaft als ſolcher, in der geſetzmäßigen Befriedigung der Geſchlechtsluſt und ihres Triebes gefunden, ſey es, daß dieſe Befriedigung ſchon an ſich bezweckt oder die Kindererzeugung als der Zweck, jene Befriedigung aber nur als Mittel dazu betrachtet wird. Die erſtere Meinung ſetzt ſich nur der wilden und vagen Befriedigung des Geſchlechtstriebes entgegen, indem demſelben in der Ehe auf einer dem Geſetz des Staats und der Kirche angemeſſenen Weiſe ein Genüge geleiſtet wird. Nicht beabſichtigt hingegen, vielmehr gleichgültig iſt der Erfolg, ob in ſolcher Ehe Kinder entſtehen, oder nicht. Die andere Meinung legt das Gewicht des Zwecks auf dieſe Seite, indem die Ehe betrachtet wird als ein Inſtitut, wodurch dafür

geſorgt werden ſoll, daß die menſchliche Gattung nicht ausſterbe. Der Rohheit und Schamloſigkeit auf jener Seite ſtellt ſich auf dieſer der edlere Gedanke an die Gattung und die Natur- und Mutterfreude gegenüber. Allein die Glückſeligkeit iſt doch auch hier das Bezweckte und höher geſtellt als die Sittlichkeit, und dieſer zweiten Meinung zufolge müßte wohl eine Ehe für eine unwahre und zweckloſe gehalten werden, welche kinderlos bleibt, was ſittlicherweiſe durchaus falſch und grundlos iſt. Der Mangel in dieſen Anſichten, nach welchen die Ehe nur dem Geſchlechtstrieb dient, oder das Mittel zur Exiſtenz von Kindern iſt, zeigt ſich beſonders darin, daß die Ehe nur als Mittel, nicht ſelbſt als Zweck betrachtet iſt, der wohl auf jene äußerlichen, natürlichen Momente ſeine Beziehung hat, aber ſo, daß die Ehe an und für ſich Zweck iſt, wie die Vernunft und Sittlichkeit, und nur ſo erſt iſt ſie ſelbſt ein Vernünftiges, Sittliches. Ausgehend alſo von der Neigung und Zuneigung zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts geht die Ehe darauf aus, Eine Perſon aus ihnen zu bilden, ſo daß ſie die natürliche und einzelne Perſönlichkeit an einander aufgeben, ſich in dieſer Weiſe ſelbſt beſchränken, in dieſer Selbſtbeſchränkung aber, indem ſie der Gewinn des ſubſtanziellen Selbſtbewußtſeyns iſt, ihre wahre Befreiung finden. Das geiſtige Band der Liebe, der Treue und des Vertrauens iſt in der Ehe über alle Zufälligkeiten der Leidenſchaft und Begierde, des beſondern Beliebens u. ſ. w. erhaben. Das Natürliche und Animaliſche der Ehe iſt in ihr ſo wenig von dem ſittlichen Geiſte, als das Göttliche und Subſtanzielle von ſeinem irdiſchen Daſeyn getrennt. Das erſtere iſt in jener Trennung das Brutale, das andere in ſeiner Trennung das ſogenannte Platoniſche. Dieſe platoniſche Liebe, ganz nur in die Empfindung und das Bewußtſeyn der geiſtigen Einheit verſenkt, und das Natürliche als ſchlechthin Negatives beſtimmend, iſt eher die nur phantaſtiſche zu nennen. Die proſaiſche Anſicht von der Schließung der Ehe iſt dagegen häufig die als von einem Vertrag. Der Vertrag überhaupt hat als

ſolcher einen Gegenſatz in ſich, vermöge deſſen die beiden Seiten, die ſich vertragen, ſich ihre Selbſtändigkeit reſerviren, die Ehe aber iſt gerade dieß, die in ihrer Einzelheit ſelbſtändige Perſönlichkeit aufzuheben. Der Vertrag als ſolcher geht von der Willkühr aus, iſt ein Beliebiges und bringt es nur zur Gemeinſchaft, nicht zur Einheit. Ehe, Staat, Kirche, der wahrhaft ſittliche Geiſt in ſeiner Freiheit, welche zugleich die Nothwendigkeit und Liebe iſt, iſt unendlich darüber hinaus, Gegenſtand eines Vertrags zu ſeyn. Nur über die verſtändigen Aeußerlichkeiten, dergleichen Ehepacten ſind, und deren Inhalt: Sachen, Eigenthum, welche das bürgerliche Recht angehen, nur darüber können Verträge ſtattfinden, nicht über die zu ſchließende Ehe ſelbſt. Die Anſicht von der Ehe als einem Contract führet dann nothwendig weiter zur Betrachtung derſelben, als eines rein bürgerlichen Acts, als einer Formalität, durch die der bürgerlichen Geſetzgebung ein Genüge geleiſtet würde, welche, wie der Code Napoleon, dergleichen Beſtimmungen enthält. Es wird dabei, ob die kirchliche Weihung folgen ſoll, der Freiheit anheimgeſtellt. Man hat auch in Deutſchland ſchon daran gedacht, ſolche Beſtimmung gelten zu laſſen für ſolche Ehen, welche die Kirche nicht einſegnen kann, weil ſie keine wahrhaften Ehen ſeyn können, und doch des Scandals wegen, d. h. ihn zu beſeitigen, nothwendig geworden ſind. Ueber die beiden Anſichten der Ehe als eines Vertrags und einer bürgerlichen Formalität ſich erhebend, muß man vielmehr die Schließung der Ehe als einen Act der Kirche weſentlich betrachten, wodurch ſie erſt in das wahrhaft ſittliche Element verſetzt iſt. Dieſen Punct hat Reinhard gänzlich verkannt, indem er Proclamation und Trauung als bürgerliche Einrichtungen betrachtet. (III. S. 370.) Die kirchliche Trauung iſt die Aufhebung der perſönlichen Liebe und der elterlichen Zuſtimmung in das abſolute Element der Religion und hiedurch erſt die Sanction jener beiden Momente, die Oeffentlichkeit derſelben aber iſt die Anerkennung dieſer Ehe ſowohl von Seiten des Staats als der Kirche.

Der Zweck der kirchlichen Ceremonie iſt nicht eine vage Erbaulichkeit oder die Beglaubigung des bürgerlichen Verhältniſſes, ſondern die kirchliche Feierlichkeit iſt der Ausſpruch des ſittlichen Geiſtes der chriſtlichen Kirche, wodurch die Verlobten erſt wahrhaft mit einander verknüpft ſind, und erklärt wird, daß, was ſie gegenſeitig und vor andern Menſchen ſich einander als Verlobte gelobt haben, nun auch vor Gott gelte und hiemit erſt ſeine Wahrheit erreicht habe. Weil ohne die kirchliche Trauung es für die Kirche keine wahre Ehe giebt, ſo kann ſie für den Staat ein Gegenſtand des Zwanges werden, wie die Taufe. Man muß nicht gerade ſich zum Territorialſyſtem bekennen, um das zu behaupten, wie Wirth ſagt. (Spec. Eth. II. S. 49.) Wenn erſt die Ausnahme geſtattet wäre, würde der Staat ſelbſt den Zerfall mit der Kirche begünſtigen, wie in den Staaten, in denen die bürgerliche Trauung genügt. Der Apoſtel macht die Ehe zum Abbild und Nachbild jenes ewigen Vorbildes der Liebe und Innigkeit, womit Chriſtus ſeiner Gemeinde zugethan iſt, und das iſt ſeitdem die höchſte Sanction der Ehe in der chriſtlichen Kirche. Epheſ. 5, 32.

b) Die Form der Ehe. Sie iſt im Unterſchiede von der Polygamie

α) weſentlich Monogamie. Sie allein hat das Recht, Ehe genannt zu werden; alles andere iſt nur honesta oder vielmehr inhonesta fornicatio. Die Ehe iſt eben dieß, daß es die Perſönlichkeit als unmittelbar ausſchließende Einzelheit ſey, welche ſich der andern hingiebt, und die Wahrheit und Innigkeit dieſer Hingebung bringt es ebenſo nothwendig mit ſich, daß dieſe die ungetheilte ſey, die Treue und das Vertrauen zu ihrer Seele habe. Die Polygamie hat auf der Seite des Mannes den Character der Untreue, auf der Seite der Weiber den des Neides, der Eiferſucht und Bitterkeit. Auf die Unmöglichkeit einer wahren Erziehung in der Polygamie hat ſchon Schleiermacher aufmerkſam gemacht. (Die chriſtl. Sitte, S. 341.; auch Montes-

quieu, Esprit des lois l. 9. ch. 9.) Die Monogamie hat ihre Nothwendigkeit nicht in irgend einer Aeußerlichkeit, auch nicht in einem poſitiven menſchlichen Geſetz, ſondern in demjenigen, was das Weſen, was der Begriff der Ehe ſelber iſt. Die Polygamie hat die Vernunft und Sittlichkeit der Ehe gegen ſich; ſie iſt die einſeitige Annäherung an die Brutalität und eben damit Entfernung von der Humanität. Nur da, wo noch überhaupt keine gegenſeitige Achtung des Individuums und der Perſönlichkeit herrſcht, wie im muhamedaniſchen Orient, kann die Polygamie ſich noch an der Stelle der Ehe behaupten; wo die Sclaverei abgeſchafft und geſetzwidrig iſt, kann auch die Polygamie nicht ſtattfinden. Montesquieu leitet die Polygamie von den heißen Climaten her und findet ſie da gewiſſermaßen natürlich. Er ſagt: es ſey dieß eine der Urſachen, weshalb der Islam ſich ſo leicht in Aſien und ſo wenig in Europa habe verbreiten können, und das Chriſtenthum ſich in Europa behauptet habe und nicht in Aſien. (Espr. d. l. l. 16. ch. 2.) In beſtimmten Ausſprüchen und Vorſchriften hat die Bibel zwar die Monogamie nicht eingeſchärft, und wer für Alles den Buchſtaben der Bibel haben muß, kann ſich auch in dieſer Beziehung leicht in Verlegenheit finden. Aber die Abkunft des Menſchengeſchlechts von Einem Menſchenpaar und die apoſtoliſche Vergleichung der Ehe mit dem Verhältniß Chriſti zu ſeiner Gemeinde, welche ſchlechthin die eine iſt, deutet wenigſtens folgerungsweiſe darauf hin. Es iſt der reine Begriff der Ehe, welcher die Macht in ſich hatte, ſich vom Anfang der chriſtlichen Kirche an in ihr und ihrem Elemente der Wahrheit zur Sitte zu machen, von wo aus ſie dann auch in die bürgerlichen Geſetzgebungen übergegangen, denen ſchon die Bigamie ein Grund und Gegenſtand der Strafe iſt. Vergl. Gen. 2, 24 ff. Matth. 19, 3. Epheſ. 5, 28. 1 Cor. 7, 2 ff. 11, 11. 1 Tim. 3, 2. Die Deuterogamie und mehrmals wiederholte Verheirathung nach dem Tode des Gatten ſucceſſive Polygamie zu nennen, iſt ſehr unpaſſend, da das Chriſtenthum ausdrücklich die

Erlaubniß dazu gegeben hat. Röm. 7, 2. 3. 1 Cor. 7, 39. Selbſt geſchiedenen Gatten iſt es nicht unbedingt verboten, ſich wieder zu verheirathen, nur was rathſam und wohlanſtändig iſt, davon zu unterſcheiden.

β) Die chriſtliche Eheform iſt ferner noch die dem Recht und Geſetz der Kirche entſprechende, wie es nicht iſt ſowohl die in verbotenen Graden, als die gemiſchte Ehe in beſtimmten Modificationen. Denn zwar hat der Staat auch Ehen nach Standesunterſchieden verboten; allein das iſt nicht im Geiſte der Humanität geſchehen, ſondern aus ariſtocratiſchen Grundſätzen, welche wohl politiſch, aber nicht moraliſch Werth haben; denn der Standesunterſchied iſt doch nicht der zwiſchen ſittlich und unſittlich. Beſſer iſt daher, dergleichen Differenzen durch die freie Neigung und das Einwilligungsrecht der Eltern ſich ausgleichen zu laſſen. Das Kirchenrecht beider chriſtlichen Confeſſionen enthält Beſtimmungen über Grade der Blutsverwandtſchaft, in denen die Ehe verboten iſt. Dergleichen Blutsverwandte ſind Vater und Tochter, Mutter und Sohn. Auch der Stiefſohn kann nach dem Tode des Vaters die Stiefmutter nicht heirathen. Ebenſo iſt es mit Bruder und Schweſter, Stiefbruder und Stiefſchweſter; ferner mit Oheim und Nichte, Tante und Neffen, als Geſchwiſterkindern; in der letztern Beziehung tritt jedoch ſchon Dispenſation, nach einigen Landesgeſetzen ſchon Erlaubniß ein. Als Grund dieſer Beſtimmungen begnügte man ſich ſonſt, das Moſaiſche Recht zu betrachten; es finden ſich allerdings unter den Moſaiſchen Verordnungen ſehr weiſe Vorſchriften, wie 3 Moſ. 18, 20. Allein ſchon die Gültigkeit des Moſaiſchen im Chriſtlichen iſt ſtreitig, Gal. 3, 24. Col. 2, 14. (es iſt noch die Leviratsehe zugelaſſen, 5 Moſ. 25, 5.), noch mehr die Gränze der Beſtimmungen, und iſt die göttliche Autorität darin nicht als das Vernünftige zu begreifen, ſo fehlt es den Vorſchriften leicht an aller Gültigkeit. Auch das römiſche Recht enthält wohl Berechnungen über die Verwandtſchaftsgrade und

darauf gegründete Eheverbote; aber das Vernünftige und Nothwendige davon ist nicht angegeben. Im Neuen Testamente ist die Blutschande überhaupt als Verbrechen bezeichnet, 1 Cor. 5, 1. und dieß reicht aus für die Moral, um darauf das Princip zu gründen, daß Ehen in zu nahen Graden der Verwandtschaft darum verboten sind, weil sie mehr oder weniger auf einen Incest hinauslaufen. Allein so erhellet noch nicht, warum dieß Verbrechen der Grund der Eheverbote sey. Man hat nun diesen Grund in dem Naturgesetz gefunden. So Aristoteles, Melanchthon, Kant. Allein das Naturgesetz selbst, welches der Ehe unter Blutsverwandten widerstreite, hat man nicht anzugeben gewußt. Vielmehr steigt man in die Naturwelt herab, so findet man eher das Gegentheil. Die Thiere z. B. begatten sich ohne weiteres mit einander, ohne zuvor besondere Untersuchungen über zu nahe Grade der Blutsverwandtschaft anzustellen. Kein Naturgesetz verbietet die Vermischung der Thiere, welche von einem Paar abstammen. Für die zunächst von den Stammeltern des Menschengeschlechts Abstammenden gab es kein verhinderndes Naturgesetz, in welcher Beziehung Ammon sagt: bei ihnen sey der Grund der Eheverbote weggefallen. (Mor. 4te Ausg. S. 458.) Man hat dann wohl das Naturgesetz als den natürlichen Abscheu und die natürliche Schamhaftigkeit aufzuzeigen versucht. So Arnobius, Thomas von Aquin, Pufendorf u. A. Als natürliche sind der Abscheu, die Schamhaftigkeit gar nicht vorhanden; so nicht unter den Thieren, so nicht selbst bei kleinen Kindern, die ohne Bedenken nackt umherlaufen; so wird auch von fleischlicher Vermischung horror, pudor naturalis nicht abhalten; sie sind in dieser Beziehung nichts als Erdichtung; es ist vielmehr horror, pudor moralis allein, der davon zurückhält. Man hat ferner den Naturzweck zum Staatszweck gesteigert, das Naturgesetz als bürgerliches und positives dargestellt nach der Erfahrung, daß ja durch fortwährendes Bleiben der Ehen in der einen und selben Familie die Gattung ausarte, die Ehen

meiſt unfruchtbar bleiben und unglücklich ausfallen, die Kinder phyſiſch und intellectuell immer ſchwächer werden und das Menſchengeſchlecht ſo allmählich degeneriren müßte. Daß dieß alles die Natur verhindern will, hat der Staat wahrgenommen und darauf ſeine Eheverbote gegründet. Dabei muß wohl die Vorausſetzung ſeyn, daß Erzeugung der Kinder alleiniger Zweck der Ehe ſey, da doch jene allerdings unleugbaren Erfahrungen ſich aus ſittlichen Urſachen weit beſſer erklären laſſen. Es kommt hinzu, daß ſtaatswirthſchaftliche Gründe die Eheverbote unter den Blutsverwandten motiviren. Würde geſtattet, daß die einzelnen reichen Familien ſich ſtets aus ſich ſelbſt regenerirten und die Glieder einer begüterten Familie ſtets unter ſich heiratheten, ſo würde zuletzt der Reichthum ſich auf Wenige beſchränken und aufhäufen, und die Macht derſelben zum Nachtheil des Staats, der an ſeine Erhaltung denkt, allzuſehr wachſen. Es käme ſo der Grund der Eheverbote aus der Staatsklugheit her. In Wahrheit aber iſt für den Staat Sittlichkeit ein höheres Gut, als Reichthum und irdiſcher Beſitz, und ein Staat, der darauf den höchſten Werth legte, verdiente unterzugehen und arbeitete ſelbſt an ſeinem Untergang. Solche Aeußerlichkeiten können nicht der wahre Grund ſolcher Eheverbote ſeyn. Es iſt vielmehr der Begriff der Ehe ſelbſt, der ſich in den Eheverboten wegen zu naher Blutsverwandtſchaft zur Anerkennung gebracht hat. In ſolchen Ehen nämlich tritt das ſittliche Verhältniß mit der Geſchlechtsempfindung in eine Colliſion, welche die Kraft beider ſchwächt und beiden Eintrag thut. Hegel ſagt: was ſich vereinigen ſoll, muß ein vorher Getrenntes ſeyn; die Kraft der Zeugung, wie des Geiſtes, iſt deſto größer, je größer die Gegenſätze ſind, aus denen ſie ſich wiederherſtellt. (Philoſ. d. Rechts, S. 233.) Ferner ſagt er: was nämlich ſchon vereinigt iſt, kann nicht erſt durch die Ehe vereinigt werden. (S. 232.) Es iſt dieſer innere Widerſpruch, welcher auch, nach der obigen Erfahrung, das phyſiſche Bedürfniß gegen das moraliſche und ebenſo

auch dieſes gegen jenes, der ehelichen Beſtimmung gemäß, nicht aufkommen läßt. Wie die Ehe unter Blutsverwandten des ſittlichen Verhältniſſes Zerſtörung iſt, ſo ſtraft ſie ſich auch meiſtens durch Unfruchtbarkeit. Die Löſung oder Verhinderung dieſes Widerſpruchs iſt das Verbot ſolcher Ehen; denn die Ehe, ein ſittliches Inſtitut, kann nicht die Vertilgung ſittlicher Verhältniſſe, wie der in der Familie herrſchenden Subordination, Pietät und Dankbarkeit ſeyn. Was man ſonſt wohl nur als einen Grund unter mehreren angeführt hat, den respectus parentelae, iſt der alleinige, wahre, moraliſche Grund der Eheverbote, in welchem vielmehr alle andern ſich zu begründen haben und ihre Wahrheit finden. In dieſer moraliſchen Unmöglichkeit einer wahren Ehe unter Blutsverwandten iſt das Geſetz dagegen ein nicht geſchriebenes, nicht von der Natur dictirtes, nicht von Menſchen gemachtes, es iſt ein ſittliches Geſetz und als ſolches ein göttliches; daher, wo es verletzt wird, wie wenn Oedip die Mutter zur Gattin nimmt, die Strafe nicht ausbleibt. So kritiſch Reinhard in der ausführlichen Abhandlung und Widerlegung aller Hypotheſen zur Erklärung der Schändlichkeit des Inceſtes ſich verhält und ſogar ſkeptiſch hinzufügt: es laſſe ſich beſorgen, daß ſich eine völlig befriedigende Auflöſung dieſes ſchweren Problems nie werde geben laſſen, ſo bleibt es doch immer die Aufgabe der Wiſſenſchaft, nicht eine Menge von Gründen, womit er ſich zuletzt begnügt, ſondern die Einheit des Princips aufzuzeigen, aus welchem die Blutſchande eben eine Schande iſt. (III. S. 303 ff.)

Andererſeits die gemiſchte Ehe. Die eine Form iſt die auf dem Grunde verſchiedener Religion, die Heirath zwiſchen einem Chriſten und Juden. Aus dem bürgerlichen Rechtsprincip, nach welchem auch die Juden Staatsbürger ſind, erhebt ſich dagegen kein Hinderniß. Ein anderes iſt die ſittliche Betrachtung und ob der Staat ſein eigenes Lebenselement, welches er am chriſtlichen Glauben hat, jedem andern gleichzuſtellen, ſich ent-

ſchließen kann. Andererſeits mit Verboten in das, worin auch die individuelle Empfindung ihr Recht hat, einzugreifen, ſteht dem Staat nicht zu. Es ſcheint daher in dieſen immer noch ſeltenen Fällen der ehelichen Verbindung eines Chriſten mit einer nicht chriſtlichen Perſon von Seiten des Staats nur nothwendig zu ſeyn, ſeine Misbilligung derſelben durch Erſchwerung derſelben auszudrücken, und da die Folgen beſonders ſich in die Familienverhältniſſe erſtrecken, mit Recht fordern zu können, daß nicht nur beiderſeitige Eltern, ſondern auch die Geſchwiſter dabei ein Veto ausüben können. Der Apoſtel erklärt Ehen dieſer Art nicht für unerlaubt 1 Cor. 7, 12—16.; vergl. 7, 39. 2 Cor. 6, 14. Apoſtelgeſch. 15, 20. Vergl. Wirth ſpec. Ethik, II. S. 46. Die andere Form iſt die Ehe im Widerſpruch der beiden Confeſſionen. Sie iſt von beiden zugelaſſen, nur von der römiſch-katholiſchen unter der Bedingung, daß die Kinder zu Mitgliedern der genannten Kirche erzogen werden. Dieß iſt die Materie eines herben Streits zwiſchen der römiſchen und proteſtantiſchen Kirche, in neuern Zeiten zur äußerſten Hitze entbrannt. Jene Kirche hat ihr poſitives Recht auf das Dogma gegründet, daß man außer ihr nicht ſelig werden kann, und dabei vorausgeſetzt, daß der Proteſtantismus nicht mit ihr auf dem gemeinſamen Grunde des chriſtlichen Glaubens ſtehe; es iſt daher auch nichts als lauter Liebe und Sorge für das Seelenheil, daß ſie auf jener Forderung beſteht. Die proteſtantiſche Kirche, obgleich ſie glaubt, daß man in jeder Kirche durch den Glauben an Chriſtum ſelig werden kann, gründet ihr Recht dagegen auf die reichsgrundſätzlich anerkannte paritätiſche Stellung der beiden Confeſſionen und die daraus folgende Rechtsgleichheit, welcher durch jenen Grundſatz Eintrag und Abbruch geſchieht. Am beſten wäre nun wohl, wenn die Eheleute in voller Freiheit ſich über die Kindererziehung in der einen oder andern Confeſſion ſelbſt einigten. Aber wer kennt nicht die Betriebſamkeit der römiſchen Prieſter, womit ſie die Eltern beſchwatzen und eine Seele für ihre Kirche zu ge-

winnen ſuchen? Es hat daher der Staat durch ſeine Geſetzgebung zu helfen geſucht und die nach beiden Seiten hin gerechte Verfügung getroffen, daß Kinder ihrem Geſchlecht nach in der Religion des Vaters oder der Mutter, hernach, da hiedurch innerhalb der Familie der Dualismus der Confeſſion begünſtigt würde, die beſſere, daß alle Kinder in der Religion des Vaters erzogen werden ſollen. Allein die päpſtliche Kirche erkennt die Geſetzgebung des Staats in kirchlichen Dingen nicht an und ſieht ſich alſo auch in der Praxis nicht daran gebunden. Nun hat man auch hie und da die Auskunft treffen wollen, das ſtrenge Vergeltungsrecht einzuführen, nämlich Eltern von der proteſtantiſchen Kirche auszuſchließen, wenn ſie das nachgeben und ſich dazu verpflichten wollten, ihre Kinder ſämmtlich dem Papſtthum zuzuführen. Allein läßt ſich das wohl moraliſch rechtfertigen, die Intoleranz der römiſchen Kirche zum Muſter zu nehmen und ihr nachzuahmen? Man kann der Hierarchie nicht wehren, ſich ihre Mitglieder zu ſichern. Aber das Aergerliche iſt, daß ſie zugleich ſich herausnimmt, mit jenem Verſprechen der papiſtiſchen Kindererziehung, welches ſie den Verlobten abnimmt, über den proteſtantiſchen Theil zugleich mitzudisponiren. Dieß iſt der Punct, um deſſentwillen die proteſtantiſche Kirche nicht ablaſſen darf, gegen ſolche Uebergriffe und Eingriffe in die Gewiſſensfreiheit zu proteſtiren und die Geſetzgebung des Staats zu dieſem Zweck zu Hülfe zu nehmen: die Prätenſion iſt eine Rechtsläſion, und es iſt bekannt, daß die Prieſterſchaft in ihrem Eifer bei der Wahl der Mittel zu ihren Zwecken nicht eben ſehr ſcrupulos zu Werke geht. Es iſt mit der Erziehung wie mit dem Unterricht überhaupt. So lange noch neben der römiſchen Kirche der freie Unterricht in beſondern Erziehungsanſtalten, die Lehrfreiheit der Univerſitäten beſteht, kann die Hierarchie nicht ruhig ſchlafen; ſie muß auch dieß Alles an ſich ziehen und in ihre Gewalt bringen. Erſt wenn ſie auf allen Gebieten des Lebens die geiſtige Alleinherrſchaft errungen, ohne Einmiſchung noch irgend eines weltlichen Elements, erſt

dann wird ſie zufrieden ſeyn. Unter ſolchen Umſtänden kann die proteſtantiſche Kirche Miſchehen nicht begünſtigen, weil ſie ſtets Gefahr dabei läuft. Durch die Gefangenſchaft in der römiſchen Kirche ſind ſie der ſittlichen Einwirkung der proteſtantiſchen Kirche gänzlich entzogen.

γ) Die geſchiedene Ehe. Es kann auffallen, daß auch die geſchiedene Ehe noch als eine beſtimmte Form der Ehe aufgeſtellt iſt; denn iſt ſie aufgelöſt, ſo hat ſie aufgehört, Ehe zu ſeyn, kann man ſagen. Allein aus dem Begriff der Ehe, welches ihr ſittlicher Geiſt und Zweck iſt, hat ſie es, daß ſie eine Verbindung iſt auf Lebenszeit und nur durch den Tod getrennt werden kann. Dieß iſt die Wahrheit der Ehe, wie ſie durch die kirchliche Knüpfung des Ehebandes als deſſelben Sanction ausgeſprochen iſt. Es iſt der Begriff der Ehe, daß ſie in ihrer Wahrheit unauflöslich iſt; keine wahre Ehe kann geſchieden werden. Allein es kann ſeyn, daß der Wahrheit die Seite der Wirklichkeit fehlt; ſo wird das Verhältniß beider Seiten zu einander ein abſtractes und der Begriff der Ehe aufgelöſet; denn in ihm ſind beide Seiten als weſentlich zu einander gehörend geſetzt. Kann eine wahre Ehe noch bei Lebzeiten der Gatten geſchieden werden durch Richterſpruch, ſo muß die Vorausſetzung wohl ſeyn, daß dieſe Ehe, obgleich eine wahre, durch die Kirche ſanctionirte, dennoch keine wirkliche war, und die richterliche Scheidung iſt gar nichts anders, als dieſe förmliche Declaration deſſen, was iſt, nämlich der Unwirklichkeit ſolcher Ehe. Wie in ihr der Begriff der Ehe durch Auseinanderfallen der Wahrheit und Wirklichkeit aufgehoben iſt, ſo kann die Kirche, welche die Wahrheit der Ehen iſt und ſie nur ſchließen kann, nicht auch ſcheiden, ſondern dieſes nur dem Staat überlaſſen, der das Gebiet der ſittlichen Wirklichkeit inne und zu beurtheilen hat. Es iſt ein großer Fortſchritt und richtiger Tact darin nicht zu verkennen, daß die Kirche, die Sühneverſuche ausgenommen, mit Eheſcheidungen nichts mehr zu thun hat, ſondern dieſes

allein die Sache der Gerichte geworden, wie auch die Bestimmungen Christi hierüber nur privatrechtlich sind, nicht feststellen, was die Obrigkeit, sondern die Privatperson zu thun hat. Matth. 19, 8. und Marc. 10, 5. An die Seite der Wahrheit der Ehe stellt sich einseitig die römische Kirche mit dem Grundsatz von der Unmöglichkeit einer solutio vinculi matrimonialis und der Zulassung nur einer separatio a thoro et mensa, welche jedoch anderweitige Verheirathung ausschließt. Kann dieses nun allerdings ein großer Vorzug dieser Kirche gegen die protestantische zu seyn scheinen, jedoch nur der Leichtigkeit, ja dem Leichtsinn gegenüber, womit die Ehescheidung bewirkt werden kann, so ist doch in Ansehung der Möglichkeit und Zulässigkeit der Scheidung überhaupt der Vorzug auf der Seite der protestantischen. Denn nicht nur, daß die römische Kirche mit ihrem Grundsatz in Inconsequenz und Widerspruch geräth durch die Nullitätserklärungen, welche von Auflösung und Scheidung nicht wesentlich verschieden und in Ansehung der eben damit für unehelich erklärten Kinder viel ärger und härter sind, wie dergleichen nicht nur rücksichtsvoll bei fürstlichen Personen, sondern auch sonst, wie im Großherzogthum Posen, vielfältig vorkommen; sondern das Schlimmste und Ungereimteste ist, daß auch, was keine wirkliche Ehe ist, für unauflöslich, also das unwirkliche für wirklich erklärt und ein Ehebund, worin Gatten einander die Hölle auf Erden bereiten, gewaltsam und durch den bloßen Machtspruch der Kirche zusammengehalten wird. Wir nennen das mit Recht unnatürlich, weil die Ehe das Moment der Empfindung und eben damit Schwankung in sich enthält. Man hat leicht sagen: die Ehe soll nicht geschieden werden. Aber die Ehe ist die sittliche Idee noch erst in ihrer Unmittelbarkeit und so hat sie ihre objective Wirklichkeit in der Innigkeit der Gesinnung und ist eben damit noch von der Empfindung abhängig, welcher nicht so geradezu alles Recht abzusprechen ist, und ist überhaupt mit dem Wechsel temporärer Stimmungen, augenblicklicher Ueberzeu-

gungen behaftet. Giebt es keinen Zwang, in die Ehe zu treten oder gerade dieſe und keine andere Ehe einzugehen, ſo giebt es auch kein Mittel, Eheleute, die in ſich geſchieden ſind, durch ein äußerliches, haltbares Band zuſammenzuhalten. (Um ſich davon zu überzeugen, muß man den 117. Brief in den lettres persanes von Montesquieu leſen. Es iſt ein Perſer, der das ſchreibt, aber der Verfaſſer läßt ſeine Geſinnung deutlich durchblicken.) Der Unterſchied iſt nur, daß ſie nicht ſo, wie ſie nach Belieben ſich zur Ehe vereinigt haben, ebenſo nach Willkühr ſich wieder trennen dürfen, ſondern einer dritten höhern ſittlichen Macht anheimſtellen, welche die innere Auflöſung der Ehe zu beurtheilen und von vorübergehenden Entzweiungen zu unterſcheiden hat. Es kann aber die Ehe durch die Schuld des einen und andern Gatten in der That und durch die That in ſich gebrochen und zerbrochen ſeyn; ſo kann ſie durch keine menſchliche Macht und eben ſo wenig durch eine eingebildete göttliche Autorität wiederhergeſtellt oder aufrecht gehalten werden. In ſich ſelbſt aufgelöſet iſt die Ehe zunächſt im Falle des Ehebruchs. Er iſt an ſich die Auflöſung des ehelichen Bundes. Wenn wirklich auch keine geſetzgebende oder richterliche Gewalt hinzuträte und förmlich ausſpräche, was geſchehen iſt, ſo würde eine ſolche Ehe, die gebrochen iſt, ſchon durch ſich ſelbſt aufgelöſet ſeyn; die Treue des einen Theils gegen den andern iſt vernichtet und eben damit auch das Vertrauen. Daſſelbe iſt der Fall durch das Attentat des einen Gatten auf das Leben des andern. Dieſes Verbrechen ſteht dem Ehebruch gleich, zerreißt das Band der Ehe und damit kann keine Treue, kein Vertrauen beſtehen, welche die ſittlichen Bande des ehelichen Lebens ſind. Endlich gehört dahin die bösliche Verlaſſung; in ihr trennt ſich der eine Gatte von dem andern in der Abſicht, mit dem andern nicht mehr im ehelichen Verhältniß zu bleiben. Der Haß iſt wohl auch im Zuſammenleben der Gatten Entfernung der Gemüther von einander; aber die locale Nähe kann auch wieder zur Annäherung

der Gemüther werden. Es kommen in bürgerlichen Gesetzbüchern allerdings mancherlei andere, leichtere Scheidungsgründe hinzu, die oft nur in vorübergehender Leidenschaftlichkeit gegründet sind, wie unüberwindliche Abneigung, andere, welche höhere Fügungen und Prüfungen der Treue sind, wie Kinderlosigkeit, die doch auch vorübergehend seyn kann. Sollte jede Unvollkommenheit und traurige Erfahrung, welche Eheleute mit einander machen, gleich ein Grund der Scheidung seyn, so würde noch häufiger vorkommen, was auch so schon nicht selten ist, daß geschiedene Personen sich aufs neue copuliren lassen. Nach dem mosaischen Recht war die Ehescheidung sehr erleichtert, 5 Mose 24, 1 ff. Esra 10, 10 ff. Christus gestattet die Ehescheidung nur im Falle des Ehebruchs; aber die Vorschrift ist tiefsinnig und vielumfassend, bezieht sich zunächst zwar nur auf Ehen der Juden, aber nicht auch nur auf die bestimmte That des Ehebruchs, welche die Unkeuschheit ist, sondern auf alles, wodurch eine Ehe in sich vernichtet wird. Matth, 19, 6 ff. 15, 19. Marc. 10, 11. 12. Luc. 16, 18. Röm. 7, 2. Gal. 5, 19. Jac. 4, 4. Die Unauflöslichkeit der Ehe lehrt Paulus ausdrücklich 1 Cor. 7, 10. 11. Er bezieht das aber allein auf die Wahrheit der Ehe, ohne die Scheidung einer nicht mehr wirklichen Ehe durch das bürgerliche Gericht zu verbieten. Sich scheiden und geschieden werden durch Gesetz, Urtheil und Recht ist nicht einerlei. Die Staatsgesetzgebung hat andere Gesichtspuncte und Pflichten zu beachten, als die Kirche, und muß die wirklichen Zustände der Welt berücksichtigen, besonders erwägen, ob die Versagung der Trauung nicht ein Verderbniß des Characters herbeiführt, welches nicht nur für die Eheleute, sondern auch deren Kinder, für die ganze Familie und den Staat selbst von den traurigsten Folgen ist. Die Kirche ihrerseits, wollte sie die bürgerliche Scheidung nicht gelten lassen und die anderweitigbegehrte Ehe nicht einsegnen, so dächte sie als protestantische mehr als papistisch, da die päpstliche Kirche sogar soweit geht, ihre Nullitätserklärungen selbst zu verrichten

und in dieſer Beziehung ſelbſt anderweitige Verheirathung zuzulaſſen. Hierarchiſch iſt das für die proteſtantiſche Kirche um ſo mehr, da dieſe ein ganz anderes, viel näheres Verhältniß hat zum Staat, und die Ehe, wie ein kirchliches, ſo auch bürgerliches Inſtitut iſt. Geſetze des Staats, ſo lange ſie nicht geändert ſind, nicht anerkennen und befolgen wollen, heißt revolutionair zu Werke gehen, welcher Donatismus bald ſo weit gehen wird, Ehen ſelbſt ſchon nach dem Tode des einen Gatten nicht einzuſegnen, was alles jedoch jetzt oft als große Frömmigkeit reſpectirt wird. Statt ſolchem falſchen Eifer ſich hinzugeben, muß die Kirche vielmehr den allzuhäufigen Eheſcheidungen zuvorzukommen ſuchen und dem Uebel unglücklicher Ehen, welche zur Scheidung führen, begegnen durch den größeſten Ernſt, den ſie ſchon bei Verlobungen und Schließungen der Ehe beweiſt, und ſich den möglichſt größeſten Einfluß darauf erwerben und ſichern. Kommt es erſt zu förmlichen Sühneverſuchen, ſo iſt es meiſt ſchon zu ſpät zur Heilung des entſtandenen Schadens, und die ſtrenge, die Eheſcheidung erſchwerende Geſetzgebung vermindert wohl die Zahl geſchiedener, vermehrt aber die Zahl unglücklicher Ehen. De Wette hat ganz Recht, wenn er ſagt: „Chriſtus betrachtete in Beziehung auf die damalige Sittenbildung und den damaligen Zuſtand des ehelichen Lebens die Ehe als Geſchlechtsverbindung, und gab daher nur jenen Grund der Eheſcheidung an; aber je mehr die ſittliche Ausbildung und die Verfeinerung des Familienlebens fortſchreitet, deſto mehr macht ſich in der Ehe die Seelenverbindung als weſentlich geltend und ſomit auch die Aufhebung dieſer als Eheſcheidungsgrund.“ (Chr. Sittenl. III. 254.) Die Hauptaufgabe iſt, zu verhüten, daß Eheleute auf dieſen Punct gerathen, dahin zu ſehen, daß ſie durch gegenſeitige Liebe und Treue ſich in beſtändiger Achtung gegen einander erhalten und die Pflichten des eheliches Lebens redlich erfüllen.

c) Die Pflicht der Ehegatten. Der Werth der Pflichten im ehelichen Leben iſt im Allgemeinen geſchmälert, wenn, wie

die römiſche Kirche behauptet, der eheloſe Stand einen höheren Werth hat, ihm eine beſondere Heiligkeit und Verdienſtlichkeit beizulegen iſt. Es giebt ſo nach ihr einen ganzen Stand in der Geſellſchaft, der ſich aller Pflichten in dieſer Beziehung begeben und es für etwas Größeres und Heiligeres ausgegeben hat, ſich der Ehe überhaupt, mithin auch allen darin auszuübenden Pflichten, zu entziehen. Es iſt auch wohl in die Willkühr geſtellt, in dieſen Stand einzutreten, aber denen, welche eintreten, iſt es geboten, ſie ſind verpflichtet, ehelos zu bleiben. Die Eheloſigkeit, der Cölibat, iſt dem geiſtlichen Stande als Pflicht und Gebot aufgelegt. Man ſtützt dieſe Behauptungen beſonders auf den Apoſtel Paulus, der den Rath giebt, ehelos zu bleiben. 1 Cor. 7, 7. Allein ein guter Rath iſt noch lange kein Pflichtgebot; Paulus räth zur Eheloſigkeit nur unter den damaligen Umſtänden. In den Tagen der Apoſtel und erſten Chriſten lag ihnen die Pflicht ob, um Chriſti willen und zur Verbreitung ſeines Namens alle Bequemlichkeiten des häuslichen Lebens aufzuopfern, ſich nicht an eine Familie und an ein Volk zu binden; ihre Thätigkeit gehörte der Menſchheit an. Allein der Unterſchied von Rath und Gebot ſelbſt wird in der römiſchen Kirche wohl anerkannt, aber nur ſo, daß jener höher geſtellt wird, als dieſes. Man hat die Meinung, Rathſchläge, consilia evangelica, werden ſie befolgt, geben ein größeres Verdienſt, als die Befolgung deſſen, was nur geboten iſt. Man meint, mit der Ehe ſei es nur auf Luſt und Genuß abgeſehen, und darauf zu verzichten, ſey verdienſtlich. Verdienſtlicher und Gott wohlgefälliger aber wäre offenbar, die Pflichten, Sorgen und Trübſale des Eheſtandes nicht zu ſcheuen, und es entſteht vielmehr der Verdacht, daß Unthätigkeit, Sorgenfreiheit und Genußſucht in ſolchem eheloſen Leben vorzüglich beabſichtigt iſt. Bedenkt man die lauten und wiederholten Klagen der Synoden ſelbſt über die ſchandbaren, unnatürlichen und viehiſchen Ausſchweifungen der eheloſen Prieſter und Mönche im Mittelalter ſchon,

ſo muß man, wie ſchon Reinhard bemerkt hat, den Stand einer zwangvollen, ohne Noth übernommenen Enthaltſamkeit weit eher, als die Ehe, für den Stand der Unreinigkeit halten. (III. S. 297.) Es iſt bekannt, was es mit dieſem Gebot hauptſächlich auf ſich hat, nämlich die Prieſter aus allen Familien- und Staatsverhältniſſen herauszuziehen und ſie deſto mehr als willenloſe Werkzeuge dem römiſchen Stuhl dienſtbar zu machen. Jetzt in den geordneten Zuſtänden der Kirche kann der Geiſtliche ihr weit mehr dienen, wenn er verheirathet iſt; er ſteht ſeiner Gemeinde näher und vermag ihre Leiden und Freuden zu theilen. Es ſteht ſomit die Pflicht im ehelichen Leben, wie überhaupt, ſo auch für ihn höher, als eine vermeinte Pflicht der Eheloſigkeit, welche weder Vernunft, noch Offenbarung für ſich hat, ſondern nur den Machtſpruch und die Autorität der Willkühr. Eine Pflicht, ehelos zu bleiben, giebt es allerdings auch in der proteſtantiſchen Kirche, nämlich für den, der ſich der nöthigen Eigenſchaften nicht bewußt iſt, um eine glückliche, wahrhaft chriſtliche Ehe führen zu können, oder auch für den, dem die ihm genügende Gattin zu finden nicht hat gelingen wollen. In dem zweiten Fall lag, daß er ehelos blieb, nicht ſowohl an ihm, als an dem Umſtande, der nicht in ſeiner Macht war, die ihm genügende Wahl nicht treffen zu können, und das war als ein Unglück anzuſehen, nicht als Uebertretung einer Pflicht, wie dahin auch das Misgeſchick Vieler gehört, die gern heirathen möchten, wenn ſie nur in der Lage wären, eine Familie zu ſtiften und Weib und Kind zu ernähren. Eine Pflicht, in den Eheſtand zu treten, giebt es nur in ſo fern, als es in eines Jeden Macht und Willen ſteht; liegt es darüber hinaus, ſo hat ſich die Pflicht durch die Unmöglichkeit ihrer Erfüllung bedingt. Was hingegen in die Macht und Willkühr eines Jeden geſtellt iſt in Bezug auf den Eheſtand, iſt, ſich in ſolche ſittliche Verfaſſung zu ſetzen, daß ſeinerſeits einer Verheirathung und glücklichen Eheführung nichts im Wege ſteht, es ihm an den nöthigen Bedingungen dazu nicht

fehle und auch die Schuld nicht an ihm liegt, wenn er ehelos bleiben muß. Wer von der Ichsucht und Selbstsucht sich nicht befreien kann, sich der Eigensinnigkeit, Rechthaberei, Zanksucht ergeben hat, qualificirt sich nicht zum Eheſtand und hat vielmehr die Pflicht, ehelos zu bleiben. Bei dem weiblichen Geſchlecht, da es warten muß, bis es aufgefordert wird zum Eheſtand, iſt die Pflicht doppelt groß, ſich alle Tugenden zu erwerben, die zur Ehe erforderlich ſind; denn nur dann bleibt das Gewiſſen vorwurfsfrei, falls die Ungunſt der Umſtände es ſo fügt, ehelos bleiben zu müſſen.

