

ERMATINGER

Barock  
und Rokoko  
in der deutschen  
Dichtung  
Eg

SPRINGER FACHMEDIEN WIESBADEN GMBH



Barock  
und Rokoko  
in der deutschen  
Dichtung

VON

Emil Ermatinger



1 9 2 6

---

Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

ISBN 978-3-663-15644-4      ISBN 978-3-663-16219-3 (eBook)  
DOI 10.1007/978-3-663-16219-3

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten



## Vorwort

Dieses Buch will das Wesen — es sei absichtlich nicht gesagt Stil — der deutschen Dichtung im Zeitalter des Barock und des Rokoko begreifen unter bewußter Beschränkung der Fragestellung. Verzichtet wird auf jeglichen Ausblick in die Geschichte der bildenden Kunst und auf die aus ihr gewonnenen Stilbestimmungen, so wertvoll diese an sich sind. Es dürfte heute kaum ernstlich mehr bestritten werden, daß in allen Gestaltungen einer Zeit, also auch in dem Nebeneinander von Dichtung und bildender Kunst, eine Einheit geistiger Gesetzmäßigkeit herrscht, die zu vergleichender Betrachtung locken könnte. Dennoch, scheint mir, kann eine Erkenntnis des Wesens des einzelnen Gebietes, die auf den Begriff wissenschaftlich Anspruch machen darf, zunächst nur gewonnen werden aus der Untersuchung und Darlegung der für die Einzelkunst gültigen Lebensbedingungen. Für die Literaturgeschichte heißt das, daß das Wesen der Dichtung aus der Natur der im Wort ausgedrückten Vorstellungsinhalte zu gewinnen ist. Das bedeutet ein Ableiten der Formen aus den gedanklichen Werten, die in ihnen nach Ausdruck ringen, also aus der Weltanschauung. Diese ist für die deutsche Dichtung im 17. Jahrhundert im wesentlichen von der Theologie, im 18. Jahrhundert hauptsächlich von der Philosophie her bestimmt. Natürlich ist, indem man die in Betracht kommenden Gedankenreihen aufdeckt, damit zugleich der allgemeine geistige Zeitgrund gekennzeichnet, in dem auch die anderen Schöpfungen künstlerischer Art gewachsen sind.

Die gewählte Betrachtungsweise führt, wie man sehen wird, zu

einer ungewohnten Auffassung des Begriffes Aufklärung. Zunächst wird gezeigt, daß man auch im deutschen Geistesleben des 17. Jahrhunderts eine Lockerung des orthodox-kirchlichen Denkens, also eine „Aufklärung“ wahrnehmen kann, wie in den außerdeutschen Bildungsgebieten. Aber die Fragestellung der deutschen Bewegung bleibt in dieser Zeit noch eine geistliche; sie beschäftigt sich ausschließlich mit der Heilsfindung, während die außerdeutsche Aufklärung weltlich-wissenschaftlich gerichtet ist und die Frage der Naturerkenntnis bald empirisch, bald rationalistisch zu beantworten sucht. Dieser weltliche Aufklärungsstrom flutet in seiner rationalistischen Form um das Jahr 1700 auch in das deutsche Leben hinein und schafft den weltanschaulichen Grund, auf dem die Literatur des Rokoko gedeiht. Die geistige Welt des Sturms und Drangs entsteht dann durch ein bewußtes Wiedereinleiten von Gedanken der deutschen geistlichen in die wissenschaftlich-weltliche Aufklärung. Diese höhere Synthese von rationalen und irrationalen Werten erst ermöglicht die Entstehung einer großen klassischen Dichtung, in der der deutsche Geist seinen künstlerisch geklärten Ausdruck findet.

Zürich, 11. Juni 1926.

**Emil Ermatinger.**

# Inhalt

	Seite
Barock	
1. Der religiöse Zeitgrund . . . . .	3
2. Der geistige Grund der Dichtung. . . . .	32
3. Die Seele und ihr dichterischer Ausdruck . . . . .	49
Rokoko	
4. Die weltlich-wissenschaftliche Aufklärung in den Nachbarländern. . . . .	71
5. Die weltlich-wissenschaftliche Aufklärung im deutschen Denken . . . . .	91
6. Die neue Kunstlehre . . . . .	113
7. Die Probleme der Dichtung . . . . .	125
8. Der Mensch und die übersinnliche Welt . . . . .	150
9. Der Stil . . . . .	164
10. Barock. Rokoko. Sturm und Drang . . . . .	175
Anmerkungen . . . . .	180
Namen- und Sachverzeichnis . . . . .	184

# Barock

# 1

## Der religiöse Zeitgrund

Niklaus Manuel, der Berner Maler und Dichter der Renaissance, hat seinen um 1520 entstandenen Zyklus von Totentanzbildern an der Mauer des Dominikanerklosters in Bern mit einem Gemälde von Adams und Evas Austreibung aus dem Paradies eröffnet. Durch ihren Sündenfall ist der Tod über die Menschen gekommen:

Von des küfels vergiften zung  
Hat der tod sin ersten ursprung,  
Herrschet über die menschen ganz:  
Wir müessend all an sinen tanz.

Eva ist vast schuldig dran,  
Sie gab den tod ouch irem man;  
Des müessend wir groß liden not,  
Wan dahar kompt der bitter tod.

Das zweite Bild stellt Christus am Kreuze mit Maria und dem Tode dar. Dadurch, daß er willig Marter und Sterben erlitten, hat er die Menschen von der Todespein, d. h. von dem Tod als Strafe für die Schuld Adams und Evas und als Ausdruck der menschlichen Erbsünde erlöst. Von dem leiblichen Verderben hat er sie nicht befreien können, aber er hat den Tod als Fluch von ihnen genommen und ihn dadurch in Segen gewandelt, daß er für den Gläubigen kraft der Gnade Gottes das Tor zur himmlischen Seligkeit und also die Wiedererschließung des — durch den Sündenfall einst gesperrten — Paradieses geworden ist.

Christus spricht:

Ir menschen all, sehend mich an  
Den tod ich ouch erlitten han  
Willklich mit der marter min,  
Ach all erlöst von todespin.

Der Tod:

Allein der herr über all herren  
Mocht sich selbs wol mins Gwalts erwerben,  
Sin tod ist gsin min tod und sterben,  
Dardurch er üch wolt gnad erwerben.

Manuels vor Einführung der Reformation in Bern entstandene Totentanzverse zeigen, daß für ihren Verfasser das Evangelium in jener ganzen und folgerichtigen Tragweite, in der es die spätere Reformation ausgedeutet, noch nicht bestand. Manuels Grundgefühl, aus dem sein Leben Atem und Stärke schöpft zu reicher und vielverzweigter Tätigkeit, ist das der Durchschnittsmenschen am Ausgang des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit: Daseinsbejahung aus dem Besitz und Bewußtsein geschwellter Kraft heraus. Es ist jenes Lebensgefühl, das die Menschen damals angetrieben hat, die Grenzen ihres Wissens um die Erde als den Schauplatz ihres Wirkens durch Entdeckungsfahrten geographisch, naturwissenschaftlich und weltanschaulich hinauszurücken, ihrer irdischen Natur und ihrer Glücksquellen froh zu werden; es ist jenes Gefühl, in dem der Kampf gegen die Gottesherrschaft der mittelalterlichen Kirche wurzelt und das Ulrich von Hutten zu dem Worte begeisterte, es sei eine Lust zu leben.

Der Tod ist für dieses erdenfreundige Geschlecht daher nicht willkommene Erlösung von einem Leben voll Leid und Mühsal, sondern das beklagte Ende der Diesseitsherrlichkeit, ein kalter und erschreckender Verwesungshauch, der aus Gräbern über blühende Gärten streift. Er ist, wie Manuel sagt, der bittere Tod. Mit seiner Vorstellung und Darstellung sucht

vor allem der Predigerorden die ausgelassene Uppigkeit fleischer Lust einzudämmen und die unbekümmerte Selbstsicherheit der Weltgesinnung heilsam zu erschüttern. Die vier Totengerippe in dem Beinhaus, das Manuel auf dem Gemälde der Kreuzigung angebracht hat, sprechen:

Hie ligend also unfere gebein!  
Zu uns har tanzend groß und klein.  
Die ir iew sind, die warend wir.  
Die wir iew sind, die werdend ir.

Das ist, ohne jede religiöse Vertiefung und Heilsforderung, die bloß menschliche Erfahrung der Vergänglichkeit und sie ist der Boden, aus dem die Bilderreihe des Totentanzes ihre Nahrung zieht. Alle müssen der Macht des Todes erliegen, Papst und Kaiser, Weiser und Narr, arm und reich, Mann und Weib, jung und alt. Bezeichnend für die weltliche Daseinslust des Menschen der Renaissance sind die Worte, die der Einsiedler zum Tode spricht:

Wie kompt in mich vom tod ein grusen!  
Bin ich nit sicher in der walddusen?  
Was nuht mich iew min härin gwand,  
So ich ouch muß ins müsenland

[das Mäuselnd = das Totenreich].

Sein Einsiedlerleben ist ihm also nicht eine fromme Vorbereitung für den Tod, so daß dessen Ankunft dann das Ziel und die Krönung seiner Weltentfugung wäre; sondern auch in seiner freiwilligen Abgeschiedenheit vom Leben fällt es ihm schwer, mit der Entfugung Ernst zu machen, so schön erscheint ihm auch in der Entbehrung noch das irdische Sein. Sogar der unfreiwillig Arme möchte lieber seine Armut weiter tragen als sterben:

Viel hunger leid' ich hie uf erden,  
Mocht [= konnte] ouch weder rich noch gkund werden;  
Noch wölt ich lieber also leben,  
Dann mich dem harten tod ergeben.

Die Todesfurcht des natürlichen Menschen, wie sie bei dem Humanisten Manuel zutage tritt, hat durch die Vertiefung der christlichen Lehre in der Reformation eine Wandlung erfahren.

Das in jedem Menschen lebende Glücksbedürfnis ist durch das Christentum von der Welt der vergänglichen Güter und sinnlichen Dinge weg auf das Reich ewiger und geistiger Werte gelenkt und damit vergeistlicht worden. Wahres d. h. echtes und dauerndes Glück kann der Mensch nur erlangen, wenn er in sich die Wertschätzung alles dessen verneint, was das irdische Leben ihm an Freude, Genuß, Ansehen, Besitz zu bieten vermag, und wenn er sein Verlangen richtet auf das, was jenseits der schattenhaften Erdengüter liegt. Dieser ewige Glückszustand, aus der Verachtung des hinfälligen Sinnenglückes entspringend, ist Seligkeit. Die christliche Dogmatik hat aus dem ursprünglich psychologischen Erlebnis, daß Abtötung der Lust am Sinnlichen Gewinn des Geistigen sei, eine sinnliche Vorstellung gemacht und die seelische Jenseitigkeit zu dem räumlich-zeitlichen Jenseits von Himmel und Hölle mythologisiert.

Der Spender der himmlischen Seligkeit und der oberste Richter über des Menschen Schicksal ist Gott. Er schenkt dem Menschen aus uner schöpflicher Gnade Erlösung. Aber die Erwählung zum Heile schließt einen entsprechenden Zustand der inneren Heiligung bei dem Menschen in sich ein. Der Mensch ist seit dem Sündenfall Adams und Evas mit Schuld besleckt; ihr Erbteil ist es, wenn der Mensch am Fleische hängt und in sinnlicher Lust lebt. Alles Leben in Fleischeslust, d. h. alle Bejahung irdischer Werte ist Sünde. Ihn von dieser Erbschuld zu befreien, hat Gott seinen Sohn in menschlicher Gestalt in die Welt gesandt. Sein freiwilliger Opfertod, d. h. seine unbedingte Hingabe des irdischen Lebens für die Ewigkeit des geistigen, erlöst die Menschen von der Erbsünde. Die Voraussetzung aber für das Wirken dieser in dem Opfertod Christi liegenden Er-



lösungskraft ist die seelische Bereitschaft, diese Kraft in sich wirken zu lassen, also der Glaube an sie. Er als Gesinnung ist es, der den Menschen vor Gott gerecht macht, so daß er nun seine Gnade über ihn ausgießen und ihm die ewige Seligkeit schenken kann. „Nun wir denn sind gerecht worden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum“ (Römerbrief 5, 1).

Der Glaube allein als die innige Überzeugung der Heilskraft von Christi Opfertat und als stetes Offenstehen der gottergebenen Seele für die Wirkung des Heils ist der Weg zur Erlösung. Aus der Verachtung aller dinglichen Güter als Grundidee des Christentums folgt, daß kein dingliches Opfer, keine äußere Gesetzeserfüllung und keine Werke den Menschen der Gnade Gottes teilhaftig machen können. Christus ist für Paulus „des Gesetzes Ende“; er prägt der römischen Gemeinde das Wort Gottes zu Moses ein: „Welchem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und welches ich mich erbarme, des erbarme ich mich.“ „So liegt es nun“, fügt der Apostel hinzu, „nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen.“ Daraus folgt als weitere Bestimmung des Glaubens die unbedingte Hingabe an den unerforschlichen Willen Gottes. Der Mensch kann zu seinem Heile nichts von sich aus wirken, er kann nur daran glauben, daß Gott ihn erlösen will. „Wie gar unbegreiflich sind Gottes Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß ihm werde wieder vergolten?“ (Römerbrief 11, 33 ff.).

Es liegt in dem Wesen aller solchen Glaubenssätze, daß sie, in die Wirklichkeit übertragen, vergrößert und materialisiert werden müssen. Denn der Sinn der Masse, auf die man leitend wirken will, ist nicht so gestaltet, daß der Heilsvorgang sich rein innerlich abspielen könnte. So hat auch die mittelalterliche Kirche ein ganzes Begriffssystem zur Ordnung des Heilsweges

ausgedacht. Sie lehnt die Möglichkeit der unmittelbaren Gewinnung des göttlichen Heils durch den Menschen im allgemeinen ab und wirft sich zur Mittlerin zwischen Gott und dem Menschen und also zur Vermittlerin des Heils auf. Sie baut die Idee der Weltverneinung zu einem System der Askese in Gesinnung, Tat und Lebensführung aus und verpflichtet auf sie in strengster Form ihre Priester, die als Organe der Heilsvermittlung dienen. Sie stehen in großen Verbänden als Welt- und Klostergeistliche den Laien gegenüber. Von ihnen als Mittelpunkten aus hat die Wirkungskraft der Askese über die breiten, in weltlichen Berufen tätigen Schichten des Laientums auszufließen, indem diese irgendwie, bald enger bald loser, an die kirchlichen Verbände angegliedert sind und durch regelmäßige kirchliche Formhandlungen, die Sakramente, und durch dingliche Verpflichtungen in steter geistlicher Opferwilligkeit erhalten und der Gnade würdig gemacht werden.

Am wichtigsten als Mittel zur Erwerbung der Gnade ist die Buße. In der Auffassung und Anwendung dieses Sakramentes wiederholt sich die Vorstellung der Heilswirkung der freiwilligen Opfertat Christi für andere in vergrößerter Form. In den guten Werken Christi und der Heiligen besitzt die Kirche einen Vorrat von Heilmitteln, die der Gläubige durch dingliche Opfer sich zunutze machen kann. Er kann sich Ablass um Geld erkaufen, in der Weise, daß, je mehr er spendet, er um so mehr Sündenablass sich verschaffen und also um so ruhiger dem Gerichte Gottes entgegengehen, mithin die Dauer des Fegefeuers abkürzen kann.

So erscheint in dem ganzen katholischen Buß- und Askese-system, wie es die Scholastik entwickelt hat, der Erlösungsvorgang als eine sehr praktische Sicherung des Christen gegen die Folgen der Erbsünde und der Anfechtungen des Fleisches, eine Sicherung, die, wenn er nach Vorschrift regelmäßig seine Leistungen gegenüber der Kirche erfüllt, dem Gläubigen

gestattet, seinem irdischen Berufe und seinen weltlichen Vergnügungen frei und sorglos nachzugehen, da er ja stets ein bequemes Mittel zur Hand hat, sich von der Sünde loszukaufen. So erklärt sich, daß gerade im Mittelalter, neben der strengsten Verkündigung der Askese, sich ein ausgelassenes und ausgebreitetes Weltleben entfalten kann. Was aber so einerseits für das praktische und wirtschaftliche Leben sich als sehr nützlich erweist, ist, wie sich in der Folge gezeigt hat, für die Entwicklung des geistig-schöpferischen Wirkens in Kunst und Wissenschaft höchst hinderlich, ja zerstörend, weil diese Weltanschauung die Schöpferkräfte des Geistes gerade in den wesentlichen und höchsten Lebensfragen — Schuld, Erlösung, Glück, Gott, Welt, Gerechtigkeit — an das einmal feststehende Begriffssystem der Kirche bindet und so ihre freie und autonome Entfaltung und damit die Entstehung neuer geistiger Werte hemmt: gerade die Geschichte der neueren deutschen Literatur erweist dies, indem sie im wesentlichen eine Schöpfung des Protestantismus ist.

Die große Tat Luthers ist es gewesen, daß er, nach der Veräußerlichung und Materialisierung der katholischen Heilsbegriffe am Ende des Mittelalters, die Freiheit wieder hergestellt hat, indem er auf die ursprüngliche christliche Erlösungslehre, wie er sie bei Paulus im Römerbrief fand, wieder zurückgriff. In den Wirren und Anfechtungen seines eigenen Ringens um das Heil wird ihm die paulinische Glaubensidee Erlösung, indem er erkennt, daß das ganze Heilsystem der Kirche mit der äußerlichen Mathematik von Buße und Ablass bloßes willkürliches Menschenwerk ist, während der wahre Weg zu Gott ein innerer und der bewußten Berechnung des Menschen entrückt ist. Glaube ist ihm die wunderbare Wirkung göttlicher Gnade, die Lebendigwerdung des Heils in unserer Seele. Er ist, wie er in der Vorrede zum Römerbrief darlegt, nicht der menschliche Wahn und Traum, wie die Menschen meinen, sondern er ist

ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott, das den alten Adam tötet, uns zu ganz anderen Menschen macht im Herzen, Mut, Sinn und in allen Kräften und den Heiligen Geist mit sich bringt. „O, es ist ein lebendig, schaffend, tätig, mächtig Ding um den Glauben, so daß es unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken.“ Er ist die lebendige Zuversicht, daß Gott uns gnädig und barmherzig ist in allem, was wir erfahren, und zugleich die Kraft, die in uns immer wieder den Willen und die Fähigkeit zu guten Werken erzeugt. Wer glaubt, steht lediglich dadurch, daß er glaubt, vor Gott gerechtfertigt da. Darum bedarf es für den Gläubigen des äußeren Ansporns zu guten Werken nicht: „Gott tut“, so zeigt Luther in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, „den Willen derer, die ihn fürchten, und erhört ihr Gebet, zu welchen Ehren der Christ nur allein durch den Glauben und durch kein Werk kommt. Daraus man klar sieht, wie ein Christenmensch frei ist von allen Dingen und über allen Dingen steht, also daß er keiner guten Werke dazu bedarf, daß er fromm und selig sei, sondern der Glaube bringt es ihm alles im Überflusse.“

Luthers Gegensatz gegen die Heilslehre der katholischen Kirche ist also nicht eine quietistische Erwartung der Erlösung lediglich in der Gesinnung und ohne Tat gegenüber der dinglichen Lösung des Sünder von der Schuld, wie sie die katholische Kirche verkündigt hatte, sondern er liegt in der Betonung des seelischen Charakters des Erlösungsvorganges gegenüber der bloßen Werkheiligung der Kirche. Das Werk als solches lehnt Luther nicht ab; es ist ihm nur die natürliche und notwendige Folge der gläubigen Gesinnung; denn wenn diese darin besteht, daß Gott in der Seele lebendig geworden ist, so treibt er sie von sich aus zum christlichen Werke an. „Das ist die christliche Freiheit, der einige Glaube, der da macht, nicht daß wir müßig gehn oder Übels tun mögen, sondern daß wir keines

Werkes bedürfen, um die Frömmigkeit und Seligkeit zu erlangen.“ Es folgt daraus, daß der menschliche Wille sich völlig Gott überlassen soll, damit er in ihm das Gute hervorbringe, nicht in besonderen Leistungen, sondern in all seinem Tun. Der Glaube wirkt so als Sauerteig in der ganzen Lebensführung.

Damit ist nun auch der mittelalterliche Begriff der Askese gewandelt. Wie es für Luther keine besonderen guten Werke mehr gibt, durch deren Leistung man sich den Himmel verdient, sondern das ganze Leben und Schaffen durch den Glauben geheiligt und zum Heilswege geläutert sein soll, so wird nun auch keinem einzelnen Stand mehr die Verpflichtung auferlegt, durch angelobten Verzicht auf den Genuß der Güter des sinnlichen Lebens, im besonderen Keuschheit und Armut, für den andern, weltlichen Teil der Christen den Weg zum Heil zu bereiten. Auch die Askese ist nicht mehr ein dinglicher Begriff, sondern auch sie wird Gesinnung und kann und soll daher von allen Gläubigen, Priestern wie Laien, geübt werden. Luther hat die täglichen Berufspflichten des Christen, die ganze gesellschaftliche, wirtschaftliche und staatliche Ordnung als notwendige Form des Weltlebens anerkannt, wie sein Sermon von den guten Werken darlegt; denn auch diese Ordnung ist von Gott so eingesetzt und sein Wille ist, daß wir unsere Pflicht tun als Glieder des Volkes, solange wir auf Erden wandeln. Darin gerade, daß wir in der Welt wirken, nicht sie fliehen und ihr entsagen, besteht die Wirkung des rechten Glaubens. Das ist der geistliche Ausdruck, den der diesseitig=weltfreudige Lebensdrang der Renaissance in dem Werke der Reformation gefunden hat.

Immerhin, es ist ein geistlicher Ausdruck. Der Protestant soll seine tägliche Pflicht tun in Familie und Beruf, gegenüber Gesellschaft und Staat, aber nicht, um damit der Welt, sondern Gott zu dienen, nicht im Hinblick auf die Verbesserung der irdischen Dinge, sondern im Aufblick zum Himmel als dem

wahren Ziel seines Lebens, das nicht im Diesseitigen, sondern im Jenseitigen liegt. Die Verflechtung mit den Strebungen und Verhältnissen der Welt soll nur das äußere Leben betreffen, nicht das innere, das stets und immer hingebender Gott gehören soll. Von dem inneren Leben aus erhält das äußere Wirken erst seine Heiligung und Durchleuchtung als Handeln für Gott in jeder Form. Daraus erklärt sich die eigentümliche Polarität des lutherischen Lebensgefühls; einerseits ist es Fröhlichkeit, Mut und Zuversicht aus dem Glauben an Gottes unermessliche Gnade und Heilsschöpfung, andererseits Verachtung der Welt und wehselige Klage über das irdische Jammertal. Der Glaube erlaubt einerseits dem Gläubigen, das irdische Tun und Treiben getrost mitzumachen, in der Überzeugung, daß Gott es so verhängt hat und daß er, indem er es tut, ihm dient und von ihm belohnt wird; andererseits aber weiß er doch, daß dieses Erdenleben nur die Vorbereitungszeit für das himmlische Leben ist und daß er also ihm nicht mit dem Innersten und Wertvollsten seines Wesens angehören darf. Es steckt so ein optimistisch-diesseitiges und ein pessimistisch-jenseitiges Moment in Luthers Erlösungslehre, die damit paradox und in sich widerspruchsvoll ist wie das Leben selber.

Je mehr sich in der Folge Luthers Lehre zur Orthodoxie versteifte und eine neue kirchliche Dogmatik sich ausbildete, um so mehr nahm die lebendige Polarität der Paradoxie in ihr ab und war die Orthodoxie auf Eindeutigkeit der Heilsbegriffe bedacht; denn alles Paradoxe ist gefährlich, weil es die einfachen Gemüter der breiten Masse verwirrt, und jedem, der eine Lehre schulmäßig befestigen will, empfiehlt sich saubere Klarheit und logische Bestimmtheit der Begriffe. So erklärt es sich, daß man sich für die eine oder die andere Lebensbeurteilung zu entscheiden hatte, und da es sich um die Steigerung und Befestigung des geistlichen, nicht des weltlichen Lebens handelte, so begreift man leicht, daß die orthodoxe Kirche allen Grund hatte, das pessimistische

und weltchmerzliche Moment in der Heilslehre immer stärker zu betonen. Die Verfolgungen, denen die Protestanten in den Glaubenskämpfen der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges ausgesetzt waren, die Abwehrstellung, in die die Kirche gedrängt wurde, wirkten im gleichen Sinne, und so geschah es, daß in der lutherischen Welt des siebzehnten Jahrhunderts die Idee der Askese eine vertiefte und überwiegende Bedeutung erhielt. Die Schwere des irdischen Lebens senkte sich durch Lehre und Schicksal so lastend auf die Gemüter, daß bei den meisten die fröhliche Gotteszuversicht und Lebensheiterkeit sich wandelte in Todesfreudigkeit und Lebensverzagttheit.

Um die Wende des sechzehnten Jahrhunderts hat Johann Arndt in seinem vielverbreiteten „Wahren Christentum“ dieser weltfeindlichen und himmelssehnsüchtigen Stimmung in dem lutherischen Protestantismus ergreifendsten, geistvollsten und sprachmächtigsten Ausdruck gegeben. Von seinem Erbauungsbuch glänzt astrales Licht durch das ganze siebzehnte Jahrhundert und weiterhin in die von der Erde Pein und Not gequälten Seelen, sie tröstend und stärkend in der Bereitschaft für die himmlische Seligkeit:

„Schön sind die Brunnen und die grünen Auen und Wiesen, so mit mancherlei Blümlein und Gewächsen gezieret sind. Lustig sind die Bäume anzusehen in ihrer Blüte und mit ihren Früchten, und die Wälder, so damit geschmücket sind. Schön ist der Himmel mit Sonne und Mond und so unzählig vielen leuchtenden Sternlein gezieret. Aber weil solche Schönheit alle um des Menschen willen geschaffen, so muß freilich der Mensch viel herrlicher und schöner sein, daß auch der Sonne Schönheit mit demselben nicht zu vergleichen. — Und so Gott, der aller schönste, in der Menschen Seele am allerliebsten wohnet, und dieselbe zu seinem Tempel geheiliget hat, . . . so folget unwiderleglich, daß die Seele sehr schön sein muß und die schönste unter allen Kreaturen.“

Das „wahre Christentum“ Arndts ist — das ist seine Bedeutung in und gegenüber der Orthodoxie — nicht der Streit und das äußere Wissen um den Sinn der Worte, sondern das innerliche Begreifen, Ergreifen und Leben der Lehre Christi aus der Zerknirschung über die menschliche Verderbtheit. „Das ganze Christentum“, heißt es in der ältesten Vorrede des ersten Braunschweiger Druckes von 1606, „steht in der Buße, das ist in Reue und Leid über die Sünde, in wahren, lebendigem Glauben, in der neuen Geburt, und in derselbigen Früchten, d. i. im neuen Leben, in der Liebe!“ Das ist der Sinn von Christi Menschsein, Leiden, Tod und Auferstehung, daß er uns das große Vorbild gegeben hat der Überwindung des Lebens mit seiner Lust und Schwäche, des Sieges über Armut, Leid und Tod und des Aufstieges aus höllischer Nacht in himmlisches Licht. „Nun ist aber sein ganzes Leben, von Mutterleibe an bis in seinen Tod, nichts anderes gewesen, denn ein stetig Kreuz, welches in diesen dreien Stücken stehet, die nimmer in seinem Leben in dieser Welt von ihm gewichen. Das erste ist große Armut, das andere noch größere Verachtung, das dritte die allergrößten Schmerzen und Pein. Das hat mit seinem Leben angefangen und mit seinem Tode geendet.“

Die mittelalterliche Mystik hat im Kampfe gegen eine rein verstandesmäßige Scholastik, die zulezt den Ruf der Seele nach Erlösung mit einem trockenen Geklingel theologisch=philosophischer Begriffe beantwortete, und gegen eine Kirche, die die Sorge um das zeitliche und ewige Heil zu einem Tauschgeschäft merkantilisiert hatte, den Blick des Heilsbedürftigen nach innen gelenkt und die erlösende Wirkung des Göttlichen im unmittelbaren inneren Erlebnis gesehen. Es ist die letzte und unbedingte Folgerung aus der Idee der christlichen Weltverachtung, wenn Meister Eckehart, Suso und Tauler lehren, daß Gott das Jenseits aller Kreatur als der geschaffenen sinnlich=leiblichen Gestalt ist und daß man sich ihm vereinigen, seine Kraft in unserer



Seele entzünden könne, indem man in sich selber einen Gemütszustand pflanzt, der Abgeschlossenheit von allem Weltlichen bedingt. „Wahre Abgeschlossenheit“, sagt Eckehart „bedeutet, daß der Geist so unbeweglich steht in allem was ihm widerfährt, es sei Liebes oder Leides, Ehre oder Schande, wie ein breiter Berg unbeweglich steht in einem kleinem Winde.“ Diese unbewegliche Abgeschlossenheit macht am meisten den Menschen gottähnlich, indem sie, kraft der göttlichen Gnade, die sich nun über den Menschen ergießt, in ihm Lauterkeit, Einfachheit und Unwandelbarkeit erzeugt, ihn also über das Sündliche, Einzelbedingte und Veränderliche der zeitlichen Welt in das Reich des Reinen, Unbedingten und Ewigdauernden erhebt, das Gott ist. „Laß es dir gesagt sein: leer sein alles Erschaffenen, heißt Gottes voll sein, und erfüllt sein von dem Erschaffenen, heißt Gottes leer sein.“

Auch Arndt zieht diese letzte Folgerung christlicher Weltverachtung. Durch den Glauben kommt der Mensch zur Einkehr in sich selbst und hält Gott einen stillen Sabbat, indem er einkehrt in seinen Ursprung, das heißt in Gott, und sein Herz reinigt von aller Sehnsucht nach der Welt. „Wenn der Mensch sein Herz gar ausleeret von der Weltliebe, eigenen Willen, Lüsten und Begierden, und stehet dieses alles ledig, so kann's Gott nicht lassen, er muß die leere Statt mit seiner göttlichen Gnade, Liebe, Weisheit und Erkenntnis füllen. Willst du aber voll sein dieser Welt, so bist du leer der himmlischen Dinge.“

„Wenn die Seele also entblößt wird von allen vernünftigen, sinnlichen, kreatürlichen Dingen, das Gott nicht selbst ist, so kommt man in den Grund, da man Gott lauter findet mit seinem Licht und Wesen. Summa, es muß alles gelassen sein, wenn du diesen Grund finden willst.“