Was nun die Pflichten der Ehegatten gegen einander betrifft, ſo ſind ſie nächſt den allgemeinmenſchlichen ſolche, wie ſie theils durch den Begriff der Ehe gefordert, theils durch die Verſchiedenheit des Geſchlechts näher beſtimmt ſind. Solche von beiden Seiten gleich große und gemeinſchaftliche Pflichten der Ehegatten ſind:

α) die unbedingte Offenherzigkeit und Vertraulichkeit im Austauſch aller Gedanken und Empfindungen. Dieſe Pflicht beruhet auf der gegenſeitigen Hingebung der Perſönlichkeit, welche daher auch in der Ehe kein überwiegendes Maaß der Würde und des Anſehns geſtattet, ſo etwa, daß die Hochachtung der Frau gegen den Mann oder des Mannes gegen die Frau in Ehrfurcht und Verehrung überginge. Die Identität des Du und Ich in der ehelichen Liebe ſchließt jedes und ſo auch dieſes Hinderniß der Vertraulichkeit aus. Eheleute ſind offenherzig gegen einander, wie durchaus gegen keinen andern Menſchen ſonſt in der Welt; dieß beruhet in der Sicherheit, welche nur die erprobte Freundſchaft gewährt, daß ein Misbrauch anvertrauter Geheimniſſe niemals auch nur als möglich vorauszuſetzen iſt. Was der Mann der Frau verſchweigt, iſt von der Art, daß es ſie nicht angeht oder ſie nichts damit anzufangen wüßte, wie der Art mancherlei in den Amtsverhältniſſen des Mannes vorkommt. Im Kreiſe des Hauslebens hin-

gegen, auf den die Frau beſchränkt iſt, iſt kaum etwas vorhanden, was ſie dem Manne zu verſchweigen hätte, es ſey denn das Unangenehme, was ſie aus Liebe zu ihm und um ihn damit zu verſchonen, verbirgt. Es könnte überhaupt gefragt werden, ob in einer wahren Ehe ſelbſt der Eid, gewiſſe Geheimniſſe für ſich zu behalten, würden ſie von dem Manne der Frau anvertraut, gebrochen wäre. Iſt die Frau ſein anderes Ich, ſo iſt das Geheimniß nicht an einen Fremden verrathen worden. Doch ſchon dieſe perſonelle Identität von Mann und Frau in der Ehe ſetzet die individuelle Differenz voraus, die auch Perſon und Character durchdringt und darauf ſich bezieht.

β) Die Pflicht einer ſolchen gegenſeitigen Liebe, welche die Ausgleichung und Auflöſung aller in der Geſchlechtsverſchiedenheit gegründeten Unterſchiede und Widerſprüche iſt. Auf der Seite des Mannes iſt die größere phyſiſche und intellectuelle Stärke und Thätigkeit und deshalb auch die Pflicht vorzüglicher Arbeitſamkeit zum Erwerb und Schutz, wie zur Ernährung der Familie. Die Sache der Frau iſt dagegen die fleißige und ſparſame Verwendung zur ſtandesmäßigen Erhaltung der Familie. Der Mann hat den Vorzug, der Verſtändigere, Einſichtsvollere zu ſeyn, die Frau hat im Mittelſtande der Geſellſchaft, wenngleich mancherlei Kenntniſſe der Wirthſchaft und der das Leben verſchönernden Künſte, nur den Verſtand fürs Haus, den Hausverſtand nöthig; erſt den höheren Ständen gehört die höhere Bildung an, doch auch da iſt die Frau nicht für Philoſophie, Theorie, für das, was ein Allgemeines erfordert, beſtimmt. Iſt die Frau, wie es ausnahmsweiſe vorkommt, die Gelehrte, ſo iſt nur erforderlich, daß der Mann der noch Gelehrtere ſey. An die Spitze des Staats geſtellt, ſetzt die Frau, wenn ſie nicht durch eine kraftvolle conſtitutionelle Regierung beſchränkt iſt, den Staat ſelbſt leicht in Gefahr, weil ſie nicht ſowohl der denkenden Allgemeinheit gemäß, als nach zufälligen Eingebungen der Neigung und Laune handelt. Im Ganzen iſt weſentlich, daß Jeder in

ſeiner Sphäre bleibe und wirke. Wenn die Frau des Geiſtlichen ihm an ſeinen Predigten helfen und er ihr in der Küche beiſtehen ſoll, ſo iſt die Ordnung zur Unordnung und Verkehrtheit geworden. Der Mann muß der Gebildetere, auf der Seite des Weibes die größere Herzensgüte und Gemüthlichkeit ſeyn. Das innige Verhältniß beider Seiten in der Ehe mildert die Einſeitigkeit des Characters, macht offen und frei für die Welt. Ein Unverheiratheter kann ein großer Gelehrter ſeyn, aber ſelten wird es ſeyn, daß er aufhöre, der Pedant zu ſeyn, aus ſeiner abſtracten Welt herausgehe und das Leben verſtehen lerne. In der antiken Welt waren die, welche die Staatsangelegenheiten leiteten, zugleich die größten Hiſtoriker. Wie mit den intellectuellen, verhält es ſich auch mit den unmittelbar moraliſchen, durch den Geſchlechtsunterſchied modificirten Eigenſchaften. Mann und Weib ſind allerdings Ein Leib, und dieſe Identität ſchließt nothwendig jedes befehlende und dienende Verhältniß aus. Aber durch den Geſchlechtsunterſchied bildet ſich doch auch in der Ehe ein Verhältniß des Rechts auf der einen und der Pflicht auf der andern Seite, nach welchem es z. B. nicht angeht, daß die Frau der Herr im Hauſe ſey. Auf ihrer Seite iſt vielmehr die Folgſamkeit und der Gehorſam, auf ſeiner Seite die Anordnung und Beſtimmung, was ſeyn und geſchehen ſoll. Der Mann als das Haupt und der Verſorger der Familie hat ſie bei allen Gelegenheiten nach außen hin zu vertreten. Dieß Verhältniß, wie es leicht in Zank und Zwieſpalt ausſchlagen kann, wird allein gemildert durch Liebe, wie ſie die Seele der Ehe iſt. Es kann daher in einer chriſtlichen Ehe, obgleich das Verhältniß des Mannes und Weibes keineswegs das der Coordination iſt, doch nie dahin kommen, daß der Gehorſam der Frau gegen den Mann der des Sclaven, oder auch nur der des Knechts oder der Magd gegen den befehlenden Herrn würde. Und er ſoll dein Herr ſeyn — dieſe Worte ſind nur aus dem chriſtlichen Begriff der Ehe richtig zu verſtehen. Der Gehorſam der Frau iſt der freie,

weil ſie dem Manne zutraut, das Rechte zu wiſſen und zu fordern, und vorausſetzt, daß ihr Wille kein anderer als der des Mannes, und des Mannes Wille kein anderer als ihr eigener ſey. Jede Uneinigkeit und Verſchiedenheit der Meinung darüber löſet ſich unter der Vermittelung der Liebe in Einigkeit auf. Die Pflicht bleibt auf der Seite des Mannes, in ſolchem Fall milde und ſchonend mit der Frau zu verfahren und als der Verſtändigere auch der Nachgebende zu ſeyn; dieß um ſo mehr, da er von Natur der Stärkere, leicht auch der Heftigere iſt. Der Frau aber geziemt nicht minder die Sanftmuth und Nachgiebigkeit aus dem Gefühl, daß ſie die ſchwächere iſt. Den Launen und der Willkühr des Mannes hat ſie die Ruhe, den Gleichmuth und die Gelaſſenheit entgegenzuſetzen. Die Frau hat die Pflicht, den Mann in ſeinen ſtürmiſchen Affecten zu beruhigen, ſeinen Zorn durch Sanftmuth zu dämpfen und es nicht zur Störung des Hausfriedens kommen zu laſſen. Durch Nachgiebigkeit und Schweigen richtet ſie in den meiſten Fällen mehr aus, als wenn ſie nothwendig das letzte Wort haben will; ein zorniges, wüthendes Weib iſt ein widerlicher Anblick. Des Weibes Eigenſchaft und Pflicht iſt vorzugsweiſe die Geduld, welche Kant deshalb eine weibliche Tugend nennt. Sie beweiſet ſich vornehmlich unter den zahlloſen Leiden und Prüfungen des häuslichen Lebens. Das Weib hat den Widerwärtigkeiten des Lebens nicht ſoviel Kraft zum Widerſtand und zur Ueberwindung von Schwierigkeiten entgegenzuſetzen, als der Mann, der in ſeinen Berufsgeſchäften eine Ableitung, wenigſtens Erleichterung drückender Gefühle, ſchwerer Sorgen und Schickungen finden kann. Doch gehört auch zur Geduld viel Kraft, viel Tiefe des Gemüths, eine Frömmigkeit, worin die Frau den Mann übertrifft. An und für ſich aber iſt auch dieſes höchſte Gebiet des Lebens das gemeinſame in der Ehe und eben deshalb

γ) die höchſte Pflicht des ehelichen Lebens, die immer tiefere Gründung im Boden der Kirche, das gemeinſame Wachſen

des Mannes und Weibes in der chriſtlichen Erleuchtung und Heiligung. Was die Wahrheit der Ehe iſt, in der ſie vor Gott ihren Anfang nimmt, das muß auch die belebende Seele ihrer ganzen weiteren Entwickelung ſeyn bis zum Ende. Iſt für die gegenſeitige Bildung des Geiſtes und Herzens überhaupt die Ehe die wohlthätigſte Schule, ſo iſt ſie dieß ganz beſonders für das, was der Gipfel aller wahren Bildung iſt, für die chriſtliche Weisheit und Frömmigkeit. Chriſtliche Ehegatten, deren Sinn auf den Ernſt des Lebens gerichtet iſt, heben ſich gegenſeitig und ſelbſt unabſichtlich, auch ohne Scheinheiligkeit und Scheinſucht und ohne die würdige Heiterkeit des Lebens zu verſchmähen, in die höhere Sphäre des Geiſtes hinauf, welche das Leben im chriſtlichen Glauben iſt. Ein Gegenſtand von höchſtem Intereſſe für gemeinſames Nachdenken und Geſpräch iſt ihnen die Religion, und darin, daß ſie ſo mit Bewußtſeyn in der Kirche wurzelt, erweiſet die Ehe ſich fortwährend beſtehend in der Wahrheit und Heiligkeit, von der ſie an dieſer Seite ausgegangen iſt. Die chriſtliche Kirche betrachtet die Ehe als den wahren Heerd, als die weſentliche Pflanzſchule des chriſtlichen Geiſtes und Glaubens, nicht nur in Anſehung der Ehegatten, ſondern auch in der ganzen und weiteren Bildung eines chriſtlichen Hausſtandes. 1 Tim. 5, 14. Tit. 2, 4 ff. Epheſ. 5, 23. 25. 28. 33. Col. 3, 19. 1 Petri 3, 7. 1 Cor. 11, 9.

2) Die Kinder. Die Ehe iſt als ſolche die Möglichkeit ſittlicher Kindererzeugung; ſie kann zwar auch, ohne daß Kinder erfolgen, eine wahre und wirkliche Ehe ſeyn, ja ſelbſt eine glücklichere, als manche, die nicht ohne Kinder und doch voll Zwietracht und Elends iſt. Aber zu ihrer völligen Verwirklichung und Realität gelangt ſie doch erſt, indem ſie nicht mehr die kinderloſe iſt. In den Kindern iſt durch die Eltern ihre gegenſeitige Liebe eine wahrhaft objective. In dem Kinde liebt der Gatte die Gattin und umgekehrt. Kinder ſind Gaben Gottes und durch die Taufe den Eltern in einer Weiſe ans Herz ge-

legt, die alle nur natürliche Liebe weit übertrifft. Was nun zu betrachten iſt an dieſer Seite des Familienlebens, iſt das Verhältniß der Eltern und Kinder zu einander, ſodann das Verhältniß der Geſchwiſter unter einander, und endlich der Uebergang der Kinder zur Bildung neuer Ehen.

a) Das ſittliche Verhalten der Eltern zu den Kindern und dieſer zu jenen iſt zunächſt, was die erſtere Beziehung betrifft, zuſammengefaßt und enthalten in der einen Pflicht der Erziehung. An die Erzeugung der Kinder ſchließt ſich ſittlicher Weiſe die Erhaltung und an dieſe die Erziehung an. Die zweite von dieſen kann auch als die erſte und nächſte Seite der Erziehung betrachtet werden und iſt als ſolche die phyſiſche Erziehung. Das Recht auf der Seite der Kinder und die Pflicht auf Seiten der Eltern entſprechen ſich gegenſeitig in der Erziehung. Die Pflicht der Sorge für die Kinder iſt Eltern ſchon durch die Natur aufgelegt, und wenn ſie bei den Thieren in Anſehung ihrer Jungen ſich nicht weiter erſtreckt, als auf deren Lebenserhaltung, ſo lange bis ſie ſelbſt ſich ihre Nahrung ſuchen können, ſo iſt es, weil das Thier mit ſeiner Geburt im Weſentlichen vollſtändig und fertig iſt und über das, was es geworden iſt, nicht hinausgehen, ſondern nur noch leiblich wachſen und erſtarken kann. Der Menſch hingegen, unmittelbar nach ſeiner Geburt das hülfsbedürftigſte Weſen, bedarf der ſorgfältigſten Pflege, damit ſein Leben erhalten, ſein Wachſen gefördert und ihm auch ſeine Geſundheit bewahrt werde. Das Recht der Kinder, erzogen zu werden, gründet ſich darauf, daß, was der Menſch ſeyn ſoll, er nicht durch Inſtinct hat, ſondern es ſich erſt zu erwerben hat. Die natürliche Liebe der Eltern zu den Kindern iſt in der Regel ſo ſtark und durch ſich ſelbſt ſchon ſo wirkſam, daß es eben deshalb ſchon unnatürlich genannt wird, wenn Eltern ihre Kinder vernachläſſigen, ſie ausſetzen, wie Rouſſeau noch aus bloßer Abſtraction mit den ſeinigen that, oder ſie gar umbringen. Kindesmörderinnen ſind ein Greuel für die Gemeinde

und werden gerichtlich ſchwer beſtraft. Doch duldet der Staat hie und da noch Findelhäuſer oder legt ſie ſelber an, welches dann ein würdiges Seitenſtück iſt zu den geduldeten Bordellen und eigentlich Fortſetzung und Vollendung derſelbigen Theorie. Allerdings muß der Staat in der Kirche und dieſe in jenem auch ſchon die Erziehung eben geborener Kinder übernehmen und dazu eigene Anſtalten haben, aber nur in dem Falle des Unvermögens der Eltern dazu oder nach ihrem Tode. An Waiſenhäuſern fehlt es in keinem ſittlich geordneten Gemeinweſen. Doch geht die Sorge der Kirche und des Staats auch darauf, daß Eltern, die ihre Kinder erziehen können, dieſes auch wirklich thun, oder, wenn ſie aus zu großer Armuth und Arbeitſamkeit es unterlaſſen, die Kinder in Warteſchulen und Kleinkinderbewahranſtalten untergebracht werden. Die bürgerliche Geſellſchaft und die chriſtliche Gemeinde vertreten in dieſen Fällen nur die Eltern, und es iſt deren Pflicht, da ſie unterlaſſen wird, welche jenen das Recht giebt, ſich der Kinder, nöthigenfalls ſelbſt gegen den Willen der Eltern, anzunehmen. Die Sorgloſigkeit und Gleichgültigkeit, von welcher Seite ſie komme, bringt viele Kinder frühzeitig ums Leben. Dienſtarbeiten der Kinder können ſich, wo ſie von ihnen gefordert werden, nur auf die Erziehung beziehen und nur ein Theil von dieſer ſeyn. Sollen ſie etwas für ſich ſeyn und gelten, wie das Dienen der Kinder in den Fabriken von England und ſonſt, ſo iſt das eins der unſittlichſten Verhältniſſe und macht Kinder den Sclaven gleich. Weiſe Regierungen haben auf dieſe entwürdigenden Dienſte und deren Abſchaffung, wenigſtens Beſchränkung, längſt ihr Augenmerk gerichtet. Es iſt überhaupt nicht genug, daß der Menſch nur lebe und geſund ſey, er muß auch an ſeiner Seele, an ſeinem Verſtand und Willen gebildet werden. An die phyſiſche Erziehung ſchließt ſich die intellectuelle und moraliſche. Beide beginnen an Kindern ihr Werk in und mit dem Erwachen des kindlichen Bewußtſeyns, ſowohl der Welt und ihrer ſelbſt, als auch des Unterſchiedes von Gut und Bös.

Es iſt der Eltern Pflicht, ihre Kinder für die Welt und zu nützlichen Mitgliedern derſelben, für ihren Beruf, zu verſtändigen, geſchickten, thätigen Gliedern der bürgerlichen Geſellſchaft und der chriſtlichen Kirche zu bilden, und je nach ihrem Stand und Vermögen für guten und zweckmäßigen Unterricht in nützlichen Kenntniſſen und Fertigkeiten zu ſorgen, ſie zur Ordnung und zum ſittlichen Wohlverhalten anzuhalten, und ihnen darin mit einem guten Beiſpiel voranzugehen. Die moraliſche Erziehung hat es vom Anfang an mit vielen Unarten und Ungezogenheiten, angeerbten und erworbenen, mit dem natürlichen Hang zum Böſen und dem Eigenſinn und Eigenwillen der Kinder zu thun und kann in der Entwöhnung davon nur ſchrittweiſe und ſich anſchließend an die Jahre und die Entwickelung der geiſtigen Fähigkeiten zu Werke gehen. Was die äußerliche Gerechtigkeit in die Augen fallender Werke und Unſitten betrifft, wird ſie auch der Strafen ſich nicht enthalten können, nicht um Uebles mit Uebem zu vergelten, ſondern um dadurch auf das Herz und den Willen zu wirken, damit darin der Entſchluß zur Beſſerung und die freie Neigung zum Guten entſtehe. Die Zucht hat den Zweck, den freien Gehorſam zu veranlaſſen, nicht bei der Furcht vor der Strafe oder dem ſchmerzlichen Eindruck derſelben ſtehen zu bleiben. Daher die Strafe hier nicht ſowohl der Gerechtigkeit wegen, ſondern mehr ſubjectiver, moraliſcher Natur iſt zur Abſchreckung, und nothwendig in eben dem Maaß zurücktreten muß, als chriſtliche Geſinnung in beſtimmten Gefühlen ſich bei Kindern äußert, ob ſie auch noch in Fehltritte gerathen. Auch in allen dieſen Beziehungen wird von Seiten der bürgerlichen Obrigkeit, wie der chriſtlichen Gemeinde auf die Geſinnung der Eltern eingewirkt, indem ihnen Veranlaſſungen und Vergünſtigungen der verſchiedenſten Art dargeboten und gewiſſenloſe Eltern auf ihre Schuldigkeit aufmerkſam gemacht und nöthigenfalls dazu gezwungen werden. Aber einen größeren Werth freilich hat die ſittliche Erziehung, wenn Eltern frei und im klaren Bewußtſeyn

der Nothwendigkeit derſelben ſich unterziehen und dieſe Pflicht gern auf ſich nehmen, ob ſie gleich mit großen Sorgen, Schwierigkeiten und Aufopferungen verbunden iſt. Das Ziel und die Beſtimmung der Erziehung eines Chriſten durch Chriſten iſt aber nicht nur, daß er lebe und geſund ſey, auch nicht nur, daß er ſich und der Welt diene, er ſoll auch nicht nur in dem allen, ſondern auch außerdem noch Gott dienen lernen an und für ſich und ſein Leben und Wirken in der Welt zu einem beſtändigen Gottesdienſt machen. An die phyſiſche, intellectuelle und moraliſche Erziehung knüpft ſich daher noch die fromme, die Nothwendigkeit, Kinder für die Gemeinde des Herrn zu erziehen und ſie zu lebendigen, eifrigen, treuen Mitbürgern in ſeinem Reich zu bilden. Vom Beginn des Bewußtſeyns an muß alles Lehren und Anleiten ſchon den unbeſtimmt frommen Character haben, der mehr ein Ahnenlaſſen großer, künftiger Güter, als eine Gewährung iſt. Das Anhalten der Kinder zum Gebet am Morgen und Abend, wie bei Tiſch, iſt ihnen um ſo mehr jener künftigen Güter Verheißung, als ſie für den Augenblick durchaus keinen Nutzen davon einzuſehen vermögen. Um ſo ſicherer bietet ihnen dann das geſchichtliche Chriſtenthum, wenn es allmählich an ſie herankommt, das löſende (und erlöſende) Wort für alle Räthſel des Bewußtſeyns dar. Erſt darin vollendet ſich die Erziehung, ſo daß die Erzogenen nun die weitere Erziehung ihrer ſelbſt von da an ſelbſt übernehmen können. Epheſ. 6, 4. 1 Cor. 12, 14. Col. 3, 21. 1 Tim. 5, 8. Sprüche Sal. 29, 17. Tit. 1, 6. 2, 4.

Andererſeits das Verhalten der Kinder zu den Eltern, ſoweit es pflichtmäßig iſt, enthält vor allem den Gehorſam. Er iſt der unbedingte, ja blinde, ſo lange Kinder noch in dem alten Teſtament des Vorhofes zum Chriſtenthum ſtehen und ſie die Nothwendigkeit ſolches Gehorſams noch nicht einzuſehen vermögen. Aber da findet der Eltern Wille und Forderung noch den Eigenſinn und Eigenwillen vor, welcher zu bre-

chen und der Gegenstand anhaltender Zucht ist. Die Abzweckung der letztern ist nicht die Willenlosigkeit der Kinder, sondern daß sie nur mit ihrem Willen in den der Eltern eingehen, ihren eigenen Willen nicht mehr dem der Eltern entgegensetzen. Die Pflicht des Gehorsams der Kinder entspricht dem Recht der Eltern, und dieses ist begründet in ihrer Pflicht, die Kinder zu erziehen. In den Eltern haben Kinder die Vernunft und Sittlichkeit persönlicher Weise vor sich, und was von da an sie kommt, ist ihnen Gesetz ohne Widerrede. Kinder können, um gehorsam zu seyn, nicht verlangen, daß Eltern sich bei ihnen auf Raisonniren aus Gründen einlassen. Legt man Kindern Gründe vor, sagt Hegel, so überläßt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen, und stellt daher alles in ihr Belieben. (Philos. d. R. S. 236.) In dem unbedingten Vertrauen der Kinder zu ihren Eltern, deren Verstand und Vernunft den Mangel derselben in ihnen ersetzen muß, hat die Pflicht des kindlichen Gehorsams unbedingte Nothwendigkeit. Obgleich aber wesentlich auf Recht und Nothwendigkeit beruhend, ist des Gehorsams, gefordert und geleistet, beste Form die Liebe, welcher in den Kindern zur Seite geht die nach und nach aufkommende Einsicht in die Nothwendigkeit des Gehorsams, dessen Zweck selber ist, daß der Mensch zur Freiheit gelange unter dem Gesetz. Matth. 15, 3—6. Marc. 7, 9. Col. 3, 20. Ephes. 6, 1 ff. Röm. 1, 30. Vermittelt durch Liebe geht die Furcht, die Anfangs noch in dem Gehorsam war, allmählich in Ehrfurcht über. Diese beruht wesentlich auf dem Gefühl der Unterordnung, welches in Kindern genährt werden muß, um sie vor Vorlautigkeit und Anmaßung zu bewahren. Das unbedingte Vertrauen der Kinder zu ihren Eltern nimmt die Gestalt der Ehrerbietung an, worin Kinder nur wollen und thun, was den Eltern Freude macht. Das Gefühl ihrer intellectuellen und moralischen Schwäche und die Vergleichung derselben mit den geistigen und sittlichen Vorzügen der Eltern erweckt diese Ehrerbietung, welche die sich äußernde und darbietende

Ehrfurcht iſt. 2 Moſe 20, 12. Sir. 3, 12. Spr. Sal. 23, 22. In der Dankbarkeit endlich vollendet ſich der Gehorſam und die Ehrfurcht, und ſie iſt jene kindliche Pietät, welche von jeder andern ſich weſentlich unterſcheidet, wie jede Dankbarkeit gegen Wohlthäter, welche nicht zugleich die Eltern ſind, eine ganz andere iſt. Indem in dem Glauben der Kinder an die treue Liebe und reine Uneigennützigkeit ihrer Eltern kein Zweifel aufkommen kann, iſt dieſer Glaube ein Wiſſen. Aus dieſem Grunde beſonders, und weil die Dankbarkeit Kindern ſo ſehr erleichtert iſt ſelbſt durch Fleiſch und Blut, iſt im allgemeinen ſittlichen Urtheil der Welt Undank der Kinder das ſchwärzeſte Laſter. Eltern fühlen dadurch ſich um ſo mehr betrübt, da ſie, im Unterſchied von allen andern Wohlthätern, die auf Dank keinen Anſpruch machen, ſolchen als nothwendig vorausſetzen und darauf rechnen, ein Recht auf die Dankbarkeit der Kinder haben und ſie erwarten, ohne daß die Reinheit ihrer Wohlthaten dadurch getrübt würde. Dieß hat ſeinen weſentlichen Grund in der Verzweigung der kindlichen Dankbarkeit mit dem Gehorſam und der Ehrerbietung gegen die Eltern. Nicht nur das Urtheil der Gemeinde, ſondern auch die bürgerliche Geſetzgebung nimmt ſich der Eltern gegen undankbare Kinder an. Selbſt wenn mit der Zeit die elterliche Autorität zurücktritt und Kinder mündig und ſelbſtändig geworden ſind, kann ihre Dankbarkeit ſich nicht verlieren und bewegt ſie vielmehr, ſich der alten und ſchwachen Eltern anzunehmen. Der Sohn aus niederem Stand im Staat hochgeſtellt, thut nur, was ſeine Pflicht iſt, wenn er ſich ſeiner Eltern nicht ſchämt, ſie pflegt und unterſtützt. Treuer Eltern Gedächtniß bleibt noch nach ihrem Tode im Andenken der Kinder aufbewahrt. Sir. 3, 14—18. 1 Tim. 5, 4.

b) Das Verhalten der Geſchwiſter unter einander. Es hat ſeine ſittliche Grundlage an der Liebe und Eintracht, und ſie hat ihren Grund im Weſen der Familie, welche ein Reich des Friedens iſt. Von der Innigkeit, Zärtlichkeit der

Bruderliebe nimmt die Religion der Liebe ihre höchſte Bezeichnung her für die Liebe des Nächſten und für die allgemeine Menſchenliebe, wie die Glieder des Reiches Chriſti überhaupt eine Familie von Brüdern bilden. Die Liebe der Familienglieder unter einander iſt jedoch noch modificirt durch Fleiſch und Blut, durch den Unterſchied der Geſchlechter und das verſchiedene Temperament. Geſchwiſter ſind ſchon durch die Natur auf einander angewieſen; aber eben die häusliche Nähe und ſtete Berührung führet unter ihnen der Colliſionen und Conflicte viele herbei, und um ſo mehr, je weniger ſich ihr Eigenſinn und Ungeſtüm vor den Eltern geltend machen kann. Die für den Augenblick heftigen Ausbrüche des Zorns zwiſchen Brüdern finden jedoch in der perſönlichen Nähe und Anſchauung bald wieder ihre Beilegung, da hingegen Partheien in verſchiedenen, wenn auch ſich verwandten Familien ganze Generationen hindurch ihren Haß und Grimm gegen einander fortpflanzen, um ſo mehr, als die Reflexion daran Antheil hat. Gegen das heftige, auffahrende Weſen des Bruders iſt die Schweſter die ſanfte und duldende. Der Eltern Pflicht iſt es vorzüglich, die Streitigkeiten der Kinder unter einander auf der Stelle auszugleichen und in Liebe beizulegen, überhaupt den Geiſt der gegenſeitigen Liebe zur Herrſchaft zu bringen. Dieß macht einen weſentlichen Theil der Erziehung aus. Der Zorn, die Rache der Kinder gegen einander iſt auf alle Weiſe zu dämpfen und nach Umſtänden ſcharf zu beſtrafen, damit die Leidenſchaft nicht weiteres Feld gewinne. Das Aeußerſte an dieſer Seite, der Brudermord, iſt dem Vatermord gleichzuſtellen. Modificirt iſt endlich das Familienleben der Geſchwiſter durch das ungleiche Verhältniß der jüngeren und älteren zu einander. In dieſer Beziehung kommen oft peinliche Verhältniſſe vor, wie wenn die Mutter den ſchon erwachſenen Kindern noch neue zugeſellt. Iſt die Verſchiedenheit der Jahre groß, und ſind vollends die Eltern nicht mehr am Leben, ſo haben die erwachſenen und ſchon erzogenen Geſchwiſter die Pflicht,

die jüngeren, unmündigen zu erziehen und gleichsam Elternstelle an ihnen zu vertreten, die jüngeren aber haben, ohne sich auf das geschwisterliche Verhältniß zu berufen, die Pflicht, den älteren Geschwistern unbedingt zu gehorchen. Treten endlich die Kinder sämmtlich allmählich selbständig auf und löset sich ebendamit das unmittelbare Familienband, so verschwindet damit doch nicht der Familiengeist. Geschwister, auch wenn sie sämmtlich verheirathet sind, bleiben in dem Verhältniß der Familiarität. Thiere, wie sehr auch unter ihnen die Alten an die Jungen und diese an jene im Anfang geknüpft sind, machen sich bald nachher nichts mehr aus einander, lassen sich laufen im eigentlichen Sinn und gehen sich nichts mehr einander an. In den Familien der Menschen löset sich wohl durch Knüpfung neuer Verhältnisse das Band der Intimität, dergestalt, daß diese nicht mehr wie früher dieselbige ist, aber es bleibt ein sittliches Verhältniß, welches verhindert, daß die frühere Geschwisterliebe je in jene thierische Gleichgültigkeit übergehe. Es ist der Begriff der Familie, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befanden, mit der Zeit zu entlassen. Zur Würdigkeit, Volljährigkeit und ebendamit zur Selbständigkeit und freien Persönlichkeit gelangt, treten sie aus der natürlichen Einheit der Familie heraus, und es löset ebendamit sich diese auf.

c) Uebergang der Kinder zur Stiftung neuer Ehen und Familien. Sind Kinder in einer Familie majorenn und hiedurch fähig geworden, sowohl eigenes freies Eigenthum zu haben, als eigene Familien zu stiften, so ist für sie, als die Einzelnen, die Familie nur der Durchgangspunct und Anfang gewesen, woraus sich das Daseyn einer andern und mehrerer entwickelt. Die Einheit der Familie entläßt aus ihr die bis dahin noch in ihr gebundenen Momente zu selbständigen Realitäten, und die Familie geht in eine Mehrheit von Familien über, welche sich in äußerlicher Weise zu einander verhalten. Es fragt sich nur, auf welchem Wege die neuen Ehen zu

Stande kommen, ob durch die Vorſorge und Veranſtaltung der Eltern, oder durch die freie Neigung der Kinder. Das erſtere kommt in regierungsfähigen Häuſern und mit überwiegend politiſchem Zweck nicht ſelten vor, ſogar in der Weiſe, daß die Kinder und deren Neigungen dabei gar nicht gefragt, auch die Ehen ſchon in Bezug auf die noch unmündigen verabredet werden. Häufiger noch kommt es vor, daß der Sohn oder die Tochter ſich heimlich verlobt und ohne Vorwiſſen der Eltern. Wo das geſchieht, iſt offenbar die Vorausſetzung, daß die Eltern ihre geſetzlich erforderliche Einwilligung nicht geben würden, und das Verheimlichen ſetzt ſchon kein gutes Gewiſſen voraus. Schleiermacher nimmt ſich der Kinder und deren freier Neigung ſehr an gegen die Eltern in dem Falle, daß dieſe die Einwilligung verſagen. (Die chriſtl. Sitte, S. 360.) Es kommt aber auf den Grund an, aus welchem ſie das thun. Gegen die Willkühr der Eltern hat auch der Staat die Einrichtung getroffen, den elterlichen Conſens, als nicht abſolut nothwendig, für den Fall der Beſchwerde von Seiten der Kinder ſuppliren zu können. Allein dieß alles ſetzt ſchon zwiſchen Eltern und Kindern ſittlich verſchrobene Verhältniſſe voraus, und den Anfang dazu haben Kinder durch ihr Verlöbniß hinter den Rücken der Eltern oder dadurch gemacht, daß ſie auf der Eltern erklärten Willen keine Rückſicht genommen haben. Ob der Gehorſam der Kinder zwar in den reifern Jahren ein anderer iſt, als der unbedingte in der vorhergegangenen Zeit, ſo darf doch um keinen Preis der Anfang einer neuen Ehe mit dem Ungehorſam der Kinder gemacht werden. Dieß iſt ein ſittlich ganz verfälſchtes Verhältniß. Das äußerſte in dieſer Reihe iſt die Entführung, welche von der Verführung nicht ſehr verſchieden iſt. Die heimlichen Verlöbniſſe waren in der Mitte des ſechszehnten Jahrhunderts Gegenſtand eines bittern Streites zwiſchen Luther und den Juriſten in Wittenberg, worüber jener ſogar die Stadt verließ. Es kommt in dieſer Angelegenheit weniger darauf an,

was poſitiven Rechts, als was in ſich ſelbſt vernünftig und ſittlich iſt. Auch der Apoſtel ſcheint der Meinung zu ſeyn, daß die Ehen der Kinder von den Eltern ausgehen. 1 Cor. 7, 37 ff. Doch iſt dabei offenbar die Vorausſetzung, daß dieß in freier Ueberlegung und Vereinbarung mit den Kindern geſchieht, und Eltern den Willen der Kinder nicht erzwingen. Das Wahre und Sittliche iſt demnach, daß weder die Neigung der Kinder ohne die Beſtimmung der Eltern, noch dieſe ohne jene das Entſcheidende ſey, ſondern die eine mit der andern zuſammenwirken müſſe, wobei es dann freigelaſſen iſt, ob die Initiative von der einen oder andern Seite ausgehe. Um eine glückliche Ehe zu ſtiften, muß die Reflexion der Eltern mit dem Pathos der Kinder ſich vereinigen. Die Störung dieſes normalen Verhältniſſes, ſey es von der einen oder andern Seite, iſt ſchon ein Unſittliches, welches den Keim mannigfachen Verderbens in ſich trägt. In neuern Zeiten und Komödien wird oft das Verliebtſeyn als die Hauptbedingung einer glücklichen Ehe gefordert, wie Don Quixote glaubte, Dulcinea von Toboſo ſey die einzige Dame in der Welt, die er anbeten könnte. Solchem Phantaſieſpiel ſteht gegenüber die Härte, womit die Ehe oft als Mittel und Weg zu Reichthümern und anſehnlichen Verwandtſchaften angeſehen und erzwungen wird. Moraliſche Verwirrung richtet nicht ſelten auch die zu ſeinen Inſtitutionen allerdings zweckgemäße Beſtimmung des Staats gegen Misheirathen an. Es kann die reinſte und edelſte gegenſeitige Liebe ſeyn, welche Einen von hohem Stand oder aus den höhern Ständen mit einer Perſon aus den untern und niedern Ständen zur Ehe verbinden will. Eheliche Verbindungen zwiſchen Adeligen und Bürgerlichen werden zwar nicht mehr als Misheirathen angeſehen, zumal die reiche Braut oft die einzige Möglichkeit iſt, die adeligen Güter zu conſerviren und von ihrer Schuldenlaſt zu befreien. Aber der Gegenſatz iſt oft viel ſtärker, und da tritt der Staat, wie ſchon oben geſagt, mit Verboten ein. Schleiermacher hat

hierüber das Richtige ausgesprochen: es muß Jedem freistehen, auf seine politischen Verhältnisse Verzicht zu leisten, um sein Gewissen nicht zu verletzen (S. 364.). Es wäre dagegen weit besser, den Gemeinden, denen nur zu oft die Kinder leichtsinnig geschlossener Ehen zur Last fallen, das Recht der Miteinwilligung zu verleihen, der Analogie gemäß, nach welcher der Staat zur Ehe der Staatsdiener dessen Consens erforderlich gemacht hat. — Dem Verlauf der aus der Auflösung der Familie neuentstandenen Familien ins Unendliche tritt die Idee einer höhern Einheit entgegen, welche sie theils drängt und treibt, theils in ruhiger Uebereinkunft sammelt zu einem Volke. Der Ursprung desselben ist die gemeinschaftliche natürliche Abstammung, die Erweiterung der Familien zu Häusern und Stämmen und die Vereinigung der zerstreuten, sowohl durch Gewalt, als freiwillige Bedachtnahme auf das gemeinschaftliche Interesse. Die nationale Abgeschlossenheit bestimmt sich zum Theil ganz äußerlich durch Naturgränzen, Meere und insularische Totalitäten, Gebirge und Flüsse, durch diese jedoch weniger, als durch jene (der Rhein ist keine solche Gränze zwischen Deutschland und Frankreich, wie die Pyrenäen zwischen Frankreich und Spanien). Durch solche natürliche Gränze macht die Natur die ersten Anlagen zu einem Volk in ganz äußerlicher, räumlicher Weise; aber es ist die Freiheit des Willens, welche sich in solche natürliche Bestimmtheit fügt und sie zu sittlichen Zwecken benutzt. Ackerbau und Ehe sind daher mit Recht als Anfang und Stiftung der Staaten betrachtet worden. In Folge des erstern kommt Privateigenthum in dem herumschweifenden, seine Subsistenz suchenden Leben des Wilden und ebendamit Privatrecht und die Sicherung des Erworbenen auf, sowie dann damit auch Familiengut und Fürsorge für die Familie verknüpft ist. Daher man im Alterthum sich der Einführung des Ackerbaues und damit zusammenhängender Institutionen als göttlicher Thaten, der Verehrung werth, bewußt war. Der Familiengeist assimilirt sich

das Aehnliche und Verwandte, und es bildet sich eine Familienfreundschaft, eine geistige Verwandtschaft, welche sich auf dem nämlichen Boden und Raum der Erde am bestimmtesten durch die Sprache ausdrückt. Die Sprache, ursprünglich von einem Familienstamm ausgehend, verallgemeinert sich und wird die Sprache aller dieser verschiedenen Familien; so wird sie zur Volkssprache. Der Volksgeist hat an der Volkssprache seinen reinsten Ausdruck, und nichts erhebt das Volk so sehr zur Einheit, als die gemeinschaftliche Sprache, die Grundlage des gemeinen Wesens und Verkehrs, der bürgerlichen Gesellschaft. Die Familien sind die Elemente des Volkes und der bürgerlichen Gesellschaft, und sie sind die wesentlichen Momente, aus denen der Staat hervorgeht. In Wahrheit aber ist der Staat, als Resultat derselben erscheinend, ihr wahrhafter Grund. Er ist es, auf den es vom Anfang herein abgesehen ist. Bevor jedoch zu ihm überzugehen ist, muß erst noch von dem Anhang der Familie, der das Gesinde ist, wiewohl nur ebenso anhangsweise, in der Wissenschaft gehandelt werden.

3) Das Gesinde. Schleiermacher handelt von dem Gesinde gar nicht, weil dieß Verhältniß ein wechselndes sey. Das ist es allerdings, aber darum doch ein sittliches und beachtungswerthes. Es ist nur ein äußeres, welches sich willkührlich knüpfen und lösen läßt. Das Gesinde schließt sich der Familie an, und gehört in dem System der häuslichen Bedürfnisse wesentlich zum Hausstand und Bestand der Familie, ohne der Mitgliedschaft derselben organisch eingefügt zu seyn. Daß ein solches Verhältniß sich knüpft, hat seine Gründe in dem Bedürfniß, dem Verstand und der Willkühr; Dienstboten lassen sich miethen und werden gemiethet, je nachdem sie brauchbar gefunden sind, und ebenso kann die Miethe gegenseitig aufgesagt und das Verhältniß aufgehoben werden. Es beruhet mit Einem Wort auf einem Vertrag. Darin ist die Aeußerlichkeit, Verständigkeit und Willkührlichkeit des Verhältnisses ausgesagt. Was von der Ehe und Familie, vom Staat

und von der Kirche nur in unwürdiger und unſittlicher Weiſe geſagt werden kann, die Ehe ſey ein Vertrag, das Verhältniß des Regenten zu ſeinen Unterthanen ein Vertrag, die Ausübung der kirchlichen Rechte vom Staat beruhe auf einem Vertrag, das muß allerdings gelten von einem ſolchen Verhältniß, wie es das iſt zwiſchen der Herrſchaft und Dienerſchaft. Darin aber, daß es auf einem Vertrag beruht, iſt es ſelbſt ſchon ein rechtliches, ſittliches. Es beginnt, dieß zu ſeyn, einerſeits in dem Vertrauen, andererſeits in der Treue, und je mehr beides von beiden Seiten wächſt, um ſo inniger ſchließt das Geſinde ſich an die Familie an, um ſo mehr wird es ſelbſt, wenngleich auch ſo immer noch äußerlich, in den Familienkreis hineingezogen. So war es in alten Zeiten die ſchöne Sitte, daß in den mittleren Ständen, im Bürgerſtande, das Geſinde mit der Herrſchaft an Einem Tiſche aß, und als ein eben ſo ſchönes und rühmliches Zeichen, gleich rühmlich für die Herrſchaft und Dienerſchaft, iſt die noch zuweilen vorkommende Erſcheinung, daß ein Knecht oder eine Magd bei Einer Herrſchaft ihr ganzes Leben hindurch blieb und ſelbſt das Jubiläum der Dienerſchaft feierte. Sind ſoviel Leiden und Freuden zwiſchen dem Herrn und Diener getheilt und gemeinſchaftlich getragen, ſo bildet ſich Freundſchaft zwiſchen beiden, wie Terenz und Plautus dergleichen ſchildern, ſelbſt in dem Verhältniß des Sclaven und ſeines Herrn zu einander. Ein zweideutiges Zeichen hingegen iſt die Ausſetzung von Prämien für Dienſtboten, welche anhaltend, 15, 25 Jahre und länger bei Einer Herrſchaft geweſen. Es geſchieht dieß vom Standpunct der bürgerlichen Geſellſchaft und Gerechtigkeit, aber nur wegen der herrſchenden Entartung des Geſindes und um der zunehmenden Corruption entgegenzuwirken. Wenn auch nicht unmittelbar durch die chriſtliche Lehre, ſo iſt doch durch die herrſchende chriſtliche Sitte vom Anfang der Kirche an der Zuſtand des Hausweſens in dieſer Beziehung gründlich geändert und verbeſſert worden. Der Hausherr iſt nicht mehr der Beſitzer des

Gesindes, als seines Eigenthums, auch nicht mehr der Herr dem Knecht so gegenüber, daß dieser der Sclav seines Herrn wäre. Das Christenthum hat diesen Fortschritt wesentlich dadurch bewirkt, daß es der Ehe und dem Familienleben überhaupt ein sittliches Fundament gegeben. In der vorchristlichen Zeit hatte die Ehe und Familie überhaupt noch nicht ihre sittliche Wahrheit und Würde erreicht durch die darin waltende Liebe, welche sich über alle Hausgenossen verbreitet. Man kann zwar nicht sagen, der Apostel habe die Sclaverei geradezu abgeschafft oder untersagt, aber er fordert doch, daß Herrschaften mit dem Gesinde menschlich verfahren, ihm keine unerträgliche Lasten aufbürden, ihm nicht das Unwürdige zumuthen, ihm den Lohn nicht vorenthalten, sondern bedenken sollen, daß sie auch einen Herrn im Himmel haben. Ephes. 5, 9. Col. 4, 1. Jac. 5, 4. 1 Joh. 5, 4. Philemon 16. Die Dienenden aber ermahnt er, mit ihrem Loos zufrieden zu seyn und nicht zu vergessen, daß sie der Herrschaft Gehorsam und Folgsamkeit, Hochachtung und Ehrerbietung, Treue und Anhänglichkeit schuldig sind, den Geschäften ihres Berufs unverdrossen und gern sich unterziehen, über die Familienangelegenheiten und Geheimnisse tiefes Schweigen beobachten. Ephes. 6, 5—8. Col. 3, 22 ff. Tit. 2, 10. 1 Petri. 2, 18 ff.

B. Der Staat.

1) Die sittliche Substanz des Staats. In der Wissenschaft der christlichen Sittenlehre kann der Staat nur betrachtet werden, wie er in der christlichen Kirche, und somit selbst der christliche Staat ist. Das Christenthum hat den Staat nicht erst gemacht; es fand ihn bereits vor; aber es hat ihn erst zu seiner Wahrheit gebracht. Es ist demnach ganz gleich, ob man von dem wahren, oder dem christlichen Staat spricht. Kirche und Staat verhalten sich zu einander, wie Gesinnung und ihre Erscheinung oder Verwirklichung. Wie dieses auf ein gemeinsames Princip hinweiset, so auch auf den Unterschied beider. Der Staat ist, wie die Familie, wie die Kirche, ein sittliches Institut. Die christliche sowohl, als die politische Gesinnung ist

eine sittliche, und der moralische Geist in beiden der eine und selbige. Aber sowohl der Begriff des Staats und der Kirche, als der Organismus, zu welchem sie demgemäß sich entwickeln, ist ein anderer, und dieser Begriff ist bestimmt durch die unterschiedene Wesenheit beider. Der Begriff des Staats ist von solcher Extension, daß er Alles, was das äußerliche Daseyn und Leben, Besitz und Eigenthum, die Wahrung und Sicherheit desselben angeht, mit Bestimmungen des Rechts und Gesetzes umfaßt. Im Gesetz ist, was an sich Recht ist, als geltend gesetzt und bekannt, d. h. zum Bewußtseyn und zur öffentlichen Kenntniß gebracht. Spricht man im gewöhnlichen Leben vom Polizei- und Rechtsstaat, so will man nur tadeln, daß ein Staat sich darauf beschränke. An und für sich gehören Polizei und Rechtspflege wesentlich mit zum Staat. Der Staat ist das Reich der sittlichen Idee in ihrer Energie und Realität, er ist der sittliche, Vernunft und Freiheit in sich realisirende Geist des Volks. Der Geist aber ist Wissen und Wollen; jenes ist die Staatsintelligenz, dieses der Staatswille, an welchem als dem allgemeinen das objective Gelten ausgeprägt ist als Gesetz. Als der Volksgeist ist der Staat der alle Sittlichkeit des Volks in sich befassende Organismus; er ist dieses jedoch auf verschiedenen Stufen. Soweit das Sittliche das physische, industrielle Leben betrifft, ist die Staatspolizei die das Leben und Eigenthum durch unmittelbares Einschreiten schützende Macht. In die Rechtssphäre tritt es, sofern das Recht es mit der Existenz des Sittlichen zu thun hat, vermittelst des an allen Seiten bestimmten Gesetzes. Aus dem allgemeinen Willen stammend muß der einzelne Wille sich dem Gesetz, als der über diesen übergreifenden Macht unterwerfen, und thut er es nicht, so kehrt das Recht im Gesetz sich als Zwang heraus und verwandelt die Macht sich in die Gewalt. Der das Gesetz regierende Wille wird durch dasselbe negirt und damit corrigirt, zur Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Willen durch die Strafe reducirt. Außer dem

Gesindes, als seines Eigenthums, auch nicht mehr der Herr dem Knecht so gegenüber, daß dieser der Sclav seines Herrn wäre. Das Christenthum hat diesen Fortschritt wesentlich dadurch bewirkt, daß es der Ehe und dem Familienleben überhaupt ein sittliches Fundament gegeben. In der vorchristlichen Zeit hatte die Ehe und Familie überhaupt noch nicht ihre sittliche Wahrheit und Würde erreicht durch die darin waltende Liebe, welche sich über alle Hausgenossen verbreitet. Man kann zwar nicht sagen, der Apostel habe die Sclaverei geradezu abgeschafft oder untersagt, aber er fordert doch, daß Herrschaften mit dem Gesinde menschlich verfahren, ihm keine unerträgliche Lasten aufbürden, ihm nicht das Unwürdige zumuthen, ihm den Lohn nicht vorenthalten, sondern bedenken sollen, daß sie auch einen Herrn im Himmel haben. Ephes. 5, 9. Col. 4, 1. Jac. 5, 4. 1 Joh. 5, 4. Philemon 16. Die Dienenden aber ermahnt er, mit ihrem Loos zufrieden zu seyn und nicht zu vergessen, daß sie der Herrschaft Gehorsam und Folgsamkeit, Hochachtung und Ehrerbietung, Treue und Anhänglichkeit schuldig sind, den Geschäften ihres Berufs unverdrossen und gern sich unterziehen, über die Familienangelegenheiten und Geheimnisse tiefes Schweigen beobachten. Ephes. 6, 5—8. Col. 3, 22 ff. Tit. 2, 10. 1 Petri. 2, 18 ff.

B. Der Staat.

1) Die sittliche Substanz des Staats. In der Wissenschaft der christlichen Sittenlehre kann der Staat nur betrachtet werden, wie er in der christlichen Kirche, und somit selbst der christliche Staat ist. Das Christenthum hat den Staat nicht erst gemacht; es fand ihn bereits vor; aber es hat ihn erst zu seiner Wahrheit gebracht. Es ist demnach ganz gleich, ob man von dem wahren, oder dem christlichen Staat spricht. Kirche und Staat verhalten sich zu einander, wie Gesinnung und ihre Erscheinung oder Verwirklichung. Wie dieses auf ein gemeinsames Princip hinweiset, so auch auf den Unterschied beider. Der Staat ist, wie die Familie, wie die Kirche, ein sittliches Institut. Die christliche sowohl, als die politische Gesinnung ist

eine sittliche, und der moralische Geist in beiden der eine und selbige. Aber sowohl der Begriff des Staats und der Kirche, als der Organismus, zu welchem sie demgemäß sich entwickeln, ist ein anderer, und dieser Begriff ist bestimmt durch die unterschiedene Wesenheit beider. Der Begriff des Staats ist von solcher Extension, daß er Alles, was das äußerliche Daseyn und Leben, Besitz und Eigenthum, die Wahrung und Sicherheit desselben angeht, mit Bestimmungen des Rechts und Gesetzes umfaßt. Im Gesetz ist, was an sich Recht ist, als geltend gesetzt und bekannt, d. h. zum Bewußtseyn und zur öffentlichen Kenntniß gebracht. Spricht man im gewöhnlichen Leben vom Polizei- und Rechtsstaat, so will man nur tadeln, daß ein Staat sich darauf beschränke. An und für sich gehören Polizei und Rechtspflege wesentlich mit zum Staat. Der Staat ist das Reich der sittlichen Idee in ihrer Energie und Realität, er ist der sittliche, Vernunft und Freiheit in sich realisirende Geist des Volks. Der Geist aber ist Wissen und Wollen; jenes ist die Staatsintelligenz, dieses der Staatswille, an welchem als dem allgemeinen das objective Gelten ausgeprägt ist als Gesetz. Als der Volksgeist ist der Staat der alle Sittlichkeit des Volks in sich befassende Organismus; er ist dieses jedoch auf verschiedenen Stufen. Soweit das Sittliche das physische, industrielle Leben betrifft, ist die Staatspolizei die das Leben und Eigenthum durch unmittelbares Einschreiten schützende Macht. In die Rechtssphäre tritt es, sofern das Recht es mit der Existenz des Sittlichen zu thun hat, vermittelst des an allen Seiten bestimmten Gesetzes. Aus dem allgemeinen Willen stammend muß der einzelne Wille sich dem Gesetz, als der über diesen übergreifenden Macht unterwerfen, und thut er es nicht, so kehrt das Recht im Gesetz sich als Zwang heraus und verwandelt die Macht sich in die Gewalt. Der das Gesetz regierende Wille wird durch dasselbe negirt und damit corrigirt, zur Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Willen durch die Strafe reducirt. Außer dem

Polizei- und Rechtsgebiet iſt der Staat jedoch auch noch das der Sittlichkeit im eigentlichen Sinn, ſofern es in ihm allein in die Oeffentlichkeit tritt. Wer kann behaupten, daß nicht auch das in das Gebiet des Staats falle, was nicht auch Zwangsmaßregeln unterworfen wäre? Der Staat hat vieles zu veranlaſſen, zu gründen und zu beſchützen, zu deſſen Förderung, weil es rein allein Werk der ſittlichen Geſinnung und freien Thätigkeit iſt, er keinen Zwang anwenden darf, ohne das von ihm ſelbſt Gewollte, Veranlaßte und Gegründete zu zerſtören. Wird Zwang und Strafe da angewandt, ſo iſt es wegen Uebertretung der übrigen Staatsgeſetze als Rechtsgeſetze, wie in dieſer Sphäre der Staat auch Zwangsanſtalt nur iſt gegen die Willkühr und den widerſpenſtigen Willen der Einzelnen. Jenes hingegen iſt diejenige Seite des ſittlichen Lebens, die der Staat als ſolcher weſentlich oder innerlich weder hervorbringen noch erhalten kann, ſondern die lediglich in der Freiheit beruht, daher an jeder Berührung durch Zwangs- und Gewaltmaßregeln zu Grunde geht. Der Staat kann die Kunſt, die Wiſſenſchaft, die Kirche nicht ſeyn, ſondern ſie nur begünſtigen, oder, wenn er ſie nicht will, unterdrücken; alle ihre Aeußerungen und Handlungen erſcheinen im Staat; er ſtiftet und unterhält Anſtalten für ſie; er erhält ſich in Kenntniß von ihnen und überwacht ſie. Wie er, als das Allgemeine, nicht ſeyn kann ohne ſie, ſo können ſie auch nicht ſeyn ohne ihn und ſeinen Willen; ſie haben vielmehr äußerlich an ihm den Grund ihres Daſeyns und ihrer Erhaltung. Wenn der Staat nicht nur die äußerlich organiſirende Macht, ſondern auch die geſetzgebende ſeyn will für das innere Leben der Kunſt, der Wiſſenſchaft und Kirche, ſo iſt es um dieſe geſchehen. Wer wird ſagen, die Regierenden im Staat ſeyen gerade auch die größeſten Künſtler, Philoſophen und Theologen, und ſie dürften nur ihren Geſchmack in allen Zweigen des geiſtigen Lebens geltend machen; ihres Amtes iſt nur, die tüchtigſten Männer an ihren rechten Platz zu ſtellen und ihnen den

nöthigen Spielraum zur Entwickelung ihrer Kräfte zu bereiten, ſie darin nicht zu beengen oder wohl gar zu meiſtern und ihnen die wahre Kunſt und richtigſte philoſophiſche und theologiſche Lehrmethode vorzuſchreiben. Wirth, indem er einerſeits den Staat als ein über das Rechtsgebiet hinausgehendes ſittliches Inſtitut faſſet, fällt doch nur auf jenes zurück, indem er den Staat auf eine ſolche Geſetzgebung beſchränkt, die nöthigenfalls mit Gewalt durchgeſetzt werden kann und die tieferen Lebensgebiete des ſittlichen Geiſtes „jenſeit des Staats" fallen läßt. (Speculat. Eth. II. S. 86.) Die vage und oberflächliche Vorſtellung meint, Kunſt, Wiſſenſchaft, Kirche würden dadurch degradirt, daß ſie im Staat ihre wahre Lebendigkeit und Wirklichkeit finden. Der Staat iſt die ſittliche Idee in ihrer Realität und Wirklichkeit gerade darin, daß Niemand außer ihm und ohne ihn zum vollkommenen Bewußtſeyn und Genuß ſeiner Freiheit gelangen kann. In das Gebiet des Staats fällt ſelbſt das Innerlichſte der Geſinnung und Religion, ſofern es in öffentlichen Handlungen ſich äußert und erſcheint. Die älteren Geſetzgebungen vermiſchen allerdings noch oft, was der Geſinnung und Innerlichkeit und was der erſcheinenden Handlung und Aeußerlichkeit, alſo was dem ethiſchen und politiſchen oder juridiſchen Gebiet angehört. Auch in neuern Zeiten haben Staaten ſich oft die Tendenz und Geſinnung der Unterthanen, beſonders der Schriftſteller, zum beſonderen Geſichtspuncte gemacht, womit ſich aber leicht die Verwandelung des Rechts in Unrecht verbinden kann. Das Recht, das an ſich iſt und Recht bleiben muß, hat ſein Daſeyn im Geſetz; beide aber haben ihren ewigen Grund in der Gerechtigkeit; in ihr gründen die wahren und guten Geſetze, welche des Staats ſolideſte Baſis ſind. Sie haben zum Gegenſtande die Freiheit, das Würdigſte und Heiligſte im Menſchen. Weil im Staat erſt die Freiheit zu ihrem vollen Rechte kommt, und die politiſche Tugend als Vaterlandsliebe auch an und für ſich Zweck iſt, ſo iſt es des Individuums Pflicht, Mitglied des

aus ihnen all ihr Geiſt; durch den Zwang ſind ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geſetzt. Es ſtehen im Staat jenen Sphären mit Recht die Wiſſenden, Kunſtverſtändigen vor; aber weiſe verhalten ſie ſich und der Weisheit des Staats gemäß, wenn ſie die möglichſt höchſte Freiheit der Entwickelung derſelben begünſtigen. Die Freiheit des Geiſtes und Gewiſſens zu beſchützen auf alle Weiſe, iſt das Recht und die Pflicht des Staats; nur, wo unter dem Vorgeben der Freiheit die Handlung gegen die Staatsgeſetze oder die öffentliche Sittlichkeit verſtößt, wendet der Staat ſich rechtlicher Weiſe gegen ſie, gleichwie auch umgekehrt die öffentliche Meinung ſich gegen das Vorgeben der Freiheit in ſchönen Worten und allgemeinen Redensarten ſich verkündigend, wendet, wenn damit noch die größeſte Beſchränkung und Vernichtung der Freiheit im Einzelnen ſich verbindet. Wird ſo die Sphäre der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit in einander gemiſcht und der Unterſchied gänzlich verwiſcht, ſo iſt das der leiſe Anfang des Deſpotismus, der im Bewußtſeyn abſoluter, gränzenloſer Macht der Freiheit außer ihm die engſten Gränzen ſetzt. Die wahre Freiheit aber iſt weſentlich auch dieß, ſich ſelbſt zu beſchränken und dieſe Selbſtbeſchränkung als vernünftig und nothwendig zu wiſſen.

2) Vermittelung des Staats durch die bürgerliche Geſellſchaft. Der Staat als ſolcher iſt weſentlich die objective Form für alles in ihm ſich öffentlich Producirende. Er als die an und für ſich geltende Allgemeinheit enthält in ſich die bürgerliche Geſellſchaft, in der das Wohl und Intereſſe des Einzelnen der höchſte Geſichtspunct iſt. Sie iſt der Heerd der zahlloſen Vereine, welche zu particularen Zwecken zu ſtiften eine Hauptaufgabe und Angelegenheit des ſocialen Lebens der Gegenwart iſt. Der Staat als ſolcher begnügt ſich mit der Kenntnißnahme, Statutenbeſtätigung und Oberaufſicht, und giebt in Fällen von Schwierigkeiten und Hinderniſſen den Kräften der Gemeinſchaft den nöthigen Nachdruck durch ſeine Theilnahme und Thätigkeit. Die bürgerliche Geſellſchaft iſt überhaupt das Reich

der Moralität und deren Verwirklichung. Ein Schieds- und Friedensgericht, ein Billigkeitsgerichtshof geht in eben dem Maaß, als er dem formellen Recht Abbruch thut, von moralischen Gesichtspuncten aus. Den Thatbestand festzustellen, ist die Sache der Gewissenhaftigkeit und allgemeinen Bildung in den Geschworenen. Die da erreichbare Gewißheit gründet in der subjectiven Ueberzeugung und dem Gewissen. Es ist das sittliche Interesse des Vertrauens der Bürger, welches Oeffentlichkeit der Rechtspflege fordert. Die Staatsgesellschaft ist das Feld des practischen Christenthums, welches, ohne der Dignität des Glaubens und der Frömmigkeit zu derogiren, die Werke unerläßlich nothwendig findet und seinen Geist der Gemeinschaft und Association zu diesem Zweck in Thätigkeit setzt. Die Gesellschaft ist die allgemeine Familie, welche sich der Einzelnen auch gegen die Willkühr und Widerspenstigkeit der Eltern anzunehmen und für die Erziehung Sorge zu tragen das Recht und die Pflicht hat. Die Familie ist die nächste sittliche Wurzel des Staats, und es kann ihm deswegen das Familienwesen, die Erziehung und der Unterricht nimmermehr gleichgültig seyn. Ist die häusliche Sitte und Sittlichkeit verschwunden, Ueppigkeit und Verschwendung, wilde Lust und Begierde, Ehrlosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die moralische Ordnung der Dinge da eingerissen, so ist der Staat aufs äußerste gefährdet und in seinem innersten Wesen vergiftet. Familienväter haben oft sehr verkehrte Vorstellungen von ihrem Hausrecht, und meinen leicht, daß, wie sie ihre Kinder erziehen wollen, Andere, Fremde, wie sie sagen, nichts angehe. Die Oeffentlichkeit der Erziehung ist die nothwendige Stellung derselben in der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist das Recht und die Pflicht derselben, für das Volksschulwesen, das Erziehungs- und Unterrichtswesen in seinen verschiedenen Abstufungen zu sorgen, Schulzwang, Pockenimpfung der Kinder anzuordnen, und wie sehr der Staat im Allgemeinen dazu die bestimmtesten Formen feststelle, ist doch die wesentliche Ausführung der

allgemeinen Vorschriften den Gemeinden und deren Organen zu überlassen. Nicht minder ist auf dieser Seite die Pflicht und das Recht der Vormundschaft sowohl für die, welche nach dem Tode der Eltern noch unfähig sind, für sich zu sorgen und ihr Vermögen zu verwalten, als auch für die, welche sich durch Verschwendung ihres Vermögens als unmündig und unfähig zur Verwaltung desselben erwiesen haben. Ist die bürgerliche Gesellschaft verbunden, die Individuen zu ernähren, welche es selbst nicht können, so hat sie auch das Recht und die Pflicht, die andern, welche es nicht wollen, ob sie es zwar können, zur Beschaffung ihrer Subsistenz anzuhalten. Der Pauperismus ist eine große Last und Beschwerde der modernen Gesellschaft, ein Krebsschaden, der zum Verderben des Staats immer weiter um sich frißt. Mit allgemeinen Verordnungen und Gesetzen des Staats ist diesem Uebel nicht zu begegnen, sondern allein durch die vereinten Anstrengungen der wohldenkenden und wohlhabenden Bürger. Denn das allgemeine und wesentliche Interesse ist, daß kein Pöbel entstehe oder doch nur im Minimum vorhanden sey. Nicht die Armuth macht an und für sich den Pöbel, sondern die damit sich so leicht verknüpfende schlechte Gesinnung und Empörung gegen die Reichen und die Regierung. Wie ist dem Elend zu begegnen, der Auswurf der Bevölkerung auf eine bessere Bahn zu bringen? Dieß ist die große Frage, zu deren Beantwortung in den neuesten Zeiten selbst die Poesie, die Literatur der Mysterienschreiber ihr Contingent hergegeben hat. Mehr noch kann der unmittelbare und unerschöpfliche Wohlthätigkeitseifer thun. Ist, was durch allgemeine Verpflichtung an Beisteuern und Almosen aufgelegt wird, oft ein Gegenstand der Beschwerde gewesen aus dem Grunde, weil hiedurch die freie Almosengabe aus Gefühl und Mildthätigkeit gehemmt würde, so bleibt ja doch auch außerdem und daneben noch Veranlassung dazu genug übrig. — Was die Familie auf dem Boden der Natürlichkeit ist, das ist die Corporation im Element der

freien Reflexion; beide zusammen machen das sittliche Fundament des Staats aus. In der berechtigten Corporation finden Familienglieder sich zuerst auch als Glieder einer Gemeinschaft, die einem größeren Ganzen angehört; sie haben ihre Ehre in dieser Gemeinschaft, denn sie arbeiten nicht mehr selbstsüchtig nur für sich und ihre Familie, sondern für den Stand und Staat. Man hat in neuern Zeiten den Ausartungen und Pedantereien des Zunftwesens die Gewerbefreiheit entgegengesetzt, welche allerdings einen Mangel, nämlich die freie Concurrenz, ergänzt, selber aber mit neuen Mängeln zu kämpfen hat, um so mehr, als Auflösung oder doch Hemmung der Zünfte davon die Folge war. Die isolirte Existenz in der Gewerbefreiheit fällt der bürgerlichen Gesellschaft mehr zur Last, als sie ihr zum Vortheil gereicht. Die corporative Existenz gewährt dem Einzelnen den ersten freien Blick über die Enge des Familienlebens in die Weite des Volkslebens und giebt ihm seinen Antheil an der Bestimmung und Beschließung über dessen Angelegenheiten, veranlaßt ihn nächst seinen Privatzwecken zu einer allgemeineren Thätigkeit und ebendamit zur Theilnahme am Staat. In dem Corporationsgeist, wohl wissend, daß er am Staat das Mittel für seine besonderen Zwecke und für seine Erhaltung hat, findet der Staat seine wesentliche Stärke und die Quelle des Patriotismus; sich freigelassen wissend durch ihn, hat er zugleich das Bewußtseyn seiner wesentlichen Stellung im Staat. Frankreich hat es zu einer Communalverfassung noch nicht bringen können. Eine wichtige ethische Seite ist darin das durch Wahl sich bestimmende Zutrauen der Mitbürger gegen einander und die nahe, lebendige, persönliche Berührung, in welche sie da mit einander und den vorgesetzten Behörden treten. — In constitutionellen Staaten macht die Ständeversammlung den eigentlichen Uebergang der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat und die lebendige Vermittelung zwischen beiden. Sie hat ihre Wirksamkeit in dem unmittelbaren Verkehr mit der Regierungsgewalt, welcher letzteren

auf dem Wege der Wille und Wunſch des Volkes zur ſicherſten Kenntniß kommt. Der Thätigkeit von oben kommt ſo die von unten entgegen. In dem ſtändiſchen Element der Geſetzgebung treten die particularen Intereſſen der Commune unter allgemeinere Geſichtspuncte. Wie der Staat da in den Umkreis des Volksbewußtſeyns eingeht, ſo nimmt das Volk durch ſeine Abgeordneten an den Staatsangelegenheiten Theil. In der Ausbildung dieſes berathenden und beſchließenden Moments vom Schein an bis zu ſeiner Vollendung giebt es viele Stufen ſeiner geſchichtlichen Entwickelung in den verſchiedenen Staaten. Obgleich zwiſchen Regierung und Ständen Kampf und Widerſpruch nicht zu vermeiden iſt, ſo iſt doch eben dieſer lebhafte Gedankentauſch in den Ständeverſammlungen kein geringes Zeichen von politiſchem Leben und Bewußtſeyn in einem Volk, und es muß nicht nothwendig das Verhältniß des ſtändiſchen Elements ein feindſeliges, in ſyſtematiſcher Oppoſition beruhendes ſeyn. Die Einheit der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Staat, durch die angegebenen Inſtitutionen und Inſtanzen vermittelt, bildet einen Organismus, deſſen Glieder eben ſo ſehr für ſich, als für die andern thätig, wie auch beſtimmte, in ſich geſchloſſene Kreiſe ſind, ſo daß kein Moment ſich in ihm als wüſte, unorganiſche Maſſe zeigen kann. Das ſtändiſche Element beſonders iſt es, wodurch der Privatſtand zu öffentlicher, politiſcher Bedeutung und Wirkſamkeit gelangt, wie die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen überall politiſch belebend und begeiſternd auf das geſammte Volk zurückwirkt. Es hat darin die große Bürgſchaft und Genugthuung, daß nur das Berechtigte gelten ſoll. Das berüchtigte Kannegießern und philiſterhafte Raiſonniren über das, was man nicht kennt, macht der Einſicht und Bildung Platz; es bildet ſich der politiſche Sinn und Tact und was man in gutem Sinn des Worts die öffentliche Meinung nennt. Sie iſt heutiges Tages, da das Princip der ſubjectiven Freiheit dieſe große Bedeutung gewonnen, eine Macht, welche, was gelten ſoll, *nicht* mehr mit Gewalt ſetzt und durchſetzt, ſondern allein durch

die geiſtige Autorität des Gedankens und der Einſicht, wenn auch nicht gerade in der Weiſe der Wiſſenſchaft. Zur ſittlichen Bildung der Zeit gehört es weſentlich, in der öffentlichen Meinung die ewigen Principien der Gerechtigkeit anzuerkennen, denen ſich Niemand ungeſtraft entziehen kann. Sie auf dieſer ſittlichen Grundlage des öffentlichen Gewiſſens iſt zwar zugleich noch in ihren falſchen Geſtalten das Feld der Partheibewegungen und Leidenſchaften, großer Irrthümer und Verkehrtheiten, und dieß Gemiſch des Guten und Böſen in der öffentlichen Meinung giebt Vielen das ſcheinbare Recht, ſich darüber hinwegzuſetzen, ihr zu trotzen und ſich gegen die Stimme der öffentlichen Meinung zu verhärten. Doch kann dieß nicht ſo leicht geſchehen, wenn nur in dem beſtändig fortgehenden Läuterungsproceß der öffentlichen Meinung die Wahrheit ſich immer mehr herausbildet und dieſe in conſtant gewordener Tradition eine feſte Geſtalt gewinnt. Die öffentliche Meinung auszuſprechen, ſie zu reinigen und zu fixiren, iſt die Beſtimmung der politiſchen Preſſe. Die Freiheit derſelben nimmt in dem Maaß, als die Regierung ſich feſt und organiſch gegründet weiß, zu, ſowie im Falle des Gegentheils ab. Die Preſſe iſt allerdings, ſo lange das Volk noch nicht politiſche Bildung genug gewonnen hat, den größeſten Misbräuchen ausgeſetzt; um ſo nöthiger iſt aber nur, daß es durch die politiſchen Inſtitutionen im Staatsleben zu dieſer Bildung erzogen werde. Schwer iſt, durch allgemeine Geſetze, wie ſehr ſie auch ſich in das Einzelne einlaſſen, alle möglichen Fälle zu umfaſſen, weil dieſe doch der ſubjectiven Willkühr des Richters und Cenſors noch ein weites Feld laſſen und zuletzt alle in dem flüchtigen Element der Gedankenbildung und deren Aeußerung verſiren, welche ſtets auch die ſchuldloſe Seite der Freiheit zeigen. Im Ganzen muß man bekennen, daß es am beſten iſt, wenn die Fehler, Unarten und Misbräuche der Preſſe ſich durch die Preſſe ſelbſt corrigiren, wie es in allem Partheigetriebe auch an der nöthigen Reaction nicht zu fehlen pflegt.

3) Die Pflicht. Das Verhältniß, wie es durch die Pflicht

näher zu bestimmen, ist ein dreifaches, einmal das des Staats zu den Unterthanen, sodann dieser zu ihm und endlich das des einen Staats gegen die anderen. Es ist dieß Verhältniß, wie jedes ethische, ein dialectisches in so fern, als die einander gegenüberstehenden Rechte und Pflichten stets in einander hineinscheinen, und keine Seite rein allein für sich betrachtet werden kann.

a) Der Staat in der Beziehung auf die Unterthanen. Die Staatsregierung hat die Pflicht, wie das Recht, das Gesetz in allen Fällen aufrecht zu halten, unbedingten Gehorsam zu fordern gegen das Gesetz und jede Uebertretung desselben zu bestrafen. Ist der Gehorsam gegen das Gesetz aufgehoben, so ist eben damit der Staat aufgelöset. Es hat aber zu allen Zeiten solche gegeben, welche, weil das Staatsleben ein Leben unter dem Gesetz ist, eben deshalb für unvereinbar mit dem Christenthum erklärten, ein obrigkeitliches Amt zu übernehmen und im Fall der Beleidigung oder Verletzung bei der Obrigkeit sein Recht zu suchen. Es ist klar, daß für die so denkenden Secten die Idee des Staats keine Wahrheit hat. Sie beziehen sich hauptsächlich auf die Strafgewalt des Staats. Sie berufen sich darauf, daß verboten ist, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben. Matth. 5, 39 ff. Röm. 12, 24. Sie bedenken nicht, daß der Apostel die Obrigkeit als göttliche Institution darstellt, Röm. 13, 1—4., und daß es nicht des Christenthums Absicht gewesen, den Rechtszustand der Welt aufzulösen. Sie erkennen somit den christlichen Staat, oder ihn, wie er der christlichen Kirche selbst wesentlich angehört, gar nicht an; sondern sie machen den Gegensatz von Gesetz und Evangelium starr und unbeweglich; es heißt dann, das Gesetz sey nur provisorisch, bis der Glaube durchgedrungen. Schleiermacher sagt richtig: je mehr die Strafgesetzgebung den rein christlichen Character habe, desto weniger sey Bedenken zu tragen, sie zu Hülfe zu nehmen. (Die chr. Sitte, S. 263 und S. 479.) Doch stellt er auch die chiliastische Meinung auf, es werde das Christenthum das Straf-

system allmählich aboliren. (S. 251.) Vielmehr ist die Herrschaft der Gesetze und Sittlichkeit an und für sich Zweck und davon ist Strafgerechtigkeit unzertrennlich. Es kann daher nicht unchristlich erscheinen, die Entscheidung des Staats auf dem geordneten Rechtswege zu suchen in allen Fällen der Beleidigung und Verletzung, welche sich dazu eignen. Des Christen Pflicht als Obrigkeit ist, sein Amt mit christlicher Gesinnung, Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit zu verwalten. Denn darin zeigt sich der Vorzug des christlichen Staats vor jedem andern, so daß zu behaupten ist, daß eben der Christ am meisten zum obrigkeitlichen Amt berufen ist. Ist der Staat noch der despotische, so ist Alles allein auf die absolute Macht gestellt und der Wille des Einzelnen das alleinige Gesetz für Alle, dem das Leben und Eigenthum, Freiheit und Persönlichkeit untergeordnet ist. Die Quelle solcher Macht ist der Ehrgeiz und Stolz, die Hab- und Herrschsucht, und in solchem Verhältniß, welches an allen Seiten durch Leidenschaften bestimmt ist, kann kaum von Pflichten des Herrschers die Rede seyn, außer von der einen, daß ein solcher, ehe er Andere beherrschen will, sich selbst und seine Leidenschaften zu beherrschen lerne. Ein solcher Staat hat an seinen Unterthanen nicht freie Bürger, sondern Sclaven, und diese stehen noch gar nicht in einem sittlich bestimmten, sondern ganz rechtlosen Verhältniß zu ihrem Beherrscher. Ist die Verfassung eines Landes die Democratie, so ist die äußerliche Freiheit, die Willkühr und Unabhängigkeit das Höchste, so daß das Leben als solches und dessen Genuß, Wohlstand und Glückseligkeit über Alles geschätzt ist. Eine Freiheit, so um des Lebens und der Industrie willen als hohes Gut erkannt, hat auch noch nicht die ihrem Begriff angemessene, wahre und sittliche Bestimmung erreicht. Es treten da aber allerdings gegenseitige Pflichten der Einzelnen, als des Beherrschenden und der Beherrschten ein; sie sind jedoch nur äußerlich bestimmt und haben zu ihrer Grundlage einen Vertrag zwischen dem, der regiert, und denen, die sich von ihm re-

gieren lassen, und da hat die gegenseitige Pflicht auch noch nicht ihre sichere, sittliche Basis. In der Despotie, wie in der Türkei, sind die Abgaben gering; man sucht, wie Montesquieu sagt, durch das materielle Interesse die Menschen um ihre Freiheit zu betrügen. (Espr. des lois. l. 13. ch. 12.) In der Democratie werden, wie Franklin sagte, als Uebel betrachtet allein die Abgaben und der Tod. Ist endlich die Staatsverfassung die Monarchie, so ist sie, wie sie über den dunklen Gefühlsstaat in der Despotie und über den abstracten Verstandesstaat in der Democratie hinaus ist, der Staat selbst und als solcher der vernünftige. Durch die Bestimmung der Erblichkeit, diese Versenkung der Entscheidung in die Natürlichkeit und Geburt, ist die Monarchie über alle Willkühr und Partheientscheidung der Succession hinausgerückt. Durch die Bestimmung der constitutionellen ist sie die durch Mitwirkung der Stände temperirte, nicht die absolute und unumschränkte. Der Staat in dieser Gestalt hat die Freiheit selbst und um ihrer selbst willen zum Zweck, wie sie mit der Nothwendigkeit, die das Gesetz ist, identisch, und beides, Leben und Eigenthum, ihr untergeordnet ist. Das Interesse an diesem Staat kommt aus der Idee der Freiheit her. Indem der Monarch von dieser Idee durchdrungen ist, hat er kein anderes Interesse, als den Staat und das Volk, und so kann er mit Recht sagen: der Staat bin ich, wie es Ludwig XIV. mit Unrecht sagte; es ist darin kein Gegensatz mehr, sondern die reine Identität des Regenten und seines Volks ausgesprochen. So zu dem Andern als nicht zu einem Fremden sich verhaltend, verhält Fürst und Volk sich zu dem Andern als zu ihm selbst, und diese Freiheit ist der Grund jener Liebe, welche den Regenten mit seinem Volk verknüpft, wo das Verhältniß ein gesundes ist. Wie das Volk an seinem Landesherrn den Landesvater hat, so hat er an seinen Unterthanen Landeskinder. Die zwischen dem Fürsten und Volk herrschende Liebe enthält auf beiden Seiten und in gleichem Maaß die Treue und das Vertrauen. Diese

innige Gemeinſchaft der Liebe iſt ausgeſprochen in dem Wir des Monarchen; es iſt der Ausdruck ſeines Geiſtes, wie er der Geiſt des Volkes iſt und er ihn in ſich aufgenommen hat. „Das Ich als Wir iſt der Geiſt", ſagt Hegel. Durch die Erbfolge beſtimmt und durch die Liebe des Volks getragen iſt der Herrſcher: von Gottes Gnaden. Der Oberhofprediger Reinhard äußert ſich ganz im Sinne der Julirevolution, indem er ſagt: „der chriſtliche Regent — erkennt, daß Gott ihm die Macht, mit der er ſich bekleidet ſieht, nicht unmittelbar anvertraut, ſondern ſie ihm von dem Volke, welches er beherrſcht, vermittelſt eines freiwilligen Vertrags habe ertheilen laſſen. 1 Petri 2, 13. Will man dieſer Stelle keinen Zwang anthun, ſo enthält ſie, wie auch die beſten Ausleger bereits erinnert haben, den wichtigen Satz: daß auch die höchſten Regenten der Völker ihre Macht zunächſt vom Willen der Nation empfangen und von Menſchen eingeſetzt ſind. Dieſe große Lehre des allgemeinen Staatsrechts ſteht alſo ausdrücklich in der Schrift." (Syſt. d. chriſtl. Moral. III. S. 509.) Des Monarchen Pflicht iſt die Verwaltung der Regierung, ſey es, daß er, wie in kleineren Staaten, das Meiſte und Allgemeinſte ſelbſt thut, oder, wie in größern, durch die von ihm eingeſetzten Behörden. Die weſentliche Bedingung der Freiheit iſt das Recht und die Gerechtigkeit. Es muß eben darum die Milde und Gnade des Monarchen ſo groß ſeyn, weil überall noch ſoviel Ungerechtigkeit vorkommt. Für dieſe iſt nicht der Monarch verantwortlich; er kann von Niemand zur Rechenſchaft gezogen werden; er iſt nur Gott und ſeinem Gewiſſen verantwortlich; ſo wird auch, was Unrechtes geſchehen, nicht ihm, ſondern den Miniſtern zur Laſt gelegt. Der Monarch iſt unverletzlich. Die Liebe des Volks gegen den Regenten iſt allerdings zunächſt die gegen ſeine Perſon und ſelbſt gegen ſeine Individualität; was er hingegen in ſeinem Privatleben iſt, geht weder das Volk, noch die Wiſſenſchaft an; heftet ſich darauf allein der Blick, ſo entſteht leicht die ungerechte Forderung, der Monarch ſolle ohne alle

menſchliche Schwächen und Fehler ſeyn, aufhören, ein Menſch zu ſeyn. Der Monarch hat vielmehr das Recht, zu verlangen, daß unter allen Umſtänden und was ihm auch Menſchliches widerfahre, die Regentenwürde in ihm reſpectirt werde. So haben regierende Herren auf ihrem hohen Standpunct auch Gelegenheit genug, die Schlechtigkeit der Menſchen kennen zu lernen; aber ſie haben zugleich die Pflicht, ſich dadurch zu Menſchenhaß und Menſchenverachtung nicht verleiten zu laſſen. Zwiſchen dem Monarchen und dem Volk ſtehen auf der Seite des Staats die Beamten und Staatsdiener, welche nicht Staatsbediente ſind, wie wenn ſie nur feile Söldner wären, welche zu thun haben, was ihnen befohlen wird, es ſey auch, was es ſey. Der Stand der Staatsdiener iſt einer der achtungswürdigſten, weil ſie die Beſtimmung haben, zumal in den untergeordneten Sphären, unerkannt und anſpruchlos ihr Leben (und ihre Nummern) im Dienſt des Staats ſtill und geräuſchlos wegzuarbeiten. Der Pflicht des Gehorſams, der Arbeitſamkeit, der Aufopferung ihrer Privatneigungen entſpricht auf Seiten der Vorgeſetzten die, ihnen nichts Unrechtes und Unwürdiges, nicht alle Verleugnung eigener Gedanken, nicht übermenſchliche Arbeiten zuzumuthen, wie es die Weiſe der büreaukratiſchen Hierarchie und ſchreibender Regierungen iſt. Montesquieu ſchreibt der Democratie die Tugend, der Deſpotie die Furcht, der Monarchie die Ehre als ihr Lebensprincip zu. Im 12. Buch hat er beſonders den Begriff der politiſchen Freiheit und die Pflichten des Monarchen vortrefflich entwickelt. (ch. 22 sq.)

b) Andererſeits *die Pflicht des Unterthanen gegen den Staat*. Das öffentliche Leben des Staatsbürgers geht von den perſönlichen und häuslichen Tugenden aus, und die allgemeine Grundpflicht iſt da die Vaterlandsliebe. Sie wird oft nur als eine einzelne, heroiſche Handlung betrachtet, in der der Unterthan Leben und Eigenthum dem Staat opfert. Der Patriotismus in dieſem Sinn iſt nur die vereinzelte Erſcheinung

deſſen, was die bleibende Neigung und Gemüthsſtimmung aller Bürger zu allen Zeiten ſeyn muß. Der Patriotismus iſt die innige Theilnahme an dem Wohl und Weh des Volkes und die Bereitwilligkeit, ſich für daſſelbe aufzuopfern. Er iſt vom Kosmopolitismus, wie vom Particularismus unterſchieden, weder mit dem Haß gegen alle andern Völker, noch mit ganz unbeſtimmter und flacher Liebe gegen alle Völker behaftet. Durch das gemeinſame Band der Volksthümlichkeit verbunden, betrachten Bürger einander nur als ſolche, auf die ein Jeder mit ſeiner ſittlichen Wirkſamkeit, Hülfe und Unterſtützung am nächſten angewieſen iſt. Iſt Vaterlandsliebe in Allen herrſchend, ſo iſt auch das Vertrauen der Mitglieder der verſchiedenen Stände im Staat ein gleiches gegen einander, ſo daß kein Stand auf den andern verachtend herabſieht, ſondern jeder Stand den andern in ſeiner Nothwendigkeit anerkennt und liebt; die Achtung gegen einander kann wohl eine durch die äußerlichen Vorzüge modificirte, aber im Weſentlichen in Allen nur dieſelbige ſeyn. Als Mitglieder eines Standes, einer Corporation müſſen ſie ſich reinigen von allem Kaſtengeiſt (esprit du corps), der ſich auf ſich beſchränkt, ohne die gleiche Nothwendigkeit jedes andern Standes und Geſchäfts in der Totalität anzuſchauen. Dem Neid und der Eiferſucht Raum geben oder ſich für vollkommen und unverbeſſerlich halten und keines Fortſchritts bedürftig, iſt das ſicherſte Zeichen großer Unvollkommenheit. Die gleiche Geſinnung aller Bürger und Stände gegen das Oberhaupt des Staats zeigt ſich innerlich als Ehrfurcht und Liebe, äußerlich in Worten und Werken durch Zeichen der Ehrerbietung und Hingebung. Es weiß der Einzelne in der Staatsgemeinſchaft ſich nicht iſolirt, ſondern mit dem Ganzen eins, alſo auch ſeinen Privatvortheil nicht mehr dem Wohl und Beſten des Allgemeinen entgegengeſetzt. Der Unterthanen Pflicht iſt inſonderheit, dem Staat es nicht an den Mitteln fehlen zu laſſen, deren er zu ſeiner Erhaltung bedarf nach innen und außen. Dieſes ſind die Abgaben; ſie ſind dem

Einzelnen beſchwerlich; dem Vernünftigen iſt es klar, daß ohne die Abgaben der Einzelnen das Allgemeine nicht beſtehen kann. In conſtitutionellen Staaten iſt das Budget zu wiſſen und die Steuern zu bewilligen, das Recht der Ständeverſammlung. Kommt es zum Kriege, dann müſſen Unterthanen auch mit ihrem Leben dem Staat zu Gebote ſtehen und dem Aufgebot dazu folgen. Das Militairſyſtem, nach den Kräften des Landes in Friedenszeiten beſtimmt, iſt darauf berechnet, die Freiheit und Selbſtändigkeit des Staats zu behaupten. Es iſt aber nicht nur eines Jeden Pflicht, in dieſer Weiſe zur Erhaltung des Staats, ſondern auch zur Abwehr aller Beſchädigung, aller Verſündigung an der öffentlichen Ordnung beizutragen. Wo irgend dem Staat Gefahr droht, iſt ein Jeder, der davon Kenntniß hat, verpflichtet, davon Anzeige zu machen, wie der Staat ſeinerſeits verpflichtet iſt, ihn, der leicht als Denunciant verſchrien und der Gegenſtand des Haſſes iſt, gegen Beeinträchtigungen in Schutz zu nehmen. Das Gehäſſige, welches der Denunciation in allen Geſtalten anklebt, verwandelt ſich in Pflicht und Verdienſt, wenn erwieſen iſt, daß der Angebende uneigennützig und ſelbſt nicht achtend des Schadens, der ihm daraus entſpringt, lediglich von reiner Vaterlandsliebe geleitet war. Es iſt deshalb Pflicht des Staats, ihn unbelohnt zu laſſen, die Reinheit ſeiner Geſinnung nicht durch Belohnung zu trüben. Setzt hingegen eine Regierung Belohnungen auf dergleichen, wie Anzeigen des Hochverraths, geheimer Verbindungen, demagogiſcher Umtriebe, ſo befördert ſie die Angeberei und ſpeculirt im Bewußtſeyn eigener Schwäche auf die Unredlichkeit der Unterthanen. Geheimniſſe, anvertraut ſelbſt im Beichtſtuhl, wenn ſie ein Verbrechen gegen den Staat oder gegen die Geſetze zum Inhalt haben, verpflichten den proteſtantiſchen Geiſtlichen nicht, wie den römiſch-katholiſchen, zur Verſchwiegenheit, ſondern nur zu dem Bemühen, die Unternehmer zurückzuhalten von ihrem Verbrechen, widrigenfalls es zur Kunde des Staats kommen würde. — Es iſt aber auch

kein bestimmter Staat in irgend einer Zeit und in allen seinen Zuständen ein vollkommener; er macht ebensowohl Rückschritte, als Fortschritte, und so ist das Bedürfniß der Reform beständig vorhanden. Wie es da jedes Staats Pflicht ist, die Verbesserung aller seiner Institutionen niemals einzustellen, so ist es auch der Unterthanen Pflicht, aus allen Kräften dazu beizutragen. Dieser Beitrag ist in dem Einzelnen auf das Minimum oder auf Null reducirt, wenn das öffentliche, politische Leben selbst noch so unvollkommen eingerichtet ist, daß der einzelne Bürger auch nicht einmal durch Wahl seiner Abgeordneten auf die Verbesserung der allgemeinen Zustände einwirken und in dieser Weise seine Theilnahme daran bethätigen kann, oder wenn alle Staatsangelegenheiten als Mysterien betrieben werden und die Freiheit der Discussion gehemmt ist. Schleiermacher sagt mit Recht: „Kein Christ kann mit gutem Gewissen im Staate seyn, wenn ihm unmöglich gemacht wird, sich frei auszusprechen über die Unvollkommenheiten, die er in ihm erkennt." (Die christl. Sitte, S. 335.) Die Befugniß selbst zur Theilnahme an der Reform wird leicht in Zweifel gestellt von denen, welche meinen, Verbesserungen könnten allein und ausschließlich von den Beamten in der Verwaltung selbst ausgehen. Das Wahre ist, daß die Regierung allein die Verbesserung einführen und bewerkstelligen kann; dieß schließt aber nicht aus die Pflicht und das Recht der Einzelnen, zu lehren und auszusprechen, was sie für das Bessere und Beste halten, um so mehr, als sie dieß ganz im Geiste des Volkes thun. Sie haben es nur dem Staat zu überlassen, inwiefern er die bestehenden Einrichtungen dagegen behaupten, den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis aufrecht halten und gegen die öffentliche Meinung ankämpfen will. Die eigensinnige Hartnäckigkeit, welche den Regierungen bestimmte Verbesserungen abtrotzen will, ist eben so pflichtwidrig, als dieselbige Hartnäckigkeit, welche sich fortdauernd dagegen sträubt. Die sittliche Stellung des Staats ist, daß er sich nicht mit Er-

perimentiren befaßt, nicht mit Reformen vorſchreitet, ſo lange er die Gewißheit hat, daß es nur Einzelne ſind, die darauf dringen, und er darin nicht den allgemeinen Willen erkennen kann, was jedoch nicht durch Zählung, ſondern nur durch die Vernunft der Sache zu beſtimmen iſt. Die eben ſo ſittliche Stellung derer, welche dem reformatoriſchen Princip folgen, iſt, daß ſie nicht in gewaltſamer, revolutionärer, radicaler Weiſe zu Werke gehen, ſondern ihre reine Liebe zum Vaterlande darin documentiren. Denn iſt der Zweck ein ſo ſittlicher, auf Beſſerung gerichteter, ſo darf das Mittel nicht ein demſelben widerſprechendes ſeyn. Nichts iſt gewöhnlicher, als daß, wenn ein Staat in rückgängiger Bewegung begriffen iſt, dieſes mit der Beſchönigung geſchieht und dem Vorgeben, man halte nur das Beſtehende aufrecht und gehe nur anknüpfend an geſchichtliche Entwickelungen langſam und unmerklich vorwärts. Die den geſellſchaftlichen Zuſtand aber verbeſſern wollen, ſehen das nur als einen Rückfall in längſt verlaſſene Irrthümer und Abwege an, und laſſen ſich durch die Geſchichte ganz andere Belehrungen geben, nämlich daß es vergeblich iſt, ſich den Bedürfniſſen der Gegenwart zu entziehen und das politiſche Bewußtſeyn der Völker unbeachtet zu laſſen. Trotzt irgend ein Staat auf ſeine Unverbeſſerlichkeit, ſo bleibt den Unterthanen das Recht der Auswanderung, nie aber und unter keinen Umſtänden kann es ein ſolches zur Empörung geben; ein ſolches Recht iſt ſchlechterdings nicht begriffsmäßig zu beſtimmen oder zu deduciren, und iſt daher nur in den allgemeinen Abgrund der Geſchichte zu werfen. — An und für ſich iſt zu ſagen, daß Tugend, Patriotismus, wie chriſtliche Geſinnung überhaupt, mit jeder Geſtalt und Verfaſſung des Staats zuſammen beſtehen kann, wie der chriſtlichen Kirche jede Staatsverfaſſung gleichgültig war. Die chriſtliche Kirche hat zu allen Zeiten einerſeits das Recht des Beſtandes und der Ueberlieferung geachtet, den Staat genommen, wie er war, und andererſeits durch den in ihm verbreiteten Geiſt des chriſtlichen Glau-

bens auf die Ueberzeugungen gewirkt und so ihn allmählich verbessert und ohne Umwälzung umgestaltet. Matth. 20, 25. 22, 21. Col. 1, 16. Röm. 13, 1 ff. 1 Tim. 2, 2. Tit. 3, 3. 1 Petri 2, 13.