Aller Mystik eigen ist die Einförmigkeit von Gedanken und Sprache, die bedingt ist in dem Einsinken in den einen und ewig gleichen Grund des Göttlichen, der Abgerücktheit von der

blühenden und farbigen Mannigfaltigkeit der kreatürlichen Welt, die letzten Endes den Reichtum des menschlichen Geisteslebens erschaffen hilft, indem der eine und gleiche Strahl des Denkens sich an ihr spaltet, wie das eine und farblose Licht sich an den Gegenständen bricht und so die Buntheit irdischen Farbenspiels erzeugt. So erklärt sich, abgesehen von der unmittelbaren Kenntnis mystischer Schriften, auch bei Arndt das wörtliche Anklingen an Eckehart. Und doch wird das feinere Gefühl den Unterschied in Sinn und Ton zwischen Arndt und der mittelalterlichen Mystik nicht überhören. Die Idee der Askese und Gottesvereinigung ist in der katholischen Mystik des Mittelalters — man spürt die Nähe der Scholastik — eine mehr psychologisch-begriffliche und philosophische, eine theologisch-metaphysische Haltung. Bei dem lutherischen Pfarrer um 1600 dagegen handelt es sich nicht sowohl um ein religiöses, als vor allem um ein sittliches Erlebnis. Die Aufgabe, die er zu leisten hat, ist eine im höheren Grade praktische. Seine Persönlichkeit ist schon menschlich inniger in das Netz bürgerlicher Lebensbeziehungen und Gesellschaftsformen verflochten, als der über dem bürgerlichen Dasein schwebende Mystiker des Mittelalters. Der protestantische Pfarrer steht einer Gemeinde vor, deren Wohl und Wehe an seiner eigenen Seele schafft und zehrt. Er steht aber auch inmitten einer gewandelten Zeitlichkeit, unter Menschen, die irgendwie, bald stärker, bald feiner, die Zeichen jener Verweltlichung, Lockerung und Selbständigwerdung der Persönlichkeit an sich tragen, die das deutsche Volkstum im Zeitalter der Reformation durchgemacht hat. Der Ansturm der Welt, dem er das geistliche Wort entgegenhalten muß als den Weg zur inneren Heiligung, ist gewaltiger und umfassender, ihre Lockung für die Seele heftiger und gefährlicher. So wird ihm die mystische Lehre von der Gottesvereinigung und Weltentsagung die stärkste Waffe in dem heiligen Streit um die Gewinnung der einzelnen Seele für das Himmelreich. Nicht am

wenigsten dient diesem Zwecke Arndts Auffassung des Unglücks und der Ungerechtigkeit der Welt als Heimsuchung Gottes zu Strafe und Heiligung. „Man klagt“, heißt es in der Vorrede des ersten Buches, „an allen Orten über die Bosheit der Welt und über elende, betrübte Zeit, über Unfrieden, über Zerrüttung der Regimente, über erbärmliche, klägliche Fälle, über Jammer und Elend. Aber die Ursache der bösen Zeit will niemand verstehen, viel weniger durch wahre Buße abwenden. Unsere Sünden steigen und schreien gen Himmel und machen uns Gott und die Natur zuwider, also daß Gott die Kreaturen wider uns rüsten muß zur Rache, daß Himmel und Erde, Feuer und Wasser wider uns streiten müssen, ja die ganze Natur ängstet sich darüber und will brechen.“

Die mystische Lehre dient Arndt aber auch als Werkzeug gegen die orthodoxe Kirche. Es war fraglos eine große und notwendige Tat der Reformatoren, daß sie den Auflösungsbestrebungen ihrer Zeit, die aus dem durch sie selber mit entbundenen Individualismus des sechzehnten Jahrhunderts hervorgingen, das biblische Wort als Damm entgegenstellten, um so die völlige Zersetzung des religiösen Lebens zu verhüten. Aber jedes Wort als bloße Verkündigung eines Begriffsinhaltes neigt, wenn der Erlebnishintergrund fehlt, zur Veräußerlichung und Verbegrifflichung der Lehre. Indem es ein Absolutes und Allgemeines ausspricht, bezieht es sich zu wenig auf das Sonderbedürfnis der Einzelseele. Die göttliche Heiligkeit, die es ausstrahlt, leuchtet mit ihrer Gedankenfülle über die Allgemeinheit hinweg, und unter ihr bleibt der dunkle Winkel in der bekümmerten und ringenden Menschenseele in umso tieferer Finsternis. Es fehlt die seelische Brücke zwischen dem Wort an sich und dem Menschen, für dessen Not es doch eigentlich gesprochen ist. So wirkt es gern als bloße klare Festsetzung einer Tatsache und, indem es mit dem Anspruch auf unbedingte Wahrheit und

Geltung an das schwache Gemüt herantritt, als hartes Gebot und kirchliches Gesetz. Es dürfte nur wenigen, innerlich einfach gebauten Menschen gegeben sein, in dem dogmatischen Wort unmittelbar den seelischen Inhalt zu erfassen und das Leben mit ihm in Einklang zu bringen. Bei den meisten wird die Folge eine andere sein: entweder, bei den Oberflächlichen und Weltlichen, Beschränkung auf den äußerlichen Wortdienst, oder aber, bei den Tieferen und Religiösen, Aufreizung zum Widerspruch gegen die kirchliche Lehre und Nahrung der Eigenbrötlei. Gegenüber diesen Gefahren der Veräußerlichung und Zersetzung des kirchlichen Lebens aus dem Bekenntnis zum Wort heraus bedeutet das Einströmen mystischer Weisheit in die Lehre, bei Arndt wie bei den andern, eine Lebendigmachung des Wortes, indem sein allgemeiner und absoluter Begriffsinhalt nun als Frucht eines Gemütslebnisses von dem Einzelnen erfaßt und gewonnen wird und so erst, dem menschlichen Gehalt der Seele einverleibt, in ihr wirksam wird. Die Verinnerlichung, welche das Wort damit erfuhr, hat nicht an kleinster Stelle die deutschen Protestanten mit jener Kraft und Tapferkeit ausgerüstet, womit sie die maßlosen Leiden des Dreißigjährigen Krieges ertragen haben, vor allem die Geistlichen, von deren Armut, Plünderung, Mißhandlung, aber auch Gottvertrauen, Beharrlichkeit und Mut Gustav Freytag in den Bildern aus der deutschen Vergangenheit berichtet: „Die meisten hielten bei ihren Gemeinden aus bis fast zum letzten Mann. Ihre Kirche wurde verwüstet und ausgebrannt, Kelch und Kruzifix gestohlen, der Altar durch eklen Unrat beschmutzt, die Glocken vom Turm geworfen und weggeführt. Da hielten sie den Gottesdienst in einer Scheuer, auf freiem Felde, im grünen Waldversteck. Wenn die Gemeinde zusammenschmolz, daß der Gesang der Zuhörer aufhörte und kein Kantor mehr die Bußlieder intonierte, da riefen sie den Rest ihrer Beichtkinder noch zur Betstunde zusammen. Sie waren stark und eifrig im Trösten und Strafen, denn je

größer das Elend war, desto mehr Grund zur Unzufriedenheit fanden sie auch in ihrer Gemeinde.“

Wie sehr der verinnerlichte Protestantismus des siebzehnten Jahrhunderts mit der Askese Ernst zu machen gewillt war, zeigt der Kampf, den seine Vertreter je und je und an den verschiedensten Orten gegen den weltlichen Geist in den Gemeinden führten. Berichte von ausländischen Reisenden rühmen die Sittenstrenge und Einfachheit, die damals in Bürger- und Bauernkreisen in Deutschland herrschte. Die Frauen der Hansestädte zeichnen sich durch ihre Sittenreinheit aus. Man liest weder schlechte Romane noch treibt man Glücksspiele oder besucht Theater, Bälle und Maskeraden. Die Deutschen sind so religiös wie kein zweites Volk. So tief durchdringt der religiöse Gedanke alles Leben, daß der Nürnberger Lederhändler Wilhelm Christoph Walther sein Geschäftsbuch im Oktober 1684 mit den Worten eröffnet: „Im Namen der hochbelobten Heiligen Dreifaltigkeit trete ich meine eigne Handlung an, und bitte dem Allmächtigen, daß er mich zu meinem Leib und Seelen Besten regieren, mir mit seiner Gnad' und Segen beistehen, alle meine Negotia erspriesslich werden lassen, und vor bösen Schulden väterlich behüten“.

Hört man dagegen die Stimmen der für die Kirchenzucht kämpfenden Prediger, so entsteht der Anschein ausschweifender Sittenlosigkeit und üppiger Weltlust in den Gemeinden. Überall und immer wieder ertönen Klagen und tauchen Reformvorschläge auf. Der Geist der Askese erzeugt einen Puritanismus, der in grellem Gegensatz steht zu der Läßlichkeit gegenüber sinnlichen Vergnügungen, wie sie gleichzeitig an den Höfen katholischer Kirchenfürsten, zum Beispiel in Salzburg unter dem Erzbischof Marx Sittich von Hohenems, herrschte. Während dort unter dem Schutze des Kirchenfürsten sich das Schaugepränge einer kostspieligen und prächtigen Barocktheaterkultur entfaltete, eiferte in dem reformierten Zürich der Vorsteher der Landeskirche,

Antistes J. J. Breitinger, in seinen „Bedenken von Komödien“ 1624 gegen das Theater spielen aus Gründen der Religion, Sittlichkeit und Ehrbarkeit. Das Wort der Bibel wisse von solchen Aufführungen nichts und auch den ersten Christen seien sie unbekannt. Von den heidnischen Autoren seien sie erfunden. Die Kirchenväter hätten sie *Pompas Diaboli* genannt, „des Teufels Pracht und Anreizung“.

In gleicher Weise eifern die Hüter der lutherischen Kirche wider Weltlust und Vergnügungssucht, um den geistlichen Wandel der Gläubigen zu läutern. In Wittenberg hält 1648 der Orientalist Sennert eine akademische Rede, in der er den Widerspruch zwischen der biblischen Lehre und dem Wandel der Christen aufdeckt. In Leipzig eifert der Theologieprofessor Johann Höpner um 1640 in Leichenpredigten gegen Geiz, Hofart, Prunk und Pflege des Bauches oder bekämpft ein Menschenalter später Johann Benedikt Carpzov das wüste Leben der Studenten, ihr Saufen, Fressen, Fechten, Tanzen, Komödien spielen. Er tadelt die Äußerlichkeit des Wort- und Werkdienstes in seiner Gemeinde, als ob Kirchengehen, Beten, Singen und Teilnahme am Abendmahl das Wesen der Frömmigkeit ausmachten, und befiehlt die Nachahmung der französischen Modetorheiten, die Ausschweifung in der Lebenshaltung, den Prunk der Wohnungen. Wie sein Amtsgenosse Breitinger im Süden, wettet in Rostock Heinrich Müller gegen die Komödien und Tanzereien.

In einem Erbauungsbuch des Engländers Josef Hall, dessen Werke von 1663 an in Übersetzungen in Deutschland viel verbreitet wurden, wird der rechte Christ als ein Mensch geschildert, der mehr als ein Mensch sein soll, „ein irdischer Heiliger, ein Engel umkleidet mit Fleisch, das einzig rechte Ebenbild seines Schöpfers und Erlösers, ein kurzer Begriff der Kirche Gottes auf Erden, ein Modell des Himmels, gebildet in Leim, ein lebendiger Tempel des heiligen Geistes . . . Er geht auf Erden

und hat seinen Wandel im Himmel, seine Augen sehen auch das Unsichtbare und erlustigen sich stets in der süßen Gemeinschaft mit seinem Gott . . . Er lebt als ein Mensch, der seine Zeit geborgt hat und sich für keinen eigentümlichen Besitzer derselben ausgibt“. Das Bild bekommt praktische Bedeutung auf dem Hintergrund der eschatologischen Idee der Zeit. Diese erklärt auch den Reformeifer der protestantischen Theologen und ihre Bemühungen um die Besserung der Kirchenzucht. Durch das ganze Jahrhundert gehen die Verkündigungen und Berechnungen der Wiederkunft Christi und des Anbruches seines Reiches. Die ungeheuern Geschehnisse der Zeit, die Türkenkriege, der Dreißigjährige Krieg, verheerende Seuchen, die Zersplitterung des kirchlichen Lebens, alle Not und Trübsal und Gewalttätigkeit schienen prophetische Zeichen, die das Ende aller Dinge verhießen und die Nähe des Jüngsten Gerichtes anzeigten, wie Gott die Einwohner von Sodom und Gomorrha mit ihrem Untergange bestraft, wie er Jerusalems Fall herbeigeführt hatte. Umso notwendiger schien es, daß Seele und Leben der Gläubigen gereinigt wurden, um an dem bevorstehenden Weltgericht Gottes Gnade zu erlangen. So singt Paul Gerhard vom Jüngsten Tage:

Die Zeit ist nunmehr nah,  
 Herr Jesu, du bist da.  
 Die Wunder, die den Leuten  
 Dein Ankunft sollen deuten,  
 Die sind, wie wir gesehen,  
 In großer Zahl geschehen . . . . .

Doch du weißt deine Zeit.  
 Mir ziemt nur, stets bereit  
 Und fertig dazustehen  
 Und so zum Herrn zu gehen,  
 Daß alle Stund und Tage  
 Mein Herz mich zu dir trage.

Von der Seite weltlicher Philosophie und Wissenschaft erhält diese Betonung des asketischen Lebensideals eine Stärkung durch das Einströmen stoischer Ideen in das weltanschauliche Denken der Gebildeten, vor allem durch das hohe Ansehen, dessen sich Seneca als Philosoph und dramatischer Dichter im Barockzeitalter erfreute. Wenn man sich einerseits in die Welt des klassischen Altertums vertiefte, die an der wissenschaftlichen Ausbildung auch der Theologen einen weitreichenden Anteil hatte, und andererseits doch ihre naive Sinnenfreude und Diesseitslust als Gegensatz zu der weltfeindlichen Geistigkeit des Christentums empfand, so stellte Senecas Denken gleichsam eine Brücke zwischen den beiden feindlichen Reichen dar, die zeigte, wie auch dem späteren Altertum christliche Gedankenreihen nicht fremd waren und im besonderen die Stoa einer der Kanäle war, durch die das Christentum in das abendländische Denken einfloß. In Senecas Dramen, Gesprächen, philosophischen Abhandlungen und Briefen sprach ein Mann, der nach Sprache, Kunst und geistigem Gehalt sich durchaus als antiker Mensch gab, leidenschaftlich in der Welt lebte und an ihrer Herrlichkeit teilnahm, der aber zugleich die Verachtung und Überwindung dieser Welt lehrte in Sätzen, die an Grundforderungen des Christentums wörtlich anklingen, so wenn er das Unglück als eine Prüfung von Gott hinstellt, die Nächstenliebe empfiehlt und das irdische Leben als die Vorbereitungszeit für ein zweites schöneres und vollkommeneres Dasein betrachtet. So konnte es geschehen, daß in den Niederlanden, wo Senecas Philosophie schon um 1600 durch Männer wie Justus Lipsius und Caspar Scioppius im christlichen Sinne ausgedeutet und stoische Ideen in das protestantische Christentum eingeleitet wurden, diese Vermählung antiker und christlicher Weltüberwindung ihre dichterische Verherrlichung erfuhr in dem Senecas Tragödie „Herkules auf dem Oeta“ nachgebildeten Passionsstück „Christus patiens“ von Hugo Grotius.