c) Das sittliche Verhältniß des einen Staats zu den andern bestimmt sich aus der Idee des Völkerrechts, welche die eines Rechtszustandes ist, in welchem sich alle Völker einander gegenüber befinden. Je weniger aber aus diesem, in der Idee enthaltenen, somit zunächst nur noch an sich seyenden Recht die darin enthaltenen Gesetze förmlich entwickelt und allgemein anerkannt sind, um so mehr läßt dieß Recht noch dem Unrecht Raum, welches erst, wenn es zu spät ist, in den Kriegesmanifesten ausgesprochen wird. Ein theilweise anerkanntes Statut des Völkerrechts wurde conventionell dem im Jahre 1815 gestifteten heiligen Bunde zum Grunde gelegt. Das Völkerrecht ist ein Erzeugniß erst der modernen Zeit und des darin sich machtvoll erweisenden Christenthums, die Grundlage der europäischen Weltpolitik, wie des Welthandels. Nur barbarische Staaten, wie die Raubstaaten, erhalten sich außer dem Verbande desselben; die Türkei, wie sie zum Theil sich in Europa hineinerstreckt, hat sich desselben nicht mehr erwehren können, und China selbst, bisher so sehr sich isolirend, steht in Friedensunterhandlungen und Handelstractaten mit den großen christlichen Mächten. Mit demselben haben die Staaten Pflichten gegen einander übernommen; es kommt zu Treue und Glauben im sittlichen Sinne; das Völkerrecht ist besonders declarirt durch das Institut der Gesandtschaften an fremden Höfen und des Consulats in den entferntesten Ländern, wie auch derselben Unverletzlichkeit. Der Gesandtenmord, wie der zu Rastadt geschehen, steht dem äußersten Verbrechen gleich. Wäre das Völkerrecht nicht auf einer sittlichen Grundlage, so könnte es auch kein wahrhaftes Recht begründen. Es fordert vor allem von jedem Staat, jeden andern in seiner Freiheit und Selbständigkeit anzuerkennen, sich nicht in die inneren Angelegenheiten desselben einzumischen, zu interveniren und gar die Ver-

faſſung deſſelben zu unterminiren oder zu ändern. Nur das Interceſſionsrecht iſt anerkannt. Die Deſpotie und Democratie haben wohl die unbeſiegbare Tendenz, alle andern Staaten in ſich zu verwandeln, ihnen ihre fremden Geſetze und Einrichtungen aufzudringen und beſonders die Monarchien umzuſtürzen. Die Idee der Freiheit, ſagte La Fayette, müſſe die Reiſe um die Welt machen. Der Staat als der in ſich befriedigte ſittliche Geiſt in ſeiner Wirklichkeit iſt darüber hinaus, andere Staaten zu beunruhigen. Das Völkerrecht beruht auf dem chriſtlichen Gedanken, daß die geſammte Menſchheit die eine und ſelbige Beſtimmung habe, und daß mithin auf dieſer Grundlage der Humanität alle Völker und Staaten die gleiche Pflicht und das gleiche Recht gegen einander haben. Apoſtelgeſch. 7, 26. Durch daſſelbe rücken die Staaten in ein Staatenſyſtem zuſammen, in welchem ſie alle ſich als Glieder eines einzigen Ganzen wiſſen. Im Sinne des Völkerrechts betrachten ſich ebenſo ſämmtliche regierende Häupter als Eine Familie, deren einzelne Glieder unter einander Brüder ſind. Das chriſtlichkosmopolitiſche Intereſſe der Völker zeigt ſich beſonders in der Gaſtfreundſchaft und in der lebhaften Theilnahme an der Abſchaffung des Sclavenhandels und der Seeräuberei. Es iſt ein Zeichen des erwachten politiſchen Bewußtſeyns der neuern Zeit, daß die Völker jetzt nicht mehr, wie vormals, gegen das, was andern Völkern begegnet oder ſich in deren Mitte ereignet, gleichgültig ſind, und es iſt beſonders das Verdienſt der Preſſe, dieß Band einer lebendigen Theilnahme um alle Völker geſchlungen zu haben. Nur die päpſtliche Kirche ſtört oft noch den Frieden, indem ſie, wie in Braſilien, verhindert, daß evangeliſche Chriſten, obgleich ſie endlich daſelbſt eine Kirche haben, das Bürgerrecht des Beſitzes, Erwerbes und der Erbſchaft haben, und ihnen ſelbſt ein feierliches Begräbniß verſagt wird. Man begreift nicht, wozu ſich Staaten einander Geſandtſchaften zuſchicken, wenn dieſe nicht einmal ſolche Herabwürdigungen der Landeskirche verhindern können. — Es

ist jetzt überall in der Welt der Krieg der Meinungen über diejenigen politischen Principien entzündet, welche ganz Europa gleichsam in zwei Hälften getheilt haben. Man sollte nun denken, ein durch das Völkerrecht gegründeter und beherrschter Weltzustand trage auch die Bürgschaft in sich, daß es zum Kriege zwischen den einzelnen Staaten nicht mehr werde kommen können, die gegenseitige Anerkennung eines solchen Rechtszustandes arbeite dem am stärksten entgegen. Denn nur so lange das Recht des Stärkeren allein gilt, wie im Zustande der Rechtlosigkeit und Naturgewalt, ist Krieg Aller gegen Alle, und der wildeste Angriffskrieg und Eroberungskrieg ist da durch sich selbst ebenso gerechtfertigt, wie ein Orcan auf dem Meer, oder eine Feuersbrunst. Das Völkerrecht ist hervorgegangen aus dem Bemühen, diesem gewaltsamen, recht- und gesetzlosen Zustande ein Ende zu machen. Es ist an dessen Statt im Falle der Uneinigkeit die geordnete Vermittelung oder Intervention der andern Staaten eingetreten, und diese sind da die Organe der völkerrechtlichen Idee, wodurch der Krieg verhindert oder erstickt werden kann. Ein eroberungslustiger Staat, oder ein solcher, der durch bestimmte Handlungen aus dem gemeinsamen völkerrechtlichen Verbande heraustritt, giebt allen andern das Recht, ihn in seine Gränzen zurückzuweisen, und je schreiender und barbarischer die Verletzung des Völkerrechts war und je nachtheiliger ein solcher Staat auf alle andern zurückwirkt, um so mehr haben alle die Pflicht und Befugniß zum Widerstande, wenn es seyn kann, auch ohne Krieg. Allein der Zustand der Welt ist dennoch jetzt selbst unter der Herrschaft des Völkerrechts ein äußerst gefahrvoller. Denn nicht nur, daß das Völkerrecht in praxi noch die bedenkliche Unterscheidung enthält zwischen Recht an sich und factischem Recht (fait accompli), auch nachdem die sittlichen Grundsätze des Völkerrechts im Wesentlichen allgemein anerkannt sind, kann es doch noch, und eigentlich nur noch, Principienkriege geben, und je geistiger ihre Motive sind, um so schrecklicher und

verheerender können sie werden, weil jeder Krieg dieser Art sofort alle Staaten Europa's berührt und gleichsam die ganze Welt erschüttert. Solch ein Krieg, wenn auch zunächst nur zwischen zweien der großen Mächte entzündet, läßt nicht mehr Intervention oder versöhnende Vermittelung oder Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung des einen und andern Staats zu, weil jeder von vorn herein darin nur als Parthei erscheinen kann. — Schwankend ist endlich das Völkerrecht noch immer in Bezug auf das Verhältniß der civilisirten Staaten zu den uncivilisirten, zu solchen Völkerschaften, welche noch gar keine Staaten sind, in insularischen Abgeschlossenheiten existiren und sich dem allgemeinen Völkerrecht entziehen. Im Allgemeinen ist zu sagen, daß es das Interesse des Staats und Christenthums ist, Ordnung und Recht, Freiheit und Sittlichkeit durch die ganze Welt zu verbreiten. Ist nun, um feste Puncte für Auswanderung, Colonisation und Civilisation zu gewinnen, und solche rohe Völker zur Anknüpfung und Heilighaltung von Handelstractaten zu gewöhnen, Zwang unumgänglich, so wird es nur auf die Mittel ankommen, und ob sie sich auch sittlich rechtfertigen lassen. Es scheint in den meisten Fällen, als ob die Gewalt allein zu herrschen und zu entscheiden habe. Die Distinction, daß wohl der Angriffskrieg unerlaubt, der Vertheidigungskrieg aber erlaubt, und hier der Fall sey, die Principien des Rechts und der Sittlichkeit gegen die Barbarei zu vertheidigen, reicht nicht aus, so lange kein gewaltsamer Angriff von jener Seite geschehen, und so würde doch selbst jener Vertheidigungskrieg hier zum Angriffskrieg. Sind nun auch, wie oben zugegeben worden, geschichtlicherweise mancherlei segensreiche Wirkungen im Gefolge solcher Kriege gewesen, so dürfen sie doch höchstens bis zur Androhung und Bestrafung, nicht, wie gewöhnlich, bis zur Eroberung und Besitznahme des Landes gehen, und müssen selbst in diesem Fall noch mit Schonung der Eigenthümlichkeit und Nationalität verbunden seyn, soweit sie selbst nicht mit Unsittlichkeit verbunden ist, der-

gleichen die Verbrennung der Witwen nach dem Tode des Gatten, welchen Greueln die Engländer in Indien möglichſt zu ſteuern ſuchen. Ueberhaupt würde die Ausſendung von Friedensboten und Miſſionaren das wenn auch langſamer wirkende, doch würdigere Mittel der Civiliſirung und Bekehrung ſolcher Völker ſeyn, da die Erfahrung genugſam gelehrt hat, wie der Krieg jederzeit nicht nur den fremden Staat, ſondern auch das Chriſtenthum auf lange Zeit hin mit Haß und Schmach beladen hat. Leider gehen immer noch Politik und Moral ihre ganz verſchiedenen, meiſt entgegengeſetzten Wege; nur aber die politiſche Vereinigung auf einer ſittlichen Baſis giebt die Garantie eines dauernden Weltfriedens, und ſo iſt auch in dieſer Hinſicht der unabläſſigen Einwirkung der chriſtlichen Kirche und ihrer Lehre immer noch ein großes Feld zu bebauen übrig gelaſſen. Nur durch die Macht des chriſtlichen Bewußtſeyns kann es geſchehen, daß alle einzelnen Staaten ſich einem Allgemeinen unterordnen, welches die ſittliche Idee der Menſchheit iſt, und ſich ſo der Geſammtheit des Menſchengeſchlechts für verpflichtet halten, weil ſie dann auch Rechte derſelben gegen ſie vorausſetzen. Die Völkergeiſter wiſſen ſich als Organe des Weltgeiſtes, der ſie verbraucht zu *ſeinen* Zwecken, ſo daß ſie die Totalität als das Ziel anzuſehen haben, dem ſie als Völkerindividuen zuzuſtreben haben. Aber damit iſt es, wie im Völkerrecht mit dem beſtimmten Geſetz, welches, obzwar jenes gilt, nicht vorhanden und ausgeſprochen iſt. So können auch die Staaten durch kein beſtimmtes Geſetz von Seiten der Totalität, unter der ſie ſtehen, ſich beſtimmt ſehen; die Menſchheit vermag nicht in beſtimmter Weiſe auf die einzelnen Staaten zu wirken. Um ſo mehr iſt zu fragen, woher die freie Nothwendigkeit, womit ſie die Idee der Menſchheit anerkennen und ſich ihr unterwerfen, dem unmittelbaren Vortheil entſagend, das Wohl und Heil der Welt allein im Auge habend. Es kann allein die Wirkung der Macht ſeyn, womit die Idee der *abſoluten* Menſchheit in Chriſto ſich auf

ſie in der chriſtlichen Kirche reflectirt und die Allgemeinheit ſich mit dieſer einzelnen und einzigen Perſönlichkeit unmittelbar identiſch ſetzt.

C. Die Kirche. Sie iſt hier noch nicht zu betrachten, wie ſie in ihrem göttlichen Grunde, ſondern nur ſo, wie ſie im Staat iſt und erſcheint. Jenes kann alſo hier nur die Vorausſetzung für dieſes ſeyn, und dieſe Rückſicht auf das Verhältniß des Staats und der Kirche zu einander iſt nur als Uebergang in den letzten Abſchnitt der Moral anzuſehen. Es iſt die chriſtliche Kirche hier nur zu nehmen in ihrem factiſchen Beſtand in allen europäiſchen Ländern, doch auch nur in der beſtimmten Confeſſion, wie ſie für uns die proteſtantiſche iſt. Denn der Beſtand der römiſchen Kirche in allen Ländern hat überall nur ein zufälliges und äußerliches, nirgends ein nothwendiges, inneres Verhältniß zum Staat; ſie begnügt ſich mit den Völkern und ignorirt die Staaten. Das ſittliche Verhältniß der proteſtantiſchen Kirche zum Staat beruht hingegen in folgenden Momenten.

a. Die Einheit von Kirche und Staat. Die Einheit iſt der Grund, in welchem ſie beide enthalten ſind und aus welchem ſie beide hervorgehen. Und wie der Grund in dem Begründeten iſt und bleibt, ſo iſt dieſer Grund dann auch die Urſache, daß ſie beide nie ganz ſich loszulaſſen oder einander zu entbehren vermögen. Die Einheit iſt ihnen nicht ein Aeußerliches, ihnen etwa als Hypotheſe nur Angethanes, ſondern Staat und Kirche beziehen ſich durch ſich ſelbſt auf einander; dieſe innere, nothwendige Selbſtbeziehung beider auf einander iſt die Einheit beider. Es können kaum Völker, ſondern nur wilde, an die Thierheit gränzende Horden ſeyn, bei denen gar keine Spur von Frömmigkeit und Gottesdienſt zu finden geweſen wäre (wie man dergleichen wohl in einem Winkel der Welt entdeckt zu haben meint); aber daß irgend ein Staat in der Welt geweſen wäre ganz ohne Religion, iſt unmöglich, denn er iſt der Geiſt des Volkes in ſeiner ſittlichen Wirklichkeit, die ihre Wahr-

heit sucht, und diese ist die Religion. Es ist die christliche Religion, welche die edelsten Empfindungen der Völker, die sittlichen Institutionen der Staaten, die Familienliebe und Vaterlandsliebe, den Gemeingeist und Sinn für Gemeinnützigkeit, den Eid, der Volk und Regenten verknüpft, heiligt, und es ist die dem Staat immanente Pietät, welche solche Verbindlichkeiten und Verpflichtungen anerkennt. Der Staat ist, weil er nicht die Kirche ist, nicht ein Heidnisches, Profanes, von Gott Verlassenes. Noch in der Reformationszeit, in den symbolischen Büchern, ist der Staat auf das Gebiet bloß äußerlicher, bürgerlicher Gerechtigkeit und Ehrbarkeit vor Menschen beschränkt und diese civilis justitia nicht sehr hoch angeschlagen. Der Begriff vom Staat hat sich da noch nicht weiter entwickelt als bis zur Vorstellung von ihm, als einer Zwangsanstalt, dem Rechts- und Polizeistaat. Die Wahrheit ist, daß die bürgerliche Gerechtigkeit mit ihrem Inhalt wesentlicher Stoff ist für die christliche Gesinnung, und daß es ohne jene auch nicht zu dieser kommen kann, jene somit die negative Bedingung von dieser ist. Es kann demnach die bürgerliche Gerechtigkeit seyn ohne die christliche, in dieser aber ist jene stets und nothwendig mitenthalten. Es ist die sittliche Idee selbst, welche sich im Staat Leben und Wirklichkeit giebt und ihn zu einem Organismus gestaltet, außer welchem Niemand zur vollen Freiheit seines Daseyns und Bewußtseyns gelangen kann. Es ist das Reich Gottes, welches beide Gebiete, Staat und Kirche, in sich schließt und also auch den Staat zu einem wesentlichen Moment in der göttlichen Haushaltung macht. Wer daher die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, muß die Weisheit Gottes im Staat noch weit mehr bewundern, da er in eben dem Maaß der Natur, die in der Bewußtlosigkeit und Nothwendigkeit bleiben muß, überlegen ist, als der Geist, der in der Geschichte sich seine Welt der Vernunft und Freiheit gemacht hat, der Natur überlegen ist. Der letzte und tiefste Grundstein, auf welchem die Staatsgebäude ruhen, ist die Religion. Dem freien

Geiſte der Wahrheit genügt es nicht, nur nach dem Buchſtaben der Geſetze zu handeln; die wahrhaft ſittlichen Motive des Handelns liegen in dem Geiſte der Religion, in der Innerlichkeit des Gewiſſens, in der Geſinnung, und die Bildung der Geſinnung iſt die Religion, in der auch die höchſten ſittlichen Verpflichtungen ihre letzte Haltung haben. Es iſt, ſagt Hegel, nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein Syſtem verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfaſſung und Geſetzgebung, ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengeſetzte Staatsverfaſſung Ruhe und Harmonie in ſich haben. Es iſt für nicht mehr, als für eine Nothhülfe anzuſehen, die Rechte und Geſetze von der Religion trennen zu wollen, mit der Ohnmacht, in die Tiefen des religiöſen Geiſtes hinabzuſteigen und ihn ſelbſt zu ſeiner Wahrheit zu erheben. (Encyclop. 3. Ausg. S. 562.) Die proteſtantiſche Kirche kann ſich nicht dem Irrthum der römiſchen hingeben, welchem zufolge der Staat in ſich ſelbſt nur ein Weltliches, Profanes und Unheiliges iſt, welchem die Kirche als ein Heiliges, Göttliches äußerlich gegenüber ſteht. Recht und Gerechtigkeit, Treue und Sittlichkeit, die Grundſäulen des Staats, ſind nichts Unheiliges und Unſittliches. Mit ſeiner ſchlechten Vorſtellung vom Staat kann das Papſtthum wohl noch die Völker beherrſchen, aber nicht mehr die Staaten; ſie verhalten ſich alle, ſelbſt die römiſch-katholiſchen Glaubens ſind, proteſtantiſch dagegen und haben darin das reine Chriſtenthum auf ihrer Seite. Dieſes kam nicht allein in die Welt als eine unheilige, ſondern auch in eine ſolche, welche durch Recht und Geſetz, Ordnung und Sitte an allen Seiten beſtimmt war und von Chriſtus ſelbſt und den Apoſteln als göttliche Inſtitution anerkannt wurde. Somit war andererſeits der chriſtlichen Kirche die Idee des Staats nicht fremd; durch die Oeffentlichkeit ihrer Gemeinſchaft und Lehre war ſie auf den Boden des Staats geführt und konnte ſich nur

auf demselben, wiewohl zunächst nur unter großen Hemmnissen und Verfolgungen, entwickeln. Den Geist des Christenthums, christliche Gesinnung dem Staat einzupflanzen und eben damit ihn von Grund aus umzubilden, darauf ging von Anfang an ihr Bestreben. Auch die Kirche hat eine Seite, an der sie in den Staat fällt — die ganze Seite ihrer Realisation und Wirklichkeit, ihrer Erscheinung und Aeußerlichkeit, und nur aus weltlichen, politischen Elementen, konnte sie sich eine Verfassung anbilden. Eine solche schon dem Stamm seiner ersten Gemeinde zu geben, hatte der Stifter der christlichen Kirche mit großer Weisheit unterlassen; denn dem Geist und Glauben, wie der Lehre nach die allgemeine, hat doch die christliche Kirche die wesentliche Bestimmung, sich an allen Seiten mit dem Staat zu verflechten und zu verzweigen und sich in ihrer Organisation nach den Sitten, Gebräuchen und Gesetzen jedes bestimmten Landes zu richten. Nach dem Vorbild des Staatsorganismus bildet sich der kirchliche Organismus und zwar aus Staatselementen und mit Staatsmitteln. Die Subsistenz im öffentlichen Daseyn und Leben, die Ordnung und Articulation in der Administration und den Stand in der bürgerlichen Gesellschaft verdankt die Kirche dem Staat; die Religion an und für sich, das isolirte Leben im Glauben bringt dergleichen nicht mit sich. Alle Handlungen der Kirche, so wie sie in die Oeffentlichkeit treten, haben zugleich einen ethischen Character und fallen in den Bereich des Staats. Selbst unmittelbar geistige Acte der Kirche sind dieser Kategorie; die Taufe, die Confirmation und Copulation geben zugleich bürgerliche Rechte. Das Volksschulwesen, kann es ausschließlich auf der Seite des Staats oder der Kirche seyn? Die protestantische Kirche, welche die wesentliche Bestimmung hat, Landeskirche zu seyn, schließt eben damit sich dem Staat aufs innigste an; geschieht dies nicht, so schlägt sie entweder ins Hierarchische oder Puritanische um; das Gemeinsame dieser beiden ist der Gegensatz gegen den Staat oder die Aus-

ſchließung deſſelben. Die Beſtimmung der Kirche iſt vielmehr nur, die im Staat herrſchende Ordnung und Sitte, Geſetzmäßigkeit und Gewiſſenhaftigkeit auf ihr wahres Princip zurückzuführen und allen Ständen der Geſellſchaft zum Bewußtſeyn zu bringen, was aller Sittlichkeit Quell und Ziel und der Grund des zeitlichen und ewigen Heils iſt. Sie hat ihre beſtimmte Sphäre im Bewußtſeyn und Genuß des chriſtlichen Glaubens, in heiligen Gefühlen und Geſinnungen, welche im Staat in die That und das wirkliche Leben übergehen. Was alſo dort noch als Idealität beſteht, die Religion, ſie giebt ſich im Staat Realität und Weltlichkeit, und dieſe Weltlichkeit iſt die Sittlichkeit. Durch ihren Inhalt in die Unendlichkeit reichend ſteht die Kirche mit ihrer Erſcheinung in der Endlichkeit. Das Tiefſte und Heiligſte des geſammten Volks- und Staatslebens in ſich begreifend ſteht ſie im Staat neben dem materiellen Volksintereſſe, dem Heer, der Rechtspflege, der Kunſt und Wiſſenſchaft, und er ſchließt, wie dieſe, ſo auch ſie organiſch in ſich ein; vom Staat ignorirt iſt die Kirche zur Secte degradirt. Die Einheit der Kirche und des Staats ſpricht ſich etwa, in eine dialectiſche Formel gefaßt, ſo aus: in der Kirche iſt die Sittlichkeit als Frömmigkeit, im Staat iſt die Frömmigkeit als Sittlichkeit.

b. Unterſchied des Staats und der Kirche. Der Unterſchied iſt bereits in der Einheit enthalten, behält aber dieſe, aus der er herkommt, an ihm. Die Kirche reflectirt ſich kraft ihres Begriffs in den Staat, der Staat ebenſo in die Kirche. Der Unterſchied iſt ſomit nicht abſoluter Unterſchied, nicht die Verſchiedenheit, wie in der päpſtlichen Kirche. In der proteſtantiſchen Kirche giebt es keine ſolche Kluft zwiſchen Clerus und Laien, wie dort, ſo daß der geiſtliche Stand allein ſchon die Kirche vorſtellte. Dennoch muß auch der Unterſchied zu ſeinem Recht und der Ausſpruch der ſymboliſchen Bücher zu ſeiner Geltung kommen: es dürfen nach göttlicher Ordnung weltliche und geiſtliche Gewalt nicht mit einander gemengt werden. Dieß iſt

nicht gegen die ursprüngliche Einheit gesagt, sondern gegen die Einerleiheit von Kirche und Staat. Dagegen vielmehr ist zu sagen: der Staat ist nicht die Kirche, die Kirche nicht der Staat. Für ihre Erscheinung im Staat ist allerdings er die Macht der Kirche; sie als solche ermangelt aller äußern Macht und Gewalt; ihre einzige Macht, ihr Schwert ist das Wort Gottes. Es ist aber die Macht des Staats der Kirche gegenüber die sittliche, mit dem Bewußtseyn verknüpfte, daß er ein inneres wesentliches Verhältniß zur Kirche hat. Er folgt daher nur seinem Begriff, wenn er der Kirche des Landes Freiheit und Selbständigkeit gewährt, ihre ungehemmte Entwickelung auf alle Weise begünstigt und dahin wirkt, daß das ganze Verhältniß von beiden Seiten ein auf Recht und Gesetz beruhendes sey. Es tritt so dem Staatsrecht ein Kirchenrecht gegenüber, welches vornehmlich zu verhindern hat, daß das Verhältniß von Staat und Kirche zum Misverhältniß werde, und bezweckt, daß es vielmehr ein durch Recht und Gerechtigkeit bestimmtes sei. — Ferner, ein unorganisches, atomes oder chaotisches Leben kann die Kirche im Staat nicht führen; dieß widerspricht schon dem an allen Seiten gegliederten Organismus, welcher der Staat ist, und würde die größeste Behinderung der Entwickelung ihrer Kräfte und einer geordneten Thätigkeit der Kirche im Staat seyn. Wenn die Macht allein gelten sollte und die Kirche ganz nur der Botmäßigkeit des Staats hingegeben wäre, so wäre diese Hierarchie des Staats eine viel unerträglichere, als die päpstliche, deren Tyrannei der Staat im Mittelalter unbedingt zu respectiren hatte. Daß die Kirche sich selbst organisire und regiere, ist billig und gerecht; doch ist das in dieser Unbestimmtheit noch eine zweideutige Redensart. Ohne die Sanction und Genehmigung des Staats kann das nicht geschehen, und jede Form der Einrichtung und des Kirchenregiments würde sich nothwendig doch nach der Analogie des Staats, seiner Eigenthümlichkeit gemäß und eben so sehr aus Staatselementen gestalten; folglich kann der

Staat nur das Princip von dem allen seyn. Er, je freier er in sich selbst ist, gewährt der Kirche diese Freiheit, ihr eigenthümlich Leben in bestimmte Formen hineinzulegen, in denen ihr Geist sich am sichersten und freiesten bewegen kann und sie sich zu verfassen für nöthig und zweckmäßig findet. Die Kirche giebt nur die Gedanken her, nach denen sie regiert seyn will, und überläßt dem Staat die Verwaltung des Kirchenregiments. Dieses zeigt sich in der Consistorialverfassung, jenes in der Synodalverfassung; beide zusammenwirkend und zur Einheit erhoben, machen die vollkommenste Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens aus. Es tritt so der Staatsverfassung eine *Kirchenverfassung*, der Staatsregierung das *Kirchenregiment* gegenüber. Die Synode, aus Geistlichen allein bestehend, bildet die Gesetzgebung der Kirche; das Consistorium, aus Kirchen- und Staatsdienern bestehend, bildet die Verwaltung der Kirche. In jedem Organismus solcher Art ist die Einheit der Gewalt über alles wichtig und nothwendig, und da die Kirche an sich ohne alle Gewalt, ihre Gewalt die rein geistige ist, so kann das Subject der Kirchengewalt nur der Staat seyn. Dieß muß die protestantische Kirche in allen Ländern um so mehr zugeben und selbst wünschen, da sie in jedem Widerspruch dagegen sich sofort mit dem Schein hierarchischer Tendenz beladet, welcher das gefahrvollste Hinderniß ihrer sittlichen Wirksamkeit seyn würde. — Endlich zu ihrer lebendigen Wirksamkeit auf die Welt bedarf die Kirche bestimmter Organe, durch deren Thätigkeit sich die Zwecke der Kirche vermitteln und an deren Bildung und Ausrüstung der Staat den lebhaftesten Antheil hat. Er kann nur so wahrhaft für sich sorgen, daß er für die Kirche sorgt und es ihr nicht an demjenigen fehlen läßt, was sie bedarf zu ihrer Erhaltung und Bethätigung; wie es andererseits auch der Kirche vortheilhaft ist, daß ihre Diener ihre Besoldung vom Staat beziehen, um dieß Bewußtseyn stets in ihnen rege zu erhalten, daß sie, der Kirche dienend, zugleich Staatsdiener sind und sich von

aller hierarchischen Anmaßung zu befreien haben. Dennoch ist und bleibt der Unterschied, und es tritt so dem Staatsdienst der Kirchendienst gegenüber. Damit der geistliche Stand sich beständig regenerire, müssen Bildungsanstalten für denselben vorhanden seyn, was nicht ohne großen Staatsaufwand möglich ist. Nächst der leiblichen und wissenschaftlichen Nahrung, welche der Staat der Kirche gewährt, ist es mehr noch, wenn er auch die freieste Ausbildung ihrer Diener begünstigt und die Darreichung seiner Staatsmittel nicht an erniedrigende Bedingungen knüpft. Wenn der Staat es erst seyn will und nicht mehr die Kirche, welcher die Orthodoxie und symbolischen Bücher aufrecht hält, und nur so die Sicherheit ihrer fortdauernden Gültigkeit gewinnen will, daß er die Diener der Kirche durch Eid und Verpflichtung daran bindet, so ist es um beide gewiß geschehen; denn dann ist es die Gewalt nur und nicht mehr die Freiheit, wodurch sie aufrecht erhalten sind. Ueberhaupt, so erwünscht und dankenswerth für die Kirche das lebendige Interesse des Staats an der Kirche seyn muß, so ist es doch ein krankhafter Zustand, wenn die Bevormundung von Seiten des Staats eintritt, welche die Unmündigkeit der Kirche voraussetzt, und die Staatsgewalt sich auch auf das Innere, die Lehre und den Glauben der Kirche erstreckt. Sie hat für keine bestimmte Theologie, sey sie die rationalistische oder pietistische, Parthei zu nehmen; denn es geziemt sich nicht für den Staat, Parthei zu seyn oder zu nehmen. Das alles sind Mängel der Kirchenverfassung, Ueberschreitungen der Pflicht und des Rechts.

c. Die gegenseitige Pflicht. Sie ist vielfältig anders bestimmt je nach der Stellung, welche der Staat seiner Bestimmtheit gemäß der Kirche anweiset. Wie die Staaten selbst in ihrer sittlichen Bildung und Haltung auf verschiedenen Stufen stehen, so ist besonders die Verfassung des Staats entscheidend über das Schicksal der Kirche. Die strenge, barbarische Härte und Einheit der Despotie verträgt sich nicht mit der Anerkennung, kaum

mit der Duldung irgend einer andern Religion, als der einmal privilegirten, welche die des Despoten und seiner Sclaven ist, und sie geht selbst darauf aus, mit Feuer und Schwert diese eine Religion zu verbreiten und zu erhalten. Der Kaiser von China, der Sultan in der Türkei haben keinen Gefallen an andern Religionen, als der einmal und allgemein herrschenden. In der Democratie ist nichts weniger zu finden, als dieß Festhalten und Aufdringen Einer Religion, sondern vielmehr das Gegentheil, die völlige Gleichgültigkeit gegen allen und jeden Glauben, was die Oeffentlichkeit desselben betrifft. Da ihr höchster Zweck das Leben mit seinen Gütern und Freiheiten ist, so sind auch alle möglichen Religionen, Kirchen und Secten in ihr freigelassen und zugelassen. Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit ist in ihr in vollestem Maaß zu finden. Der politische Verstand hat nur Einzelheiten und Vielheiten, Gegensätze und Einseitigkeiten vor sich, welche sich auch als Religionen mit gleichem Recht einander gegenüber stellen; sie haben nur ein subjectives, keine hat ein objectives Recht; sie sind Privatangelegenheiten. Diese Stellung der Democratie zur Kirche ist das Princip einer unendlichen Vervielfältigung der Secten. In der Monarchie endlich ist wiederum, wie in der Despotie, nur Eine Religion die herrschende in dem Sinne, daß sie die Religion des Staats ist, aber mit dem Unterschiede, daß auch andere anerkannt, geschützt und geduldet sind. In dem Dualismus der christlichen Confessionen in Deutschland ist überall in den verschiedenen Staaten eine die der Majorität des Volkes; zu ihr bekennt sich das Oberhaupt des Staats (nur in Sachsen ist es anders); aber überall ist die andere nicht ausgeschlossen. Der Staat, wie er der protestantische ist, kann nicht nur den Anhängern der römischen Kirche, sondern auch den auftauchenden Secten, sobald sie nichts Staatswidriges enthalten, Freiheit des Gottesdienstes vergönnen und selbst den Juden die Duldung und Schonung nicht versagen, auf die sie Anspruch haben. Ist hingegen, wie früher

wenigſtens in Spanien, Portugal und Italien der Fall war, die Monarchie noch nicht ganz von dem deſpotiſchen, wenigſtens abſolutiſtiſchen Element befreit, ſo wird nur Eine Religion in der Weiſe anerkannt, daß mit ihr keine andere, keine Secte, ſelbſt die Freimaurerei nicht, beſtehen darf, vielmehr der Gegenſtand der ſchärfſten Inquiſition und Verfolgung iſt. Der Staat hingegen in ſeiner ſittlichen Wahrheit und Würde iſt die gleiches Recht an alle Confeſſionen vertheilende Macht und Gerechtigkeit. Der Unterſchied iſt nur, daß er ſelbſt mit einer eins, die andere aber recipirt iſt, daß er zu jener ein inneres, zu dieſer nur ein äußeres Verhältniß hat, welches jedoch nicht ſoviel ſagen will, daß die Rechtsgleichheit dadurch aufgehoben wäre oder der Fürſt aus dogmatiſchen Principien mit ihr zu verfahren hätte, wie es z. B. der König von Baiern thut mit ſeinen proteſtantiſchen Unterthanen. In die kirchlichen Differenzen hat der Staat, auch der Regent, obgleich er einer beſtimmten Confeſſion angehört, ſich nicht einzumiſchen, ſondern nur darauf zu ſehen, daß ſie mit den ſittlichen Principien des Staats nicht in Colliſion und Conflict gerathen. Nur zu den Juden und den verſchiedenen chriſtlichen Secten als ſolchen hat der Staat gar kein Verhältniß, d. h. ſie werden nur geduldet, und darin iſt enthalten, daß ihr Daſeyn und Leben in einem aparten Glauben nur ein unumgängliches Uebel ſey; der Staat kann ohne ſie ſeyn, was er iſt. Als Unterthanen und Staatsbürger hingegen ſtehen ſie allen andern gleich. Die Pflicht und das Recht des Staats iſt an dieſer Seite nur, alle Volksgenoſſen irgend einer Kirche oder Secte zugetheilt zu wiſſen und darauf zu beſtehen, daß ohne irgend einer kirchlichen Gemeinſchaft anzugehören, Niemand geduldet wird. Dieß gilt nicht nur in Beziehung auf die im Reich anerkannten Confeſſionen, ſondern auch von ſolchen Secten, welche zum Staat gar kein Verhältniß haben und deren Religionsgrundſätze zum Theil mit ihm in Widerſpruch ſtehen, den Mennoniten und Quäkern, die eigentlich nur als Privatperſonen mit Andern im

Privatverkehr ſtehen, nicht ſowohl Mitglieder des Staats, als nur der bürgerlichen Geſellſchaft ſind. Der Staat hat im Bewußtſeyn ſeiner Stärke und der Vernünftigkeit ſeiner Geſetze ihnen die ſchuldige Pflicht, z. B. der Vaterlandsvertheidigung gegen ein Tauſchquantum erlaſſen, und läßt ſie unbeunruhigt in ihren Ueberzeugungen, ſo lange ſie denſelben treu bleiben. Mehr hat es auf ſich, daß der chriſtliche Staat ſelbſt den Juden, als nicht nur der bürgerlichen Geſellſchaft, ſondern auch einem andern Volk und Glauben angehörend, die bürgerlichen Rechte bewilligt hat. Gegen die frühere, menſchenfeindliche Bedrückung und Verfolgung der Juden iſt dieß ein großer Fortſchritt geweſen, wodurch vorerſt der Menſch im Juden wieder zur Achtung gekommen. Die weitere Frage wird ſeyn, ob dem Juden ſelbſt auf dieſem Punct ſtehen zu bleiben möglich, und das Leben nach chriſtlichen Geſetzen und Sitten nicht durch ſich ſelbſt die, wenn auch nicht geſchwindeſte, doch ſicherſte Weiſe der Judenbekehrung ſeyn wird. An dieſem Ziel erſt wird ſich die Weisheit des Staats vollkommen gerechtfertigt bewähren. — Das jus reformandi, welches dem Staat zuſteht, will nur ſagen, daß ohne ſeine Anerkennung und Genehmigung keine neue Religion oder Kirche ſich etabliren kann, nicht aber, daß er etwa nach eigenem Belieben eine ſolche aufſtellen könnte. Wie aber, wenn irgend einer erklärte, er wolle gar keiner Kirche Mitglied ſeyn? — er wird es doch ſeyn, wenn er begraben wird, und der Staat überwacht auch dieß ſchon um der Vollſtändigkeit willen der Todtenliſten. Der Staat muß oft und in ähnlichen Fällen die Vernunft der Einzelnen vertreten. Soweit dazu oft Zwangsmaßregeln nöthig ſind, ſo liegt dieß außer dem Bereich der Kirche. Menſchen, die es offen und laut, wenn auch nur durch Handlungen des Worts, bekennen, daß ſie keine Religion haben wollen, kann der Staat nicht ſich ſelbſt überlaſſen; geben ſie jenes dadurch zu verſtehen, daß ſie ihre oder ihrer Kinder Aufnahme in die Kirche nicht in beſtimmter Weiſe bewirken, ſo hat der

Staat die Pflicht und das Recht, sie dazu zu zwingen; Eltern, welche ihre Kinder ohne Taufe liegen lassen, Erwachsene, welche nicht confirmirt sind, kann die Staatsgewalt anhalten zu demjenigen, was sie nicht wollen. Es kann um des Eigensinns Einzelner willen die allgemeine Ordnung nicht geändert werden, und diesen Werth legt der christliche Staat auf die christliche Religion, daß er weiß und stets bedenkt, wie sie das ihn in der Tiefe der Gesinnung wesentlich integrirende Moment ist. Aus diesem sittlichen Grunde ist ganz unstatthaft, was Wirth verlangt, es solle der Staat denen, welche mit allen in ihm bestehenden Kirchengemeinden in Widerspruch gekommen sind, bei solchen kirchlichen Acten, welche zugleich mit rechtlichen Folgen verbunden sind, namentlich bei der Trauung und dem Eide, nur die bürgerliche Form ausnahmsweise gestatten. (Spec. Ethik, II. S. 432 und 49.) — Nicht weniger hat endlich der Staat die Pflicht und das Recht, den Frieden der Kirche aufrecht zu halten, die verschiedenen Confessionen gegen einander zu beschützen, Intoleranz und methodische, organisirte Proselytenmacherei zu verhüten und zu bestrafen, Controverspredigten, in denen die Liebe erloschen, zu untersagen und in dem allen die Ruhe des Landes zu behaupten. Der Secten- und Partheigeist in der Kirche erlaubt sich leicht in majorem Dei gloriam und in seinem heiligen Eifer die unheiligsten Attentate auf die Rechte des Einzelnen, selbst auf seine Freiheit, sein Leben; der Fanatismus greift leicht zu Feuer und Schwert. Dergleichen duldet der Staat nicht, und es ist in solchen Fällen die wahre christliche Frömmigkeit, die aus der Priesterschaft entflohen, auf der Seite des Staats. — Andererseits indem die Kirche ihre bestimmten, durch den Begriff der christlichen Religion ihr aufgegebenen Zwecke verfolgt, sorgt sie wesentlich zugleich für das Beste des Staats. Sie hat ihm sittlich gebildete, im christlichen Glauben wohlerzogene Mitglieder zuzuführen. Die christliche Kirche hat diese Pflicht schon negativ, indem sie Alles unterläßt, was durch ihre Lehren

und Anſtalten, Anweiſungen und Erziehungen der Wohlfahrt des Staats nachtheilig und hinderlich wäre. An und für ſich kann das Chriſtenthum mit jeder Staatsverfaſſung beſtehen, und wie Unvollkommenes ſie auch enthalte, kann es der Kirche Pflicht nur ſeyn, durch Wort und Lehre auf die Verbeſſerung der öffentlichen Zuſtände zu wirken, jeder revolutionären Bewegung ſich zu widerſetzen; im Uebrigen aber, und ſelbſt verfolgt und gemishandelt, in keine offenbare Unſittlichkeit zu willigen, ſondern ſich allem Trübſal und Märtyrerthum geduldig zu unterwerfen. Die Kirche hat ferner die Pflicht, in allen Aeußerlichkeiten ihrer Beziehungen auf den Staat ſich ſeinen Anordnungen zu fügen, und ihm zu gehorchen in allem, was die äußerliche kirchliche Einrichtung, die Berufung und Anſtellung ihrer Diener und überhaupt die Beſtimmung der Formen betrifft, innerhalb deren ſie ſich zu bewegen hat. Auch das liturgiſche Recht, da es eine zwiefache Seite hat, eine rein äußerliche und eine innere, welche die Lehre berührt, iſt als Recht des Staats anzuerkennen, ſofern er es durch die geiſtliche Behörde und die Synode, als die kirchliche Intelligenz, verwalten und ausüben läßt. Mit der kirchlichen Geſetzgebung hat der Staat nichts zu thun; ſie iſt rein allein Sache der Kirche, obgleich in jedem Fall der Staat die Genehmigung der Geſetze hat. In dem Landesherrn, der das Majeſtätsrecht auch in der Kirche hat und in welchem die Einheit von Kirche und Staat perſönlich erſcheint, hat die Kirche das menſchliche Oberhaupt der Landeskirche zu verehren. Jeder Widerſpruch dagegen hält ſich abſtract außerhalb der concreten Einheit der Kirche und des Staats und ſieht in ſolchem Oberhaupt nur den Papſt. Er iſt aber vielmehr das vollkommene Widerſpiel von dieſem; geiſtliche Verrichtungen ſind damit keinerlei Art verknüpft, und jedenfalls iſt die Vorſtellung und Bezeichnung paſſender, als die diplomatiſch-juriſtiſch überlieferte von ihm als oberſtem Biſchof. Der König von England, ſogar ein junges Mädchen, jetzt eine junge Frau, iſt als Oberhaupt, wie des