Und doch: die Idee der Askese ist nur der eine Pol in dem Kräftespiel jenes Zeitalters. Gerade ihre starke und unaufhörliche Betonung in Leben und Lehre, Tat und Wort beweist, daß sie auch für jenes Geschlecht nicht etwas allgemein und widerspruchslos Angenommenes und zur Selbstverständlichkeit Gewordenes bedeutete; denn man spricht nicht so oft von dem, was einem in Fleisch und Blut übergegangen ist. Vielmehr bedingt die Spannung, die in jedem Leben als einem Bewegten und Vorwärtsdringenden arbeitet, als Gegenpol ein zweites Kräftezentrum, das seinen Grund hat in dem natürlichen Wesen des Menschen, der Begehrlichkeit seiner Sinne, der Stärke und Gesundheit seines Körpers, der Lockkraft dessen, was schon den Menschen des Mittelalters als die „Welt“ anzog. Die Mächte, gegen die die Prediger eifern, die Lust an Theater und Tanz, an schönen Kleidern und üppigen Festereien, an Macht und Geld, sind doch tatsächlich vorhanden gewesen, um so stärker und allgemeiner, je leidenschaftlicher ihr Vorhandensein den Verneinungseifer entzündete. Wenn es ein geschichtliches Gesetz ist, daß das, was das Zeichen des nahen Untergangs an sich trägt, noch einmal, unmittelbar bevor es von dem Schauplatz des wirkenden Daseins abtritt, den Rest seiner Lebenskraft im Todeskrampf zu einer letzten großen Entfaltung steigert und damit den Schein einer höchsten Stärke und Gesundheit hervorruft, wie die Flamme, die vor ihrem Verlöschen noch einmal hell aufleuchtet, so darf aus der grandiosen Verkündigung der Weltentfagungs-idee im Barock geradezu geschlossen werden, daß in den Tiefen des Lebens die neuzeitliche Diesseitslust und Weltfreude bereits mächtig erstarkt war und darauf harrte, auch als Bekenntnis und bejahnte Weltanschauung das alte asketische Christentum zu stürzen.

Eben dies aber, das Sich-Emporringen der Weltlust und Diesseitsstüchtigkeit gegen den schweren Druck des Weltleidens und der Jenseitsbereitschaft, und umgekehrt, die gewaltsame Hem-

mung der Weltbejahung durch die Diesseitsverneinung in einer letzten höchsten Steigerung, ist Sinn und Inhalt des Begriffes Barock. Zwischen diesen beiden Polen schwingt das Denken der Zeit, und jeder ihrer Dichter ist von dieser Spannung in Idee, Stoff und Form erfüllt, wobei in dem einzelnen bald der eine, bald der andere Pol stärker wirkt. In England, Holland und Frankreich spielt sich der Kampf in der Form der Empörung einer weltlich-wissenschaftlichen Denkmethode gegen die Autorität kirchlicher Scholastik ab, also in dem Auftreten einer weltlich-wissenschaftlichen Aufklärung; im Bereiche des deutschen Geisteslebens bleibt er bis zum Schlusse des Jahrhunderts auf dem kirchlich-religiösen Bezirke; denn es war die Art und geschichtliche Aufgabe des Deutschen, dessen Erlebnisraum völlig und bis zum äußersten Rande abzuschreiten, ehe er sich dem Leben und Wirken für die Zeitlichkeit ganz zu eigen gab. Wenn aber Aufklärung nicht nur im engen Sinne Ausbildung und Sieg des wissenschaftlichen Denkens durch das Mittel der Kritik bedeutet, sondern in einem weiteren Begriffe überhaupt Selbständigkeit des Denkens und Lockerung und Flüssigmachung des orthodoxen Geistesgrundes ist, Erschütterung der Dogmatik durch psychologisches Begreifen und Ausdeuten des Wortes, so ist auch das, was sich damals im Bereiche des deutschen Geisteslebens abspielte, Aufklärung, nur eben nicht eine weltlich-wissenschaftliche, sondern eine metaphysisch-religiöse. Wobei man, zum Verständnis der Langsamkeit und Mühsamkeit des Prozesses in Deutschland, die Zersplitterung der staatlichen Zustände, das Fehlen eines geistigen Mittelpunktes, die Armut des Volkes, die Kleinlichkeit der sozialen Verhältnisse und die Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges bedenken muß.

Niemand ist dessen eindringlicherer Zeuge als Jakob Böhme. Zur gleichen Zeit, da dieser lebte, wurde in England Bacon der Begründer der dem englischen Wesen angemessenen empiri-

rischen Wissenschaftslehre, eine mächtige weithinstrahlende Persönlichkeit, Großsiegelbewahrer, Lordkanzler, Viscount in London — der Deutsche aber lebte als Schuster in dem kleinen Görlitz, als abgeirrtes Schaf von dem geistlichen Hirten des Ortes verfolgt. Aber was er in selbstbildnerischer Grübeleien fand, ist, ob er auch selber oft durch seltsam gewundene Zugänge und an den Kopf stoßende Barockgesimse den Weg zu seinem Wort versperrt hat, an geschichtlich weittragender Bedeutung nicht weniger groß und fruchtbar, und vor allem tiefsinniger und umfassender als die praktisch bedeutsame wissenschaftliche Denkweise des Engländers.

Wer das Ergebnis von Böhmes Denken betrachtet, wie es etwa in einem seiner letzten Werke, den sechs Büchlein „Der Weg zu Christo“ enthalten ist, die Ergebung in Gottes Gnade, Wiedergeburt durch den Glauben und Verzicht auf das Kreatürliche, möchte zu der Ansicht kommen, daß es sich bei ihm nur um eine Art umständlicher und weitschweifiger, gelegentlich auch dunkel-tiefsinniger Paraphrase der kirchlichen Lehre handle, und in der Tat ist auch bei ihm die Grundfrage eine geistliche, nicht eine weltliche, jene, die jeden Deutschen jener Zeiten innerlich aufwühlte: Was soll ich tun, daß ich selig werde? Aber der Ausgangspunkt und die Art seines Denkens sind nicht die kirchlich-scholastischen. Er scheidet sich von Anfang an von dem Wege der offiziellen weltlichen und geistlichen Wissenschaft ab. Ob er gleich nicht, gesteht er in seinem ersten Werke, der „Morgenröte im Aufgang“ (1612), die Kunst der Philosophen, Astrologen und Theologen gelernt habe und nicht mit ihrem Zirkelmesser umzugehen wisse, so habe er kein Bekümmernis. „Ich brauche ihrer Art und Weise und ihrer Formeln nicht, weil ich es von ihnen nicht gelernt habe; ich habe einen andern Lehrmeister, und der ist die ganze Natur. Von dieser ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine Philosophie, Astrologie und Theologie studiert und gelernt und nicht von oder

durch Menschen.“ Natur aber ist ihm nicht die sichtbare Wirklichkeit der Nicht-Menschenwelt, nicht die zeitliche („siehe mir nicht Kälber, Kühe oder Ochsen darein: wie die Unvernunft zu Babel pfleget zu tun“), sondern die ewige natura naturans, Natur als Gefäß und Spiegel der wirkenden Gotteskraft. So kann er ein andermal auch sagen, daß der heilige Geist ihn erleuchte. Als genialer Mensch fühlt er sich innerlichst dem heiligen Weltgrunde verbunden, und aus ihm, nicht aus scholastischem Buch und Menschenwort, strömt ihm Erkenntnis. Das aber ist die Stellung, die jedem Wegbereiter menschlichen Wissens eigen ist und auch im besonderen den eigentlichsten Geist der Aufklärung verkündet.

Nach der eigenen schöpfungsmächtigen Natur deutet er das Ganze der Welt und den Sinn des Lebens dynamisch aus. Die kirchliche Lehre schließt das Sinnliche und Leibliche als das schlechthin Böse aus dem Bereiche des heiligen Lebens aus; wer sich ihm ergibt, verfällt der Sünde; dadurch daß Adam und Eva von dem Apfel gegessen, haben sie den Erbspruch über die Menschheit gebracht. Böhme nimmt dieses Dogma nicht schlechthin und ungeprüft an, er sucht in seinen Sinn einzudringen und gelangt so zu der Erkenntnis der metaphysischen Notwendigkeit und Fruchtbarkeit des Bösen. Aus der Erfahrung seiner eigenen Anlage und der Dinge der Welt erkennt er, daß alles Leben im Streit steht, weil es durch wirkende Kräfte oder „Qualitäten“ bedingt ist: er leitet das Wort Qualität in mystischer Etymologie von quellen, quallen, Qual ab und braucht als Zeitwort dazu qualifizieren zur Bezeichnung des schöpferischen Treibens der Kräfte. „Ich meine hiermit die Kraft, die in den Körper des Engels von außen in sich gehet und auch wieder heraus, als im Gleichnis, wenn ein Mensch Odem holet und läffet ihn wieder von sich, denn darin stehet des Körpers und auch des Geistes Leben.“ Dieses Hin und Her aller Kräfte, oder, um eine Goethesche Bezeichnung zu

brauchen, diese Polarität erklärt das Böse als notwendige Gegenkraft gegen das Gute und ihr Spiel als die Grundspannung des Lebens: „Man findet zwei Qualitäten, eine gute und eine böse, die in dieser Welt in allen Kräften, in Sternen und Elementen, sowohl in allen Kreaturen ineinander sind wie Ein Ding; und bestehet auch keine Kreatur im Fleische in dem natürlichen Leben, sie habe denn beide Qualitäten an sich.“

Die beiden Kräfte oder Qualitäten wirken aber nicht nur neben- und gegeneinander, sondern auch in- und auseinander. Jede bedingt die andere und wird durch sie bedingt, so daß der Lebensgrund ein einziger ist und sich nur in den zwei Kräften aufspaltet, wie Böhme immer wieder an dem Gleichnis von Feuer und Licht, Licht und Finsternis zeigt: „Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsternis und Licht. Keines ergreift das andere und ist keines das andere, und ist doch nur ein einziges Wesen; aber mit der Qual [= Qualität] unterschieden, auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur ein Principium scheidet das, daß eines im andern als ein Nichts ist, und ist doch aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar.“ „So sehen wir, wie das Licht in der Finsternis scheint, und die Finsternis begreift nicht das Licht, und wohnet doch eins im andern.“

Wie diese ideale, rein gedachte Einheit den im Leben tatsächlich wirkenden Gegenkräften gegenübersteht, so steht Gott der Natur gegenüber. Er ist alles, und alle Kraft bestehet in ihm. „Er ist der Anfang und das Ende aller Dinge, und außer ihm ist nichts. . . Er ist der Quellbrunn aller Kräfte, und sind alle Kräfte ineinander wie Eine Kraft: darum heißt er auch ein Einziger. Sonst, wo seine Kräfte zertrennt wären, so wäre er nicht allmächtig; nun aber ist er der selbständige, allmächtige und allkräftige Gott.“ In Gott ist kein Widerwille und Streit zwischen den Geistern Gottes. In ihm ist Einheit, und die Gegenkräfte, die, der Anlage nach, in ihm sind, wirken durch-

aus als Harmonie: „Gleichwie ein saurerer und bittergrüner Apfel von der Sonne gezwungen wird, daß er fein lieblich ist zu essen, und man schmecket doch alle seine Qualitäten; also behält auch die Gottheit ihre Qualitäten; aber sie ringet [= wirkt] fein sanft, wie ein lieblich Spiel.“

Aber diese Anlage der Qualitäten oder wirkenden Kräfte in Gott bleibt nun nicht Anlage. Mit dem Begriff der Kraft ist ihr Austreten aus dem heiligen Gottesgrunde gegeben und damit daserspalten der geistigen Einheit in die Vielheit der geschaffenen Wesen. Gott ist Gott, harmonische Einheit und ohne Streit und Gegensatz von Gut und Böse, solange die Kräfte in ihm inbegriffen sind als bloße Begierden. Sobald sie aber aus dem Inbegriff Gottes hinaustreten und in Gestalten sich verfestigen, ist aus dem ursprünglich Gut-Bösen das gesonderte Böse entstanden und steht nun das aus Gott entstandene Leben mit sich im Streite. Der Ursprung des Bösen und der Sünde in der Welt ist also die Individuation oder wie Böhme sich ausdrückt, die Selbstheit. Er vergleicht die Entstehung der Gestaltenwelt einmal dem Gefrieren des Wassers zu Eis unter der Macht der Kälte. So ist die Schöpfung der Kreatur gleichsam ein Sichverhärten der Qualität, ein Starrwerden der Quellkraft, ein Verlieren des einheitlichen Gottgrundes, ein Hinaustrreten der Eigensucht aus der allumfassenden göttlichen Liebe und damit Zerfall und Streit. Lucifer ist der Geist dieser Selbstheit und Eigensucht. Sein Abfall von Gott ist ein Sichaufblähen in Hochmut und Egoismus, das Symbol für das Sichabtrennen des geschaffenen Wesens von dem einen Gottesgrunde und seine Verhärtung in sich selbst und die eigene schöne und vollendete Gestalt. So wurde er der Herr der Natur und ihrer Wesen als der kreatürlichen Gestalten. So wurde die Welt ein „Sündenhaus“.

Aus dieser Vorstellung der Sünde als Verhärtung in der Selbstheit folgt für Böhme, daß Erlösung oder Wiedergeburt in der

freiwilligen Aufgabe der Selbheit, in einem Flüssigmachen der erstarrten Gestalt und dem Opfer des eigenen Willens an Gott besteht. Für diese Überwindung des selbhaften Fleisches ist dem Christen das große Vorbild, dem er nacheifern soll, Christus, durch den Gott dem Menschen seine Gnade erzeigt, an die er glauben soll. „Der Wille der Kreatur soll sich mit aller Vernunft [= menschlicher Verstand] und Begierde ganz in sich er-senken als ein unwürdiges Kind, das dieser hohen Gnade gar nicht wert sei, sich auch kein Wissen noch Verstand zumessen, auch keinen Verstand in der kreatürlichen Selbheit von Gott bitten, noch begehren, sondern sich nur schlicht und einfältig in die Liebe und Gnade Gottes in Christo Jesu einsenken, und seiner Vernunft und Selbheit im Leben Gottes als wie tot zu sein begehren, und sich dem Leben Gottes in der Liebe ganz ein-ergeben, daß er damit tue als mit seinem Werkzeuge, wie und was er wolle.“ Wer dies tut, hat an der göttlichen Sophia oder Weisheit teil.

Dieses Einführen des eigenen Willens in Gott hat nun aber — und darin offenbart sich wiederum das Hinauswachsen Böhmies über den Gedankenkreis der kirchlichen Lehre — nicht nur religiöse, sondern auch weltlich=philosophische, erkenntnistheoretische und sittlich=praktische Bedeutung. Indem der von der göttlichen Sophia Erleuchtete den Blick abkehrt von den Einzelgestalten und auf das Wahrnehmen durch die eigenen Sinne verzichtet, dringt er erkennend vor zu dem einen Weltgrund und schaut Gott als den Quellgrund der Natur. „Wenn du“, heißt es im 6. Büchlein ganz im Sinne mystischer Gotteschau, „von Sinnen und Willen deiner Selbheit stille stehest [= verzichtest], so wird in dir das ewige Hören, Sehen und Sprechen offenbar und höret und siehet Gott durch dich. Dein eigen Hören, Wollen und Sehen verhindert dich, daß du Gott nicht siehest noch hörest.“ Damit wächst die Gotteschau aus dem Bezirke des religiösen Erlebnisses in den allgemeiner philosophischer Erkenntnis hinüber.

Der Erleuchtete, der Erkenntnis sucht jenseits der Bedingungen und Begrenzungen seiner sinnlichen Natur, in der Allheit und Einheit des Geistes, dessen Weisheitssuchen nicht mehr auf die sinnlich wahrgenommenen Einzeldinge geht, sondern auf ihren allgemeinen geistigen Inhalt, erfährt Gott als den wesentlichen Sinn der geschaffenen Dinge und schöpft so wahre Erkenntnis. Er schaut die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Selbheiten, den Grund, aus dem die Kreaturen gewachsen sind; sein Blick wird so symbolischer Art, und wie das Wort ihm nur der Schalleib der Idee ist, so ist ihm alles Vergängliche oder in sinnlicher Einzelgestalt Erscheinende das Gleichnis des Ewigen und Einen. Er trägt in sich das Gesetz, das allem Geschaffenen zugrunde liegt; die göttliche Ruhe und Gelassenheit, die in ihm ist, breitet sich durch alle Dinge aus, und indem er so über der Unruhe und dem Streite der irdischen Dinge schwebt, herrscht er über sie: „Wie nun der ewigen Gottheit Wille durch den ewigen Geist ewig ausgehet . . .: also wird auch der gelassene Wille des Gemütes mit göttlicher Einfachlichkeit mit Gottes Willen immerdar mit ausgeführet und erleuchtet. Und also herrschet das menschliche Gemüt in Gottes Willen, in göttlicher Erkenntnis und Wissenschaft, über und durch alle Dinge . . . Gleichwie Gottes Geist durch alles gehet und alles probiert: also auch mag das erleuchtete Gemüt über und durch alle Eigenschaften des natürlichen Lebens herrschen“.

Damit aber ist dem Erlösungsgedanken vollends die dogmatisch-kirchliche Spitze abgebrochen. Gott schauen heißt dann einfach, im weltlichen Sinn, das wahre Wesen der Dinge durch den trügerischen Schleier der sinnlichen Erscheinung hindurch erkennen. Folgerichtig dringt auf diesem Wege der kühne Geist Böhmes auch über die örtlich-zeitliche Bedeutung von Himmel und Hölle hinaus in eine freie geistig-symbolische Ausdeutung dieser Begriffe. Wer durch die Hülle der sinnlichen Gestalt zur Innenschau Gottes hindurchstößt, genießt himmlische Seligkeit,



indes der im Kerker der Gestalt Verhaftete in der Hölle weilt: „Der Himmel ist durch die ganze Welt und außer der Welt überall, ohne Trennung, Ort und Stätte, und wirket durch göttliche Offenbarung nur in sich selber. Und in dem, das dar= ein kommt, oder in dem, darinnen er offenbar wird: allda ist Gott offenbar. Denn der Himmel ist anders nichts als eine Offenbarung des ewigen Eins, da alles in stiller Liebe wirket und will.“ „Die Hölle bleibet im Orte dieser Welt an allen Enden.“ „Das Himmelreich ist in den Heiligen in ihrem Glauben wirkend und empfindlich.“ „Wo du nach deiner Selbstheit und eigenem Willen nicht wohnest, da wohnen die Engel bei dir und überall, und wo du nach deiner Selbstheit und eigenem Willen wohnest, da wohnen die Teufel bei dir und überall.“

Gewiß schimmert bei Böhme der religiöse Grund in seinem Erkenntnistreben überall durch, wie denn auch für ihn der Ausgangspunkt seiner Philosophie die Frage der Erlösung gewesen ist und nicht das Verlangen nach weltlichem Wissen und seiner Methode. Aber der Weg, auf dem einst das religiöse Wissen zum weltlichen sich wandeln wird, ist schon deutlich in seinem Denken eingezeichnet. Seine geistige Schau Gottes als der Einheit in dem Spiel der Vielheit der Dinge weist bereits hin auf den Leibnizischen Gedanken von der in allen Wesen wirkenden Gottesvernunft, deren Erkenntnis das Ziel aller Wissenschaft ist. Jakob Böhme, in dem das Ringen um die Frage des Seelenheils im 17. Jahrhundert die höchste dem Menschen zugängliche Höhe erstiegen hat, wird so zugleich zu dem bedeutendsten deutschen Wegbereiter der weltlichen Aufklärung.

## Der geistige Grund der Dichtung

Wenn das besondere Lebensgefühl des Barock die Spannung zwischen Weltlust und Diesseitsverneinung ist, so gehört Opitz nicht zu den Dichtern des Barock. Vielmehr ist in Wahrheit seine geschichtliche Stellung, wie die seines ältern Zeitgenossen Georg Rodolf Weckherlin, ein verspäteter Humanismus. Die Renaissanceidee, das Bekenntnis zur Natur und die Wiedererneuerung der Kunstformen des Altertums, konnte, von lateinisch-gelehrter Tätigkeit abgesehen, von dem deutschen Volkstum im 16. Jahrhundert nicht organisch aufgenommen und wirkendes Leben werden, weil die Leidenschaft für die Beantwortung der Erlösungsfrage ihr entgegenarbeitete und die wertvollsten Kräfte für sich beanspruchte. Die Natur wurde in religiöse Selbständigkeit und evangelische Freiheit umgebogen und die Formwirkung der Antike erlahmte in der Dichtung über dem ungeheuern Ansturm der kirchlich-politischen Kämpfe, die aus der dichterischen Sprache eine Waffe der Religion und der praktischen Tagesfragen machten, also sie im wesentlichen in den Dienst gedanklich-stofflicher Interessen stellten. Auch ein Tageschriftsteller wie Fischart steht noch unter dieser Überlieferung, und gerade seine spielerische Sprachkitterung zeigt, wie sehr ihm der Sinn für das organische Verhältnis von Sinn zu Wort, von Stoff zu Ausdruck, also das Formgefühl und die Formkunst im tieferen Sinne abgeht.

Opitz begriff demgegenüber als seine geschichtliche Aufgabe die Verfeinerung und Regelung des deutschen Verses, wie die zeit-

genössischen Sprachgesellschaften für eine Reinigung und Berichtigung der deutschen Sprache überhaupt, aber auch der deutschen Gesinnung und der Lebensform arbeiteten. Wenn dabei Ludwig von Anhalt-Röthten, der Gründer der einflußreichsten Fruchtbringenden Gesellschaft, die Idee und Einrichtung zu seinem Teutschen Bildungsverein aus Italien mitbrachte, so weist gerade diese Tatsache auf den Zusammenhang dieser Bestrebungen mit der italienischen Renaissance: die durch die Reformation in Deutschland aufgehaltene Schulung des Formgefühls im weitesten Sinne des Wortes setzte sich verspätet in ihnen durch.

Das war die Aufgabe, die die Beschäftigung mit der Dichtung einem Mann wie Opitz stellte. Das bedeutet aber zugleich, daß ihm das Erlebnis fehlte im Sinne der durch die Gemütsanlage bewirkten Auseinandersetzung mit der gegebenen Wirklichkeit und der dadurch bestimmten Notwendigkeit von Idee, Stoff und Form in ihrer gegenseitigen Bedingtheit. Gedanken und Stoffe gibt ihm die ins Altertum zurückreichende Überlieferung des Humanismus, deren Inhalte er mit wählerischem Gutdünken verwendet, die Aufmerksamkeit nur auf die geschmackvolle Glätte und Regelmäßigkeit der grammatischen und metrischen Form richtend. Dabei ist das humanistisch-formalistische Übergewicht in seiner Persönlichkeit so stark, daß er sich über die religiös-weltanschaulichen Spannungen seiner Zeit recht eigentlich erhaben fühlt. Wie er, geborener Lutheraner, es über sich brachte, im Dienste des Grafen Dohna, eines der Häupter der katholischen Partei, eine jesuitische Fehdeschrift gegen den Protestantismus aus dem Lateinischen ins Deutsche zu übersetzen und so ihre Ausbreitung zu ermöglichen, so mangelt auch seinen Gedichten die persönlich-menschliche Gesinnung, die Weltanschauung und Probleme bestimmt. Elemente der humanistisch-antiken und der christlichen Weltanschauung und Mythologie stehen neben- und durcheinander. In dem „Klagelied bei dem Kreuze unsers Erlösers“ läßt

er die griechische Parze Atropos dem Heiland am Kreuz die matten Augen brechen. In dem „Lobgesang über den Geburtstag unsers Herrn Jesu Christi“ scheut er sich, ohne Gefühl für die Geschmacklosigkeit, nicht, bei der Schilderung der beim Säugen des Kindleins die Brust entblößenden Maria tadelnd jener schnöden Weiber zu gedenken, die nur „auf Zier der geilen Leiber“ die Sinnen gesetzt haben und, „die Männer aufzuwecken, den Nacken, Brust, Hals ganz frech“ pflegen aufzudecken. Das eine Mal spricht er von den christlichen Vorstellungen der Unsterblichkeit, des Leidens Christi, der Prüfung Gottes im menschlichen Leiden, und dann wieder will er, echt antik, irdische Unsterblichkeit durch seine Dichtung sich erwerben („Daß die Poeterei unsterblich sei“). Aber auch innerhalb der humanistischen Gedankenwelt gibt er sich als Eklektiker: er preist — in „Zlatna“ — das Glück der Idylle und der Gemütsruhe und singt daneben vom Ruhme durch die Dichtung; er nennt die Gelehrsamkeit seine Lust (in „Zlatna“) und bekennt dann wieder: „Wozu dienet das Studieren Als zu lauter Ungemach“ („Ich empfinde fast ein Grauen“). Er fordert auf zu genießen, solange man jung sei („Ach, Liebste, laß uns eilen“) und lehrt daneben den Verzicht auf die sinnlichen Freuden und das Heil stoischer Tugendübung. Aber alles das nicht, als ob sein Gemüt in solcher Art hin und her gerissen würde. Vielmehr sind alle diese Gedanken bloße Begriffe der Überlieferung, Gemeinplätze der humanistischen Sprache. Es steckt in ihnen kein Erlebniswert, und also keine seelische Triebkraft. Er hat niemals um Altertum oder Christentum, um Genuß oder Entsagung ernstlich gerungen und unter der Lust als Sünde gelitten. Ob jene Gedanken daher auch als Gegensatz widereinander stehen, so erzeugt dieser Gegensatz doch keine lebendige Spannung; er bleibt bloßes Nebeneinander, dessen der Dichter als eines gedanklichen Reichtums sich rühmt, das erst der spätere Betrachter als Denkwiderspruch empfindet. Das scheidet

ihn von dem Barock ab und stellt ihn noch in die Reihe der Humanisten.

Anders Paul Fleming. Wie in seinem äußern Leben in der Gesandtschaftsreise nach Rußland und Persien und seinem frühen Tode (als Einunddreißigjähriger), zu dem die Strapazen der Reise beigetragen haben mögen, Welteroberungslust und Todesnacht hart aufeinander prallen, so ist auch in seinen Gedichten die Barockspannung von Genuß und Entfagung. Er hat Augen und Herz offen für die Schönheit der Natur und in dem „Frühlings=Hochzeitgedichte“ schildert er anmutig und innerlich das Aufbrechen der Frühlingslust:

Seht, wie so grüne werden  
Die Glieder überall der breitgebrüsten Erden,  
Feld, Wiesen, Berg und Tal! Iht regt sich die Natur.  
Sie bildet ihre Bier, wo man hinsiehet nur.

Wie lieblich und lebendig — man denkt an ähnliche Mythologisierungen der Natur bei Hebel — beschreibt er das Aufgehen der Blumen:

Frau Flora schläft nicht lange,  
Nimmt dieser Zeiten [der frühen Morgenstunde] wahr, kommt  
mit geschwindem Gange  
Auf ihre Wiesen zu, beblumet Feld und Wald  
Und machet Berg und Tal mit Farben wohlgestalt.  
Sie braucht nach ihrer Lust die warmen Sonnenstrahlen,  
Damit sie wunderbarlich die Tulpen kann vermalen,  
Der Gärten frühe Bier. Sie streicht so artlich an  
Den schönen Rittersporn, als wohl kein Maler kann.  
Auf liebe Nägelein, auf günstige Narzissen,  
Auf schönen Hyacinth ist sie schon jetzt beflissen.

Auch den Freuden und Enttäuschungen irdischer Liebe ist sein Gemüt offen. Er preist die Geliebte als Hort von Schönheit und Zucht:

Der Glanz, die Schönheit, das Gebärden  
War dich zu lieben übrig satt.  
Doch muß dies vor gerühmet werden,  
Daß deine Jugend Tugend hat.

So komm und laß mich werden innen  
Der schönen Freuden süßen Frucht.  
Schatz, dich allein besitzen können  
Ist's einig, was mein Herze sucht.

Er malt in einem übermütigen Gedichte aus, „Wie er wolle geküßet sein“:

Halb gebissen, halb geseucht,  
Halb die Lippen eingetaucht.  
Nicht ohn' Unterscheid der Zeiten.  
Mehr alleine, denn bei Leuten.

Aber in dieses frohe Lied von der Schönheit sinnlicher Erdenluft tönt dann die ernste Weise von der Nichtigkeit irdischer Blüte und der Ewigkeit des himmlischen Lebens, in die uns der Glaube an Christi Opfertod einführt:

#### Andacht

Ich lebe; doch nicht ich. Derselbe lebt in mir,  
Der mir durch seinen Tod das Leben bringt herfür.  
Mein Leben war sein Tod, sein Tod war mir sein Leben,  
Nur geb' ich wieder ihm, was er mir hat gegeben.

Er lebt durch meinen Tod. Mir sterb' ich täglich ab.  
Der Leib, mein irdnes Teil, der ist der Seelen Grab.  
Er lebt nur auf den Schein. Wer ewig nicht will sterben,  
Der muß hier in der Zeit verwesen und verderben.

Sein Gottvertrauen findet wundervollen Ausdruck in dem zum Kirchenliede gewordenen Gedicht:

In allen meinen Taten  
Laß ich den Höchsten raten,  
Der alles kann und hat.

Er wiederholt das Salomonische Wort von der Eitelkeit der Welt und sagt scheidend der Welt, diesem Dunst, gute Nacht („Neuer Vorsatz“). Ja, sein Künstlergemüt, das an der zierlichen Schönheit der Blumen und an den Wangen und Augen der Geliebten sich entzückt, bringt es nun über sich, die ästhetische

Häßlichkeit der Wunden Christi hinzunehmen und ihren religiösen Sinn asketisch zu verherrlichen:

Ihr Zuflucht meiner Angst, ihr aufgetanen Rihe,  
Darin ich sicher bin, wenn der erzürnte Gott  
Um meine Sünde sühnt. . . .  
Wie selig bin ich doch, wenn ich Erlöster sitze  
In eurer Höhlen Schoß, in welcher Himmelbrot  
Für meine Seele wächst. („An die Wunden des Herrn.“)

Sogar vor dem Bade in Christi Blut schaudert er nicht zurück („Das Blut Jesu Christi“).

Die freie Beweglichkeit in der Spannung zwischen Erdenlust und Himmelstrost, wie sie Fleming eigen ist, gebricht Simon Dach. Wie fein bürgerliches Leben etwas kümmerliches und Kleinliches hat, so ist die Muse des Dichters gleichsam in ein zu enges und festes Gewand gezwängt, das sie des natürlichen Gebrauchs ihrer Glieder beraubt. Wo sein Herz einmal aufjubeln und sich irdischer Freude hingeben will, da fühlt es sich eingepreßt, so daß der Laut des Glückes verkümmert und mißgestaltet herauskommt und der Klang seines Liedes matt und dünn wird. Daher entbehren seine Naturschilderungen des Glanzes, der Heiterkeit, der Aufgeschlossenheit des Herzens und der Farben, in seine Liebeslieder summt immer die Pflicht ihren heiseren Singsang. Wie er seine Frau gefunden, singt er:

Lesbia, mein Leben,  
Hat sich mir ergeben  
In gewünschter Pflicht.