Staats, ſo der Kirche anerkannt, da es hingegen lächerlich wäre, in ihr den oberſten Biſchof zu ſehen. Die Pflicht der Kirche kann nicht ſeyn, in hierarchiſcher Weiſe den Staat aus allem lebendigen Einfluß auf die Kirche zu verdrängen und allen Wechſelverkehr mit dem Staat und der bürgerlichen Geſellſchaft abzubrechen, dieß wäre eben ſo verkehrt, als wenn ſie aus aller Berührung mit dem Familienleben ſich herausſetzen wollte. Den Staat als Gottes Ordnung anzuerkennen, iſt der Kirche Pflicht. Der Zweck des Wirkens der Kirche in der Welt kann vielmehr nur ſeyn, den Staat und die Familie mit dem chriſtlichen Princip, mit der Geſinnung reiner chriſtlicher Frömmigkeit zu durchdringen und der Sittlichkeit im Bewußtſeyn und Genuß des chriſtlichen Glaubens die wahre Grundlage zu bereiten. Ueber die falſche Kirchlichkeit, welche aus aller lebendigen Einwirkung auf Staat und Familie ausſcheidet und ſich auf die rein kirchlichen Formen zurückzieht, hat Harleß in ſeiner chriſtl. Ethik ein ernſtes und treffendes Wort geſprochen. (S. 276.) In ähnlicher Weiſe ſtreitet Hegel gegen die, welche von der Kirche aus nur auf die allgemeine Grundlage des Staats, welche die Religion, dringen, aber die Geſetze und Einrichtungen des Staats nicht auch an und für ſich gelten laſſen wollen, weil ſie die beſtimmte Form der Religion nicht darin wiedererkennen, oder durch Frömmigkeit ſich darüber erheben und ſagen: dem Gerechten ſey kein Geſetz gegeben; ſeyd nur fromm, dann könnt ihr thun, was ihr wollt; oder welche auch, alles unmittelbar zu haben vermeinend, ſich mit Seufzen und Verachten begnügen, ja auch zu Verdammungen ſchreiten. „Inſofern aber dieß negative Verhalten nicht bloß eine innere Geſinnung und Anſicht bleibt, ſondern ſich an die Wirklichkeit wendet und in ihr ſich geltend macht, entſteht der religiöſe Fanatismus, der, wie der politiſche, alle Staatseinrichtung und geſetzliche Ordnung als beengende der innern, der Unendlichkeit des Gemüths unangemeſſene Schranken, und ſomit Privateigenthum, Ehe, die Verhältniſſe und Arbeiten der bürgerlichen

Geſellſchaft u. ſ. f. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt." (Rechtsphiloſ. S. 335.) Nichts iſt gewiſſer, als daß nicht Kraft, ſondern Schwäche des Gedankens heutiges Tages der Frömmigkeit dieß falſche Pathos eingehaucht hat. Der Kirche und ihren Dienern und Gliedern geziemt es vor allem, ſich dem Staat gegenüber von aller Eitelkeit und Eigennützigkeit frei zu erhalten. Die Sphäre der Kirche iſt die Innerlichkeit, die Geſinnung und deren Bildung durch chriſtliche Frömmigkeit. Sie kann ſich nicht wie ein Staat (im Staat) gebehrden und muß ſich vor aller Ausdehnung ihrer Rechte in das Gebiet des Staats hüten, wie dergleichen eine tief in das bürgerliche Leben eingreifende Kirchenzucht iſt. Aeußerliche Strafen auflegen iſt ganz und gar nicht ein Recht der Kirche; dieß kommt dem Staat allein zu. Ihre Wirkſamkeit iſt durchaus nur die des Geiſtes auf den Geiſt, auf den Verſtand und Willen. Dagegen hat die Kirche das Recht und die Pflicht, die Freiheit der Lehre zu wahren und an dieſer Seite allen Eingriffen des Staats zu widerſtehen mit allen den Mitteln, welche ihr in der Lehre ſelbſt zu Gebote ſtehen. Die Lehre ſteht in dieſer Hinſicht der Preſſe gleich. Iſt der Staat noch nicht ſo gebildet und frei, daß er die Preßfreiheit aushalten kann, ſo greift er ſtörend auch in die Lehrfreiheit ein. Sie hat freilich ihre Norm an den Beſtimmungen der ſymboliſchen Bücher. Die Gränzen aber der Norm, wer ſoll ſie abſtecken? Etwa der Staat? Zu ſagen: bis hieher und nicht weiter, iſt gar nicht ſeines Amts und Rechts. Dieß zu beſtimmen, iſt lediglich Sache der Freiheit ſelbſt, welche nicht Willkühr nur, ſondern von der Vernunft nicht verſchieden iſt. Die Pflicht der evangeliſchen Kirche iſt nicht, dem Buchſtaben und Einzelheiten darin, ſondern dem Geiſte derſelben treu zu bleiben; mehr als das zu fordern iſt der Staat nicht berechtigt. Der Staatsgewalt gegenüber iſt es inſonderheit der Geiſtlichen Pflicht, die Rechte und Freiheiten der Kirche, wie ſie ihr Begriff mit ſich bringt, zwar mit Anſtand und Würde, aber

auch ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit zu vertheidigen. Es sind besonders die am Kirchenregiment Theilnehmenden, welche nicht selten in die Gefahr kommen, die Rechte der Kirche zu verrathen durch feige Nachgiebigkeit, schmeichlerische und heuchlerische Niederträchtigkeit, zu Privatzwecken des Ehrgeizes und Eigennutzes. Die höchste Pflicht des Staats ist, nicht nur nicht zu verhindern, sondern vielmehr dazu beizutragen, daß die Kirche zu sich selbst komme, sich ihrer selbst bewußt werde und innerhalb ihrer selbst zur freiesten Bewegung gelange, daß die Bevormundung und Knechtschaft aufhöre, unter der die protestantische Kirche fast in allen Staaten steht, gegen welches Uebel nur eine bestimmt articulirte Kirchenverfassung Schutz und Gewähr leisten kann.

3. Der absolute Geist.

Es muß als Resultat der bisherigen Betrachtung des sittlichen Processes angesehen werden, daß sie nothwendig noch auf diesen letzten und höchsten Standpunct führt, welcher die Religion, das Bewußtseyn und die Betrachtung des absoluten Geistes ist; die sittliche Thätigkeit des sub- und objectiven Geistes war nur der Weg und die Erhebung dazu. Aber eben so nothwendig ist auch die Anerkenntniß, daß in Wahrheit, was so als Resultat erscheint, auf allen Stufen schon das Princip der Freiheit und Sittlichkeit gewesen ist. Es ist der absolute Geist, wie er in seiner Gemeinde ist und wirkt, von welchem sub- und objectiv die Wahrheit aller Pflicht und Sittlichkeit ausgeht. Die wahre Bewegung des practischen Geistes ist die im absoluten Geist, und er ist es, der jenen von den ersten Anfängen seiner Thätigkeit an zu diesem letzten Ziel erhebt, welches in allen seinen endlichen Bewegungen das Bewußtseyn des unendlichen Geistes ist. Die Gestalt, in welcher dieß Bewußtseyn vor dem Einzelnen, wie für ihn ist in der ersten Einfachheit, ist die Religion, wie sie die der Familie ist; in ihr tritt sie

als die unendliche ihre Existenz in der Endlichkeit an; so ist sie die patriarchalische. Allein die Familie hat als die einzelne, endliche, die Bestimmung, sich aufzulösen, und eben damit kann auch die Familienreligion als solche nicht bestehen. Wie die Familien übergehen ins Volk und in ihrer Gesammtheit es selbst darstellen, so geht die Familienreligion über in die Volksreligion. Es kann Gott nicht bloß ein Familiengott seyn; er ist der Gott des ganzen Volks, wie in Israel, obwohl die Religion auch so die stete Erinnerung an ihre Herkunft behält in dem Gedanken an den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs. Allein die Völkerindividuen stehen in ihrer Mehrheit zu einander in derselben Negation, wie die Individuen in der Einzelheit, und auch in solcher Beschränkung kann das Bewußtseyn des wahren Gottes nicht stehen bleiben. Die Religion der gesammten Menschheit erst, diese absolut allgemeine, welche alle Familien und Völker in sich vereinigt, ist die des absoluten Geistes würdigste Gestalt seines Bewußtseyns. Aber diese absolut allgemeine und als solche erst absolut wahre Religion ist einzig und allein die christliche. Die absolute Religion, zwar angelegt in allen andern Erscheinungsformen, aber in ihnen zugleich noch getrübt, beschränkt und verkannt, gelangt zur reinsten Manifestation erst in der Person Jesu Christi. Die christliche allein ist die allgemeine oder Weltreligion so, daß sie auch als die aller Menschen, Familien und Völker den ihr immanenten Character nicht verliert, sondern in ihnen sich gleicherweise substanziirt und individualisirt. Das eigenthümlich Christliche aber in practischer Beziehung ist in seinem ersten Moment noch das unbestimmte. Es findet der Mensch sich bei dem Erwachen seines Bewußtseyns in einem Verhältniß zu Gott; er kann sich als endliches Wesen nicht wissen, ohne von dem unendlichen zu wissen, wie auch dieß, daß dieses sein Verhältniß zu Gott nicht sey ein durch ihn, den Menschen, sein Wissen und Wollen, sondern durch Gott gewolltes und gestiftetes. So ein an sich seyendes und die Möglichkeit seines Wol-

lens und Nichtwollens, tritt es als ein ſittliches dem Menſchen entgegen in der Kategorie des Sollens oder Geſetzes. In dem Wollen oder Nichtwollen des Menſchen iſt das an ſich ſeyende Verhältniß auch ein für ihn ſeyendes und in dieſem zweiten Moment ein ſubjectives. In dieſer Geſtalt hat das Selbſtbewußtſeyn eine lange Reihe von Stufen zu überſteigen, bis es ſeine Wahrheit und Weſenheit erreicht. Es hat an Gott zunächſt nur das göttliche Weſen, welches theils in der Welt an irgend einem ſinnlichen Gegenſtande, wie in den Natur- und Kunſtreligionen, ſeine Erſcheinung hat, theils, wie im Moſaismus, jenſeits der Welt iſt und als das höchſte Weſen in dem Menſchen höchſtens nur als der höchſte Gedanke. In beiden Beziehungen iſt auch die Religion in anderer Weiſe ſittlich beſtimmt. Dort heiterer, freundlicher Umgang mit den Göttern, die den Menſchen frei laſſen zu aller Willkühr und Natürlichkeit, hier Angſt und Furcht vor der Macht des Gottes, ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, keine Freiheit, ſondern Knechtſchaft; aber weder dem Weſen des wahren Gottes, noch dem des Menſchen iſt beides angemeſſen. Die einzige Vermittelung zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt das Opfer und der Prieſter, und dieſer ein ſündiger Menſch, wie andere, der römiſche Kaiſer pontifex maximus, Moſes der Knecht Gottes. Die Trennung, der Gegenſatz iſt ſo, ſelbſt in der Verſöhnung, feſt und bleibend, wie vorausgeſetzt. Die Stiftung der abſoluten Religion hingegen iſt, daß Gott ſelbſt in einem beſtimmten Menſchen die menſchliche Natur annimmt und eben damit erklärt, eben dieſe Natur ſey auch die ſeinige. Wer in ihm den Sohn Gottes erkennt, der ſiehet im Weſentlichen den Vater. Hiedurch verändert ſich nun das ganze, ſittliche Verhältniß der Menſchheit zur Gottheit; Gott iſt dem Menſchen nicht nur abſolut offenbar, nicht mehr der unbekannte, unerforſchliche, wie er es allerdings an ſich iſt, ſondern auch nahe, der Welt abſolut gegenwärtig. Durch den Sohn Gottes iſt ein neuer Bund, ein ganz anderes ſittliches Verhältniß zwiſchen Gott dem

Vater und allen Menſchen geſtiftet, er der Mittelpunct der Weltgeſchichte, auf den alle frühere deutet, der Mittler und Vermittler zwiſchen der Gottheit und Menſchheit. Göttliches Wiſſen und göttliches Wollen und Thun wird durch ihn menſchlich, Zuſtand und Eigenthum aller Menſchen, d. h. was in ihm wirklich, iſt durch ihn allen Menſchen möglich und zugänglich geworden. Die Anerkenntniß, daß die menſchliche Natur von der göttlichen unzertrennlich ſey oder der Glaube an Gott in ſeiner Menſchheit, an Chriſtum als den Gottmenſchen, wird der Grund eines neuen Lebens in der Menſchheit. Jener dogmatiſche, von der Kirche längſt ausgeſprochene Lehrſatz enthält, daß, wie Gott in der Einheit mit der Menſchheit ſein Selbſtbewußtſeyn hat als Geiſt, ſo auch der Menſch nur in der Vereinigung mit Gott die Wahrheit ſeines Selbſtbewußtſeyns hat. Indem das Verhältniß zu Gott, worin der Menſch an ſich iſt, in dieſer Weiſe auch für ihn iſt, daß er es als ihm vermittelt durch Chriſtum anerkennt, hebt er an, zu leiſten, was er ſoll und das Geſetz zu erfüllen; dieſe Erfüllung des Geſetzes iſt die Liebe. Aber mit der welthiſtoriſchen Perſon Chriſti und dieſer weltgeſchichtlichen Thatſache der Erlöſung und Verſöhnung der Welt durch ihn iſt die Welt noch nicht auch ſchon da, wohin ſie durch ihn gelangen ſoll; die Anerkenntniß ſelbſt und der Glaube kann des ſittlichen Moments und Impulſes ermangeln, den er in ſeiner Wahrheit in ſich trägt, und ſo iſt er der todte und geiſtloſe. Wie nun kommt die welterlöſende That Chriſti auf die Seite der Welt herüber; wie wird dieß geſchehen zum Segen der Welt in allen Zeiten, die Geſinnung Chriſti die Geſinnung der Welt? Die chriſtliche Religion löſet in ihrem dritten Moment dieß Problem durch den Geiſt, welcher ausgehet von Vater und Sohn und die Vermittelung iſt zwiſchen Gott und der Welt. Er iſt in Allen der Eine abſolute Geiſt, nur in der Totalität, aber auch der in einem Jeden ſich individuell offenbarende. Er ruft die Welt aus ihrer Zerſtreuung und ſammelt ſie zu einer Gemeinde

Chriſti; er macht ſich zur Seele der Anbetung Gottes in Chriſto und iſt als das reinigende, befreiende Princip, die ſtete Verbeſſerung. Die allgemeinen ethiſchen Geſtalten, welche ſich auf dieſer ſittlichen Grundlage des Chriſtenthums erheben und noch betrachtet werden müſſen, ſind demnach die Gemeinſchaft, der Cultus und die Reformation. Da wir uns hier ganz auf dem Gebiete der Schrift und des Chriſtenthums befinden, wird es nicht mehr nöthig ſeyn, bei jedem Schritt einzelne bibliſche Stellen anzuführen.

A. Die chriſtliche Gemeinſchaft. Es kommt im Begriff derſelben vor allem

a. in Betracht die Identität des Geiſtes, als des Princips der Gemeinſchaft. Schleiermacher tadelt es, daß die chriſtliche Sittenlehre (worunter er die neueren Syſteme verſteht) viel zu ſehr nur den Einzelnen vor Augen habe, wie auch die philoſophiſche ſich damit begnüge. Es hänge damit die Auflöſung der chriſtlichen Gemeinſchaft zuſammen. Die Gemeinſchaft vielmehr ſey das Erſte, und der Einzelne ſtehe keineswegs allein der göttlichen Gnade gegenüber, ſondern nur mittelſt der Gemeinſchaft. (Die chriſtl. Sitte, S. 123.) Das Richtige iſt, daß die Gemeinſchaft oder der objective Geiſt das Höhere iſt gegen den ſubjectiven Geiſt. So weſentlich aber dem Einzelnen die Gemeinſchaft iſt, ſo weſentlich iſt er auch ihr; auf dieſem Gegenſatz beruhet Schleiermachers ganze Darſtellung und kann daher, wie bei Kliefoth in ſeiner Theorie des Cultus, leicht zur äußerſten Einſeitigkeit werden, wie wenn die Gemeinſchaft ſelbſt nicht durch die Perſönlichkeit frei hervorgebracht wäre. Was aber die Gemeinſchaft auf den Einzelnen wirkt, geht vom Princip als ihrer Seele aus. Was dem Einzelnen und der Gemeinſchaft angehört, iſt daher in Prari nicht zu unterſcheiden; um ſo mehr iſt in der Theorie, als der wiſſenſchaftlichen Nachbildung des ethiſchen Proceſſes beiden Seiten ihr Recht widerfahren zu laſſen und alle Einſeitigkeiten nur ſo zu vermeiden, daß der ſub-

jective Geiſt vom objectiven, und dieſer, wie jener, vom abſoluten Geiſt als dem Princip durchdrungen iſt, von welchem aus die ſittliche Bewegung durch die Gemeinſchaft geht. So hat ſie überall die Bedeutung der nothwendigen Vermittelung. — Die Gemeinſchaft, in die der Menſch ſchon durch die Sprache, die Familie und die bürgerliche Ordnung ſich verſetzt fühlt, ſetzet überhaupt und formell die Geſellſchaft voraus; auf dieſer ruhet ſie äußerlich, wie der Geiſt den pſychiſchen Organismus ſetzt und vorausſetzt. In der Gemeinſchaft aber iſt das geſellige Leben bereits ein inneres, nothwendiges, doch noch der Sünde und Zwietracht, dem Hader und Verderben unterworfen. Iſt dieß Moment an ihr getilgt, ſo geht hervor die Gemeinde, das Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens — die unſichtbare Kirche, deren Sichtbarkeit die Kirche in der Welt iſt; denn beide ſind nicht außer einander. Der Stifter derſelben iſt es, welcher kraft ſeines Geiſtes in ihr iſt, und alle Mitglieder derſelben als Glieder ſeines Leibes beſeelt und regiert. Es iſt der göttliche Geiſt, der nach der Analogie der Perſönlichkeit Chriſti, in der chriſtlichen Gemeinſchaft ſich in die Einheit ſetzt mit dem menſchlichen Geiſte, ſo daß an jedem wirklich erreichten Punct der Einigung, was des einen und andern iſt, nicht mehr zu unterſcheiden iſt. Obgleich und eben weil der Geiſt das Ganze iſt, ſo hat die einzelne Perſönlichkeit ihn nicht minder ganz; Chriſtus iſt kraft ſeines Geiſtes in Allen derſelbe und nur in anderer Geſtalt. (S. Vatke: Die menſchl. Freiheit u. die göttl. Gnade, S. 439.) Nur ſo lange dieſe Idealität nicht erreicht iſt, bleibt der Unterſchied des heiligen Geiſtes als des ſich ſelbſt gleichen Princips in Allen von dieſen Allen, welche von ihm ſich dadurch unterſcheiden, daß ſie nur mehr oder weniger ſich der Mannigfaltigkeit der Geiſtesgaben (χαρίσματα) erfreuen, doch ſo, daß ihr individuell-ſittliches Leben nur die Bewegung iſt in dieſer Idealität des Geiſtes. Von dieſem die Kirche durchſtrömenden Princip iſt es, daß in ihr ſich das Erlöſungsgeſchäft Chriſti

ununterbrochen fortſetzt, wie durch daſſelbe auch die Receptivität Aller für die Einwirkung deſſelben vorausgeſetzt und bedingt iſt. Die Receptivität iſt ſelber nur der Gegenwurf der Spontaneität des abſoluten Geiſtes, iſt nur durch ihn geſetzt und in dieſem Sinn Werk der Gnade. Sie iſt im Selbſtbewußtſeyn als Vernunft und Freiheit oder als κοινὸς λόγος enthalten, wie auch der Verluſt beider im Sündenfall nur als Minimum derſelben, nicht abſolut geſetzt werden muß; denn ohne das iſt gar kein Anknüpfungspunct für die Gnade des Geiſtes übriggeblieben. Der göttliche Geiſt iſt vielmehr das Weſen des menſchlichen, was die Schrift als Ebenbildlichkeit bezeichnet und Tertullianus im Apologeticus ſo ausſpricht: o! ſtarkes Zeugniß der menſchlichen Seele, die von Natur chriſtlich denkt. Und nur ſo iſt ſittliche und geſchichtliche Entwickelung, Rückkehr und Bekehrung Aller möglich. In ihr beruhet alles darauf, daß ſie *werden*, was ſie *ſind*, und dieß letztere, wie es heißen muß: was ſie nicht mehr ſind, ſo auch: wozu ſie berufen ſind, nämlich in allen ihren ſittlichen Bewegungen ſich als Diener und Organe des göttlichen Geiſtes zu verhalten. Auf dieſem Grunde der Identität des Geiſtes erhebt ſich nun

b. *der Unterſchied der Glieder untereinander*, was die Entſtehung des Amtes iſt. Nach der Urſprünglichkeit des Princips tritt in der geſchichtlichen Entwickelung des Begriffs der Kirche der Zeitpunct der Reflexion und Organiſation ein. Die Einwirkung des abſoluten Geiſtes ſelbſt kann in ihren Erfolgen nur die ungleiche ſeyn, nicht ſofern in ihm der Grund davon läge, ſondern das Selbſt- und Weltbewußtſeyn hatte in einem Jeden ein ungleiches Verhältniß zum Gottesbewußtſeyn. Es können nicht alle auf gleicher Stufe des Glaubens und der Frömmigkeit, der Erkenntniß und Einſicht ſtehen; es wird immer ſolche geben, welche in ihrer Bildung ſchon weiter vorgerückt, andere, welche zurückgeblieben ſind; jene werden ſo die Beſtimmenden, dieſe die durch jene Beſtimmten ſeyn. Ob nun zwar

dieſes alles nur dialectiſche, quantitative Verhältniſſe ſind und auch die Receptivität nicht ohne alle Activität und Selbſtbeſtimmung, wie dieſe nicht ohne jene ſeyn kann, ſo beſtimmt ſich doch durch das Maaß der Gaben und Kräfte der Standpunct, die Verrichtung und der Dienſt in der Gemeinde, und dieß iſt der Urſprung des kirchlichen Amtes, an welches in der bürgerlichen Geſellſchaft, als dem Princip der Stände und Berufsarten, ſich auch die Beſtimmung eines beſonderen Standes angeknüpft hat. Die Einheit der Kirche mit dem Staatsleben wirkt weſentlich darauf hin, wie die Theilung der Arbeit und des Berufs in ein organiſches Ganzes zu bringen, ſo auch den geiſtlichen Stand in den Organismus hineinzuflechten. An und für ſich aber iſt dieſes nur Erſcheinung deſſen, was an ſich iſt, nämlich das concentrirte und geſteigerte Maaß der in der Kirche ſelbſt verbreiteten Thätigkeit, ſo daß mithin der Unterſchied der Amtsthätigkeit und der Gemeindethätigkeit nicht qualitativ, ſondern nur quantitativ verſchieden iſt. Durch dieſen Grundſatz erſt iſt die proteſtantiſche Kirche gegen die römiſche befeſtigt, welche auf dem entgegengeſetzten Grundſatz ihre Kluft zwiſchen Clerus und Laien bewerkſtelliget hat. Das ſittliche Verhältniß des geiſtlichen Standes zu der Geſammtheit iſt nicht das einer äußerlichen Superiorität über die Laien, wie in der römiſchen Kirche, noch das des Unterſchiedes von Obrigkeit und Unterthanen, wie im Staat, welches letztere Verhältniß die römiſche Kirche gleichfalls in ſich aufgenommen hat. Es iſt vielmehr ein in ſich freies, einzig durch die Nothwendigkeit der Liebe hervorgebrachtes und ſo in Ordnung und Sitte übergegangenes, damit die Thätigkeit in der Gemeinde eine geregelte und beſtimmte ſey. So kann und muß es zur ausſchließlichen Verwaltung der geiſtlichen Function kommen. Der Geiſtliche iſt nur vorzugsweiſe, durch Amt und Pflicht, Organ des in der Gemeinde wirkenden göttlichen Geiſtes; aber er iſt zugleich Organ der Geſammtheit, wie dieſe die allgemeine chriſtliche Kirche iſt, und Diener der Gemeinde, ſofern

er Vorſteher derſelben iſt, und ihr Hirte und Führer. Eine beſondere Sittenlehre für den geiſtlichen Stand iſt überflüſſig, da die allgemeinen Chriſtenpflichten, durch Beruf und Stand näher beſtimmt, auch für ihn gelten. In der Localgemeinde, deren Vorſteher und Leiter der Geiſtliche iſt, individualiſirt ſich die allgemeine chriſtliche Kirche und fügt ſich in die Naturbedingungen und geographiſchen Abgränzungen. Daſſelbe wiederholt ſich im größeren Maaß, indem die Geſammtheit der Localkirchen die Landeskirche darſtellt. Wie jene ihren natürlichen Mittelpunct an der Familie haben, deren Mehrheit ſich dazu vereinigt, ſo dieſe an dem Volk, an deſſen Geiſt und Eigenthümlichkeit ſich das Chriſtenthum anſchließt und deſſen Sprache und Sitte nicht ohne Einfluß bleibt auf die äußerliche Geſtaltung und Verfaſſung der Kirche. Schleiermacher ſpricht ſich entſchieden gegen dieſe Beſtimmung aus. Er hält die Nationalkirche für eine Beſchränkung, welche das Chriſtenthum ablehnt. (S. 585.) Iſt die Concentration des Chriſtenthums auf die Localgemeinde keine abzulehnende, ſondern nothwendige und zweckvolle Beſchränkung, ſo wird es auch ganz nur in demſelben Sinne die Vereinigung aller Localkirchen zur Landeskirche ſeyn. Man muß nur mit der National- oder Landeskirche nicht die Staatskirche oder Hofkirche verwechſeln. Die chriſtliche Religion muß, um ihre ganze Kraft zu entwickeln und volle Wirklichkeit zu gewinnen, ſich individualiſiren; damit iſt weder dem chriſtlichen Glauben und deſſen Lehre, worin die Gleichheit bleibt, noch ihrer Erweiterung über die Gränzen der beſtimmten Volksgemeinſchaft irgend eine Schranke geſetzt; vielmehr eben mittelſt der Localkirchen und Landeskirchen erreicht der chriſtliche Geiſt ſeine reinmenſchliche Darſtellung, welcher der gemeinſame Verkehr aller Völker zum Grunde liegt, und gewinnt allgemeine Verbreitung über alle beſonderen Volksthümlichkeiten hinaus; die Totalität der Landeskirchen iſt die durch viele Völker oder alle verbreitete Confeſſion.

c. Die Confeſſion. Zum tieferen Anſchluß an das Chri-

ſtenthum und zur Innigkeit des Glaubens daran hat der Uebergang der chriſtlichen Kirche aus der Einheit, die ohnehin nur noch eine äußerliche war, in die Mehrheit der Confeſſionen weſentlich beigetragen. In dem Gegenſatz der Confeſſionen und den ſich daran ſchließenden Secten ſtellt ſich heutiges Tages das Chriſtenthum ſelbſt dar. Unchriſtlich und unſittlich iſt nur der Sectengeiſt und Fanatismus einerſeits, welcher von ſeinem einſeitigen Standpunct neben den Corruptelen in allen Kirchen das Chriſtliche in ihnen gar nicht mehr anerkennt, und der Indifferentismus andererſeits, der allen Formen, in denen das Chriſtenthum jetzt in der Welt exiſtirt, gleichen Werth, d. h. gar keinen zuſpricht, ſondern etwa nur Chriſtenthum rein für ſich ohne Bekenntniß und Kirche haben will. Die Freiheit, welche mit Nothwendigkeit zur kirchlichen Gemeinſchaft führt, iſt es auch, wodurch dieſelbe erhalten wird und ſich behauptet. Wird unter ſolchen Umſtänden gefragt: ob es Pflicht ſey, einer Kirche anzugehören, ſo iſt dabei theils die Mehrheit der Confeſſionen, theils in dem Subject der Pflicht dieß vorausgeſetzt, daß es in ſeine freie Wahl geſtellt ſey, welche der verſchiedenen Confeſſionen es vorzuziehen gedenke. Es iſt aber bereits durch die Geburt und die Beſtimmung der Eltern darüber entſchieden, und die Pflicht iſt da vielmehr das Recht, welches der Neugeborene hat, in irgend eine der chriſtlichen Kirchen aufgenommen zu werden, und es iſt nur die Pflicht des Staats und der Kirche, einen Jeden zu dieſem Recht gelangen zu laſſen, welches nichts anderes, als das Recht des Menſchen iſt, ſeiner Beſtimmung zur Wahrheit, Sittlichkeit und Seligkeit unbehindert folgen zu dürfen. Es läßt ſich nicht beweiſen, was Reinhard behauptet, daß nicht nur jeder Unterthan, ſondern auch der Regent das Recht habe, gar kein Mitglied einer kirchlichen Gemeinde zu ſeyn; die Apoſtel hätten gegen jede Obrigkeit ohne Rückſicht auf die Religion, der ſie zugethan war, bürgerlichen Gehorſam gefordert. Das letztere hat wohl ſeine Richtigkeit; aber daraus folgt nicht, daß in einem chriſt-

lichen Staat ein Unterthan oder Regent das Recht habe, gar kein Mitglied einer kirchlichen Gemeinſchaft zu ſeyn. (Reinh. Mor. III. S. 602.) Die Pflicht des Subjects, irgend einer Kirche Mitglied zu ſeyn, kann nur die Pflicht ſeyn, ſich frei und ſelbſtändig zu irgend einer zu halten und ſich als Mitglied derſelben zu verhalten. Eben darin liegt dann aber auch die Freiheit und das Recht, die bisherige kirchliche Gemeinſchaft zu verlaſſen und zu einer andern überzugehen; die Möglichkeit des Uebergangs muß frei und ungehindert geſtattet ſeyn. Apoſtaſie und Renegation ſind Beſchimpfungen nur aus dem Geſichtspunct der Kirche, welche verlaſſen worden. Unſittlich nur iſt der unreine, eigennützige Zweck des Subjects und das dazu angewandte ähnliche Mittel von Seiten der Kirche. Nicht unſittlich hingegen iſt die Abſicht und die Bemühung, durch Lehre und Vorſtellung die Ueberzeugung derer von anderen Confeſſionen zu beſtimmen und ſie zum Aufgeben der ihrigen zu bewegen, ſey jene Lehre und Vorſtellung nur die allgemein wiſſenſchaftliche oder die perſönliche, mit dem Subject verhandelnde, und vorausgeſetzt, daß dieß kein Ueberreden und Beſchwatzen, ſondern ein Wirken durch die Erkenntniß auf die Ueberzeugung ſey. Iſt dieß etwas anderes, als der Verſuch, Jemanden zum Bewußtſeyn darüber zu bringen, daß er der Kirche, der er äußerlich zugethan iſt, innerlich nicht angehöre, und iſt es nicht das allgemeine Recht, die eigene Ueberzeugung auf dem Wege der Lehre und des Beweiſes zu verbreiten? Verwerflich nur und unſittlich ſind die eigends zu dieſem Zweck eingerichteten Anſtalten, welche ſich gleichwohl unter dem Schleier der Heimlichkeit an die Einzelnen wenden, um eine Seele wegzukapern, nicht, wie in der proteſtantiſchen Kirche die Miſſion, nur den Zweck haben, Nichtchriſten zu Chriſten zu machen, ſondern wie in der römiſchen Kirche die Propaganda, welche auch Proteſtanten als Nichtchriſten behandelt, ja auch in neuern Zeiten angefangen hat, bei Proſelyten ſogar die Taufe zu wiederholen, welche bisher noch von allen chriſtlichen

Confessionen und Secten gegenseitig als gültig angesehen wurde. Solchem Fanatismus, dem selbst die Wiedertäuferei recht ist, zu widerstehen mit allen Mitteln der polemischen und apologetischen Darstellung, lehrt schon die Selbsterhaltung jeder Kirche. Sittlich und reinchristlich ist das Bestreben, Wahrheit, Licht, Aufklärung in den Finsternissen der römischen Kirche zu verbreiten, auch abgesehen von dem Erfolg, den es haben kann, Einzelne zum Uebertritt zu veranlassen. Dieß kann an und für sich niemals das Interesse der protestantischen Kirche seyn, deren Mitgliedschaft nicht in der Quantität, sondern Qualität beruht. Die Erfahrung ist ohnehin die entgegengesetzte, daß einzelne Individuen nur zur römischen, ganze Gemeinden dagegen zur protestantischen Kirche übertreten. Unsittlich ferner, weil unredlich, ist das langjährige Hegen und Pflegen der heimlichen, einer andern Kirche angehörenden Ueberzeugung, welche heuchlerisch das fremde Bekenntniß verbirgt und die entgegengesetzte Ueberzeugung lügt, auch sich nur dann zum Uebergang entschließt, wenn die Lüge und Heuchelei nicht länger zu halten ist (Stark, Hurter). Das Aeußerste in dieser Reihe ist der Uebertritt eines Christen zum Judenthum. In den meisten Staatsgesetzgebungen giebt es Verbote solcher Uebertritte; diese Uebertritte sind nicht nur unsittlich, sondern auch der Naturgeschichte des Geistes zuwider, wie es unnatürlich wäre, wollte ein Mann oder Greis (der jedoch zuweilen kindisch wird) seine Leibesgestalt zu der des Kindes zurückschrauben. — Wie endlich jede Kirchentrennung in der Christenheit mit der Zeit entstanden ist, so kann man sich abstracterweise wohl die Möglichkeit denken, daß sie wieder vergehe und der Vereinigung Raum gebe. Hingearbeitet werden kann aber darauf nur durch die freie und lebendige Wissenschaft und dadurch, daß das Substanziellchristliche in allen Kirchen hervorgehoben und hiedurch die Disposition zur Union in den Mitgliedern aller Kirchen befördert wird. Der Protestantismus kann sich dazu erheben und muß im Bewußtseyn seines reinen evan-

geliſchen Chriſtenthums vor allem dagegen proteſtiren, daß zur Bedingung einer Union ſein Untergang gefordert werde. Da dieß die conſtante Forderung des Papſtthums iſt, ſo kann, ohne Aufgeben dieſer Bedingung von Grund aus, kein Schritt zur Vereinigung geſchehen. Dagegen tritt nun im Proteſtantismus ſelbſt von einer andern Seite das Gegentheil einer allgemeinen Vereinigung ein durch das Zerfallen in beliebig neue Secten-ſtiftungen. Es iſt in ihm von wegen ſeines Princips der Freiheit der Misverſtand häufig, daß dadurch die ſchlechte Unendlichkeit der Sectirerei privilegirt und ſanctionirt ſey. An und für ſich kann es für ſchöne Lebensregung gehalten werden und es können leicht dieſe Auswüchſe am Baum der Kirche als Blüthen deſſelben angeſehen werden. Da ſie aber zugleich ſich nur polemiſch bilden und in beſtändiger Oppoſition gegen die allgemeinere Form der Kirche, die Eigenthümlichkeit ſich auch meiſt nur als Eigenſinnigkeit und Störrigkeit, als geiſtlicher Hochmuth bewährt, der keinen geeigneten Platz für ſich in der Totalität, ſondern nur außer und neben ihr und im Widerſpruch mit ihr findet, dieß alles auch durch Berufung auf das Gewiſſen und Knüpfen der Seligkeit daran ſanctionirt wird, ſo können Secten ſittlicherweiſe nur als Prüfungen für die Landeskirche gelten. Im Allgemeinen darf ihnen das Recht zu exiſtiren, nicht beſchränkt, wenngleich auch nicht befördert werden. Separatiſtiſche Bewegungen ſind zu allen Zeiten in der Kirche, auch in der römiſchen, geweſen; die Keime dazu ſind in den theologiſchen Partheiungen immer vorhanden, nur, daß ſie ſelten ſoweit gehen, ein eigenes Kirchenleben darauf zu gründen. Wenn der Antrag, die Rationaliſten zum Austritt aus der proteſtantiſchen Kirche zu veranlaſſen und ſie hiemit von den Supernaturaliſten zu ſcheiden, durchgegangen oder realiſirt wäre, ſo hätten beide Theile ſich unmittelbar in Secten verwandelt und die römiſche Kirche leichtes Spiel gehabt. Der Univerſalismus des Chriſtenthums iſt groß und ſtark genug, um alle noch ſo verſchiedenen Grundſätze

und Gestaltungen des christlich-kirchlichen Lebens in sich zu ertragen, und eben dieß ist die ächte Katholicität der protestantischen Kirche, welche tolerant ist, im Vergleich mit der unächten der römischen Kirche, welche exclusiv und intolerant ist. Die letztere Allgemeinheit ist nur die fingirte, phantastische, mit so viel individuellem Zusatz und Beigeschmack überladen, daß die wahre Allgemeinheit darüber verschwindet, welche vielmehr sich in die protestantische Kirche geflüchtet hat und da das unbeschränkteste Leben in der Denk-, Glaubens- und Gewissensfreiheit ist. Als eine der edelsten Früchte derselben sind die christlichen Vereine zu betrachten, an denen die neuere Zeit so reich geworden ist. In ihnen besonders hat sich die Freiheit der Kirche zum Bewußtseyn gebracht. Sie bilden einen großen Vorzug der protestantischen Kirche, nicht nur gegen den Sectengeist, sondern auch gegen die römische Kirche. Die letztere hat dergleichen nicht und kann sie nicht haben; denn Mönchsorden und Klöster sind eher Zwangsanstalten als freie Vereine zu nennen; die letzteren sind nicht kirchliche Anstalten in dem Sinn, daß sie vom Kirchenregiment ausgehen, sondern freie Brüderschaften, nicht auch, wie die meisten in der römischen Kirche, nur zu asketischem Zweck, sondern zur Ausübung christlicher Liebespflicht gestiftet. In der letztern Hinsicht können nur die barmherzigen Brüder und Schwestern (Ursulinerinnen, Clarissinnen) in Betracht kommen, wiewohl auch da schon bindendes Gelübde eintritt. Die protestantisch-christlichen, auch kirchlichen Vereine vom Volk, nicht alle auch von Geistlichen ausgegangen, haben nicht allein, wie die politischen, den Zweck, durch freie Besprechungen allgemeiner Angelegenheiten (Pastoralconferenzen), sondern auch durch Uebungen von Werken der Liebe (Bibel-, Tractaten-, Missions-, Gustav-Adolphs- u. s. w. Gesellschaften) auf den allgemeinen sittlichen und kirchlichen Zustand zurückzuwirken. Sie beruhen in der Voraussetzung, daß die Idee der christlichen Gemeinschaft und Confession nicht allein durch kirchliche Bestimmung und Verwaltung,

sondern auch durch freie Subjectivität und Selbstthätigkeit zu realisiren sey, wie der Geist der Kirche nicht nur der in den allgemeinen Anordnungen, sondern auch in den Einzelnen berechtigte, wirksame und erfolgreiche ist. Sie sind mithin ein nothwendiges Supplement der allgemeinen kirchlichen Ordnung und Einrichtung, nutzreich und wohlthätig, jedoch nur, wenn sie mit jener Objectivität nicht im Widerspruch stehen, sondern sich leicht und frei in den kirchlichen Gesammtorganismus hineinflechten lassen, ohne dadurch beschränkt zu seyn. Von diesen sittlichen Lebensgestalten, nicht von Secten, die auf Separation ausgehen, ist zu sagen, daß sie Blüthen am Baum der Kirche sind und auch ihre reichlichen Früchte bringen, ja selbst in ihrer Weise christlichen Gottesdienst üben und darstellen.

B. Der christliche Cultus. Der Cultus ist die Aufhebung alles Gegensatzes im Selbst- und Gottesbewußtseyn, das sich Fühlen und Wissen Gottes im Menschen, welches zugleich das sich Fühlen und Wissen des Menschen ist in Gott, die reine Anbetung Gottes und eben darin Genuß und Freude der Vereinigung des Menschen mit Gott. Ein Gedanke von großer sittlicher Tiefe ist im christlichen Sinn der des Gottesdienstes. Er begreift das ganze menschliche Leben als gottgeweiht, gottdienend und gottverehrend in allen Gesinnungen und Handlungen. Die Schrift betrachtet den gemeinsamen Gottesdienst zwar als den höchsten Gipfel eines christlichen Lebens, aber sie beschränkt es nicht darauf; es soll vielmehr alles christliche Denken und Handeln zur Ehre, Verehrung und Verherrlichung Gottes in Jesu Christo gereichen und das ganze Leben des Christen ein zusammenhängender Gottesdienst seyn. Dem gemäß ist zu betrachten: der Gottesdienst des sittlichen Lebens, sodann das sittliche Leben des Gottesdienstes, und endlich die Seligkeit als Endzweck alles Gottesdienstes.

1) Der Gottesdienst des sittlichen Lebens. Unter diesen Gesichtspunct tritt zunächst die christliche Tugend und Werk-

thätigkeit, ſodann der Eid, und endlich das Gebet und die Anbetung.

a) Die chriſtliche Tugend faſſet in ſich, was man ſonſt auch die drei chriſtlichen Tugenden nennt. Frei erfüllt iſt das Pflichtgebot darin, wie es Sollen iſt, zurückgetreten gegen das darin herrſchende Wollen. Auf dem Standpunct des Gottesdienſtes iſt die Renitenz von Seiten der Neigung verſchwunden, der Kampf in den Sieg übergegangen. Das Gottesdienſtliche an der chriſtlichen Tugend iſt das Freie, Schöne und Anmuthige an dieſer Zuſtändlichkeit der menſchlichen Seele, die Heiterkeit, Ungezwungenheit, Leichtigkeit in allen ſittlichen Bewegungen. Glaube, Liebe, Hoffnung ſind Tugenden des Chriſten vorzugsweiſe und nur für den, der ſie noch nicht beſitzt, Pflichten. Der Glaube iſt in der Schrift im Allgemeinen zunächſt Annahme des Chriſtenthums; in Bezug auf den Chriſten und in der Sittenlehre iſt er zu betrachten, nicht ſowohl, wie er ein Inbegriff von Wahrheiten und Lehren, ſondern wie er eine Beſchaffenheit des Gemüths iſt. In dieſer ſeiner Zuſtändlichkeit als Frömmigkeit iſt er weſentlich ſubjective Aneignung deſſen, was objectiv im chriſtlichen Glauben enthalten iſt. In ſeiner Erſcheinung und Exiſtenz, im Gemüthe, Gefühl iſt er Erfahrung von der Macht der Idee und Wahrheit und Werk des abſoluten Geiſtes ſelbſt, wie auch äußerlich der Anfang dazu in einem Jeden geſetzt iſt durch die Kirche und die Aufnahme in ſie, mithin durch dieſe ſelbſt und ohne ſein Zuthun. Die ſittliche Thätigkeit des Subjects im Glauben beginnt erſt, indem ſowohl dem Entſtehen und Aufkommen des frommen Gefühls kein Hinderniß in den Weg gelegt, als auch der eigenen Einſicht Bahn gemacht, und ſo der Glaube in ſeiner Gefühlswirklichkeit durch die ſteigende Erkenntniß und freithätige Entwickelung ſeines geiſtigen Inhalts zu ſeiner Wahrheit gebracht wird. Eine fehlerhafte Definition des Glaubens hat Reinhard aufgeſtellt, indem er ſagt: Gegenſtand des Glaubens ſey das Wahrſcheinliche nach ſeinem ganzen

Umfange. (Chriſtl. Moral, II. 208.) Seinem Begriff nach Vereinigung mit dem, woran er der Glaube iſt, iſt er Stiftung der Gemeinſchaft mit Gott in Jeſu Chriſto, Stiftung der göttlichen Kindſchaft durch das Zeugniß des heiligen Geiſtes. Im Unterſchied vom Erkennen iſt der Glaube die freie Anerkennung, durch welche der menſchliche und geſchaffene Geiſt überhaupt erſt ein freies Verhältniß gewinnt zum abſoluten und unerſchaffenen Geiſt, in welchem Verhältniß es erſt zum Erkennen kommen kann. Es liegt daher allem wahren Erkennen das Glauben zum Grunde. Für den, der erkennen will, iſt das Glauben die nothwendige Pflicht und unumgängliche Bedingung, und dieß iſt die Wahrheit des Anſelmiſchen: credo, ut intelligam, welches neuerdings oft auch misverſtanden und gemisbraucht worden iſt. An das Moment des Erkennens knüpfet ſich das des Bekennens. Das Glaubensbekenntniß iſt in ſeiner Subjectivität die Verflechtung der Seele mit dem Inhalt des Glaubens, in ſeiner Objectivität das Symbol der Kirche, das äußere, buchſtäbliche Band der Gemeinſchaft. Es enthält Dogmen, d. h. Glaubenselemente, durch Reflexion und Wiſſenſchaft vermittelt, geht aus der Freiheit der Kirche mit innerer Nothwendigkeit hervor und kann nur in der Freiheit und Liebe dauernden Beſtand finden. Wendet im Lauf der Zeit ſich die Ueberzeugung von demſelben ab oder tritt es im Bewußtſeyn der Zeit zurück, ſo iſt damit noch nicht der chriſtliche Glaube vernichtet, und das Binden der Gemüther daran mit Gewalt hat den Verdacht gegen ſich, daß es ſelbſt nur den Buchſtaben deſſelben beabſichtige. Symboliſche Bücher ſind freie Zeugniſſe der Kirche, keine Feſſeln für den Geiſt; ein ſo erzwungener Glaube hat keinen ſittlichen Werth. Das wahrhaft Gottesdienſtliche und Sittliche im Glauben iſt der darin ſich erzeugende Entſchluß zur Nachfolge Chriſti, eine Dankbarkeit, welche den an allen Seelen arbeitenden Geiſt Chriſti den Zweck ſeiner Sendung auch wirklich erreichen läßt. So geht der Glaube durch ſich ſelbſt über in die Liebe. Als die natürliche nur iſt ſie

moralisch-gleichgültig; durch die freie Willensbestimmung erst wird sie sittlich oder unsittlich; durch ihren Inhalt ist sie gut oder schlecht. Gute und schlechte Gefühle haben das mit einander gemein, daß sie Gefühle sind, und wird nur dieses gefordert in der Liebe zu Gott oder den Menschen, so ist keine Sicherheit, daß nicht alle Begierde und Leidenschaft, Schwärmerei und Unsittlichkeit sich entwickeln in solcher Liebe. Durch den Gedanken hindurch gegangen und durch die Erkenntniß der Wahrheit geläutert sind die Gefühle in der Frömmigkeit, ohne daß ihr damit Abbruch geschähe, rein, würdig, sittlich, so freie als innige Zuneigungen, heilige Gefühle. Wie der Glaube im Gemüth nur durch den absoluten Geist und dessen Anregung selbst gesetzt der wahre ist und es da heißen muß: „in deinem Licht werden wir das Licht sehen", so auch die Liebe; denn Gott ist selbst die Liebe, und nur so kann der Mensch Gott lieben, daß diese Liebe durch Gott selbst in ihm ist, durch den, der uns zuerst geliebt. Alle wahre Liebe ist göttlich, auch die menschliche; sie geht daher nothwendig, wie alle Liebe, auf die Vereinigung aus mit dem Gegenstande derselben. Aus Liebe ist Gott der Mensch geworden und eben damit erst ist Gott der höchste Gegenstand menschlicher Liebe geworden. Sie ist als Gefühl die mystische und ebenso auch die in der Liebe sich vollbringende Vereinigung (unio mystica). Die Sinnlichkeit des Gefühls, welches die Dunkelheit ist und der Mangel des Wahrheitslichtes, als wesentliches Mitelement der Liebe betrachten ist Mysticismus; aber erst durch den Gedanken, wie er die Wahrheit ist, kommt die Liebe aus dem instinctartigen, somnambülen Zustande heraus in die Region der Vernunft und Freiheit. Gott wahrhaft erkennen heißt ihn lieben, und ihn wahrhaft lieben heißt ihn erkennen. Nur so ist sie die practische, in der Liebe der Brüder sich erweisende, und die Liebe, als diese practische wirklich ins Leben eingeführt zu haben, ist das Verdienst und der Vorzug des Christenthums. — Die Hoffnung endlich enthält beide, den Glauben und die Liebe in

ſich vereinigt; im wahren Glauben und in der wahren Liebe lebend iſt der Chriſt nimmer der Hoffnungsloſe, wie die Heiden, die ohne beides auch keine Hoffnung haben. Die Hoffnung, als ſittliche Beſchaffenheit des Gemüths iſt nicht die im gemeinen Leben, welche formal nur an der Zukunft ihren Gegenſtand und mehr oder weniger Irdiſches, Endliches zu ihrem Inhalt hat. Sie iſt vielmehr in ihrer Wahrheit die Einheit des Glaubens und der Liebe und die Beſtändigkeit, Beharrlichkeit in beiden, die unter allen Umſtänden den Muth nicht verliert, es auch mit den größeſten Schwierigkeiten aufzunehmen; ſie iſt der beharrliche Glaube, und die beharrliche Liebe. Als dieſe redliche, unendliche Ausdauer hat ſie eine Beziehung auf alles, was im Glauben und in der Liebe wankend machen kann, auf die Leiden des Lebens, wie ſie theils von der Nothwendigkeit und Natürlichkeit herkommen, wie Krankheit und Tod, theils aus der Freiheit und dem Willen, wie dergleichen das Unrecht iſt, von dem Einen dem Andern angethan. Der Glaube in der Hoffnung enthält Ueberzeugung von einer allwaltenden Vorſehung und Regierung der Welt, und da iſt die Hoffnung Ergebung in den göttlichen Willen, Geduld und Gelaſſenheit. Die Liebe aber in der Hoffnung bewahrt das gute Gewiſſen, läßt auch im Ungemach nicht verzagen und nicht zu Schanden werden. Der Glaube erkennt in den Trübſalen des Lebens die ewigen, heiligen Gedanken Gottes, in denen ſie die zwiefache Bedeutung haben, einerſeits Prüfungen der Treue und Standhaftigkeit, andererſeits Zucht- und Strafmittel zu ſeyn, durch die Gott den Menſchen an ſich ziehen, ihn von der Eitelkeit der Welt befreien und erlöſen will. — Ein Gottesdienſt iſt ferner des Chriſten Werkthätigkeit. Die chriſtliche Tugend und Vollkommenheit iſt zunächſt nur die in der Geſinnung, welche die beharrliche Richtung des Willens iſt auf das Gute. Das Chriſtenthum geht aber weſentlich darauf aus, daß alle ſubjectiven und objectiven Zuſtände des Lebens, die perſönlichen wie die geſelligen, vom chriſtlichen Geiſte immer

mehr und mehr durchdrungen werden. Im Glauben an Gott in Jesu Christo, in der Liebe zu ihm und in der Hoffnung auf ihn, denkt und lebt der Christ, und das ist sein Gottesdienst in der Gesinnung. Aber das Leben fordert von ihm auch die That und daß die Gesinnung darin sich verwirkliche. Die allgemeinen natürlichen persönlichen Zustände, die gesellschaftlichen Sitten und öffentlichen Verhältnisse, wie das Christenthum sie von Anfang an vorgefunden und noch immer vorfindet, so sind sie nur das Feld seiner lebendigen Einwirkung und der Gesittung und Versittlichung durch dasselbe, indem es sie dem πνεῦμα ἀγωσύνης dienstbar macht und mit diesem göttlichen Princip, wie auf den psychischen Organismus in der Erhaltung und Fortpflanzung des Geschlechts, so auch auf die Seelenbildung und Cultur allseitig zurückwirkt. Je mehr dann dabei auf Widerspruch und Widerstand zu rechnen ist, um so mehr ist die beharrliche That und Streitfertigkeit erforderlich und nicht erlaubt, sich von diesem Werk zurückzuziehen, so lange noch Hoffnung zu erfolgreicher Thätigkeit vorhanden ist. Die sittliche Aufgabe ist, in allen Verhältnissen christlich zu handeln, das Gute zu thun um Gottes, um Christi willen und sich in allen Lagen des Lebens als treuen Diener Gottes in seinem Weinberg zu verhalten, so daß das Leben des Einen auch für den Andern ein erbauliches werde. Es tritt so die ganze lange Pflichtenreihe in Bezug auf persönliches, häusliches und öffentliches Leben unter den Gesichtspunct des christlichen Gottesdienstes. Col. 3, 17. Jac. 1, 26. 27. Die entgegengesetzten Puncte, an denen das Christliche in der Werkthätigkeit erlischt, sind einerseits die nur objectiv guten Handlungen, nicht vom Bewußtseyn des Guten, vom Glauben und der Liebe geleitet, somit nicht vom christlichen Motiv ausgehend, und andererseits das nur zu starke Selbstbewußtseyn darin, welches die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit, der geistliche Hochmuth ist oder die Werkheiligkeit. Unter den letztern Gesichtspunct gehört auch der Versuch, den Gottesdienst in falscher, heuchlerischer

Weise mit dem geselligen Leben zu verbinden, wie in der römischen Kirche durch den Beichtstuhl und Bann, wie auch durch die zahlreichen Fast- und Feiertage in der Woche geschieht, wodurch die Werkthätigkeit gestört, die Arbeit unterbrochen und der Müßiggang gefördert wird. Es kann und soll die tägliche Beschäftigung des Christen von ernsten Gedanken und frommen Empfindungen begleitet seyn, ohne daß daraus eine nothwendige Vermischung des thätigen Lebens mit dem öffentlichen Gottesdienst oder eine Störung von jenem durch diesen folgen darf. Ein Gegensatz des werkthätigen und kirchlichen Gottesdienstes, worin sie einander ausschließen und mit einander unvereinbar sind, ist überhaupt unzulässig, wiewohl jeder dieser Gottesdienste seine Zeit hat für sich und jeder auch eine andere Bestimmung. Der werkthätige Gottesdienst bedarf, um sich nicht in die Endlichkeit der einzelnen Handlungen zu zerstreuen und seinen christlichen Character zu verlieren, der Heiligung in der Gesinnung und der Zurückführung aller seiner Acte und Momente auf das eine und selbige Princip, und das ist die Nothwendigkeit seines Uebergangs in den geordneten kirchlichen Gottesdienst. Dieser hat seine große Bedeutung darin, daß von ihm die Macht der Stärkung und Erhöhung der Gesinnung, die Befestigung im Glauben, in der Liebe und Hoffnung ausgeht, und das Bewußtseyn und der Genuß des christlichen Glaubens seine sittlichen Wirkungen in das gesammte thätige Leben hineinerstreckt. Kommt es dazu nicht, wird nicht dadurch vermittelt der Einfluß des christlichen Geistes auf das Leben und Handeln, so isolirt und emancipirt sich sowohl die sittliche Thätigkeit und erledigt sich ihres gottesdienstlichen Gehalts und Characters, als auch er selbst schon der geistlose Gottesdienst ist und ein Werk der Superstition. Andererseits wird auch der öffentliche Gottesdienst nie in Blüthe kommen, wenn das werkthätige Leben mit ihm in Widerspruch steht und das gottesdienstliche nicht selbst schon in diesem begonnen hat. Dieß ist aus dem Standpunct des kirchli-

chen Gottesdienstes selbst als nothwendig anzuerkennen, statt dagegen als weltliches, gottloses Treiben nur zu eifern. Wer kann leugnen, daß das innigste und frömmste Gefühl, die tiefste Gottinnigkeit sich in eine menschenfreundliche Handlung hineinlegen kann, die auch die schärfste Vergleichung aushalten kann mit der Kälte und Nüchternheit eines von allen Bestimmungen der orthodoxen Glaubenslehre und von allen formalen und materialen Principien derselben aufs beste unterrichteten Eiferers? Wenn nach der Vorbildlichkeit Christi alles Christliche wesentlich ein solches ist, das zur Ehre Gottes geschieht, so wird das Christliche sich stets darin zeigen, daß der sinnliche Lebensgehalt, obgleich er das Substrat ist, doch nie das Bestimmende, Leitende und Entscheidende ist, sondern der Geist in seiner Beherrschung des Fleisches und der Natürlichkeit. Aber dann ist auch nichts von seinem Einfluß ausgeschlossen. Die großen Wunder der Kunst, der Politik, die Wunder der Schönheit, die das Leben vergeistigen und verklären, der Staatsweisheit, welche die Geschichte der Völker oft auf Jahrhunderte hin bestimmen, sind sie geleitet von reinen sittlichen Gefühlen, bilden in ihrer Art auch einen Gottesdienst, welchen Gott sich auch gern gefallen läßt. Dasselbige ist zu sagen von der Wissenschaft, die ohne den sittlichen Geist und Gehalt nichts ist, und von den Kunstproductionen, welche nicht an und für sich, sondern nur sofern sie unsittlich, zu verwerfen sind. Das Christenthum kann nicht darauf ausgehen, irgend einen Bestandtheil des socialen Lebens, der an seiner Stelle Nothwendigkeit hat, zu unterdrücken oder sich von allen Weltverhältnissen zurückzuziehen, wodurch vielmehr dem christlichen Princip alle Kraft der Einwirkung und Weltverbesserung entzogen würde. Wie es nicht die Bestimmung hat, dieselben erst hervorzubringen, sondern sie als gegebene anzunehmen, so auch nicht, dieselben zu ignoriren und zu verwerfen, sondern sie nur mit seinem Geiste zu durchdringen und sie demselben conform zu bilden. Dagegen sich im constanten Widerspruch mit

der Welt zu behaupten, iſt eine Hauptaction des Pietismus. Er faſſet ſich ſelbſt nur in dieſer Oppoſition und müßte ſich ohne dieſelbe ſofort aufgeben. Der Gegenſatz iſt allerdings ſtets vorhanden zwiſchen dem Chriſtenthum und der Welt; aber nur wie überhaupt Wahres und Falſches, Gutes und Böſes, Heiliges und Unheiliges; in der Wirklichkeit von dem Allen wird die Dialectik ſtets ihr Recht üben, indem ſie da nie die eine Seite rein abgelöſet von der andern ſetzt. Auch die Schrift ſtellt oft den Gegenſatz auf von Gott und Welt; aber das Chriſtenthum iſt auch in jeder Zeit in der Aufhebung des Gegenſatzes begriffen; die chriſtliche Welt iſt die mit Gott verſöhnte. Die pietiſtiſche Weltanſchauung hingegen bleibt bei dem unverſöhnten Gegenſatz ſtehen und ſieht ihn als einen ſolchen an, der beſtehen ſoll; ſie hat daran, wie der Rigorismus der erſten Jahrhunderte, den Gegenſatz von Chriſtenthum und Heidenthum. Sie ſcheut daher, wie jener, die innige, lebendige Berührung mit den verſchiedenen Anſtalten des Staats, des geſelligen Lebens, der Induſtrie, Kunſt und Wiſſenſchaft. Erſt die neuere Philoſophie, deren Beruf es iſt, alle falſchen Gegenſätze aufzuheben, hat dem univerſellen, das ganze Leben umfaſſenden Geiſte des Chriſtenthums Bahn gemacht und hierin die Tendenz der Reformation am richtigſten verſtanden. Wirth, der dieſen Gegenſtand in ſeiner ſpeculativen Ethik trefflich behandelt hat, ſagt von Luther, daß er ein religiöſes Weltherz hatte, welches, nachdem es in ſich die Verſöhnung gewonnen, auch zur Welt, namentlich den geſelligen Formen, ſich in ein freies, affirmatives Verhältniß ſetzte. (II. S. 422.) (Ob nun gerade das Liebhabertheater es ſey, worin der Zweck der ſchönen Sittlichkeit erreicht ſey, was ſogar komiſch klingt, können wir dahin geſtellt ſeyn laſſen. II. S. 542.) Recht iſt jedenfalls und nothwendig, nicht jede Bildung blos darum, weil ſie die Beſtimmtheit der chriſtlichen noch nicht an ſich ausgeprägt hat, ſofort als gleichgültig oder gar verwerflich zu betrachten. Es iſt weit beſſer, daß Vieles chriſtlich iſt, was doch

den Schein davon nicht hat, als daß Vieles den Schein des Chriſtlichen habe, was es doch nicht iſt. Ginge es nach den Forderungen derer, die im ſtarren Formalismus und Buchſtabendienſt ſtehen, wollte die Kirche ſich von Allem, was nicht ihr Gepräge trägt, ſcheu zurückziehen, ſo würde ſie hiemit dem Chriſtenthum ſelbſt den ſchlechteſten Dienſt erweiſen; denn in der gegenwärtigen Gährung aller Elemente des Bewußtſeyns in ſo vielen Gemüthern und in einer Zeit, in der der kritiſche Proceß der Umbildung und Neugeſtaltung aller Bildungselemente unverkennbar iſt, würde ſich durch obiges Verfahren die Kirche völlig iſoliren und dadurch nur ſich ſelbſt entgegenarbeiten. Unſere heutige chriſtliche Bildung beruhet formeller Weiſe zum Theil auf dem heidniſchen Alterthum; iſt nun das Studium des klaſſiſchen Alterthums, der heidniſchen Mythologie und die Einführung ſelbſt der heidniſchen Götter in die moderne Poeſie unſittlich? Jedermann unterſcheidet leicht, was der Kunſt, der Poeſie, der Wiſſenſchaft angehört, von dem unmittelbar Chriſtlichen und darf es nicht damit vermiſchen oder identificiren; aber eben darin liegt auch, daß man gar wohl ein Chriſt und chriſtlich geſinnt ſeyn kann und ſich doch an den ewigen Werken des Alterthums erquicken und nähren und ſie zu ſeiner Geſchmacksbildung benutzen kann. Es konnte weit eher das Chriſtenthum durch das Heidenthum, als dieſes durch jenes ausgeſchloſſen werden. Die antike Poeſie, Malerei u. ſ. w. kann demnach mit vollkommen chriſtlichem Sinn gebraucht und nachgeahmt werden, ſofern dieſer Sinn dabei das Leitende bleibt. Daſſelbige gilt vom Genießen und Darſtellen moderner dramatiſcher Poeſie. Da es allerdings auf dieſem Gebiet auch des Unſittlichen viel giebt, ſo kommt es im Genuß vorzüglich auf ſorgfältige, ſtrenge Auswahl an; unſittlich verhält ſich nur, wer das Unſittliche als ſolches vorzieht, oder ſich als Darſteller dazu hergiebt. Den Stand und Beruf des Schauſpielers aber zu verdammen oder ihn aus der kirchlichen Gemeinſchaft auszuſchließen, iſt eine Härte, welche

ſich ſittlicher Weiſe nicht entſchuldigen läßt. Stellt der Staat ſolche Berufsarten auf (wie dahin auch der des Scharfrichters gehört), ſo muß er dazu auch wohl einen weiſen Zweck und ein gutes Gewiſſen haben, welches alles zu ſtören die Kirche nicht berufen iſt. Ja wenn es dahin käme, daß es mit irgend einer Kunſtproduction oder Inſtitution auf Profanation des Heiligen abgeſehen, oder dieſer Erfolg zwar unbeabſichtigt, doch davon nicht zu trennen wäre, ſo wäre ſie unbedingt zu verwerfen. Und überhaupt muß in dem, der Künſtleriſches producirt oder genießt, die Gewißheit ſeyn, daß es nicht darauf ausgehe, die Sinnlichkeit aufzuregen oder die ſittliche Reinheit, wenn auch nur durch Zweideutigkeit, zu beflecken, wie es Pflicht eines Jeden iſt, dergleichen Hervorbringungen, wo ſie ihm begegnen, aus dem Wege zu gehen, davor zu warnen und davon zurückzuhalten, denn dergleichen iſt mit dem heiligen Ernſt, der dem Chriſten geziemt, unvereinbar.

b) Der Eid. Eine feierliche Handlung, und in beſtimmten ſittlichen Situationen nothwendig, iſt der Eid, dieſe Bekräftigung der Wahrheit unter Berufung auf Gottes Allgegenwart, Allwiſſenheit und Gerechtigkeit. Er iſt nicht nur erlaubt und mit ſeiner Feierlichkeit etwa nur äußerlich umkleidet, auch nicht nur Mittel, die Wahrheit und das Vertrauen zu befeſtigen, ſondern auch Zweck an ihm ſelbſt und ſo erſt ſeinem Begriff gemäß beſtimmt. Die geringſte Meinung vom Eide iſt die, welche ihm nur Erlaubniß zugeſteht; die Meinung ſelbſt iſt nur der gegenüber behauptet, welche ihn für unerlaubt hält. Die Secten, welche den Eid verwerfen, ſtellen das Eidleiſten dem Schwören im gemeinen Leben gleich. Der chriſtlichen Sittlichkeit widerſtreitet allerdings dieſe unzeitige Berufung auf Gott, dieſer Misbrauch des göttlichen Namens in ganz gedankenloſer, leichtſinniger Weiſe, das Schwören ebenſowohl, wie das Unheilwünſchen, welches das Fluchen iſt. Beides iſt ſchon an ſich Zeichen eines rohen Gemüths und ungebildeten Characters, aus der guten

Gesellschaft längst als dem Anstand zuwiderlaufend verbannt, wie durch bestimmte Vorschriften des Alten und Neuen Bundes verboten, z. B. 2 Mose 20, 7. Röm. 12, 19. Ein anderes aber ist es mit dem Eid. Er ist auch wohl ein Schwören, der Eidschwur, aber vom Schwören im gemeinen Leben, welches unbedingt pflichtwidrig, wesentlich verschieden. Er ist überhaupt nicht Sache der Willkühr, sondern Forderung der berechtigten Obrigkeit. Einen solchen Eid vor der Obrigkeit hat Christus selbst abgelegt, Matth. 26, 63. Marc. 14, 12., und wenn die Apostel außergerichtlich oft ihre Aussagen eidlich betheuern, so liegt darin indirect auch die Zulassung des förmlichen Eides. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5. 10. Die Quäker und Mennoniten, welche einen Eid abzulegen verweigern, an deren Meinungen sich auch Kant anschließt, halten sich abstract und separatistisch außerhalb der Einheit von Staat und Kirche, somit auch unabhängig von aller sittlichen Wirklichkeit, und es ist von dieser Seite gegen sie die Connivenz eingetreten, daß ihr einfaches Ja oder Nein vor Gericht die Stelle des Eides vertreten und als Eidschwur gelten solle. Verbindet sich solcher feierlicher Ernst mit ihrem Ja oder Nein, so ist das Verhalten jener Secten in der Verwerfung des förmlichen Eides nicht wenig illusorisch, indem sie doch der Sache selbst ihr Recht thun und nur auf dem Buchstaben bestehen. Es ist ein Wahn, wenn sie mit ihrer Eidverweigerung höher zu stehen und christlicher zu seyn denken, als Staat und Kirche. Sie haben in dem Unterlassen jedes förmlichen Eides allerdings den Vortheil der Sicherheit gegen den leichtsinnigen Gebrauch desselben, gegen Misbrauch und Meineid. Allein der Eid an und für sich kann ohne das alles bestehen und frei von aller Unsittlichkeit. Er hat die Bedeutung, ein wesentliches Mittel zu seyn zu dem Zweck, der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Hebr. 6, 16. In dieser Beziehung ist er nicht nur erlaubt, sondern nothwendig. Im täglichen Leben ist es so, daß in einem Jeden die Wahrhaftigkeit die Lügenhaf-

tigkeit zur Vorausſetzung hat. Wenn er auch nicht lügen will, ſo kann er doch lügen. Gegen jenes Wollen nicht nur, ſondern ſchon gegen dieß Können bedienet man ſich des Eides als einer Garantie. Man iſt überzeugt, in das innerſte Adyton ſeines Geiſtes zurückgeführt und da Gott gegenübergeſtellt werde er der Wahrheit die Ehre geben. Setzt der Eid allerdings Mistrauen voraus, ſo iſt er ſelbſt doch die Erklärung des Vertrauens, es werde der Schwörende dieß Vertrauen nicht täuſchen. Die Verwickelungen des Lebens können von der Art ſeyn, daß ohne den Eid das Gericht nicht zum Spruch kommen kann. Verſprechungen und Verträge können zweifelhaft werden, es kann der Verdacht entſtehen, der Andere werde ſein gegebenes Wort brechen. Es kann der Verletzung des Andern an ſeinem Eigenthum, an ſeiner Ehre die Lüge zu Hülfe kommen wollen und mithin ungewiß werden, auf welcher Seite das Recht oder Unrecht ſey. In allen dieſen Fällen und auch zu dem Zweck, der Selbſthülfe und Selbſtrache vorzubeugen, erhebt ſich der Richter, und um die Wahrheit auszumitteln und das Unrecht wegzuſchaffen, legt er den Eid auf. Soll er ſtrafen dürfen, ſo muß er der Wahrheit ſicher und gewiß ſeyn; das letzte Mittel dazu, über welches hinaus es keines mehr giebt, iſt der Eid, ſey er der Zeugeneid, der aſſertoriſche, promiſſoriſche u. ſ. f. In allen dieſen Fällen hat der Eid Heiligkeit, und das iſt anerkannt in allen Staaten dadurch, daß der Eidesleiſtung Eidesverwarnungen durch den Geiſtlichen vorhergehen, damit es dem Eidleiſtenden an dem nöthigen Ernſt, an der feierlichen Gemüthsſtimmung nicht fehle. Der Leichtſinnige, der Lügner und Betrüger wird zum Eid nicht zugelaſſen. Endlich aber hat der Eid auch noch die Bedeutung, nicht bloß Mittel zum Zweck, ſondern auch Zweck in ſich ſelbſt zu ſeyn. So iſt es in allen den Fällen, in denen der äußern Forderung die innere, freie Neigung entgegenkommt, wie im Huldigungseid, Amtseid, Confirmationseid. Durch den letztern werden junge Chriſten erſt fähig, einen Eid, ſo oft ſie dazu ge-

fordert werden, vor der bürgerlichen Obrigkeit abzulegen. Jener Eid ist selbst schon ein öffentlich-gottesdienstlicher Act, also in einem höhern Sinn, als in den Fällen, in denen Niemand gern einen Eid ablegt; doch hat er weniger die strenge Form des Eides, als vielmehr nur die eines Gelübdes. Der Christ legt solche Eide ab, um sein Versprechen zu heiligen, daran die beständige Erinnerung zu haben und sich selbst für immer auf demselben festzuhalten. Soll das mit aller Freudigkeit des Gemüths geschehen, so muß der Gegenstand die größte Bestimmtheit haben. Das aber ist nicht der Fall bei dem Eid auf die symbolischen Bücher, wie er hie und da noch gefordert wird. Wer kann, zumal in einem langen Leben, die Sicherheit haben, in keinem Punct und Buchstaben von den symbolischen Büchern abzuweichen; selbst den strengsten Orthodoxen hat man schon oft dergleichen Abweichungen nachgewiesen. Da wäre also das Gewissen auf eine angstvolle Weise durch den Eid vinculirt. An die Stelle des Eides auf die symbolischen Bücher hat daher die Kirche fast überall jetzt das ehrende Vertrauen gegen ihre Diener gesetzt und es für hinreichend gehalten, sie nur für ihr Amt eidlich zu verpflichten. — In allen Gestalten ist der Eid zwar nicht durch die Religion nothwendig geworden, aber doch durch die in ihr mitgesetzte Sittlichkeit zu einem Religionsact erhoben worden. Die in allen, auch vorchristlichen, Völkern, welche nicht ganz ungebildet sind, und je gebildeter sie sind, um so mehr herrschende Sitte der Eidesleistung ist ein Beweis der Ehrfurcht vor Gott, Anerkennung der Pflicht vor Gott, der die Wahrheit, Allwissenheit, Heiligkeit selbst ist, auch der Wahrheit treu sich zu verhalten. Der Eid kann nur entstehen, wo Religion ist und heilig gehalten wird und von ihr die Macht der Verbindlichkeit ausgeht. Könnte daher ein Volk ohne Bewußtseyn Gottes seyn und doch Gesetze haben, so würde es auch ohne Eid seyn können; aber weil jenes unmöglich, so ist es auch dieses. Alle Gesetze und Sitten, Verfassungen und Einrichtungen der Völker

laufen an ihrem letzten Punct in der Religion zuſammen und haben aus ihr erſt ihre wahrhaftige Sanction; der Eid ſoll abſolute Gewißheit gewähren, und dieſe iſt in dem Volk nur in der Religion; hat es in ihr die höchſte Wahrheit nicht mehr, ſo hat es ſelbſt keine Wahrheit mehr. Alle Staatsinſtitutionen müſſen für ſich unhaltbar erſcheinen, wenn ſie nicht durch die Religion vertreten ſind und eine Religion oder Kirche ſie verkennt oder verwirft, da vielmehr alle Staatsgrundſätze ihre letzte und höchſte Bewährung in der Religion des Gewiſſens, in der Subſumtion unter das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit haben. Im Eid betheuert der Menſch die Wahrheit nicht durch ſich, ſondern durch Gott; er ſpricht nicht: ſo wahr ich bin, ſondern: ſo wahr ein Gott im Himmel iſt. — Verletzt wird die Heiligkeit des Eides und mithin auch die Pflicht in Bezug auf denſelben dadurch ſchon, daß mit Eiden geſpielt wird, wie von gewiſſenloſen Richtern geſchieht, wenn ſie bei den geringſten Kleinigkeiten zum Eide greifen, ſodann dadurch, daß er nicht wahrer Eid iſt, ſondern der falſche oder der Meineid. Falſchheit kann ohne Meineid an den Eidſchwur kommen, einerſeits unwillkührlich, z. B. wenn einer zu einem Eide gezwungen oder mit Unterſchiebung eines andern Gegenſtandes darin überliſtet wird. Erzwungene Eide ſind null und nichtig. Hat einer z. B. aus Furcht vor Ermordung, in der Angſt und Lebensgefahr einen Eid ablegen müſſen, dieß oder das zu thun oder zu unterlaſſen, ſo iſt der Eid ohne alle Verbindlichkeit; er hatte nicht die geſetzmäßige Form der Oeffentlichkeit und Feierlichkeit, und eine Verletzung der Pflicht war auf Seiten des Schwörenden ſolcher Eid nur darin, daß er dazu ſich hatte zwingen laſſen. Solcher Zwang kann aber noch immer ein an ſich nicht Pflichtwidriges zum Gegenſtande des Eides machen. Hingegen iſt dieſes der Fall, wird einer zu etwas Unſittlichem durch den Eid gezwungen, wie ſonſt wohl die Jeſuiten ſolche Eide abnahmen, etwa einen Regenten umzubringen, mit dem Verſprechen, durch Abſolution nach der

That alles wieder gut zu machen, ſo iſt es geradezu Pflicht, einen ſolchen erzwungenen Eid zu brechen, und was beſchworen worden, nicht zu thun. Richt. 6, 30. Zum Meineid gehört aber ſchon der Eid mit der reservatio mentalis, der eigentlich ſogenannte Jeſuiteneid. Der Meineid iſt die Treuloſigkeit, womit einer das Entgegengeſetzte von demjenigen, was er denkt, mit dem Munde ausſagt, und der Vorſatz der Nichterfüllung des geleiſteten Verſprechens. Er iſt nach den ſittlichen Grundſätzen aller Völker und nach den beſtimmteſten Lehren der Schrift eines der ärgſten Verbrechen; denn er iſt die factiſche Verleugnung Gottes, eine offenbare Gotteslästerung. Einem ſolchen Meineidigen iſt nichts mehr heilig, und der Meineid iſt daher in dem ſittlichen Eindruck, den er macht, ſtets als eine der ſtärkſten Erſchütterungen der Sittlichkeit und Wohlfahrt der Völker betrachtet worden. 3 Moſe 5, 4. Weish. Sal. 14, 25. 1 Tim. 1, 10.

c) Das Gebet und die Anbetung. Mit dem Eide hat das Gebet dieſes gemein, daß jener die indirecte, dieſes die directe Beziehung auf Gott, dieſes Anrufung Gottes, jener Berufung auf Gott iſt. Das Gebet des Chriſten iſt im Allgemeinen nicht verſchieden von der chriſtlichen Frömmigkeit überhaupt, welche das Beten ohne Unterlaß iſt, 1 Theſſ. 5, 17., und das herzliche Beten, ohne welches auch das mündliche keinen Werth hat. Unſittlich vielmehr iſt die Anwendung von dieſem ohne jenes, die leere Lippenbewegung, die äußerliche und heuchleriſche Gebehrde ohne Theilnahme des Herzens. Die Pflicht des Chriſten iſt, ſich ſtets in betender, d. i. geheiligter Stimmung des Gemüths zu befinden. Dieß iſt der Geiſt des Gebets und für die Wiſſenſchaft ſein Begriff. Jene Stimmung des Gemüths tritt dann auch in einzelnen Momenten der Erhebung und Andacht hervor, in denen der Menſch die reale Gegenwart Gottes empfindet. Der Zweck des Gebets iſt die Vereinigung des menſchlichen Willens mit dem göttlichen, und nicht kann es des wahren Gebets Abzweckung ſeyn, Gott zu irgend etwas zu be-

wegen, wozu er ſich nicht durch ſich ſelbſt beſtimmt hätte. Mit dieſer Beſtimmung im Begriff des Gebets fällt ſogleich eine Menge von Einwendungen weg, welche gegen die Nothwendigkeit des Gebets vorgebracht worden ſind, beſonders von Kant und dem Rationalismus nach ihm. Dieſe Einwürfe beruhen ſämmtlich auf Verkennung des Begriffs vom Gebet. Es hat den Zweck, in der Anerkennung deſſen, was in Gott iſt, zu bewirken, daß das, was an ſich in Gott auf ewige Weiſe wirklich iſt, es auch für uns ſey, und ſo den menſchlichen Willen in die Einheit zu verſetzen mit dem göttlichen. Auf dieſen heiligen Grund kann der Menſch in ſeinem Gebet Alles ſtellen, um alle, ſelbſt irdiſche Güter und Wohlthaten bitten, nur daß er ſtets ſein Wollen und Wünſchen dem göttlichen Rathſchluß unterwerfe. Ein ſolches wahres Gebet kann der Erhörung ſtets gewiß ſeyn; das wahre Gebet iſt auch ſtets von Gott gehört und erhört, ſelbſt in der Verſagung und Vereitelung der menſchlichen Wünſche; es hat und behält auch ſo ſeinen pſychagogiſchen Werth. Das falſche Gebet hingegen hört Gott nicht und erhört es deshalb auch nicht. Das wahre Gebet iſt ein ſolches nur durch Gott ſelbſt. Es betet daher der Chriſt nicht ſicherer, als wenn er Gott vorträgt, was von Gott iſt; mit dem Gedanken und Wort Gottes beten, heißt wahrhaft beten; mit eigenen Gedanken und Worten hingegen beten, ſetzt noch den Unterſchied des menſchlichen und göttlichen Willens voraus; der Geiſt des Gebets iſt vielmehr: dein, nicht mein Wille geſchehe. Das vollkommenſte Gebet iſt und bleibt daher das, was Chriſtus ſeine Jünger gelehrt hat. Chriſtus und die Apoſtel empfehlen das Gebet häufig, ſowohl durch ihre Lehren und Vorſchriften, als auch durch ihr Beiſpiel. Reinhard handelt ſogar vom Nutzen des Gebets, ſagt auch, es ſey thöricht, wenn der, welcher nichts gelernt hat, Gott bitten wollte, daß er das mit ihm anzuſtellende Examen gut ausfallen laſſen wolle. (III. S. 642.) Das Gebet iſt entweder die einfache Bitte oder Fürbitte, oder Dank-

gebet, oder Lobgebet. Es ist entweder das persönliche, oder gemeinsame. In dieser Gestalt ist es das Kirchengebet, ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Cultus. Er selbst ist die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, der Gipfelpunct des sittlichen Lebens, zu welchem dieses sich fortsetzt und erhebt. In der Anbetung als Verehrung giebt der Mensch Gott die Ehre zurück, die Gott ihm angethan; nur mit der Ehre, die er von Gott hat, kann er ihn wieder wahrhaft ehren und verehren. So ist, daß der Mensch der Anbetung Gottes gewürdigt ist, ein Werk der Gnade des Geistes, und die Pflicht des Menschen in dieser Beziehung nur die negative, der Gnade des Geistes nicht zu widerstreben. Man kann die ganze Größe und Abzweckung der Sendung Christi darin erkennen, daß er die wahre Anbetung Gottes, die reine Verehrung Gottes gestiftet hat. Ist, wie im Christenthum, das göttliche Wesen der Welt absolut offenbar geworden als der unendliche Geist, so wird auch danach die Anbetung Gottes beschaffen seyn. In den alten Natur- und Kunstreligionen ward Gott noch in der unmittelbaren Identität mit der Natur angeschaut; es kommt darin noch nicht zum Denken, sondern nur zum Schauen. Die geistige Andacht des Christen bezieht sich aber auch nicht, wie im Judenthum, nur auf Gott, wie er der abstracte Gedanke, jenseits der Welt und der unerkennbare, sondern wie er in Christo menschlich und durch den Sohn als Vater erkennbar geworden ist. Die christliche Anbetung macht schlechterdings keinen Unterschied zwischen dem Vater und Sohn in Gott, und ist somit auch Anbetung des Menschen Jesus Christus, als der in seiner Menschheit von Gott dem Sohn nicht verschieden ist. Er selbst betet wohl zu Gott, seinem Vater; er betet als Mensch zu ihm; aber *seinen* Vater nennet er ihn da, und das in einem andern Sinn, als er *unser* Vater ist. Wird hingegen der Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur, der in Christo kein Unterschied ist, auch in Bezug auf ihn noch festgehalten, so wird die Adora-

tion Chriſti verworfen; denn nicht irgend einen Menſchen ſoll der Menſch anbeten, ſondern allein Gott. Wer Gott in Chriſto nicht zu ehren und anzubeten vermag, wird ihn außer Chriſto, im Juden- und Heidenthum, noch viel weniger zu ehren und anzubeten vermögen, und jedenfalls iſt die Entſcheidung darüber nicht ohne große ſittliche Beziehungen.