Der Liebe des Weibes zum Mann hat der Gehorsam Sordinen aufgelegt und der Bogen Amors ist bei ihm ein Schulmeisterstecken:

Nymphe, gib mir selbst den Mund,  
So wird mir dein Herze kund,  
Reich' mir deiner Armen Band,  
Der gewünschten Liebe Pfand!

Denn solange du noch nicht  
Mir gehorchen wirst, mein Licht,  
Wird dein Lieben nur ein Schein  
Und für nichts zu achten sein.

Sogar in das schöne, zum Volkslied gewordene Hochzeitslied für Anke van Tharau mischt sich lähmend der Gedanke des ehelichen Gehorsams ein:

Wat òck gebòde, wart van dy gedahn,  
Wat òck verbòde, dat lätstu my stahn.

Der Eheschulmeister erspart der Braut nicht einmal die Warnung vor zänkischem Wesen.

Dafür wird seine Sprache dann um so eindringlicher und ergreifender, wenn er des Lebens Schwere und der Erde Leid zu schildern unternimmt. Der Mensch ist eine „arme Made“, die Erde „voll Rot und Wust“ und der Tod der Eingang in die himmlische Freude. Erst wenn er an dieser Vorstellung der Erlösung sich erbauen kann, strömt in seine gepreßte Seele und sein kümmerliches Lied aus jenseitigen Räumen ein freier Ton seliger Entrücktheit, wie in dem „Christlichen Sterbelied“:

Tod, du aller Sorgen Ruh,  
Aller Arbeit Ende,  
Schleuß mir sanft die Augen zu,  
Schlag um mich die Hände,  
Nimm mich aus der Eitelkeit  
Dieser schnöden Erden,  
Ich will aus der bösen Zeit  
Abgefordert werden.

Meine Tage sind hinweg,  
Weg sind meine Stunden,  
Meiner Not und Schmerzen Zweck  
Hat sich schon gefunden.  
Wie ein Schaum auf wilder Flut,  
Die die Wind erheben,  
Wie der Rauch von einer Glut,  
So vergeht mein Leben.



Das einzige Erdengefühl, das er ohne Vorbehalt und mit rein menschlicher Lust in sich pflegt, ist die Freundestreue. In ihr fließen gleichsam die beiden Pole seines Wesens in Eins zusammen, der bescheidene Anspruch auf irdisches Glück und die selbstlose Hingabe der Seele an ein Anderes, und so singt er:

Der Mensch hat nichts so eigen,  
So wohl steht ihm nichts an,  
Als daß er Treu erzeigen  
Und Freundschaft halten kann.

Wenn so das weltliche Lied von dem Gegensatz zwischen Weltlust und Welterlösung lebt, so ist er für das geistliche sozusagen von Amtswegen als Gedankengrund gegeben. Dabei wird, wie bei den praktischen Reformversuchen in Lehre und Kirchengenossenschaft, auch hier die Welt als das schlechthin zu Überwindende und Böse, ihre Verneinung als das unbedingt Beglückende hingestellt. Der Sänger hängt seinen schwarzen Priesterrock vor die bunte Herrlichkeit der Welt und bemüht sich, in der Verantwortung seines strengen Amtes das Irdische zu vergessen und vergessen zu machen. Nur wo er selber eine reiche, ursprüngliche und große Natur ist, da hält er die Augen auch für die Schönheit irdischer Natur geöffnet, wie Paul Gerhardt.

Gerhardt gewinnt gerade aus der Tiefe und Stärke seines Gottvertrauens den Weg zur Freude an den Herrlichkeiten der Natur, die ihm „Gottes Gaben“ sind. So kann er in naivem Vergnügen ihr Kleinleben in seinem „Sommergesang“ ausmalen:

Die Lerche schwingt sich in die Luft,  
Das Täublein fliegt aus seiner Klust  
Und macht sich in die Wälder;  
Die hochbegabte Nachtigall  
Ergeht und füllt mit ihrem Schall  
Berg, Hügel, Tal und Felder.

Aber das Auge, das so wohlgefällig auf Baum und Blume,  
auf Schwälblein und Reh, auf Biene und Weinstock ruht, tut  
es nur, weil es Jenseitslicht getrunken hat, und der Quell  
aller Sommerluft ist das starke und innige Gottesgefühl:

Ich singe mit, wenn alles singt,  
Und lasse, was dem Höchsten klingt  
Aus meinem Herzen rinnen.

Und so dient alle Pracht der Erde nur als Gleichnis und Vor-  
spiel der himmlischen Herrlichkeit:

Ach, denk' ich, bist du hier so schön  
Und läßt du uns so lieblich gehn  
Auf dieser armen Erden,  
Was will doch wohl nach dieser Welt  
Dort in dem reichen Himmelszelt  
Und güldnen Schlosse werden!

Mit leidenschaftlichster Wucht hat Andreas Gryphius in seinen Gedichten und Trauerspielen aus dem Gegensatz zwischen Weltbegierde und Jenseitshoffnung die Tragik im Leben des Christen hergeleitet. Unbefangene Hingabe an die Welt ist bei ihm das Zeichen der gedankenlosen Masse, deren Leiden und Freuden er dergestalt in seinen Komödien, wie dem „Peter Squenz“ oder der „Geliebten Dornrose“ mit heiter spielender Ironie darstellt. Beschränkte Alltagsmenschen mögen sich ihres Lebens freuen und die Kraft ihres Willens auf ihre nichtigen und hinsälligen Freuden richten, wie Eintagsfliegen im Strahle der Sonne gaukelnd. Für den tiefer in die Zusammenhänge des Lebens und die Gesellichkeit des Schicksals hineinschauenden Menschen der höheren Stände aber gibt es nur eine würdige Betrachtungsweise der Welt: die asketische Verachtung. Damit wird das Leben mit den Leiden, die es naturgemäß bringt, für sie zur Tragik.

Eine schwergemute Persönlichkeit, früh von der Not und Unruhe des Krieges umgetrieben, von Krankheit heimgesucht, hat

Cryphius in dem durch die stoische Tugendlehre gehärteten Protestantismus Trost und sichere Haltung gefunden. Wenn er in festgeschmiedeten Sonetten die Ungewißheit, Torheit und Nichtigkeit des irdischen Daseins beklagt und von der Last des Erbschicks sich bedrückt fühlt, wenn er, in den „Kirchhofgedanken“, sich ohne Ekel und Grauen in Vorstellungen von Verwesung und Tod einwühlt wie eine Made in faulendes Aas, so preist er auch die Erlösungskraft von Christi Opfertod und den Triumph der himmlischen Heerscharen über Hölle und Teufel. Diese stoisch-heroische Haltung wahrt er in allen Schritten seines dichterischen Wirkens.

Wer kraft Einsicht und Rang auf den Höhen des Daseins steht und seine Klüfte unter sich gähnen sieht, der hat auf den Schaum und Rauch der Alltagsfreuden und -leiden verzichten gelernt und erkannt, daß es nur einen dauernden Ruhm und eine wahre Seligkeit gibt, in edler Haltung und mit freiem Gemüte die Schwere des Lebens auf sich zu nehmen, seine Lust als Tand hinzuwerfen und durch den Mut des Märtyrers den leiblichen Tod zu überwinden, wie in dem Trauerspiel „Katharina von Georgien“, die von dem Feinde gefangene und mit dem Tode bedrohte christliche Heldin bekennt:

Wir wissen, wo wir sind; wir sind, wir sind gefangen;  
 Doch unser Geist ist frei. Die Jahre sind vergangen,  
 In welchen wir geherrscht; doch steht die Tugend fest,  
 Die sich kein strenges Joch der Laster zwingen läßt.  
 Wir dienen, unbefleckt; wir leiden, sonder Schande.  
 Wir tragen, sonder Schmach; die Keuschheit lacht der Bande.  
 Gönnst uns, nun alles hin, dies einig Eigentum,  
 Den unverkehrten Mut, den unbefleckten Ruhm!

Oder wie der Römer Papinian in der Sprache der Stoa erklärt:

Ein unverzagt Gemüt steht, wenn der Himmel fällt,  
 Und steigt im Untergang und trotz die große Welt.

Freilich, eine naturhaftere und also erdgebundenerer Persönlichkeit wie Christoph von Grimmelshausen vermochte sich nicht so leicht von dem Trost des christlichen Wortes beruhigen zu lassen, wie Gryphius es tat. Wie Jakob Böhme, dem er an Grösartigkeit des Charakters und Tiefe des Denkens gleicht, mußte er den Weg zum Heil sich selber durch das wirre Gestrüpp der Welt bahnen, und wenn das Ziel, das er schließlich findet, christlich-protestantischer Art ist, so ist dieses protestantische Christentum doch so frei und weit wie nur je die in Leiden erkämpfte Gesinnung eines reinen und weisen Menschen gewesen ist.

Bei ihm verwickelt sich der einfache Gegensatz Welt und Himmel, böse und gut, Sünde und Tugend, weil seine kräftige Seele gar nicht ohne weiteres geneigt ist, Welt und böse und Sünde einander gleich zu stellen und weil das theologische Wort über dem Gezänk der Menschen und der Zwietracht der Kirchen seine Heilkraft verloren hat. Er muß also die Erlösung auf einem neuen Boden suchen, jenseits der Kirche, in der Natur der Seele und dem Wesen des Lebens selber. Was ihn quält und peinigt, das ist eben das, daß beide, Seele und Leben, eins sind, und daß, was er als Sünde in seiner eigenen Existenz empfindet, nicht seine persönliche Schuld ist, sondern die Folge seiner Zugehörigkeit zum Menschenleben selber. Daß es eine Schuld der Natur ist. Und damit wird die Frage weit aus dem Bezirk des dogmatischen Verhältnisses von Sünde und christlicher Erlösung hinausgerückt.

Das menschliche Herz, wie er es an sich selber wahrnimmt, ist schwach und hilflos, guten Willens voll, aber ohne Kraft, ihm zum Siege zu verhelfen, rein von Natur, aber der Versuchung der Welt ausgesetzt, und so die Unbeständigkeit selber. Aber auch das Leben im ganzen ist so, ein ewiges Wandeln hin und her und auf und ab: „Also ward ich beizeiten gewahr, daß nichts Beständigers in der Welt ist als die Unbeständigkeit selber.“ Von dieser grauenhaften Erfahrung, die den Grund

seines Daseins erschüttert und ihn in einen rasenden Wirbel hineinschwingt, in dem ihm die Besinnung zu schwinden droht, vermag ihn nicht die Schulphilosophie der Zeit, nicht die kirchliche Glaubenslehre, nicht die Flucht aus der Welt und nicht das Leben in christlich-sozialistischer Gemeinschaft zu erlösen, sondern einzig das Zugeständnis, daß das Leben so ist, daß dieses „Sein“ aber nicht das wahre Sein darstellt, sondern nur das Sein für die Sinnen, also in Wahrheit ein Schein ist, und daß das wirkliche Sein als das Ewige und Unveränderliche hinter der Flucht der sinnlichen Erscheinungen ruht. „Der Wahn betreugt“ schreibt der Verfasser des „Simplicissimus“ in die bunten Abbildungen irdischer Abenteuer seines Helden hinein.

Angelus Silesius, der cherubinische Wandersmann, hat, der Überlieferung aller Mystik folgend, den Zwiespalt zwischen Gott und Welt, Ascese und Sinnengenuss damit beseitigt, daß er durch ein spitzfindiges Denken die Sinnenwelt wegredet und die farbigen Einzeldinge in der farblosen Einheit des göttlichen Alllichtes auflöst, das nichts anderes als das Licht seines eigenen Verstandes ist. Auch für ihn ersteht Gott als das Nicht-Etwas, d. h. das Allgemeine aus der Zerstörung oder Zerdenkung der Gegenstände der kreatürlichen Welt. Nicht so Grimmelshausen. Das eben ist das ungeheuer Fruchtbare und zugleich das Neue, in die Zukunft Weisende seiner Einsicht, daß er das wahre und eine Sein als das Wesen Gottes erkennt und zugleich an dem bunten Schleier der Kreaturen, der darum gebreitet ist, sich freut. Er läßt seinen Simplicissimus enden als Einsiedler mitten im verschwenderisch-schönen Reichthum einer südlichen Insel, im Besitz der beiden Lichte, des „Lichtes“ der Natur, d. h. des natürlichen Verstandes, und des göttlichen Lichtes, d. h. des Glaubens an Gottes Gnade und Christi Opfertat. Mit jenem gehört er dem Naturdiesseits an, über dessen Gaben er herrscht, mit diesem dem Geist-Jenseits, das ihn über die

sinnliche Welt erhebt. Der Tiefsinn seiner Symbolsprache, die das vergängliche Einzelding als Bild des Allgemeinen und Ewigen darstellt, und sein Humor, der das Irdische als farbiggebrochene Offenbarung des Himmlischen gibt, sind in gleicher Weise durch diese Zweieinheit seines Wesens bedingt. Man muß sich aber bewußt sein, daß dies eine Zersetzung der Heilkraft des orthodoxen Dogmas bedeutet im Sinne einer starken Annäherung an Ideen, die dann im achtzehnten Jahrhundert, unter der Herrschaft der weltlichen Aufklärung, vor allem bei Goethe wirksam geworden sind. Schon bei Grimmelshausen beginnt die Erde stärker zu werden als der Himmel, und die Askese ist nicht mehr das Weltüberwindende schlecht hin. Es ist so eine tiefe weltanschauliche Kluft zwischen Fleming, Dach und Gryphius einerseits und Grimmelshausen anderseits.

Gegen Ende des Jahrhunderts verschiebt sich das Verhältnis zwischen den beiden seelisch-religiösen Mächten. Der Weltfönn steigert sich, die bindende Kraft des kirchlichen Wortes schwindet. Die Folge ist eine allgemeine Lockerung der Weltanschauung im Sinne einer Verweltlichung und Versinnlichung des Denkens oder zum mindesten einer Psychologisierung und damit Individualisierung des bis dahin durch das Dogma geleiteten religiösen Allgemeingeföhls.

Sicherlich hat zu dieser Auflockerung der lutherischen Weltanschauung auch der synkretistische Einfluß der andern Bekenntnisse beigetragen. In diesem Sinne mag als ein Vorläufer verweltlichter Religiosität der Jesuit Friedrich von Spee betrachtet werden. Die Jesuliebe der lieblichen und innigen Lieder seiner „Trutz-Nachtigall“ ist doch wohl im Grunde verdrängte weltliche Liebe, so daß der Dichter geradezu als eine Art von schlimmheiligem Vitalis (in Kellers Legende) erscheint, der schöne Sünderinnen zu dem Herrn bekehrt und damit zugleich seine Sehnsucht nach dem Weibe stillt, wie denn ja auch

in der Tat Spee jahrelang Heren auf den Tod vorzubereiten hatte.

Zwar singt auch er die Verachtung der Welt:

Ade zu tausend Jahren,  
O Welt, zu guter Nacht!  
Ade, laß mich nur fahren,  
Ich längst hab' dich veracht.