2) Das ſittliche Leben des Gottesdienſtes. Er iſt der eigentlich ſogenannte Gottesdienſt, der gemeinſame und öffentliche. In Bezug auf ihn oder in ſeinem ſittlichen Begriff iſt zu betrachten die Herkunft deſſelben, die Organiſation deſſelben und die Sabbathruhe.

a) Herkunft des öffentlichen Gottesdienſtes. Aus einem großen, allgemeinen Zuſammenhang geht er hervor, und wie er nur daraus entſteht, ſo kann er auch ohne denſelben nicht beſtehen. Dieß iſt das allgemeine ſittliche Gefühl, welches nur als heiliges, d. i. in der Religion, ſeine Sanction und Gewißheit findet, die Sittlichkeit, die ſich als Frömmigkeit empfindet, und das Bedürfniß der Bewahrheitung derſelben durch die gleiche Empfindung und die Gemeinſchaft mit Anderen hat. Iſt dieſe gemeinſame Empfindung kein Handeln nach außen, ſo iſt ſie es um ſo mehr nach innen, keine Paſſivität, ſondern Activität, ja die höchſte innerlichſte Thätigkeit und Sittlichkeit. Sie erwächſt in der Einſamkeit zur Gemeinſamkeit, aus der perſönlichen Frömmigkeit, vermittelt durch den frommen Familiengeiſt. Iſt die perſönliche und häusliche Frömmigkeit erloſchen, ſo ſchwindet auch der öffentliche Gottesdienſt hin; denn nur aus jenen Elementen kann er ſich erbauen. Die Geſtalt des öffentlichen Cultus iſt die Einheit in der größeſten Mannigfaltigkeit der individuellen Stimmungen, auf die er, zur Objectivität gelangt, zurückzuwirken, die er zu erhöhen und als Bauſteine zum Bau des Reiches Gottes zu verwenden, d. i. zu erbauen hat. Obgleich er aber nur aus den Beiträgen Aller ſich bilden kann, ſo iſt doch mit dieſer Gleichheit und Vereinigung zum Gottesdienſt zugleich die

größeſte Ungleichheit geſetzt, und die Thätigkeit und Empfänglichkeit auf das mannigfaltigſte vertheilt, ſo daß keiner ohne alle Activität ſich nur receptiv verhalten und keiner ohne alle Receptivität nur activ ſeyn könnte. Mit dem Begriff des chriſtlichen Gottesdienſtes iſt daher der römiſche Meßkanon im conſtanten Widerſpruch, da er die Thätigkeit im Cultus nur auf die Seite des Prieſters legt, womit zugleich die Activität der Gemeinde ausgeſchloſſen und auf das reducirt iſt, was ein Jeder zu Haus ebenſowohl verrichten kann; es muß daher eine zweite Form der Superſtition ſogleich die erſtere ergänzen, nämlich, daß der Raum, zum Gottesdienſt eingerichtet, ein geweihter, an und für ſich heilig und wirkſam ſey. Daß dieſe Andacht als öffentliche eigentlich nur Privatandacht ſeyn ſoll, iſt auch dadurch ausgeſprochen, daß dieſer Cultus in einer fremden Sprache vor ſich geht. Geht der Gottesdienſt als Privatgottesdienſt oder als der perſönliche durch den häuslichen hinauf bis auf den Gipfel des gemeinſamen und öffentlichen, welches der ſonntägliche mit dem Feſtcyclus der Kirche iſt, ſo beruht gerade das Bedürfniß des Fortſchrittes und der Erhebung zu jenem höchſten Ziel auf dem Gefühl und der Gewißheit, daß die Andacht des Chriſten auf allen untergeordneten Stufen der perſönlichen und häuslichen Frömmigkeit nicht in dem Maaß, wie dort, befriedigt iſt. Es iſt der Segen der Objectivität, in welche ſich alle Subjectivität mit eingeſchloſſen weiß, daß ſie zugleich Veranſtaltung iſt und hiemit die Kraft hat, ſowohl das ſchlummernde Gefühl zu wecken und zum höhern Bewußtſeyn zu erheben, als das heilsbegierige Gemüth zu nähren und zu ſtärken; indem ſie alle dem Gemeinſamen ſich unterordnen, bleibt keiner nach dem Maaß ſeiner Empfänglichkeit von dieſer Zurückwirkung unberührt. Da jedoch aller öffentliche Gottesdienſt in der Perſönlichkeit und Häuslichkeit wurzelt, ſo iſt ein Gegenſatz dieſer beiden gegen jenen ein krankhafter Zuſtand, wie es andererſeits auch das größeſte Intereſſe des öffentlichen Cultus iſt, daß der Privatgottesdienſt blühe,

und ſobald er jenen unſittlichen Widerſpruch gegen den öffentlichen nicht enthält, auf alle Weiſe befördert werde. Denen, welche über Verfall des öffentlichen kirchlichen Lebens klagen und den Beſuch des öffentlichen Gottesdienſtes fördern wollen, iſt daher nichts beſſeres zu rathen, als einerſeits: ſehet dahin, daß der Gottesdienſt in den Individuen und Familien aufkomme, aber auch andererſeits: ſehet dahin, daß der öffentliche Gottesdienſt ſo organiſirt ſey, daß ein Jeder, ſowohl von der geringſten als von der höchſten Bildung, ſeine Befriedigung darin finden möge.

b) Organiſation des öffentlichen Gottesdienſtes. Sie iſt, wie alle Organiſation, das Werk der Reflexion und künſtleriſchen Thätigkeit, deren Princip jedoch theils in dem chriſtlichen Geiſte, der im Gottesdienſt ſeine reichſte Entwickelung finden ſoll, theils in dem Zweck deſſelben nach Maßgabe der Zeit und des Bedürfniſſes enthalten iſt. Der Anfang des chriſtlichen Gottesdienſtes in der apoſtoliſchen Zeit war weder der gemeinſame, noch der organiſirte im Sinne der ſpätern Zeit, nur, daß doch die Elemente des Cultus vorhanden waren, das Wort Gottes, die heilige Taufe, das heilige Abendmahl und was zu dem erſten gehörte, Geſang und Gebet. Die allgemeinſten Mittel zum Zweck der Organiſation ſind wohl äußerliche und der Erſcheinung nach ſinnliche, Zeit und Raum und die Bewegung in beiden oder die heilige Handlung, alle in beſtimmter Weiſe zu ordnen und auf die Erbauung zu berechnen, in regelmäßiger Abfolge und Wiederkehr, doch der öftern Verknüpfung mit dem Gedanken bedürftig, damit nicht in der Todtheit des Mechanismus erſtarre, was das höchſte Leben des chriſtlichen Geiſtes bezeugen ſoll. Der Organismus des chriſtlichen Gottesdienſtes ſteht auf dem Grunde des chriſtlichen Glaubens und ſeines Lehrbegriffs, und ſchließt daher alles von ſich aus, was demſelben widerſpricht, obwohl bei gleicher Feſthaltung des Geiſtes und der Lehre die Eigenthümlichkeit der Gebräuche und äußern Einrich-

tung in den verſchiedenen Landeskirchen evangeliſchen Glaubens wohl geſtattet und zuläſſig iſt. Unſittlich iſt nur die Vermiſchung des proteſtantiſchen Gottesdienſtes mit heterogenen Elementen, die einem andern Glauben angehören, ſelbſt mit der Intention der Anbahnung einer künftigen Vereinigung. Der Kunſtmittel kann kein chriſtlicher Cultus gänzlich entbehren; aber die äußerſte Maßhaltung in deren Anwendung geziemt der proteſtantiſchen Kirche, welche nicht, wie die römiſche, die Beſtimmung hat, durch Sinnlichkeit und Kunſtaufwand die Gemüther zur Anbetung zu reitzen. Ihr Gottesdienſt muß daher nothwendig ſo organiſirt ſeyn, daß, ob des Lieblichen, Sinnlichen der Geiſt zu ſeiner Manifeſtation nicht ermangeln kann, doch ein beſonderes, etwa äſthetiſches Bewußtſeyn um daſſelbe ganz unzuläſſig iſt. Der Chriſt erſcheint zum Gottesdienſt in der Gemeinde nicht als der ſinnliche Menſch, mit ſinnlichen Anſprüchen und Bedürfniſſen, ſondern als der Menſch des Geiſtes (πνευματικός), deſſen Herz und Blick auf das Ewige gerichtet, deſſen Gemüth zur Anbetung des abſoluten Geiſtes geſtimmt iſt, wie in ihm Vater und Sohn eins ſind. Es iſt deshalb auch vorzüglich die Sprache, als der unmittelbarſte Ausdruck des Geiſtes, ſeiner Gedanken und Empfindungen, welche in Geſang, Gebet und Predigt das weſentliche Organ des Geiſtes iſt. Die letztgenannten Elemente, in der Gemeinſchaft mit demjenigen, was die Feier der Myſterien iſt, ſyſtematiſch zu geſtalten, iſt die weſentliche Aufgabe der Organiſation des Gottesdienſtes, einer Technik, deren Theorie der practiſchen Theologie angehört. Das Geſchäft der Organiſation ſelbſt aber iſt nur in dem Maaß ein ſittliches, als es nicht ein einſeitiges, nicht nach dogmatiſchen Vorurtheilen verfahrendes, nicht auch ein für allemal abgemachtes, ſondern nach Maßgabe des Zeitbedürfniſſes eingerichtet und das öffentliche Bewußtſeyn darin berückſichtigt iſt. Wird dem ſonntäglichen Gottesdienſt die nöthige Kraft, Feierlichkeit und Lebendigkeit gegeben, ſo bedarf es der förmlichen, wenn auch minder feierlichen Gottesdienſte in der

Woche nicht, welche, wie gut gemeint ſie ſeyen, das werkthätige Leben unterbrechen, weshalb ſie ſelbſt in der römiſchen Kirche eingeſchränkt und meiſt abgeſchafft ſind. Die anglikaniſche Kirche folgt auch in den täglichen Gottesdienſten, am Morgen und Abend, ihrem geiſtloſen Mechanismus. Die apoſtoliſche Zeit, auf die man ſich beruft, kann für die heutige Sitte und Ordnung des arbeitenden Lebens nicht maßgebend ſeyn. Es kann und ſoll chriſtliches Bewußtſeyn auch die Arbeit begleiten, beſonders am Morgen und Abend, ohne in eigene öffentliche Gottesdienſte überzugehen und dadurch dem ſonntäglichen Eintrag zu thun. Giebt es außer dem öffentlichen Gottesdienſte noch Conventikel, ſo kann Niemand ſie, wo ſie aus frommem Bedürfniß der Vereinigung mit den Hausgenoſſen oder Gleichgeſinnten entſtehen, für geradezu unzuläſſig halten. Wo der öffentliche Gottesdienſt unvollkommen und unlebendig eingerichtet iſt, ſetzen ſie leicht ſich mit demſelben in Oppoſition und da iſt ſittlicher Mangel auf beiden Seiten. Die unverfänglichſte Geſtalt nehmen ſie an in der Weiſe der Agapen, in der Abſicht, die Geſelligkeit durch ernſte Gedanken und heitere Frömmigkeit zu erhöhen; ſo ohne Ausartung und geiſtlichen Hochmuth können ſie vielfach ſegensreich ſeyn.

c) Die Sabbathruhe. Schon das Sprüchwort: Bete und arbeite, verknüpft beide mit einander, nicht nur ſo, daß es beide für weſentliche Prädicate eines chriſtlichen Lebens erklärt, ſondern auch ſo, daß es jedem von beiden ſeine Zeit vergönnt und anweiſet. Der Gottesdienſt ohne das werkthätige Leben wäre ein leeres opus operatum, das werkthätige Leben ohne Gottesdienſt nichts als Selbſtgerechtigkeit. Sie ſind in ihrer Wahrheit nicht nur neben einander, ſondern auch in einander. Das arbeitende Leben des Chriſten kann nie von der Art ſeyn, daß es das Bewußtſeyn der Nähe und Allgegenwart des abſoluten Geiſtes völlig ausſchlöſſe oder verhinderte, und das betende und anbetende Leben des Chriſten kann und ſoll nicht ohne

die höchſte, wenngleich nur geiſtige Thätigkeit ſeyn. Der practiſche Widerſpruch zwiſchen beiden entſteht nur, wenn eins ſich gegen das andere ſetzt und das Subject willkührlich nur eins von beiden erwählet und das andere ausſchließt. Der Widerſpruch entſteht aber auch ſo, daß eins ſich fälſchlicher Weiſe in das andere hineintreibt und es behindert, ſich ſeiner Beſtimmung gemäß zu entwickeln. In der römiſchen Kirche zeigt ſich das in den die Arbeiten der Woche unterbrechenden und den Müßiggang hervorrufenden zahlloſen Heiligentagen; in der proteſtantiſchen aber ſo, daß die Feier des Sonntags und ſelbſt ſeiner Gottesdienſte durch das Lärmen und das Getöſe des arbeitenden Lebens geſtört und behindert wird, und nicht nur ſo, daß dieß Andern zum Nachtheil gereicht, ſondern denen ſelbſt, welche ſelbſt ohne öffentliche Störung keinen Unterſchied zwiſchen Sonntag und Wochentag kennen. So iſt es um die Feier des Herrntages und der Feſte geſchehen und eine unzuläſſige Vermiſchung des Betens und Arbeitens eingetreten. Es giebt nun allerdings eine übertriebene Heilighaltung des Sonntags, welche nicht nur der Arbeit am Sonntag neben dem Gottesdienſt, ſondern auch der geſelligen Freude keinen Raum vergönnt. Jenes iſt die jüdiſche Sabbathruhe und Aengſtlichkeit, dieſes die proteſtantiſche, wie ſie in England, mehreren Cantonen der Schweiz und bei verſchiedenen Secten ſtatt findet und ſelbſt bei den Juden nicht ausgeſchloſſen, ſondern gewiſſermaßen ein Annerum des Gottesdienſtes ſelbſt iſt. Hiedurch wird der Sonntag ein Tag des Trübſinns und der Askeſe, was dem Begriff deſſelben, ſofern er in der Analogie des Auferſtehungstages Chriſti ein Tag der innigen, auch weltlichen Freude ſeyn ſoll, ganz widerſpricht. Der Rigorismus der erſten Chriſten im Widerſpruch gegen die heidniſche Lebensluſt hat in dieſem eigenthümlichen Gegenſatz ſeinen Grund, und kann für das ſittliche Leben des Gottesdienſtes in der Gegenwart nicht beſtimmend ſeyn. Ob Arbeit und Lebensgenuß am Sonntag Sünde ſey, entſcheidet ſich nicht durch die Erſcheinung beider,

ſondern durch die ihr zum Grunde liegende Geſinnung, welche auch kann die rein ſittliche und chriſtliche ſeyn. Der Eifer der Intoleranz geht in dieſer Beziehung oft über alle Schranken, und gegen das Sittliche ſelbſt. Man muß allerdings darauf dringen und halten, daß der Feiertag geheiliget werde; aber wie das Chriſtenthum ſelbſt ſchon Werke der Liebe und Noth zuläßt als nicht unvereinbar damit, ſo fragt ſich, ob der Eifer wohl jeden einzelnen ähnlichen Fall der Unterlaſſung des Kirchenbeſuchs am Sonntag geradezu als ſündlich qualificiren und nicht auch der Freiheit und dem Gewiſſen etwas überlaſſen möchte. Es iſt wohl etwas Großes und Herrliches um das Bewußtſeyn und den Genuß des chriſtlichen Glaubens; aber der Impuls dazu, der nicht aus der Freiheit hervorgeht, hat keinen Werth und führt leicht zur Heuchelei. Nur der iſt in dem nothwendigen gegenſeitigen Verhältniß von Staat und Kirche begründet, daß jener ſo wenig als dieſe die Nichtfeier, die Verunheiligung des Sonntags ſittlicherweiſe begünſtigen kann, und deshalb auch das ſchlechte Beiſpiel öffentlicher Arbeiten am Sonntag nicht geben darf. Jede Ausnahme muß wenigſtens dieſen Character behalten; ſo kann ſie ſelbſt zur Heilighaltung des Sonntags beitragen.

3) Die Seligkeit als Endzweck alles Gottesdienſtes. Der chriſtliche Cultus hat keinen Zweck außer ſich ſelbſt, keinen andern Zweck, als den ſeiner Selbſtmanifeſtation. Es iſt daher dieſer Zweck ein ſolcher, der nicht wieder Mittel werden kann, ſo iſt er vielmehr Endzweck und mit dem Cultus ſelbſt identiſch. Gott zu dienen und alles zur Ehre Gottes zu thun, iſt des Chriſten höchſte Seligkeit; er iſt darin gleicherweiſe bei Gott, wie bei ſich ſelbſt. Gott anzubeten und in dieſer Anbetung ſelig zu ſeyn, dazu iſt der Menſch von Gott beſtimmt und geſchaffen. Der ſub- und objective Geiſt, ſich verſenkend in den abſoluten Geiſt, ſetzt dieſe ſeine Beſtimmung im Cultus und findet ſich darin wieder; dieſes ſein ſich Finden iſt das Genießen,

und dieſer Genuß zugleich Theilnahme an der Seligkeit Gottes. Seligkeit iſt an und für ſich abſolutes Prädicat oder Attribut Gottes, nicht der Natur, ſondern allein des Geiſtes. Jene, weil ſie theils die ungeiſtige, theils die geiſtloſe iſt, ſo iſt ſie deſſen ſchlechthin unfähig, ſelig zu ſeyn oder zu werden. Der Menſch hingegen iſt, da Geiſtſeyn ſein Weſen iſt, zur Seligkeit berufen; er *kann* ſomit dazu gelangen. Die Beſtimmungen aber im Begriff der Seligkeit ergeben ſich aus der Idee Gottes. Seligkeit iſt Leben; Leben iſt Seligkeit, nicht das, welches ſchon die höchſte Stufe der Natur iſt, ſondern ſeiner ſelbſt bewußtes, in der Freiheit thätiges Leben; die Seligkeit kann nichts Unlebendiges, Todtes, ſondern Bewußtſeyn, als dieſe ſich ſelbſt erfaſſende Thätigkeit ſeyn. Was die Weſenheit und weſentliche Beſtimmtheit des abſoluten *Geiſtes* iſt, Weisheit und Heiligkeit, deren Einheit iſt die Seligkeit *Gottes*. Schon in der Natur- und Kunſtreligion ſind die Götter als die Seligen gedacht; aber ſo ſind ſie über die Natur hinaus als die Denkenden, Freithätigen und Beſchließenden, als die Weiſen und Heiligen vorgeſtellt. Das abſolute Leben in der Weisheit und Heiligkeit iſt die Seligkeit und ebendamit auch das *ewige* Leben. Es fängt nicht an und endet nicht; ſetzt nicht ab und wieder an, iſt keines Zufalls, Wechſels und Bedürfniſſes, keiner Abhängigkeit, Succeſſion und Unterbrechung fähig; hiemit iſt aus der Seligkeit die Glückſeligkeit ausgeſchloſſen. Die Seligkeit, als dieſe unendlich in ſich befriedigte, iſt die höchſte Thätigkeit in der höchſten Ruhe und die höchſte Ruhe in der höchſten Thätigkeit. Das ſelige Leben iſt das ewige darin, daß in ihm der Unterſchied der Zeitmomente in ihrem Gegenſatz, Vergangenheit und Zukunft aufgehoben iſt; die Seligkeit iſt nicht das Hin- und Hergeworfenſeyn in dem Andersſeyn der Zeit; ſie iſt die abſolute Gegenwart. Kommt nun in dem endlichen Geiſtesleben, wie im Cultus, Seligkeit hervor, ſo kann ſie nur Theilnahme an der göttlichen Seligkeit ſeyn, gemäß der Weſenheit des menſchlichen

Geiſtes. Es beſtimmt ſich die göttliche Weisheit als menſchliche Vernunft, die göttliche Heiligkeit als menſchliche Freiheit; der Menſch als der vernünftige und freie iſt der ſelige; wie umgekehrt in der Lüge und dem Haß nur die Unſeligkeit iſt. Allein an den Menſchen kommt die göttliche Seligkeit zunächſt nur als ein Sollen, und dieſes ſetzt voraus ein Wollen, durch welches das menſchliche Leben in Gott geſtört und verloren gegangen iſt. Es hat ſich in dem Geiſte das Gegentheil ſeiner ſelbſt hervorgebracht, das Vernünftige ſich in das Unvernünftige, das Freie ſich in das Unfreie umgeſetzt; doch durch den Geiſt ſelbſt an ihn geſetzt, vermag die Schranke auch durch ihn ſelbſt wieder aufgehoben zu werden. Soll dem Menſchen Seligkeit wirklich zu Theil werden, ſo muß die Wiederherſtellung ſeiner Vernünftigkeit und Freiheit erfolgen, und dieſe Redintegration und restitutio in integrum iſt ihm vermittelt durch den einigen Mittler, der gekommen iſt, die Sünder ſelig zu machen. 1 Tim. 1, 15. Die menſchliche Seligkeit iſt die werdende und in dem Werden noch mit dem Gegentheil ihrer ſelbſt behaftete. So iſt ſie noch nicht die ewige, ſondern höchſtens momentane, und ſo lange ſie nicht vollſtändig erreicht iſt, die jenſeitige. Die Seligkeit ſelbſt, als der Complexus aller ihrer Beſtimmungen, iſt den Menſchen ſelbſt in ihrem Genuß nothwendig zugleich noch ein Jenſeits; ſie iſt die Seligkeit einer andern Welt. Das Jenſeits und Dieſſeits in der Seligkeit iſt eine ſo tiefe als nothwendige Beſtimmung ihres Begriffs, welches jedoch nicht alles und jedes wahrhaftige Seligſeyn hier auf Erden ausſchließt als Stufe und Vorſtufe des ewigen und ſeligen Lebens. Es kann ſomit Seligkeit ſchon in dieſem Leben anfangen, obgleich erſt jenſeits dieſes Anfangs ſich vollenden. Es iſt das aber auch ſo kein Unterſchied der Art, ſondern nur dem Grade nach. Denn das Seligſeyn iſt nicht ein Paſſives, welches dem Menſchen ohne ſein Zuthun zu Theil würde; es heißt vielmehr: ſchaffet, daß ihr ſelig werdet. Phil. 2, 12. Auf dieß Practiſche in der Se-

ligkeit kommt es in der Moral an. Im Erwerben der Seligkeit nun, wie sie das Pathos selbst des natürlichen Menschen ist, fängt er selbst damit an, sie von der Glückseligkeit, gutem Essen und Trinken u. s. f., gar nicht zu unterscheiden; sie selbst ist für ihn nur vorhanden und reell in dunkler Ahnung und Vorstellung, im Phantasiren und Imaginiren; den Himmel hält er für den Ort, wo es nur lustiger hergeht, als hier auf Erden. So ist seine Seligkeit nur der Genuß des irdischen, sinnlichen Lebens, und er ist selig nur, wie er der animalische, psychische Mensch ist. Aber in solchem Sinnengenuß ist keine wahre Selbstbefriedigung, sondern jede nur Erweckung neuen Hungers, ein tantalisches Streben, welches die Unseligkeit selber ist. Christus sagt vielmehr: Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, nicht Heirathen u. dergl. An die Seligkeit aspirirt er erst, wenn er Vernunft und Freiheit als des Geistes Substanz weiß und in dem Selbstbewußtseyn sich zugleich Gottes bewußt wird. Aber auch so ist seine Personalität noch durch die Animalität bedingt und seine Seligkeit noch die beschränkte, des Fortschritts bedürftig, des Rückschritts fähig. Je mehr die Animalität sich zur Personalität läutert, verklärt und vergeistigt, desto fähiger wird er seiner Seligkeit, und dieß ist sein Standpunct und Verhalten im christlichen Cultus, in der Sittlichkeit und Frömmigkeit. Des Christen Seligkeit ist der Genuß der Liebe Gottes in Jesu Christo, die Feier dieses ewigen Festes. Als der Vernünftige sich im Dienste Gottes wissend, ist seine Thätigkeit auf das Erkennen und Wissen der ewigen Wahrheit gerichtet; sie ist der erste Inhalt der Seligkeit, und in dem Erkennen derselben, wie es zunächst Anerkennen oder Glauben an die Wahrheit ist, fängt des Menschen wahre Seligkeit an. Denn die Wahrheit ist Gottes Wesenheit selbst, und ihn denkend und wissend nimmt er Theil an Gottes Seligkeit. Die wahre Wahrheit aber ist die ewige und absolute, welche der substanzielle Inhalt des Christenthums ist, und das wahre Erkennen derselben

iſt das ſelber abſolute und unendliche. Ohne Erkenntniß Gottes wie keine Seligkeit, ſo auch nicht einmal wahre Erkenntniß der Seligkeit. Im Glauben zur Erkenntniß Gottes in Chriſto gelangen, heißt nicht nur das ewige Leben erkennen, ſondern auch erlangen und beſitzen. Joh. 17, 3. Die Seligkeit des Chriſten iſt an dieſer Seite die Rechtfertigung durch den Glauben, welcher die Buße, das Bewußtſeyn der Trennung von Gott durch die Sünde vorhergeht. Sie iſt dieß Bewußtſeyn, daß das Subject nur durch Gott vor Gott zu beſtehen vermag, dieß Wiſſen und Erfaſſen ſeiner ſelbſt in Gott, Vergebung, Verſöhnung. Die weſentliche Seligkeit iſt dieſe Gerechtigkeit, ſo vor Gott gilt und die nur der durch den Glauben Gerechtfertigte hat und ſomit weſentlich göttlich iſt. Das Trachten nach der Seligkeit iſt an dieſer Seite das Hungern und Durſten nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und nach der Liebe, die des Geſetzes Erfüllung iſt. Matth. 5, 6. Röm. 13, 8—10. Gal. 5, 14. Die Seligkeit, wie ſie das Leben in der Wahrheit und Gerechtigkeit oder im Glauben und in der Liebe iſt, ſo iſt ſie in ſich unendlich befriedigte Thätigkeit, das höchſte Leben in der Geiſtigkeit, welches, obwohl es das niedere Leben noch an ihm hat, doch dieſes Leben bereits überlebt hat, ihm abgeſtorben, mit Chriſto begraben und auferſtanden iſt. So iſt an ſich Seligkeit von der Frömmigkeit und Tugend unzertrennlich, wie auch Spinoza ſagt: beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus. (Eth. 5. Prop. 42.) So lange indeß die Seligkeit noch die geſtörte und unterbrochene, ſomit nicht die wahrhaft erreichte iſt, kann allein die Hoffnung den Chriſten mit ihr in dem innern Verhältniß erhalten. Sie hat zu ihrem Inhalt den Glauben und die Liebe; ohne beide iſt der Menſch der hoffnungsloſe und unſelige. Des Chriſten Hoffnung kann wohl die wehmüthige und leidensreiche ſeyn, doch in die Weh-

muth selbst und Trauer sich die selige Empfindung mischen. In diesem Sinne sagt der Apostel: wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung. Röm. 8, 24. In dieser Weise ist es, daß des Christen Seligkeit die erhabene Seelenruhe, und obgleich nicht die Seligkeit Gottes, doch aber die effective Theilnahme an dem seligen Leben Gottes ist, deren Feier und Genuß allein in der Gemeinde und dem gottesdienstlichen Leben des Christen erreichbar ist. Phil. 4, 7. Wie diese christlichen Empfindungen sich im alten Bunde äußerten, hat de Wette entwickelt. (Christl. Sittenl. III. 77.)

C. Die christliche Reformation. Was unter diesem Gesichtspunct noch in Betracht kommt, ist die Kirchenverbesserung und die Volksschule, die Mission und die Kirchenzucht, endlich die christliche Theologie.

a. Die Kirchenverbesserung. Die an sich absolute Idee der Gemeinde, wie sie von Christo ausgegangen, hat ihre Realisation an der Kirche. Einerseits ruhend auf jenem unendlichen Gedanken, steht die Kirche andererseits mit allen ihren Wurzeln in der Endlichkeit. In jener Beziehung vollkommen, ist sie in dieser perfectibel, dem Wechsel und der Veränderung ihrer Gestaltung und Einrichtung, dem mannigfaltigsten Einflusse der Welt und den Verderbnissen derselben ausgesetzt und in allen Gestalten noch mit der Unvollkommenheit behaftet. Wie in keinem Menschen nachher die Einheit der Menschheit und Gottheit sich so, wie sie in Christo war, wiederholt hat, so ist auch aus demselbigen Grunde die Kirche in keiner Zeit ihrer absoluten Idee adäquat; das Gemeindeleben und das gottesdienstliche Leben bedarf der Steigerung, Verbesserung und Vervollkommnung. Sie ist die nothwendige und allgemeine Aufgabe der Kirche und findet nicht bloß statt, wo sie Epoche macht und auf das Allgemeine der Kirche zurückgeht, noch auch nur, wo sie vom Allgemeinen oder dem Kirchenregiment ausgeht, sondern auch in den engsten und kleinsten Beziehungen auf die Thätigkeit des Einzelnen. Nicht nur die am Kirchenregiment stehen, haben die

Pflicht, die ſich überall zeigenden Schäden zu verbeſſern und Alles dem Geiſt der chriſtlichen Kirche Widerſprechende aus dem Wege zu räumen, ſondern alle Glieder der Kirche können durch ſittliches Verhalten zum Flor des kirchlichen Gemeinweſens und Gottesdienſtes beitragen; wie ſie es auch ſind, die, wo es verfällt, die nächſte Schuld davon tragen. Wieviel hat nicht ſelbſt der ſchon geförderte Chriſt immer noch an ihm ſelbſt, wieviel an Andern, die ihm anvertraut ſind, zu beſſern; jedes Wort der Belehrung und Ermahnung in der Familie, Kirche und Schule iſt die fortgeſetzte Kirchenreformation. Wie es dem Einzelnen begegnet, daß, ob er wohl im Fortſchreiten begriffen iſt, doch häufig noch Rückfälle eintreten, ſo auch dem Ganzen der Kirche. Es trete nur erſt fleiſchliche Sicherheit, geiſtlicher Hochmuth und Uebermuth ein; es halte nur die Kirche erſt ſich und ihre Entſcheidungen für irreformabel, wie es der Papſt that vor der Glaubensverbeſſerung: ſo iſt mit dieſer Stabilität auch die Stagnation nicht fern und die ſtets weiter rückgängige Bewegung unaufhaltſam. Die Kirchenverbeſſerung iſt nicht ein auf eine beſtimmte Zeit nur beſchränktes, ſondern durch alle Zeit fortgehendes, nie ruhendes, ſtets dem vorhandenen Bedürfniß ſich anſchließendes Geſchäft. Die, welche nur den Beruf zu haben glauben, das Beſtehende zu erhalten (der Irrthum und Misbrauch hat kein Recht zu beſtehen), auf das Traditionelle und Herkömmliche zu halten und allem, was ſie Neuerungen nennen, zu widerſtreben, halten leicht den Zuſtand der Kirche für blühend und unverbeſſerlich, indeß die Mängel ſich doch an allen Seiten hervorthun. Von dem allgemeinen Standpunct des Kirchenregiments kann nie eine totale und gründliche Form ausgehen, weil es nur nach den vorhandenen Geſetzen und Einrichtungen zu verfahren hat, ſondern allein von der kirchlichen Geſetzgebung (der Synode). Weil in der römiſchen Kirche ſich der Geiſt der Reform auf die Verwaltung beſchränkt, den Einzelnen aber, Prieſtern und Laien, nicht geſtattet iſt, ſich reformatoriſch zu äußern,

ſo bildet ſie eben dieſe unbehülfliche Maſſe, welche den Geiſt erdrückt und ſich in langweiliger Monotonie gebrechlich und altersſchwach durch die Zeiten hinſchleppt. Es ſind vielmehr die Einzelnen, welche zunächſt durch Lehren und Anträge, durch wiederholtes Dringen auf Verbeſſerung, durch Wiſſen des Beſſern und Neuen das Alte verdrängt und die Repräſentation der Kirche gewiſſermaßen gezwungen haben, von den reformatoriſchen Zwecken und Bewegungen Notiz zu nehmen. Es hat demnach Niemand die Pflicht, ſich erſt das Recht geben zu laſſen zur öffentlichen Mittheilung ſeiner das Heil der Kirche bezweckenden Gedanken, ſondern er hat das Recht und die Pflicht dazu in ſeiner Stellung als Mitglied des Ganzen. Es ſpaltet ſich ſo die Thätigkeit der Reformation in die ideelle und reelle oder in die theoretiſche und practiſche, jene, welche die Reform durch Gedanken und Lehren betreibt, dieſe, welche das Recht hat, ſie auch in der Verfaſſung der Kirche zu verwirklichen und dieſe danach umzugeſtalten. So bedurfte auch Luther der ausführenden, Hand ans Werk legenden Macht, welche für ihn der Staat war. Es kann aber nicht fehlen, daß, zumal wenn das Feuer der erſten Begeiſterung erloſchen iſt, der Action die Reaction gegenübertritt, und auch durch dieſe hat ſich die Reformation durchzuarbeiten und ſich in dieſem Kampf ſelbſt immer mehr zu läutern und zu befeſtigen. Da ergeht denn an einen Jeden die Aufforderung, wie Jeder auch den Beruf dazu hat, ſich an die eine oder andere Seite zu ſtellen und an ſeinem Theil, nach ſeinem Gewiſſen, ſich zu entſcheiden und Parthei zu nehmen. So wird die Reform zur allgemeinen Angelegenheit, von der ſich Niemand ausſchließen darf. In dem Gegenſatz der Partheien iſt nichts gewöhnlicher, als daß für eine Neuerung angeſehen wird, was gerade die Rückkehr zum reinſten und ächteſten Alterthum iſt. Die proteſtantiſche Reformation im ſechzehnten Jahrhundert hatte keine andere Tendenz, als die ächte bibliſche und kirchliche Tradition wiederherzuſtellen, worin alles andere gegeben und enthal-

ten war, was der Kirche mangelte; aller Fortſchritt war weſentlich an dieſen Rückſchritt geknüpft. Darin aber, daß ſie als dieſe Anknüpfung der Vergangenheit an die Gegenwart neu war, erlitt die gerechte Erneuerung den ungerechten Vorwurf, eine Neuerung zu ſeyn. Wenn hieraus ſich eine Kirchenſpaltung entwickelte, die man oft als ein Unglück beklagt hat, ſo wird nur die Frage ſeyn, auf welcher Seite die Schuld war. Das reine und ſittliche Verhalten wird unſtreitig auf der Seite ſeyn, welche dem Geiſt und Gewiſſen am wenigſten Gewalt anthat, ja die Emancipation deſſelben aus der unerträglichſten Knechtſchaft war. Von keiner Seite bezweckt, iſt die Spaltung in dem geſchichtlichen Proceß der Nation, in dem Fortſchritt zur Freiheit des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns gegründet geweſen. Iſt die geſchichtliche Entwickelung des Volksgeiſtes einmal ſo weit gediehen, daß er in ſich gegangen und zur Klarheit über ſich ſelbſt erwacht iſt, weiß er den ſittlichen und heiligen Inhalt des chriſtlichen Glaubens ihm nicht mehr äußerlich, entrückt und fremd, ſondern immanent, ſo iſt es der abſolute Geiſt ſelbſt, der auf dieſem Wege durchdringen und die Welt zur Freiheit des Selbſtbewußtſeyns erheben will. An die Stelle der Gelübde von Keuſchheit, Armuth, abſolutem Gehorſam tritt nun die Sittlichkeit der Ehe, des Erwerbsfleißes, und der freie Gehorſam gegen die Staatsgeſetze. Wie von ſolcher Reform der Kirche ſich auch die wichtigſten Folgen über den Staat verbreiten, ſo kann auch mit dem Staat der Freiheit die Religion der Unfreiheit nicht beſtehen, wie es die Verkehrtheit der franzöſiſchen Staatsrevolution war, ſich ohne die Kirchenreformation vollbringen zu wollen, im Staat alles neu zu machen und mit der Kirche alles beim Alten zu laſſen, im Staat den Proteſtantismus, in der Kirche den Papismus gelten zu laſſen, wodurch man ſich nur die größeſten Verdrießlichkeiten mit der Hierarchie, den unabläſſigen gegenſeitigen Kampf zugezogen hat. Die römiſche Kirche muß den Unterſchied zwiſchen der abſoluten Idee der Gemeinde, durch Chriſtum geſtiftet,

und der Kirche als Erſcheinung und Entwickelung in der Zeit und Endlichkeit allezeit verkennen und ſich mit jener abſoluten Idee identiſch ſetzen; nach proteſtantiſcher Ueberzeugung iſt ſie an ihrer erſcheinenden Seite ſtets noch der Vervollkommnung, des Fortſchritts und der weiteren Entwickelung ihres Geiſtes bedürftig und fähig, was ebenſowohl wie von ihrer Verfaſſung und Gottesdienſtlichkeit, auch von ihrem Lehrbegriff und dem Complex der ſymboliſchen Bücher gilt. Sind dieſe in ihrer Theſis wie Antitheſis der erſchöpfendſte Ausdruck des reinen chriſtlichen Lehrinhalts, über welchen hinaus kein Fortſchritt der Form und Faſſung möglich wäre, ſo iſt mit dieſem Grundſatz das Princip ſelbſt verkannt und verleugnet, worin die proteſtantiſche Kirche ihren Urſprung hat, in und mit welchem ſie ſelbſt nicht, wie die ihr entgegengeſetzte, auf abſolute Vollendung Anſpruch gemacht hat, und es gilt in dieſer Beziehung, was Schleiermacher ſagt, daß der Geiſt auf gewiſſe Weiſe immer ſchon getödtet iſt, wenn man den Buchſtaben glaubt zu ſeinem Hüter ſtellen zu müſſen (Die chriſtl. Sitte, S. 436.). Dem proteſtantiſchen Princip gemäß iſt an dem Werk der Reformation unabläſſig fortzuarbeiten und auf dem Wege das Chriſtenthum ſelbſt jeder Zeit deſto tiefer und ſicherer anzueignen. Die hiſtoriſche Tradition, als bibliſche und kirchliche, iſt die Norm, nach welcher alle reformatoriſche Bewegung ſich zu halten und zu richten, gegen die ſie nicht zu verſtoßen hat; aber die kirchliche Gegenwart iſt in jeder Zeit eine ſo eigenthümliche, mit ſo vielen ganz beſtimmten Bedürfniſſen, Gebrechen und Mängeln verſehene, daß die kirchliche Reform ſich auf jenem Fundament in jeder Zeit auf andere und verſchiedene Weiſe zu vollbringen hat. Es frommt nicht alles für alle Zeiten; die Geſchichte ſteht nicht ſtill; nur ſo eignet der Geiſt ſich das Alte recht an, wenn er es in neue Formen gießen und es ſtets anders geſtalten kann, ohne doch den urſprünglichen Sinn und Geiſt zu verlaſſen oder ihm untreu zu werden, und es iſt nichts als Caprice oder Beſchränktheit,

ihn in jeder neuen und eigenthümlichen Darſtellung, ſey ſie auch abweichend von der unſrigen, gar nicht wiederzuerkennen. Eben ſo ſehr, als dieſer Freiheit in ſeiner Bewegung, bedarf der Geiſt zur Reform auch des Mittels der Publicität. Sie iſt an und für ſich ein ſittliches, weil Gemeinſchaft ſuchendes, Princip. Bezeichnend für den Proteſtantismus iſt in dieſer Hinſicht, daß eben mit ihm zugleich zu den früheren Mitteln der Mundrede und Handſchrift das große Mittheilungs- und Verbreitungsmittel der Druckerpreſſe kam. Sie iſt eine große ſittliche Macht, ohne welche an keine Reform zu denken iſt, zu der der Einzelne beitragen könnte. Die Preſſe unter der Scheere zu halten, wenn es von Proteſtanten geſchieht, iſt weſentlich päpſtlich gedacht; ſo ſetzt ſich der index librorum prohibitorum fort. Die Preſſe hat ſogar ihren großen Werth und Erfolg darin, daß durch ſie ſelbſt die Verbreitung großer Irrthümer ein Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit wird; denn ſie führt zur freien und allſeitigen Erörterung, und es bildet ſich auf eben dem Wege die allgemeine Ueberzeugung und was wir die öffentliche Meinung nennen. Sie ſtößt das entſchieden Unſittliche und Verderbliche von ſelber aus und iſt die Autorität, der ſich die Einzelnen freiwillig hingeben. So nur kann die Reform in das allgemeine Geiſtesleben hineindringen, wie im Staat, ſo in der Kirche. —

Der Anfang ſolcher Reform iſt im Volksleben die Volksſchule. Ihre Beſtimmung iſt, den Menſchen umzubilden von Grund aus, die gräuliche Unwiſſenheit zu vertreiben, in der er geboren iſt, und ihm die Erlernung nützlicher Kenntniſſe und Fertigkeiten zu gewähren. Der Volksunterricht iſt ein Theil der allgemeinen Seelencultur und Volkserziehung, wovon bereits oben gehandelt worden. Nicht aber blos intellectuelle, in jedem Subject naturgemäß und individuell ſich geſtaltende und fortſetzende Reform iſt der Volksunterricht, ſondern auch ein ſittliches Werk, ſowohl deſſen, der es an ihm ſelbſt, als deſſen, der es an Andern zu vollziehen hat; es beruht, da Wiſſen und Wollen an

ſich identiſch iſt, auf weſentlich ſittlichen Zwecken und Bedingungen, und iſt hiedurch dem Staat immanent, für den ein Jeder im Volk ſich zu bilden, und der daher für Stiftung und Ausbreitung des Schulweſens im Volk zu ſorgen hat. Der Volksſchule nächſter Zweck iſt, die Jugend zur freien Bürgerſchaft, zum ſittlichen Leben im Staat zu bilden, ſie durch den Gedanken, als die höchſte befreiende Macht, zur Liebe der Geſetze des Staats und der politiſchen Inſtitutionen zu gewöhnen, und in allen Geſtalten, als öffentlichen und Privatanſtalten, und auf allen Stufen durch Belehrung und Disciplin die Elemente der Humanität in ihr zu entwickeln. Da dieſes alles des Staats weſentliches Intereſſe iſt, ſo wird durch ihn das Volksſchulweſen ſeinem Begriff nach eingerichtet, für die zweckmäßigſte Methode des Unterrichts geſorgt und nöthigenfalls auch durch Schulzwang der Zweck des Staats gefördert, durch dieſes alles nicht nur der natürlichen Rohheit und Pöbelhaftigkeit entgegengearbeitet, ſondern das Volk auch allmählich zur Freiheit, d. i. zum eigenen Gebrauch ſeiner Kräfte, angeleitet. Weniger jedoch kann durch den Staat in ſeiner Allgemeinheit und durch deſſen Geſetze und Verordnungen, als durch die Städte und deren Corporationen zu dieſem Zweck geſchehen; ſie haben den Beruf, die Grundſätze der Volksbildung unmittelbar in das Leben hineinzutragen und ſie in dieſem geltend zu machen. Da es mit der Volksſchule allerdings zunächſt auf Erlernen von Kenntniſſen und Geſchicklichkeiten abgeſehen iſt, und auf die Capacität, davon einen ſittlichen Gebrauch zu machen, ſo hat man oft deshalb die Volksbildung nur als Angelegenheit des Staats betrachtet. Allein wie vom Staat die Kirche nicht zu trennen iſt, ſo wird auch die Volksbildung ſo wenig von der Kirche, als vom Staat zu trennen ſeyn. Die Bildung der Geſinnung iſt im Allgemeinen der weſentliche Zweck alles Unterrichts, und die Geſinnung iſt theils die politiſche, theils die chriſtliche. Wie es dem Staat um die politiſche Bildung durch die Schule zu thun iſt, ſo der

Kirche um die christliche, um die Erhebung der Sittlichkeit zur Frömmigkeit. Daß beide sich einander nicht ausschließen, vielmehr in einander aufgehen, ist ein Bewußtseyn, welches früh in der Jugend selbst zu erwecken ist. Die Trennung der Schule von der Kirche kann nur auf großem Misverstand beruhen, wie der Streit des Humanismus und Realismus. Wenn der Volksunterricht die erste Erhebung über das sinnliche, materielle Interesse ist und dem Blick die Richtung giebt in das Reich des Geistes, so wird er auch nicht einseitig zu Werke gehen und die wesentlichste Provinz des Geistes übergehen. Wohl ist das Lernen und Wissen, das Ausbilden des Geistes auch an und für sich Zweck und um seiner selbst willen zu suchen. Die Kirche kann von ihrem Standpunct nicht anders, als jene Durchbildung des Geistes für Bedingung und Mittel zum Erwerb und Genuß ihrer höchsten Gnadenschätze erklären; denn ob sie zwar diese nach der individuellen Bildungsstufe eines Jeden und dem verschiedenen Maaß der Gaben und Einsichten austheilt, Gebildete und Ungebildete, als gleich berechtigt, daran Theil nehmen läßt, so kann doch keiner davon einen sittlichen Gebrauch machen, der ganz und schlechthin ohne alle Bildung des Geistes ist, und Jeder nur in dem Maaß desselben fähiger werden, als er auf einer höheren Stufe der Bildung steht. Daß die kirchliche Gemeinschaft mit ihrem Cultus nur für die Beschränkten und Ungebildeten sey, ist die Meinung vieler Verbildeten, welche sich selbst für Gebildete halten; sie ist es aber auch wirklich da, wo sich Haß aller Bildung und Philosophie (geschmacklos genug, sogar auf der Kanzel) ausspricht; dieses ist selbst Beschränktheit und Mangel an Bildung, geeignet, den Riß und die Kluft zwischen der Gemeinde und den gebildeten Ständen nur immer größer zu machen. Das Evangelium ist selbst die höchste Geistesbildung, und darum kann es sie nicht nur fordern und fördern, sondern sich auch denen predigen, die auf jeder untergeordneten Stufe derselben stehen; wie der Geistliche nur darum im Unter-

richt der Kinder mit ihnen ein Kind werden und kindlich mit ihnen reden kann, weil er das reife Mannesalter in Chriſto und ebendamit eine hohe Bildung erreicht hat. Es ſetzt ſich von ſelbſt im Verlauf der intellectuellen Entwickelung durch Fleiß und Talent, durch Geſchlecht, Stand und Beruf an die Bildung eine Schranke, und dieſer Unterſchied macht eben jene Mannigfaltigkeit der Bildungen aus, welche die Kirche und der Staat in ſich befaſſet. Gleichwohl nimmt, wie der Staat und die Kirche, ſo auch die Schule ihre beſondere und beſtimmte Sphäre ein, in der ſie ſo wenig mit der Kirche als mit dem Staat zu vermiſchen iſt. Dieſe drei Sphären greifen wohl in der mannigfaltigſten Weiſe in einander ein und bilden einen Kreis von Kreiſen; aber es hat auch jede wiederum ihre Einheit in ſich und ihre Selbſtändigkeit, worin die Unterrichtsſphäre auch über verſchiedene Stufen, von der Elementar- und Bürgerſchule bis zur Gelehrten- und Hochſchule hin ſich zu bewegen und auf jeder ſich in ihrer Unterſcheidung und Eigenthümlichkeit zu faſſen hat. Es ſind dieß eben ſo viele Stadien und Stationen der Entwickelung des Geiſtes zur Freiheit, welche die Autorität, womit anzufangen, immer mehr mit dem Licht des Geiſtes durchleuchtet und ſie auf ihren wahren Grund zurückführt. Es iſt ſehr falſch, wie es eine Zeitlang Mode war, von der aufwachſenden Generation das Heil der Welt zu erwarten. Die Erwartung ſetzt doch voraus, daß ſie wohl durchgebildet und wohlerzogen ſey. Wer kann ſie aber erziehen und bilden, wie es recht iſt, als der ſchon erwachſene, durchgebildete, erfahrungsreiche Lehrer. Mithin muß von dieſem zuerſt und dann erſt von der durch ihn gebildeten Jugend alles Gute erwartet werden. Schwierigkeiten und Mängel ſind noch immer und um ſo mehr zu beſeitigen, je öfter und leichter ſie ſich wieder erneuern — das Experimentiren mit neuen Methoden, Lehrbüchern und Kinderfreunden; die Schwärmerei des durch allzuviel Stunden forcirten Lernens; die dadurch veranlaßte ungleiche Ausbildung des

leiblichen und geistigen Lebens; die Eitelkeitserregung durch die Censuren und Versetzungen; die zu geringe individuelle Ausbildung wegen allzugroßer Frequenz. Soll die Volksschule zur Reform der bürgerlichen Gesellschaft wirken und beitragen, so bedarf sie selbst der beständigen, nie stillstehenden Reform. Wie erbärmlich ist nicht noch immer an den meisten Orten die Lage und Besoldung der Volksschullehrer. Es muß nicht allein auf das Auswendig-, sondern auch Inwendiglernen gesehen werden, auf die Bildung der Kraft und Lust, sich Kenntnisse zu erwerben. Es mag die Zeit bis zum vierzehnten Jahre hin dem Erwerb von Kenntnissen vorzugsweise gewidmet seyn; aber von da an muß es an die Bildung der Gesinnung und des Characters gehen. Blödsinnige, taubstumme, stammelnde Kinder durch den Unterricht zu ethisiren und zu christianisiren, ist besonders eine der schwierigsten pädagogischen Aufgaben.

b. Die Mission und die Kirchenzucht. Jene ist die Erweiterung der christlichen Kirche an ihren äußersten Gränzen, diese die Befestigung im Innern derselben. In beiden ist das reformirende Princip thätig, sofern die Mission den Zweck hat, mittelst der Bekehrung zum Christenthum den Menschen von Grund aus umzugestalten und ihm ein neues geistiges Lebensprincip einzupflanzen, die Kirchenzucht aber, das Christliche an ihm durch Verdrängung des Unchristlichen wieder frei zu machen und zur Herrschaft zu bringen. Die Mission ist als Reformation Regeneration; die Kirchenzucht ist als Reformation Correction. — Die Mission, von der christlichen Kirche ausgehend, kann nur in die Ferne hinwirken, nicht in ihrem Innern thätig seyn, weil hier die Mission an dem Neugebornen sich schon in der Taufe vollbringt, durch die er ein Mitglied der christlichen Kirche wird. Die Mission ist wesentlich in dem Universalismus des Christenthums begründet, welchem zufolge es seine Gränzen nur an den Gränzen der Welt, und der Christ an allen Menschen, in welchem Raum der Welt sie leben, seine ihm von Gott

in Chriſto zugewieſenen Brüder hat; es iſt die chriſtliche Bruderliebe, welche nicht geſtattet, irgend jemanden ohne die Kunde und Wohlthat des Evangeliums zu laſſen. Dieſen univerſaliſtiſchen Character hat keine Religion außer der chriſtlichen; alle andern beſchränken ſich auf das Volk, und nur die Juden nicht mehr auf Ein Land, nachdem ſie das ihrige verloren haben und in der Diaſpora leben, oder überall in der Welt, wo es Geld giebt, wie Montesquieu ſagt. Die muhamedaniſchen Völker verhalten ſich gleichgültig ſelbſt gegen den Renegaten, der ihren Glauben angenommen; das chineſiſche Volk beſchränkt ſich auch in Anſehung der Propagation ſeines Glaubens darauf, ſich zu umzingeln, wie mit einer Mauer, und alle haben kein Intereſſe dabei, ihre Religionsbücher in fremde Sprachen überſetzt und verbreitet zu ſehen. Mit den chriſtlichen Miſſionen hingegen wirken die Bibelgeſellſchaften zuſammen, indem ſie die Bibel faſt in alle Sprachen der Welt überſetzt unter nichtchriſtlichen Völkern verbreiten, was jedoch an und für ſich und ohne die eigentlich miſſionariſche Thätigkeit, Predigt und Unterricht, ein ſehr unzureichendes Mittel der Heidenbekehrung bleibt. Die römiſche Kirche hat den univerſaliſtiſchen Character des Chriſtenthums außer ihrer Miſſionsthätigkeit dadurch noch auszudrücken geſucht, daß ſie Biſchöfe in partibus infidelium ernennt, was jedoch nur eine leere, abſtracte Formalität, nur ein Titel oder eine Art von Orden iſt. Sie betreibt überhaupt auch das Miſſionsweſen theils ganz irregulär und arrogant, indem ſie ſelbſt in ihre chriſtlichen Provinzen Miſſionare ausſchickt, welche in den Diöceſen und Parochien nur Störung und Verwirrung anrichten, theils aber auch büreaumäßig, rein als eine Angelegenheit des Kirchenregiments, ohne die Laien dazu in Anſpruch zu nehmen, da es hingegen in der proteſtantiſchen Kirche ſich auch ſelbſt als ein Mittel zur Belebung des Intereſſe am Chriſtenthum, zur Erweiterung des Herzens und Geiſtesblicks und zur Erhöhung der Bruderliebe wohlthätig und ſegensreich erwieſen hat. Und wahrlich was iſt

mehr dazu geeignet, Gefühle der Sympathie aufzuregen, als ein Blick auf mehr als die Hälfte des Menſchengeſchlechts, welche noch ohne Kenntniß des Evangeliums iſt, ſitzend in der Finſterniß und im Schatten des Todes! Unglaublich und erſtaunenswerth ſind die Erfolge der Londoner Miſſionsgeſellſchaft in Africa, Oſt- und Weſtindien, China, America und Auſtralien. Ueberhaupt iſt in der proteſtantiſchen Kirche bis jetzt das Miſſionsweſen, außer in der Brüdergemeinde, nur die Angelegenheit von Privatvereinen geblieben. Ueberall aber, wo durch dieſelben von einer kirchlichen Gemeinſchaft aus miſſionirt wird, iſt ein eigenthümlicher Sinn und Character, viel Heroismus und Beharrlichkeit zu dieſem Geſchäft erforderlich, und es iſt überhaupt ein ſo beſonderer und abweichender Beruf, daß verhältnißmäßig wohl immer nur wenige ſeyn werden, die ihn in freier Neigung erwählen und zu dem Ende alle gewohnten Lebensverhältniſſe abbrechen, Vaterland und Alles verlaſſen. Man hält zur Aufmunterung dazu das Exempel der erſten, apoſtoliſchen Zeit vor; da gab es freilich für die, welche ſich die Verbreitung des Chriſtenthums angelegen ſeyn ließen, keinen andern Weg, als in die Ferne hin zu wirken, theils durch Briefe, theils perſönlich. Heutiges Tages, wo in ſo vielen Ländern und in Europa überall das Chriſtenthum einheimiſch und im ungeſtörten Beſitz iſt, muß der edelſte, feurige Eifer für Chriſtum, und der Entſchluß, für ihn alles zu wagen, die Fähigkeit, ſich in ganz fremde Völkerindividuen, ihre Sprache, Religion und Sitte hineinzufinden, ſich mit einer gewiſſen Neigung zu abentheuerlichen Unternehmungen verbinden, um einen Miſſionar mit den nöthigen Eigenſchaften auszurüſten; wie man überhaupt findet, daß die Luſt zu reiſen und in der Fremde herumzuwandern, leicht zur Leidenſchaft wird und daß auch die meiſten Miſſionare viel heterogene und weltliche Geſchäfte mit ihrem geiſtlichen Beruf zu verbinden pflegen, z. B. der Engländer Pritchard und Gützlaff, unſer Landsmann, aus Kyritz gebürtig. Es muß allerdings die Miſſion überall ſich

an gewiſſe gegebene Puncte anſchließen. Gleichwie dem Einzelnen mitten in der Chriſtenheit die Natur außer ihm, Fleiſch und Blut in ihm, Familie, Volk und Staat gegeben iſt, um auf dieſer natürlichen und geiſtigen Baſis ſeine intellectuellen und moraliſchen Operationen zu vollziehen, ſo hat auch die Miſſionsthätigkeit überall ihre Vorausſetzungen. Es kann der einzelne Miſſionar ſelbſt in der Verbindung mit mehreren ſich nicht ſo ohne Weiteres in die wüſten Steppen von Africa begeben, ohne ſofort dem Fanatismus der wilden Horden und Völkerſchaften zu unterliegen, ſondern ſich nur an feſte Handelspuncte anſchließen, an denen Civiliſation und Coloniſation ſchon in irgend einer Weiſe feſten Fuß gefaßt haben. Es treten daher die meiſten deutſchen Miſſionare in die Dienſte der engliſchen Miſſionsgeſellſchaft; aber das giebt verworrene und verkehrte Verhältniſſe; denn die engliſchen Geſellſchaften der biſchöflichen Kirche fordern entweder, daß der Miſſionar zu ihr übertrete, oder doch, daß er die Heiden nur zu ihr bekehre. Dieß iſt ein unwürdiges Verhältniß, welches den Abfall von der deutſchproteſtantiſchen Kirche zur Bedingung der Miſſion macht. Man muß es den Engländern überlaſſen, in Indien, auf Tahiti oder in Jeruſalem für ihre Kirche zu miſſioniren, nur müſſen ſie nicht dazu unſere Perſon oder unſer Geld requiriren. Es wäre allerdings thöricht, auch in der Miſſion noch auf den Unterſchied von lutheriſchem und calviniſchem Chriſtenthum zu beſtehen, wie darüber neuerdings an verſchiedenen Orten Deutſchlands Entzweiungen und Streitigkeiten ausgebrochen ſind. Es iſt faſt lächerlich, den Haß gegen die Union ſoweit zu treiben, um den letztgenannten Unterſchied dem zwiſchen der deutſchproteſtantiſchen und römiſchen oder anglicaniſchen Kirche gleichzuſtellen. Dagegen kann wohl noch die Frage ſeyn, ob es zweckmäßig ſey, eine eigene Miſſion zur Bekehrung der Juden, wie ſie unter den Chriſten ſelbſt zerſtreut ſind, zu organiſiren. Es iſt beſonders dieß Abſichtliche, welches dabei zum Grunde liegt, weshalb eine ſolche Anſtalt un-

angemeſſen ſcheint. Es fehlt daher dem Unternehmen in der Ausführung die Erbitterung nicht bei den ſtrengen, orthodoxen Juden, und der Hohn und Spott nicht bei den laxen, eleganten Juden. Die tägliche Berührung der Juden mit Chriſten, das Leben nach chriſtlichen Geſetzen und Sitten, die Milderung des politiſchen Drucks, unter welchem ſie ſeufzen, die Schonung und Achtung überhaupt von Seiten der Chriſten im Umgang mit Juden ſind die beſten Beförderungen des Chriſtenthums unter den Juden, die beſten Miſſionswege, um ſie allmählich von ihren Vorurtheilen zu befreien und den Sinn für das Chriſtenthum in ihnen anzuregen. Man muß in dieſer Hinſicht Schleiermacher vollkommen recht geben, der ſich entſchieden gegen Miſſionsanſtalten dieſer Art erklärt hat. (Die chriſtl. Sitte, Beil. S. 182.) (Ich muß dagegen bekennen, die Geſellſchaft zur Beförderung des Chriſtenthums unter den Juden im Jahre 1819 mit geſtiftet zu haben.)

Geht in der Miſſion die Bemühung der Kirche auf die Bekehrung Solcher, welche ſich der chriſtlichen Kirche noch gar nicht angeſchloſſen haben, ſo geht ſie in der *Kirchenzucht* auf die Bekehrung Solcher, welche ſich ſelbſt aus ihr ausgeſchloſſen haben. Dieß kann geſchehen in der Verleugnung des chriſtlichen Gottesdienſtes durch ein unſittliches Leben und Verſchmähung des öffentlichen Cultus. Gegen Beides tritt von Seiten der Kirche die Zucht ein, welche als ſolche ſich unmittelbar an die Erziehung und den Unterricht anſchließt. So iſt die Kirchenzucht ein Allgemeines, weſentlich Nothwendiges, auch immer Geübtes. Giebt ſich in Gliedern der Gemeinde die Neigung kund, dem chriſtlichen Geiſte ungetreu ſich zu verhalten, ſeine Lehren und Anſtalten zu verachten, und Unheil und Aergerniß zu ſtiften, ſo iſt es die naturgemäße oder vielmehr geiſtgetreue Bewegung der Kirche, die ſie Verlaſſenden nicht zu verlaſſen, ſich ihrer anzunehmen und ſie in ihren Schooß wieder aufzunehmen, auch ihnen die unvermeidlichen Stadien der Reue und Buße nicht zu erſpa-

ren, die verſchiedenen Stufen der ſittlichen Gymnaſtik und Aſkeſe nicht zu umgehen. Die chriſtliche Kirche verhält ſich in der Ausübung der Zucht durchaus pädagogiſch und der häuslichen Erziehung analog, von welcher die Zucht unzertrennlich iſt. Doch iſt auch der Unterſchied nicht zu überſehen, weil ſonſt ſich leicht und alſobald Vorurtheile der ſchlimmſten Art ergeben. Der kirchliche Zuſtand iſt wohl eingerichtet, wenn er die Zucht enthält, die in der Ermahnung liegt und das Wort der Lehre mit allem die Gewiſſen ſchärfenden Ernſt an alle Einzelne gelangen läßt. Dieß mag vielleicht erſchwert oder in Bezug auf Einzelne annullirt werden durch die Verachtung des Sünders gegen alle ſittlichen Anforderungen, gegen die Kirche und ihre Gnadenmittel. Aber der Troſt muß ſeyn, daß durch Zwang herangezogen und in den kirchlichen Verband gewaltſam hineingezogen ſein Gottesdienſt, weil unfrei, auch unwerth iſt. Die Zucht und Ermahnung, welche allein zuläſſig iſt, übt ſich auf andern Wegen durch die Familie, durch die Achtung der Mitbürger, durch die Heimſuchung, durch den Geiſtlichen ſelbſt, der als Seelſorger die rechten Anknüpfungspuncte zu benutzen weiß, weit ſicherer und würdiger, als durch die Oeffentlichkeit des Verfahrens von Seiten der Kirche unmittelbar, um ſo mehr, da ſie ſtets das Vorurtheil gegen ſich hat, daß ſie nur auf die Herrſchaft über die Gewiſſen ausgehe. Es kann die Kirche ihre mündigen Glieder nicht wie unmündige behandeln, welche durch Straucheln und Ueben erſt gehen lernen und der ſittlichen Leitung, auch des Ernſtes und der Schärfe der Eltern bei jedem Schritt bedürfen. Glieder der Gemeinde durch den Unterricht im chriſtlichen Glauben und die Einſegnung der Kirche eingepflanzt und für reif erklärt, wenn ſie entweder in einzelner That oder anhaltend ſich gröblich vergehen, können um ſo weniger einer öffentlichen perſönlichen Züchtigung unterliegen, als ſie, je mehr ſie noch chriſtlich empfinden, ſich ſelbſt bußfertig züchtigen, und um ſo weniger zu öffentlicher Buße gezwungen und vom Gottesdienſt und Al-

tar zurückgewieſen werden, je mehr ſie ſelbſt innerlich das Bedürfniß deſſelben empfinden; empfinden ſie es aber nicht mehr, ſo hilft auch kein Zurückweiſen und Ausſchließen. Auf Exemplificationen dringen, öffentliche Kirchenbuße verlangen, das böſe Beiſpiel wieder gut machen wollen durch perſönliche Demüthigung, iſt einer jener falſchen Schritte, welche mehr erbittern als beſſern, und in allen Geſtalten den hierarchiſchen Beigeſchmack nicht verlieren. Die Ausſchließung vom heiligen Abendmahl geſchieht in der römiſchen Kirche ſelbſt nur in Folge des ſtrengen Sittengerichts, welches von ihr im Beichtſtuhl etablirt iſt; wie aber dieſes in der proteſtantiſchen Kirche nicht iſt, ſo kann und darf auch jenes ſelbſt mit dem notoriſch argen Sünder nicht geſchehen. Hat er zur allgemeinen Beichte ſich eingefunden, daran Theil genommen und die Verkündigung der Sündenvergebung ſich angeeignet, ſo würde es mehr als hierarchiſch ſeyn, ihm das heilige Abendmahl zu verſagen. Die proteſtantiſche Kirche, wo ſie dergleichen beanſprucht oder ausübt, iſt um ſo weniger in ihrem Recht, als alles ihr Urtheilen nur auf das Aeußere und Erſcheinende, auf Handlungen und deren Decorum ſich bezieht, und auf die Verletzung deſſelben, welches das Aergerniß und üble Beiſpiel wäre. Dieß iſt aber an und für ſich gar nicht das richtige Object für die kirchliche Beurtheilung und Beſtrafung und gehört viel mehr in die Ohrenbeichte der römiſchen Kirche, welche ſolchen Werken dann ihre ſogenannten guten Werke und die Genugthuung durch dieſelben entgegenſetzt. Wenn alſo die proteſtantiſche Kirche die Geſinnungen nicht erforſchen und beſtimmen kann, ſo muß ſie auch das Beſtrafen unterlaſſen. Es iſt ein ſehr donatiſtiſcher Grundſatz, den auch Schleiermacher aufſtellt, daß die ſacramentliche Feier durchaus eine gemeinſchaftliche ſey, und Alle, die daran Theil nehmen, ſolidariſch dafür verpflichtet ſeyen, daß ſie würdig begangen werde. (Die chriſtl. Sitte, S. 165.) Wenn dem ſo wäre und das heilige Abendmahl in dieſem Sinn eine gemeinſchaftliche Feier wäre, daß Je-

der ſich für den Andern verbürgen müßte, ſo könnte Keiner das heilige Abendmahl mit gutem Gewiſſen genießen. Schleiermacher ſelbſt äußert: wenn unſere ſymboliſchen Bücher ſagen, die Unwürdigkeit eines Klerikers nehme dem Sacrament nicht ſeine Kraft, ſo werden noch viel weniger die unwürdig das Sacrament Genießenden demſelben etwas von ſeiner Kraft entziehen können. Doch hält er es nicht für Unrecht, ſie vom Mitgenuß auszuſchließen, da auch Niemand glauben werde, man müſſe den unwürdigen Geiſtlichen ruhig fort fungiren laſſen. Schleiermacher führt Matth. 18, 15—17 an, wo Chriſtus ſagt: wer die Ermahnung der Gemeinde nicht höre, der ſolle gehalten werden wie ein Zöllner und Sünder. Hieraus ſchließt er: es ſcheint alſo klar, daß Chriſtus die Ausſchließung der Unbußfertigen vom Sacrament gefordert hat. Es iſt aber dort nur von Ermahnen und Hören die Rede, und für einen Zöllner und Sünder gehalten werden heißt noch nicht, vom Abendmahl (das damals noch nicht geſtiftet war) ausgeſchloſſen werden; vielmehr iſt der Menſch ein Zöllner und Sünder, damit er ſich bekehre und Buße thue, und dazu muß ihm die Veranlaſſung durch die Kirche nicht verweigert oder abgeſchnitten werden. Es iſt wenig nachgegeben, wenn die Behauptung des Bannes dahin gemildert wird, er ſolle nach Chriſti Forderung weder die völlige Ausſchließung aus der Kirche, noch die Ausſchließung vom Sacrament für immer ſeyn; denn dadurch iſt Alles in die Willkühr geſtellt; noch wenn gemeint wird, der Bann ſey nicht aufgekommen oder zur Herrſchaft gekommen, weil die bürgerliche Verwaltung ſich zu ſehr mit der kirchlichen vermiſcht und dieſe in jene ſich aufgelöſt habe. Geſondert iſt die kirchliche Verwaltung von der bürgerlichen am meiſten im Papſtthum, und deshalb wird ihm auch wohl die Inquiſition der Beichte und die Excommunication des Sünders zu überlaſſen ſeyn. Man muß auch nicht einmal hoffen, daß ſie dereinſt in Flor kommen werde, wenn der Zuſammenhang des Einzelnen mit der Gemeinde wieder innig

geworden, denn auch dieß, wie wünſchenswerth und chriſtlich es ſey an ſich, ſoll doch nicht in die Gegenſätze verwickeln, nach denen etwa die Kirchgänger die Reinen und Heiligen, und die es nicht ſind, die Unreinen und Unheiligen ſind. Man behauptet, in der Strenge der Kirchenzucht beweiſe ſich kirchlicher Sinn und Gemeingeiſt, wahres Gemeindeleben, auch Liebe gegen die Verirrten und Sorge für ihr Seelenheil. Wenn die Sittlichkeit und Heiligkeit des chriſtlichen Glaubens und Gemeindelebens nicht Gegenſtand freier Liebe und Ehrfurcht iſt, und die chriſtliche Sitte nicht jene Zucht übt, welche, wo ſie geübt wird, die beſte iſt, ſo wird auch durch die Engherzigkeit der ſtrengſten Zucht, durch das Vorladungsrecht und die Gewaltſamkeit und Tyrannei, womit ſie gehandhabt wird, kein Flor des kirchlichen Lebens und Gemeindezuſtandes zu erreichen ſeyn. Fährt die Kirche mit Bannſtrahlen dazwiſchen, ſo wird ſie ſelbſt nur eine andere Art von Aergerniß geben, als welches ſie beſtrafen will. Was man dabei von Liebe ſpricht, als dem einzigen Motiv, erinnert ſtark an die Liebe, deren die römiſche Kirche ſich rühmt, wenn ſie kein Mittel ſcheut, eine Seele für die alleinſeligmachende Kirche zu gewinnen, oder an das, was Montesquieu ſagt, daß die ſpaniſche Inquiſition keinen Juden verbrenne, ohne ihm ihre Entſchuldigungen zu machen (sans lui faire ses excuses). (Lettr. pers. l. 78.) Man ſagt wohl, Ausſchließung von der Theilnahme am Sacrament ſey keine Strafe, weil Strafen auf kirchlichem Gebiet ganz leer und ſinnlos wäre. Doch wird man die Wirkung der Strafe ſchwerlich davon wegbringen können, wenn ſie auch nur Diffamation iſt. Erſt müßte die bürgerliche Geſetzgebung von Grund aus geändert werden, wenn die Kirche mit ſolcher Strafe ſollte verfahren dürfen; denn bis jetzt kann einer auf Verletzung ſeiner bürgerlichen Ehre klagen, wenn ihm von der Kirche dergleichen widerfährt. Man beruft ſich auch wohl darauf, daß ja jede geſellige Einrichtung ſchon vorausſetze, es werde Jeder, der daran Theil nimmt, ſich in die Ord-

nung derſelben fügen und nichts den Zwecken derſelben Zuwiderlaufendes thun, widrigenfalls er ſich allen daran geknüpften Unannehmlichkeiten ausſetze. Hiebei iſt ganz überſehen, was das Leben in der chriſtlichen Kirche von allen andern Aſſociationen unterſcheidet. Mit dem chriſtlichen Glauben in der Bibel und den ſymboliſchen Büchern und einem darauf gegründeten Gemeindeweſen iſt es nicht, wie mit Statuten, an deren Befolgung die Mitglieder, etwa einer Eiſenbahngeſellſchaft, ſich gegenſeitig binden, oder mit Ordonnanzen, welche von oben herab dictiren und befehlen. Es kommt auch die Bildungsſtufe der Zeit weſentlich in Betracht, in welcher Beziehung eine ſtrenge Kirchenzucht unſtreitig mehr ſchaden, als nützen würde. Das Element, worin der chriſtliche Glaube allein athmen kann, iſt die Freiheit des Geiſtes und Gewiſſens, und iſt ihm dieſe genommen oder beengt, ſo erliſcht er nur, ſtatt durch Zwang und Strafe gefördert zu ſeyn. Hat daher die Kirche ihre Pflicht in der Ermahnung gethan, die auch perſönlich wirken kann, ſo muß ſie dem unbußfertigen, hartnäckigen Sünder es überlaſſen, ſich ſelbſt auszuſchließen, ſo hat ſie der Zucht ſowohl, als der Forderung Chriſti genug gethan. Joh. 10, 24 ff.

Es gehört an dieſe Seite auch das Gefängnißweſen, mit deſſen Verbeſſerung man ſich in neuern Zeiten viel beſchäftigt hat, nur daß hie und da an die Stelle der alten Barbarei nun eine neue getreten iſt. Dahin iſt vorzüglich zu rechnen das ſogenannte Zellenſyſtem, welches auch das penſylvaniſche heißt und nicht nur in America, ſondern auch in Frankreich vielfältig eingeführt worden. Dieſe Einrichtung wirkt gleich verderblich auf Leib und Seele, Geſundheit und Verſtand, wie denn die Erfahrung gelehrt hat, daß im Canton Waadt, wo dieß Zellen- und Schweige-Syſtem im Jahre 1830 eingeführt wurde, 31 dieſer Sträflinge vom Wahnſinn befallen wurden. Die abſolute Hemmung des Sprechens iſt auch der Untergang des Denkens. Man hat daher ſelbſt in America meiſtens dem Auburnſchen Syſtem

den Vorzug gegeben, nach welchem die Gefangenen nur in der Nacht einſam abgeſperrt werden. Auch in Bezug auf die Sterblichkeit hat dieſes Syſtem große Vorzüge. Man wird wohl endlich dahin kommen, die Gefangenen am Tage zu gemeinſamer, nützlicher Thätigkeit zu verwenden, und ſie zum Landbau, Wegebeſſerung, Manufacturarbeiten zu gebrauchen, wozu freilich gehörte, daß die Gefängniſſe ſelbſt anders eingerichtet und an freien Orten, außer den Städten aufgeführt würden. In der That werden durch die bisherige Behandlung die Gefangenen nur noch mehr für alle Zukunft verdorben; es wird durch die unmenſchliche Härte ihr Gefühl immer mehr abgeſtumpft, da man ſie doch durch eine mit ihrer allmählichen Beſſerung fortſchreitende Erleichterung ihrer Lage zur Rückkehr zum Guten ermuthigen könnte.

c. Die chriſtliche Theologie. Sie iſt unter dem ſittlichen Geſichtspunct vornehmlich in ihrem reformatoriſchen Character zu betrachten, wie er in ihrem Begriff gegründet iſt. Die abſolute Religion, urſprünglich aus der Offenbarung Gottes in Chriſto hervorgegangen, iſt in der Gemeinde ſub- und objectiv nur durch das Denken, wie es zunächſt Fühlen und Glauben, ſodann Erkennen und Wiſſen iſt. Das Gleiche in dieſem allen iſt das Denken, aber auf verſchiedenen Stufen. Ohne die Idee Gottes iſt auch das Gefühl nicht, ſofern es ein frommes iſt, und daſſelbe als Wahrheitsgefühl hat ſich auch auf allen höhern Stufen ſeiner Entwickelung nicht zu verlieren. Es iſt ebenſo mit dem Glauben, wodurch der Geiſt erſt die Wahrheiten der Offenbarung ſich im Bewußtſeyn aneignet und überhaupt erſt ein lebendiges Verhältniß zu derſelben gewinnt. Tritt er in dieſes Verhältniß gar nicht ein oder aus demſelben heraus, ſo iſt ihm auch Erkennen und Wiſſen unmöglich. Die Gemeinde nun als ſolche bleibt auf dem Standpunct des Denkens ſtehen, wie es Fühlen und Glauben iſt; aber damit ſchließt ſie Erkennen und Wiſſen nicht von ſich aus. Vielmehr weil das Glauben ein ſolches iſt an die abſolute Wahrheit, an die Offenbarung

Gottes in Chriſto, welche ſelber abſolutes Wiſſen iſt, ſo hat es das Glauben von dieſem ſeinen Inhalt her, daß es ſelber Wiſſen iſt; wäre es dieß nicht wenigſtens der Möglichkeit nach, ſo wäre es blinder Glaube. Aber der Glaube der chriſtlichen Gemeinde iſt ein ſolcher, der, wie er an ſich Wiſſen iſt, es auch für ſich werden und das Wiſſen aus ſich hervorgehen laſſen kann. Es kommt in dieſer Weiſe zur Wiſſenſchaft, zu einer chriſtlichen Theologie, welche den Gegenſtand mit der Gemeinde gemein habend ſich nur durch die Form des Denkens von ihr unterſcheidet. Da Alles in der Theologie durch Abſtraction, Reflexion und Speculation iſt, welche an ſich zur Integrität und Autarkie der göttlichen Offenbarung in Chriſto, wie auch zum Glauben daran, nicht nothwendig mit gehört, ſo beruhet ſie weſentlich in der Unterſcheidung deſſen, was ſchon im Glauben war, in der Aufhebung der unmittelbaren Identität von Glauben und Wiſſen; der Glaube ſelbſt iſt es, der ſich vermittelt durch Wiſſen oder durch dieſes vermittelt wird. Die den Unterſchied nicht machen wollen von Glauben und Wiſſen, wollen überhaupt den Unterſchied nicht von Religion und Theologie, wie er doch ſchon durch die höhere Bildung in der Gemeinde vermittelt iſt; die Gebildetſten in der Gemeinde fangen an, zu theologiſiren. In dieſem Unterſchiede iſt die Form der Vorſtellung die des Glaubens in der Gemeinde, die des Begriffs, die der Theologie. Daß dieſer Unterſchied der Form auch ein ſolcher des ſubſtanziellen Inhalts ſey, iſt ungegründet, wie oft es auch neuerdings behauptet worden. Soviel iſt klar, wenn es anders und umgekehrt wäre, die Gemeinde auf das begreifende Denken, die Theologie auf Fühlen und Glauben angewieſen ſeyn ſollte, ſo würden damit dieſe Verhältniſſe auf den Kopf geſtellt. Es iſt vielmehr der eine und ſelbige abſolute Geiſt, der zur allſeitigen Verwirklichung ſeiner ſelbſt in der Gemeinde dieſe differenten Formen und Functionen des Chriſten und Theologen ſetzt, und zwar ſo, daß der Theolog zwar nothwendig der Chriſt, dieſer

aber nicht jenes zu ſeyn nöthig hat. Die Theologie iſt ein beſonderer Lebensberuf, zu welchem nicht alle beſtimmt ſind, zu welchem nicht nur das chriſtliche Glauben, ſondern auch ein beſonderes Bewußtſeyn um das im Glauben mitenthaltene Wiſſen erforderlich iſt. Hat man neuerlich geſagt, ſo wäre wohl eine Gemeinde der Wiſſenden von der Gemeinde der Gläubigen unterſchieden, ſo iſt das nur Spott; jeder muß es unpaſſend finden, die Schule eine Gemeinde zu nennen. Das Denken in der Theologie iſt allerdings ein anderes, als das in der Religion. Das Denken in ſeiner vollkommenſten Ausbildung iſt das logiſche, und hat dieſes die Religion zum Gegenſtand, das theo-logiſche. Nur in dem Maaß, als es der Theologie um ihre wahre Form zu thun iſt, worauf Alles ankommt, ſetzt ſie ſich nothwendig in die Einheit mit der Philoſophie. Hiedurch ſetzet die Theologie ſich in keiner Weiſe in die Abhängigkeit von der Philoſophie und dem mannigfaltigen Wechſel ihrer Schulen, ſondern emancipirt ſich nur aus der Abhängigkeit von der Subjectivität; denn das logiſche, philoſophiſche Denken iſt das objective Denken in der Sache, d. i. in der Idee. Es hilft auch nichts, wenn man nur ein unphiloſophiſches Denken dem philoſophiſchen entgegenſetzt oder ſubſtituirt. Man kann jetzt nicht mehr, wie Wirth gegen Schleiermacher treffend ſagt (in Zellers theol. Jahrb. 1845. 1 Heft, S. 105.), nachdem man die Gränzpfähle zwiſchen Theologie und Philoſophie gehörig eingeſchlagen, ſich mit einer bloßen Beſchreibung des heiligen Landes begnügen. Nachdem einmal die Philiſter auch in das letztere eingedrungen ſind, ſo muß man ſie entweder hinausſchlagen, oder ihre Eroberung anerkennen. — Nun, das Hinausſchlagen iſt neuerlich oft genug von der unphiloſophiſchen Theologie verſucht worden, ſowohl durch Leidenſchaft als durch Machtſprüche und ſonſtige Gewalt; aber damit iſt nichts ausgerichtet; es hilft auch nicht, nur einzelne Schwächen zu benutzen, ſondern man muß ſich, wie Hegel ſagt, in den Umkreis der Stärke des Gegners ſtellen, um

ihn gehörig zu widerlegen; aber daran hat es bis jetzt gänzlich gefehlt.

Wie nun die Theologie des abſoluten Inhalts des chriſtlichen Glaubens in der Gemeinde nicht entrathen kann, ſo kann wohl, wie geſagt, der Einzelne in der Gemeinde, aber nicht auch dieſe ſelbſt, einer Theologie entbehren. Dieß zeigt ſich ſchon in dem Unterſchied ihrer Glieder, wie ihn die Gemeinde aus ſich hervorbringt, indem einige da die Leitenden, andere die Geleiteten, einige die Lehrer, andere die Belehrten ſind. Von den Leitenden und Lehrern verlangt ſie ein tieferes Wiſſen, Wiſſenſchaft, eine beſondere Vorbereitung und Ausbildung zum Kirchendienſt. Sie ſind die unmittelbar dienſtthuenden Theologen, welche von ihrem theologiſchen Wiſſen Gebrauch machen zum Nutzen der Gemeinde. Die mittelbar für die Gemeinde Arbeitenden und ihr Dienſte Leiſtenden ſind die Theologen, durch welche jene zum Kirchendienſt vorbereitet und gebildet werden. Aber die ſo unmittelbar und mittelbar im Dienſt der Kirche Stehenden, wodurch leiſten ſie als Theologen ihr dieſen Dienſt? Durch die freie, durch keinen Dienſt beſtimmte und gezwungene, von nichts als von der Bewegung in der Wahrheit abhängige Wiſſenſchaft. Sie giebt ſich wohl dazu her, als Mittel verbraucht zu werden zu Zwecken außer ihr; aber dieß iſt nicht ihr höchſter Zweck; dieſer iſt die freie Erkenntniß der Wahrheit. Erſt ſo kann der Theolog ſich wahrhaft verhalten als Organ der Kirche, indem er die Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit der Wahrheitsforſchung und Wiſſenſchaft anerkennt. Denn die chriſtliche Religion und Kirche hat dieß ungemeſſene Vertrauen, daß keine Prüfung und Unterſuchung, ſie gehe ſo weit und ſo tief, als ſie wolle, ihr ſchaden oder ihre Unwahrheit darthun könne. Sie hat nicht das böſe Gewiſſen, welches der Wahrheitsforſchung Gränzen ſetzt, noch auch die geringe Meinung von dem Lehrgebäude ihres Glaubens, es würde, wollte man mit dem Licht der Prüfung und Erkenntniß an daſſelbe herangehen, ſofort zu-

ſammenſtürzen. Der große Irrthum iſt nur, die chriſtliche Kirche habe längſt, ſchon in alten Zeiten, die Glaubensbeſtimmung (das Dogma), mithin auch die Wiſſenſchaft vom Glauben, auf eine unveränderliche Weiſe feſtgeſtellt, und die Einrichtung ſowohl des Kanons der Schrift, als des Kanons der Kirchenlehre, für immer fixirt. So aber müßte die Kirche die Wiſſenſchaft ſeyn, oder da ſie doch dieß nicht ſeyn kann, ſie erſetzen; es müßte die Kirche einen Unterſchied der Wiſſenſchaft von ihr gar nicht anerkennen, wie es die römiſche Kirche allerdings thut, in der daher die Wiſſenſchaft nicht frei aufathmen, nicht zu ſich ſelbſt kommen kann. In der proteſtantiſchen Kirche hingegen iſt die Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche und Wiſſenſchaft an die Unterſcheidung beider geknüpft, welche in dem Füreinanderſeyn beider die gegenſeitige Unabhängigkeit iſt. Hiemit erhebt ſich im Proteſtantismus die Kritik, welche von der Erkenntniß der Wahrheit unzertrennlich iſt, und ebendamit hebt die reformatoriſche Thätigkeit der Theologie an. Sie hat die ſtets vorhandene Unvollkommenheit, wie im Leben und Glauben der Einzelnen, ſo in den Zuſtänden und Glaubensbeſtimmungen der Kirche, und die Nothwendigkeit des Fortſchritts in beiden Beziehungen zur Vorausſetzung. Es kann die Kirche ſich in der Wiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft ſich in der Kirche bewegen; aber frei und ungehemmt muß die Bewegung ſeyn. Der eine Irrthum, daß die Kirche die Wiſſenſchaft ſey und dieſe von ihr für alle Zeit anticipirt ſey, hat den andern nach ſich gezogen, daß die Wiſſenſchaft an alle Beſtimmungen der Kirche gebunden und in dieſem Sinn die gläubige, kirchliche ſey. In Wahrheit iſt es die größere Aufgabe der Wiſſenſchaft, das Vernünftige, Nothwendige in den kirchlichen Glaubensbeſtimmungen zu erkennen, was jedoch nicht geſchehen kann, ohne das Falſche und Irrige davon auszuſcheiden; denn verum index sui — et falsi. Hoch zu achten iſt, was in der Kirche und ihrem Glauben das Poſitive iſt; doch kann die Wiſſenſchaft nicht umhin, das, was darin das

Vernünftige und Nothwendige iſt, noch höher zu achten. So, wie der Satz gewöhnlich lautet, die Theologie habe der Kirche zu dienen, iſt er ſehr zweideutig und unbeſtimmt, auch den politicis ſehr willkommen geweſen; was das Richtige in dem Satz iſt, haben ſie nicht verſtanden, ſondern ihn auf die kirchliche Orthodoxie und die ſymboliſchen Bücher eingeſchränkt. Indem ſie an dieſen gleichſam ein kirchliches Landrecht haben, welches geſetzmäßig zu gelten und in allen Fällen zu entſcheiden hat, erklären ſie jeden Widerſpruch dagegen für unrechtlich und unſittlich; ſie würden auch wohl eine Reviſion der ſymboliſchen Bücher, wie des Landrechts, geſtatten, wenn ſie, wie dieſe, durch die geſetzliche Macht zu vollbringen wäre; aber Abweichungen davon, Nachweiſung von Irrthümern darin, Hinausgehen über dieſe Beſtimmungen ſoll nicht ſeyn. Hiemit verkennen ſie denn ganz den Urſprung und Zweck der Symbole, welche aus dem Bedürfniß ihrer Zeit hervorgegangen den proteſtantiſchen Geiſt nicht gefangen halten und knechten, ſondern ihn von dieſen gegebenen Puncten aus weiter führen und ihn frei machen ſollten zu jeglichem Fortſchritt. Nicht weniger hat man dem obigen Satz zufolge den theologiſchen Facultäten die Beſtimmung gegeben, nur beſtimmte Kenntniſſe und gleichſam ausgemachte Wahrheiten zu lehren, und dadurch die Jugend zu künftiger Amtsführung vorzubereiten. Wenn ſie aber nicht auch die haben, der Wiſſenſchaft zu dienen, und dieſe möglichſt weiter zu bringen, auch die Jugend im proteſtantiſchen Sinne und nach dem gegenwärtigen Bedürfniß für die Freiheit und Selbſtändigkeit des Denkens zu gewinnen, ſo wird nur der engherzigſte Zelotismus und Sectengeiſt, Haß aller Philoſophie, Witterung häretiſcher Geſinnungen und Beſchränkung des Studiums der Theologie auf das Nothdürftigſte, was man das Practiſche nennt, die Folge davon ſeyn. Es fehlt dann nichts weiter, als daß die Regierungen auch beſtimmte, höheren Orts approbirte Lehrbücher zu den Vorleſungen vorſchreiben, eigene Abrichtungsmethoden erfinden, um die

freien Geiſtesregungen in die engſten Ufer einzudämmen und mit der verlangten Rechtgläubigkeit in der Wiſſenſchaft noch beſondere äußere Vortheile verknüpfen, ſo wird die Gedankenarmuth und die Geiſtloſigkeit von allen Seiten herbeieilen und ſich da recht in ihrem Elemente befinden. Wenn das Practiſche in der Theologie das Höchſte, und dieſes nur das iſt, wovon ſich im kirchlichen Amt unmittelbar Gebrauch machen läßt, ſo iſt die Wiſſenſchaft von Gott und dem chriſtlichen Leben um ihrer ſelbſt willen, das theoretiſche Erkennen der Wahrheit an und für ſich, und die dadurch zu erwerbende freie Geiſtesbildung vom geringſten Werth. Schleiermacher, von deſſen Theorie obiger Misbrauch am meiſten gemacht worden, der aber die Theologie dadurch nur der ſpeculativen Erkenntniß entgegenſetzen wollte (Die chriſtl. Sitte, II. 160.), iſt doch keineswegs der Meinung, daß die Wiſſenſchaft und deren Mittheilung in ſo enge Gränzen einzuſchließen ſey. „Gefordert muß werden, ſagt er, daß dieſe Kenntniſſe zunächſt mitgetheilt werden ohne Beziehung auf den Beruf, weil ſie zureichend nur mitgetheilt werden können, wenn längſt zuvor begonnen wird, ehe eine Sicherheit ſeyn kann über die Qualification zum kirchlichen Beruf. Ausführbar aber iſt wegen des unvollkommenen Zuſtandes des Ganzen oft nur die Mittheilung gleich in Beziehung auf den Beruf. Deshalb auf einen großen Theil der wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe Verzicht leiſten und ſagen, man müſſe ſich an denen genügen laſſen, die ganz unmittelbar zur Ausübung des kirchlichen Berufs gehörten, wäre das Verkehrteſte, was ſich denken läßt, wäre ein Act der Verzweiflung.“ (Die chriſtl. Sitte, S. 401.) In der That iſt der Kirche nur ſo wahrhaft gedient, daß die Wahrheit uneigennützig und rein um ihrer ſelbſt willen geſucht und durch dieſe der unvollkommene Zuſtand der Kirche, wie er in jeder Zeit iſt, ſowohl in Dogma als Cultus verbeſſert und der Idee gleichförmig gemacht werde. Dazu iſt die Wiſſenſchaft nach ihrer kritiſchen Seite vornehmlich berufen, dieß reinigende Element zu

ſeyn, und ſie hat dieß Werk in keiner Zeit ſchon vollendet, ſondern in jeder frei und unabläſſig fortzuſetzen. Nur durch ſolche lebendige Bewegung der Wiſſenſchaft iſt die Kirche ſelbſt lebendig erhalten, durch den ungehemmten Gedankenfluß gegen die Erſtarrung und Verſteinerung in todten Formen des Dogma und Cultus geſchützt. Ebenſo kann, daß zwiſchen dem Bewußtſeyn der Gemeinde und dem dogmatiſchen Wiſſen und deſſen Fortſchreitung eine zu große Kluft einbreche, nur durch ſpeculative Theologie verhütet werden. Um aber ſo der Wahrheit und durch ſie der Kirche zu dienen, muß der Wiſſenſchaft vollkommene Freiheit geſtattet ſeyn und ſie ungehindert und ungezwungen ihre Kräfte bewegen und entwickeln können. Die Unfreiheit iſt der Tod der Wiſſenſchaft, ſey dieſe Unfreiheit nun die ſclaviſche Abhängigkeit vom Buchſtaben der Bibel und Symbole, oder die Unterwürfigkeit unter ein ſonſtiges äußerliches Machtgebot. Was die Wahrheit der Bibel und Glaubensbekenntniſſe und die Wahrheit aller ſonſtigen Autorität iſt, kann ſelbſt nur erſt frei auf dem Wege der Wiſſenſchaft erkannt und ermittelt werden. Zu dieſem Standpunct hat der Geiſt ſich in gegenwärtiger Zeit erhoben, daß er in den heiligen und ſittlichen Dingen ſchlechterdings nichts für wahr und gewiß halten kann, was er nicht als ein weſentliches Moment des Selbſtbewußtſeyns weiß. Von dieſem proteſtantiſchen Standpunct wird er, wie lange auch noch der Kampf dagegen daure, nicht mehr wegzubringen ſeyn. Die Duplicität des bisherigen proteſtantiſchen Princips, als formales und materiales unterſchieden, iſt in jenem einen vereinigt, welches Chriſtus ſelbſt ausſpricht Joh. 7, 17. Die chriſtliche Religion iſt eben ſo ſehr theoretiſches als practiſches Verhalten, und der Gegenſatz beider in der ſpeculativen Theologie leicht aufgelöſt, wie ſie überhaupt aller endlichen Verſtandesgegenſätze Auflöſung iſt. Ebenſo einſeitig und beſchränkt iſt es, die Theologie nur auf die Vergangenheit anzuweiſen und ſie nur als hiſtoriſche gelten zu laſſen. Der chriſtliche Geiſt, der eine ſo reiche Vergangenheit hat, hat

eine ebenſo reiche Zukunft und iſt in jeder Zeit der abſolut gegenwärtige. Die geiſtloſe Betrachtung der Geſchichte iſt, den Geiſt nur als den vergangenen zu wiſſen, die ſpeculative dagegen, auch in dem Vergangenen das nicht Vergangene zu erkennen, das, was in ſich unendlich und ewig iſt. Erſt ſo hebt ſich die Geſchichte aus dem Reich der leeren Zufälligkeiten heraus, und wird unverkennbar in ihr der dem blöden, nur auf das Einzelne gehefteten Auge verhüllte Gang der göttlichen Vorſehung. Die ſpeculative Theologie beſchränkt ſich nicht auf eine pſychologiſch-pragmatiſche Darſtellung des Geſchehenen, ſondern erkennt in der hiſtoriſchen Entwickelung der Kirche und ihres Dogma die einzelnen Momente der ſpeculativen Idee ſelbſt, ſomit das Weſen in dem Geweſenen, welches als ſolches nicht das Verweſete iſt. Aus dem ſubſtanziellen Elemente der Vergangenheit in der Gegenwart eine beſſere Zukunft zu diviniren und zu präpariren, iſt die höchſte ſittliche Aufgabe der Theologie, wie ſie nicht nur die traditionelle, ſondern weſentlich auch die ſpeculative iſt. Zu dieſem Zweck darf ſie nicht faul auf den Schätzen der Vergangenheit ausruhen, ſondern muß zum rüſtigen Fortſchritt ſich entſchließen, kämpfen mit dem Unverſtand und vertrauen dem guten Geiſte der Wahrheit und Freiheit, er werde ſeine Sache gewiß nicht im Stich laſſen. —

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünſtraße 18.

Berichtigungen.

Seite 176 Zeile 6 v. o. ſtatt C lies c.
= 237 = 2 v. u. = Indeß lies Während.
= 301 = 17 v. o. iſt zu tilgen: entweder.
= 345 = 8 v. u. ſtatt C lies c.

Stanford University Libraries
3 6105 124 445 482

BT
15
M3
V.1.

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