Aber es ist die Weltverachtung eines von Liebesinbrunst überfließenden Gemütes. Das von ihm gezeichnete Titelblatt der „Truh-Nachtigall“ stellt ihn in sehr weltlicher Lage dar: in einer Baumallee vor einem an einem Stamme gekreuzigten Christus am Boden sitzend, vom Liebespfeil das Herz durchbohrt. Aber der Gekreuzigte ist ein in fast koketter Haltung dargestelltes Kind mit Engelsflügeln, dem man keinen Schmerz der Martierung anspricht. Spee's Liederkunst versinnbildlicht eine auf einem zierlichen Springbrunnen sitzende Nachtigall, die das Köpfchen zu den Baumkronen aufhebt. Das Verhältnis zu Jesu, das Formen einer recht weltlichen Liebesinbrunst bildet, dient nur dazu, die natürliche Welt innerlichst mit feurigem Leben zu durchglühen. Ein männlicher Droste-Hülshoff, nur tiefer und inbrünstiger, schenkt er die Liebe, die er als Glied des Jesuitenordens einem Menschen nicht schenken will und darf, der Kleinwelt der Natur, die sein Wort nun hegt und pflegt, umschmeichelt und umwirbt mit einer Innigkeit und Keuschheit, mit einer Anmut und Kunst, die uns stets aufs neue entzücken, wie gleich im Eingangslied:

Wann Morgenröt sich zieret  
Mit zartem Rosenglanz,  
Und gar sich dann verlieret  
Der nächtl'ich Sternentanz;  
Gleich lüftet mich spazieren  
In grünen Lorbeerwald,  
Allda dann musizieren  
Die Pfeiflein mannigfalt.

Die flügelreiche Scharen,  
 Das Federbüschlein [= die gefiederte Schar] zart,  
 In süßem Schlag erfahren,  
 Noch Kunst noch Atem spart;  
 Mit Schnäblein wohl geschliffen  
 Erklingens wunderfein,  
 Und frisch in Lüften schiffen  
 Die schöne Mütterlein.

Bei Spø erscheint immerhin die Weltlust noch geistlich gebändig und künstlerisch, oft bis zur Spielerei, stilisiert. Bei Hofmanswaldau, Lohenstein und ihren Genossen und Nachahmern aber bricht sie nun in schwül lodernden Flammen aus der Aschendecke der Askese hervor. Jetzt erst, um reichlich ein halbes Jahrhundert verspätet, kann auch die Wirkung romanisch-katholischer Barockdichtung, die Sinnlichkeit und der „Schwulst“ eines Gongora und Marino, denen Harsdörfer und seine Pegnikschäfer Wegbereiter waren, in dem protestantischen Deutschland sich schrankenlos durchsetzen. Wohl liest man auch jetzt noch von der altbekannten Verachtung der nichtigen und unbeständigen Welt, dem Preis der strengen Tugend und dem Kampf gegen die Lockung der Sinne; ja, die Gebärden, mit denen der Kampf gegen die Welt geführt wird, sind noch weiter ausholend, leidenschaftlicher als früher, das verdammende Wort schallt lauter und stärker. Das Bild der Vergänglichkeit und Nichtigkeit irdischer Größe, das Hofmanswaldau in dem Gedicht „Schaubühne des Todes“ entwirft, ist von dantesker Kraft:

Ich war, ich weiß nicht wo, ich schaut', ich weiß nicht was,  
 Ein Nebel überspann mir schleunig das Gesicht,  
 Und ließ mir doch so viel noch übrig von dem Lichte,  
 Daß ich durch dicke Luft die Trauerwörter las:  
 Hier ist mein bleiches Reich, was Erd' als Ursprung kennet,  
 Was der gevierte Zeug beginnt und feste hält,  
 Was Pflanzung und Geburt mir an die Sonne stellt,  
 Und die bemühte Kunst ihr Meisterstücke nennet,  
 Durchbeißt zu [= zer]schleift, zertrennt, verlescht, zerfällt, veracht  
 Der Stoß von meiner Hand, der Trieb von meiner Macht.



Und dann folgt ein graufiges Gemälde zerfallener Türme, gestürzter Throne, verfaulter Schiffe:

Wo dieser Haufen Graus noch etwas übrig ließ,  
Da sah ich einen Berg gehäufter Totenköpfe,  
Und zwischen diesen stund ein Stoß voll Leichentöpfe;  
Was vormals König, Prinz, Herr, Knecht und Bauer hieß,  
Mußt' ohne Titul hier, und sonder Ordnung bleiben,  
Viel Knochen waren so mit Fäulnis angefüllt,  
Daß man das Schulterblatt fast vor das Brustbein hielt,  
Und die verwirrte Last ist übel zu beschreiben.

Aber gerade der Hang zum Grotesken und Kolossalen, das allzu weit Ausholende der Gebärden offenbart, wie sehr das Gemüt des Dichters der Welt gehört, und daß das Gemälde ihrer Nichtigkeit nicht im alten protestantischen Sinne freudige Ergebung in Gottes Willen, sondern bitteres Zugeständnis einer unentrinnbaren Notwendigkeit ist. Keine Frage, das Weltliche und Sinnliche ist stärker geworden. Es fügt sich nicht mehr, wie noch bei Gryphius, schweigend dem Wort der kirchlichen Lehre. Das Fleisch bäumt sich auf und führt den Kampf gegen den Geist, und es wird, was vordem, innerhalb des kirchlichen Bekenntnisses, eine rein dogmatische Tatsache war, jetzt eine Frage des psychologischen Erlebnisses und damit aus dem kirchlichen in das rein menschliche Gebiet hinübergetragen. Hofmannswaldau schildert so den Kampf gegen die Sinne:

Besteh ich denn allein und einzig aus den Sinnen?  
Ist Auge, Ohr und Blut dies alles was ich bin?  
Weiß ich denn ohne sie nichts Rechtes zu beginnen,  
Und reißen sie mich ganz in ihre Bande hin?  
Soll dann die Rühelung des Fleisches Meister bleiben?  
Das Jucken, so der Trieb des Blutes angesteckt? . . .  
Nein nein, ich waffne mich die Sinnen zu bekriegen,  
Denn ihre Tyrannei ist allzuschwer vor mich.  
Komm, Seele, rüste dich, und laß mich nicht erliegen;  
Ich bin ein schlechtes Tun betrachtet ohne dich. . . .

Aber er weiß auch, wie schwer dieser Kampf gegen die Sinne ist:

Es ist die größte Kunst, sich selber zu bekriegen,  
Und zu gewisser Zeit ihm selber Feind zu sein,  
Im Lager der Vernunft fest und verschanzt zu liegen,  
Wenn eine Regung sich als Freundin stellet ein.

Hier ist deutlich die Überwindungskraft des kirchlichen Dogmas gebrochen; die Vernunft ist als neue psychologische Macht an seine Stelle getreten. Die Dichtung ist weltanschaulich bereits auf dem Wege zum Rationalismus.

## Die Seele und ihr dichterischer Ausdruck

Die barocke Spannung zwischen Weltlust und Askese wirkt sich um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in einem gesteigerten Interesse für die Fragen der wissenschaftlichen Psychologie aus. Wo die Triebe und Wünsche der körperlich-sinnlichen Welt so hart auf die Pflichten und Gebote des sittlich-religiösen Lebens prallen, muß sich das menschliche Denken naturgemäß mit dem Wesen der Seele beschäftigen, die als der Kampfplatz der beiden feindlichen Mächte erscheint. Man begreift, aus dem Erlebnis der Spannung heraus, als ihr eigentliches Wesen den Affekt oder die Leidenschaft, die man dann im Kampfe gegen die Vernunft sieht. So erklärt sich, wie man plötzlich überall, Hohe und Niedrige, Gelehrte und Ungelehrte, die Problematik der Leidenschaften erörtert. Bestimmend wirkt die psychologische Theorie der Stoa mit der Unterordnung des Trieblebens unter die Herrschaft des Verstandes. Durch sie ist die für das ganze Jahrhundert maßgebende Rationalisierung des seelischen Lebens bedingt.

Man spürt die Wirkung dieses Rationalismus in dem bedeutsamsten psychologischen Werk vor Spinoza, in dem *Traité des passions de l'âme* von Descartes (1649). Von vornherein ordnet Descartes die Äußerungen des seelischen Lebens dem Verstandesbegriffe unter. Leidenschaften sind ihm nicht etwas außerhalb des Verstandes Wirkendes, Irrationales oder Suprarationales, sondern sie sind, indem alles Seelenleben als Den-

ken des Verstandes aufgefaßt wird, eine unvollkommene Form oder tiefe Stufe des Verstandeslebens. Das seelische Leben wirkt sich in zwei Verhaltensweisen aus: in Aktionen und Passionen. Aktionen sind die freien Willensbetätigungen der Seele oder des Denkens allein; Passionen sind Empfindungen, die auf der Grenze zwischen der körperlichen und der geistigen Welt durch die vorgestellten Gegenstände der äußeren oder der inneren Welt in uns erzeugt werden. Ihr Ursprung ist also physiologischer Art. Sie sind verworrene, d. h. noch nicht verstandesmäßig verarbeitete und damit geklärte und beruhigte Vorstellungen; ihre Dunkelheit und Verworrenheit stammt aus der Verbindung der Seele mit dem Körper.

Nun wirkt aber die Freiheit des Willens, die Descartes nach der Ethik der Stoa annimmt, in dem Sinne auf den Kampf zwischen seelischer und körperlicher Welt ein, daß der Wille bestrebt ist, die verworrenen Vorstellungen immer mehr der Herrschaft des Denkens zu unterwerfen und die Affekte zu klaren Verstandesbegriffen zu läutern. In Artikel 45 des ersten Teils zeigt Descartes, wie der Mensch zwar nicht unmittelbar die Leidenschaften durch die Wirksamkeit des Willens regeln kann, wohl aber mittelbar durch die vernünftige Vorstellung von Dingen, die mit den gewünschten Zuständen gewöhnlich verbunden oder denen entgegen sind, die wir beseitigen wollen. Das bloße Wollen genügt nicht zur Erregung des Mutes oder zur Beseitigung der Furcht, sondern die Aufmerksamkeit muß auf die Gründe, Gegenstände oder Beispiele gelenkt werden, welche zeigen, daß die Gefahr nicht so groß ist; daß die Verteidigung ratsamer ist als die Flucht; daß man von dem Siege Ruhm und Freude haben wird, von der Flucht Ärger und Schande. All diese Einwirkung des Verstandes auf die Leidenschaft ist aber nur möglich, weil die Leidenschaft rationaler Natur ist und somit die Sprache der Vernunft versteht. Darin zeigt sich also die moralische Stärke oder Schwäche des Menschen, ob er durch

die Kraft seines vernünftigen Willens seine Leidenschaften zu lenken vermag oder nicht.

In der deutschen Barockdichtung kündigt sich das im Kampf gegen die kirchliche Askese gespannte Lebensgefühl durch ein gesteigertes Interesse für die Darstellung leidenschaftlicher Seelenzustände und für starke, ja ungeheuerliche Vorgänge an, die die Seele in derartige Schwingungen zu versetzen vermögen. Gerade die Askese mit ihrer geistlichen Freude an Schmerz, Wunden und Tod ist der Boden, auf dem diese aufpeitschenden Erlebnisse wachsen. Ihre Zwitternatur, die ein paradoxes Durcheinanderfluten von Lust und Schmerz ist, wächst sich aus zu dem wollustvollen Grausen und der grausamen Wollust weltlich-psychologischer Ausschreitungen in Sinnentaumel und Folterqualen. Perverstität strömt beizende Dünste aus. Romanisch-katholische, vor allem spanische Einflüsse mögen hier mitgewirkt haben. Wesentlich aber ist, daß die dem kirchlichen Bann entstrebende Seele der Protestanten nun solcher Erregungen bedarf, um ihrer Kraft bewußt zu werden.

Solche Atmosphäre umfließt die Tragödien Lohensteins, die Gedichte Hofmanswaldaus und die geschichtlichen Romane der Lohenstein, Zigler usw.

In Lohensteins Dramen heißt tragisches Geschehen das wilde Rasen übermenschlicher Leidenschaften, Machtgier, Ehrsucht, Liebesbrunst, und ihre Bekämpfung durch entsprechende Eigenschaften und Mittel. Der tragische Held ist bei ihm das Raubtier, das in die Hürden der menschlichen Gesellschaft einbricht und in ungebändigter Wut und Gewalttätigkeit ein Blutbad anrichtet, ohne sittliches Gewissen Nächste hinhordet, wenn es die Befriedigung eines sinnlichen Triebes gilt. Der Sultan Ibrahim, der in des Musti Tochter Ambre verliebt ist und meint, sie verweigere sich ihm aus Furcht vor der Feindschaft der fünf Söhne des Sultans, stürzt in seinen Harem, wo er seine Frauen versammelt findet, und ermordet zwei von seinen

Söhnen eigenhändig. Agrippina sucht ihren Sohn Nero zur Blutschande zu verführen, um ihn der von ihr gehaßten Sabina Poppaea abspenstig zu machen. Er aber, wie er ihre Scheußlichkeit erfährt, erwägt kalten Blutes und mit raffinierter Spitzfindigkeit die sicherste Todesart, mit der er sie beseitigen kann. In gleicher Weise malt Anshelm von Zigler und Kliphausen in seiner „Asiatischen Banise“ die graufigen Mordtaten des tyrannischen Unholdes Chaumigrem aus. Der Wüterich läßt bei der Eroberung des Königreichs Martabane 140 Frauen töten, indem sie mit den Füßen an zwanzig Galgen gehängt werden. Die königliche Schwester der Banise ist darunter, deren Leiden noch gesteigert werden durch den Anblick der Martern ihrer vier Kinder. Ein andermal befiehlt Chaumigrem bei der Eroberung einer Stadt, „daß man alle kleine Kinder, so auf den Gassen hin und wieder in ihrem Blute lagen, zusammentragen, auf Stücken zerschneiden, solches zarte Fleisch mit Reis und Gras vermengen, und seinen Elefanten zur Speise vorwerfen sollte.“

Eine nicht unbeträchtliche Entlastung erfährt aber nun unser sich bei solchen Schilderungen entsetzendes Gemüt durch die kühle und sachliche Selbstverständlichkeit, mit der sie vorgetragen werden und durch die Unfähigkeit oder Schwäche der Erzähler und Dramatiker des Barock — stets mit Ausnahme von Grimmelshausen —, die seelische Anteilnahme ihrer Personen am äußeren Geschehen in für unser psychologisches Bedürfnis ergreifender und wirkungsvoller Weise zur Darstellung zu bringen. Sogar wenn Hofmanswaldau in seinen „Heldenbriefen“ Abälard der geliebten Heloise seine Entmannung mitteilen und ihre Folgen für ihren Liebesbund ausmalen läßt — in der Mischung von Wollust und Entsetzen ein echtes Motiv barocker Psychologie —, so vermag uns die Schilderung nicht zu ergreifen, weil sie statt psychologischer Unmittelbarkeit bloß Rhetorik in vernünftiger Sprachfügung gibt.

Es ist schwer im einzelnen nachzuweisen, wie weit hier Descartes' Psychologie auf die Dichter des deutschen Barock gewirkt hat. Wohl aber wissen wir von dem Einfluß der verwandten stoischen Psychologie und Ethik auf das Denken und Schaffen der Zeit, so auf Gryphius. Wesentlich ist, daß der rationale Grundzug in der Darstellung der Affektenlehre, wie er der Stoa und Descartes eigen ist, auch die Psychologie der deutschen Barockdichter kennzeichnet: die Leidenschaften wirken sich in körperlichen Zuständen aus und beherrschen entweder die- jenigen gänzlich, die ihrer verstandesmäßigen Klärung wider- streben, oder sie werden von den andern, Verstandesmächtigen geklärt und damit als Antriebe zu guten und vernünftigen Willenshandlungen benützt.

Aus dieser Auffassung erklärt sich einerseits das im Barock deutlich wahrnehmbare Bestreben der möglichst eindringlichen und wirksamen Schilderung der physiologischen Begleitumstände und sichtbaren Zeichen ausbrechender Leidenschaft. Wie in Barclays „Argenis“, die Opitz 1626 in einer ausgezeichneten Über- setzung seinen deutschen Landsleuten geschenkt hat, die Heldin Argenis die (falsche) Nachricht vom Tode ihres Geliebten Poli- archus erfährt, „hub sie an die Tränen zu vergießen, raufte ihr Haar aus und warf den Schmuck auf die Erden“. Dann sinkt sie auf ein Ruhebett, und ihre Dienerin sieht nun, „wie sie bald mit gedämpften Seufzern sich quälte und mit zusammengeschlos- senen Händen die Armen und Augen sehr jämmerlich gen Him- mel hub, bald wütende und mit umschweifendem Gesichte wider sich selber murmelte, auch mit einem gespitzten Griffel, welchen sie zu ihrer Arbeit gebrauchet, auf die Gurgel zufuhr“. Als vollends ihr Vater Meleander ihr die unseligen Zustände schil- dert, in die er durch die Umtriebe eines Feindes geraten, fällt sie in Ohnmacht, stürzt in die Knie und sinkt hernach gänzlich zu Boden, „gleichsam als verschiedte sie“. Nun wird sie von ihren Frauen aufs Bett gelegt. „Sie begossen ihr Antlitz mit

frischem Wasser, und rissen ihr die Kleider auf, so daß durch ihr Atemholen der Schweiß vertrieben ward.“

In seiner „Adriatischen Rosemund“ (1645) malt Philipp von Zesen die physiologischen Wirkungen von Affektzuständen in einer geflüchtlichen Aufdringlichkeit aus, die manchmal lächerlich wirken. Wie Markhold einmal einen Brief seiner Rosemunde erhält, „erseufzete er vielmals“ und „entfärbete sein Gesicht so mannigmal, nachdem [der Brief] ihm bald viel, bald wenig verhieß“. Ein andermal zittern ihm die Hände vor Furcht und Freuden, wie er wieder einen Brief von ihr erhält. Einmal hat er bei einem Besuche, den er ihr abstattet, eine Viertelstunde zu warten. Plötzlich wird die Türe geöffnet. Da kommt ihn ein Entsetzen an, „gleichsam als wann ein Geist vorhanden wäre: ich zitterte vor Angst und erblaßte, als wann mir ein großes Unglück zustünde“. Ein plötzliches Gerumpel über seinem Zimmer in der Morgenfrühe bewirkt, daß Markhold vor Schrecken und Entsetzen zu zittern anfängt. Darauf geht er zu seinem Freunde Herzwert, der im gleichen Hause wohnt, und dieser erzählt ihm, wie bei ihm die Wirkung des Geräusches noch viel schrecklicher gewesen sei: „Er sehe hier, wie das Hemde so pfühentrüfend naß ist, wie mein Gesicht mit Schweiß und Tränen überschwemmt, und der Schlag [des Herzens] so ungestümlich schläget.“

Nicht weniger stark wird die physiologische Wirkung seelischer Vorgänge von Zesen in seinem Josefsroman „Assenat“ (1670) geschildert. Wie Sefira, die Gattin des Potiphar, den Josef zum erstenmal erblickt, verändert sich stracks ihr ganzes Wesen: „Die Röte ihrer Wangen verblich. Die Rede ihres Mundes entwich. Die Bewegung aller ihrer Glieder verging. Ja, es war fast nichts Bewegliches mehr an ihr, als das Auge. Dieses rollete im Häupte herum, als eine Untuße am Uhrwerke. Es schloß lauter flinkernde Strahlen . . . Ihre Rede war verwürrt, ihre Worte gebrochen, ihre Stimme gehemmet.“ Noch kräftiger malt Zesen



das Verhalten der Sefira, wie Josef ihren Anträgen widersteht: „Nun sahe sie aus als eine leibliche Teufelin. Der Zorn, der Haß, die Rachgier blitzten ihr aus den Augen. Lauter Donner= schläge, lauter Blitze gingen aus ihrem Munde. Ein flammen= der Dampf stieg aus ihrer Nase. Ihre Blicke waren feurige Strahlen: ihre Worte zerschmetternde Donnerkeule. Ihr Haar hing ganz zerzeuset über die zerkratzten Wangen. Sie tobete, sie rasete, sie wütete, sie fluchete, ja sie stellte sich so ungebärdig, daß die Jungfern genug zu tun hatten, sie wieder zu besänf= tigen.“

Wenn aber nun anderseits derartige physiologische Schilderun= gen trotz der drastischen Stärke des Ausdrucks doch der inneren Wirkung auf den heutigen Leser und damit der Illusionskraft entbehren, so dürfte an diesem Mangel die Rationalität der Zeitpsychologie schuld sein. Sie läßt uns das seelische Leben, das wir in seinen ursprünglichen Regungen als etwas Irrratio= nales, Dunkles und Geheimnisvolles aufzufassen uns gewöhnt haben, als einen Mechanismus erscheinen, dessen Räderbewe= gung nach einer mathematischen Gesetzmäßigkeit im hellen Lichte der Vernunft arbeitet. Der Barockdichter des Durchschnitts kennt keine Rätsel des Seelenlebens, die er zu lösen unternimmt, und seine psychologische Schilderung steigt nie in die Tiefen des Unter= bewußten nieder. Er vermag uns daher auch nicht tiefer für seine Menschen zu interessieren. Wir lassen die Abenteuer oder Liebeskämpfe, in die er sie hineinführt, mit einer gewissen Neu= gier an uns vorüberziehen; aber diese Neugier ist nie seelischer, sondern nur stofflicher Art.

Denn diese Menschen sind innerlich viel zu steif und starr, als daß sie uns zu ergreifen vermöchten. Wo sie seelisch bewegt scheinen, vermögen sie die Leidenschaft nicht im lebendigen Wort sprachlich zu formen; ihre Sprache wird Stilgebärde, heroisches Pathos, Deklamation. In Gryphius' „Papinian“ raft Julia ihre Leidenschaft mit folgenden Worten aus:

Entweiche Phaethon! Dies Herze kömmt ans Licht,  
 In dem der ganze Styr. Verdeckt eur' Angesicht,  
 Ihr Kerzen jener Welt; Diane, lauf zurücke  
 Ob diesem Greuelnest! Du einig, du erblicke  
 (Wo du noch etwas kannst), was Reich und Land verflucht!  
 Er atmet! Er vergeht! Die tolle Seele sucht  
 Selbst sich von diesem Sitz der Bosheit wegzumachen.  
 So müß' es allen gehn, die mit vergiftem Rachen  
 Begeifern Thron und Kron, vergällen See und Welt,  
 Zertrennen, was das Band so nahen Blutes hält,  
 Zerrütten Hof und Stadt, zertrümmern Reich und Stände,  
 Zersplittern so Paläst' als die verachten Wände,  
 Verhehen Kind auf Kind, erbittern Haus auf Haus  
 Und kehren große Reich' in Funken, Asch' und Graus!

Die Menschen in Gryphius' Trauerspielen sind vom Anfang bis zum Ende der dramatischen Handlung seelisch stets die gleichen, durch den Gegensatz Weltlust und Weltverzicht in ihrem Fühlen, Denken und Handeln bestimmt. Katharina von Georgien wie Papinian stehen gleich zu Beginn als Fertige vor uns. Sie haben alles Menschliche, das ihnen Schwäche bedeutet, in sich ausgelöscht. Wie Katharina, die Christin, in die Gefangenschaft des persischen Königs Chachabas gerät und von ihm, den ihre Schönheit rührt, vor die Wahl gestellt wird, entweder ihren Glauben zu wechseln und an seiner Seite die Krone Persiens zu tragen, oder aber als Christin den Märtyrertod zu sterben, besinnt sie sich keinen Augenblick, den Tod zu wählen, den sie unter grausamen Martern mutig erduldet. Papinian, den berühmten Rechtsgelehrten, will der Kaiser Caracalla zwingen, die durch ihn befohlene Ermordung seines Bruders und Vorgängers vor dem römischen Senate zu rechtfertigen. Aber er weigert sich standhaft der Tat, die seine juristische Ehre und sein Gewissen beflecken würde; nicht Verleumdung noch die Verheißung der Kaiserwürde vermögen ihn wankend zu machen; unter Martern erleidet auch er, stoische Tugendssprüche auf den Lippen, den Tod.

So fragen diese Menschen keinen Augenblick, ob sie recht tun. Keinen Augenblick lassen sie durch irdischen Vorteil oder leibliches Glück sich von der geraden Straße ihrer sittlichen Starrheit abbringen. Sie sind so sehr Heilige und Helden, daß wir es lieber sähen, sie wären es weniger. Es schiene uns der menschlichen Seele gemäßer, wenn in Katharina wenigstens eine Regung der Liebe zu ihrem doch tapfern und hochherzigen Feinde erwachen und für einen Augenblick ihren Sinn bedrängen, ihre christliche Standhaftigkeit ins Wanken bringen würde. Auch Papinian würde uns menschlich begreiflicher werden, wenn er, statt von seinem starren Rechtsbewußtsein sich schnurgeraden Weges zum Tode führen zu lassen, einmal sich von der Liebe zu Leben und Macht, wenn auch nur auf Augenblicke, blenden ließe. So käme Beweglichkeit in das seelische Verhalten dieser Personen, indem ihr inneres Leben nun von Trieben geleitet erschiene und ihr Handeln der durchgehenden Verstandesberechnung entzogen wäre.

Einzig in „Cardenio und Celinde“, das nicht eigentlich als Trauerspiel bezeichnet werden kann, ist seelische Bewegung. Cardenio, der in Olympia verliebte Student, wie Celinde, die in Cardenio verliebte Buhlerin, sind beide anfangs von Weltlust und Sinnenbegierde betört und werden dann durch bittere Erfahrungen, vor allem durch den Anblick menschlicher Nichtigkeit unter den Leichen und Grabzeichen eines nächtlichen Kirchhofes, seelisch so gründlich gewandelt, daß ihre Weltlichkeit nun in Verzicht umschlägt und sie ihr Leben Gott darzubringen beschließen.

In Gryphius' Lustspielen vollends ist volle Beweglichkeit, weil für die Triebmenschen der gewöhnlichen Alltagswelt die höhere Pflicht der Rationalisierung ihrer Gefühle und Leidenschaften nicht gilt. Hier vielleicht kommt uns Heutigen der Gegensatz zwischen Barockpsychologie und unserer Seelenauffassung am deutlichsten zum Bewußtsein: jene heldische Gebärde der ver-

nünftigen Beherrschung des Triblebens, die wir als Steifheit und Unnatur verurteilen, erschien dem Barockmenschen als Merkmal äußerer und innerer Größe; jene Beweglichkeit des Triebmenschen, die wir als Natur preisen, war ihm der Beweis gesellschaftlicher und seelischer Minderwertigkeit.

Aber erst bei Grimmelshausen, der auch in dem psychologischen Bau seiner Werke sich von seinem Zeitgenossen scheidet, ist volle Freiheit und Beweglichkeit des seelischen Lebens und seines Ausdruckes.

Bei ihm schwebt die Vernunft nur als himmlischer Leitstern über dem irdischen Leben, sei es, daß ihr Licht, wie bei dem Mann *Simplicissimus*, den Wandel des Menschen einem fernen Ziele zuführt, oder, wie bei dem Weibe *Courasche*, die Irrwege des Menschen grell bescheint. Die Seele selber, in ihrem Hoffen, Wünschen, Denken und Wollen lebt in irrationalen Tiefen, und ihr Weg geht nicht in klar bewußter Strecke aus dumpfer Sinnlichkeit in helle Sittlichkeit. Wohl wirft *Simplicissimus* immer wieder die Frage: gut oder böse auf, aber er vermag sie nicht durch sein Handeln zu beantworten; es ist der klaren Berechnung sittlicher Werte durchaus entzogen, und dunkle und helle Mächte sind in seiner Seele zu unentwirrbarem Dickicht verflochten. Seine Lebenslinie ist so ein Schlangenwandeln zwischen Hoch und Tief, Hin und Her, und er merkt, „daß nichts Beständigers in der Welt ist als die Unbeständigkeit selber“.

Diese irrationale Betrachtungsweise des Weltgeschehens gibt Grimmelshausens Psychologie jene Tiefe, Wahrheit und Ursprünglichkeit, die seine Auffassung und Darstellung des Seelenlebens weit über die seiner Zeitgenossen hinaushebt. Sie macht ihn zum Erforscher neuer Seelengebiete und zum Offenbarer seelischer Zwischenzustände. Entdeckungen sind so die Schilderung der witzigen Torheit des Knaben *Simplicissimus* in seinem ersten Gespräch mit dem Einsiedler und in seiner Narrenzeit,

oder die Darstellung des närrischen Poeten, in dessen Träumen von ewiger Völkerverbrüderung und Kircheneinigung Weisheit und Nartheit einen Bund von wahrhaft shakespeareischer Größe geschlossen haben.

Ganz triebmäßig bewegt sich bei ihm das Leben des Weibes in der „Landstörzerin Courasche“. Den psychologischen Tiefblick, den der Dichter hier, jenseits der rationalen Psychologie seiner Zeitgenossen, bekundet, sucht man bei allen andern Schriftstellern des deutschen Barock vergebens. Wo der Lebensweg des Mannes durch alle Schluchten und Dickichte leidenschaftlich-sinnlicher Weltbetörung schließlich doch unter dem Lichte des Vernunftsternes zum sichern Ziele der Erlösung führt, da wird von der trüben Last der Sinnlichkeit des Weibes Seele unaufhaltsam in Schlamm und Schmutz hinuntergezogen. Libuschka, die uneheliche Tochter eines böhmischen Grafen, entläuft in Männerkleidern beim Heranrücken der kaiserlichen Armee mit deutschen Reitern der Obhut ihrer Pflegemutter. Bald als Geliebte, bald als Ehe-  
weib geht sie von einer Hand zur andern, sinkt immer tiefer, bis sie schließlich Soldatendirne, Marketenderin, Here, Wahrsagerin und Zigeunerin wird — ein Lebenslauf, dem aufsteigenden des Mannes Simplicissimus gerade entgegengesetzt, von grandioser Folgerichtigkeit in der Gesetzmäßigkeit seiner seelischen Bedingtheit.

Der künstlerische Bau des barocken Dichtwerkes ist bestimmt durch den Spannungsgegensatz zwischen Weltlust und asketischer Verneinung, dergestalt, daß dieser Gegensatz, wo er, wie bei Dach, Fleming, Gryphius, als lebendige religiöse Idee wirkt, zur steten Gegenüberstellung der stofflich gleichwertigen antithetischen Motive zwingt, oder aber, wo seine Kraft geschwächt erscheint und weltliche Lust über die religiös-sittliche Schranke emporzuschäumt, wie bei Lohenstein und Hofmanswaldau und ihren gleichgearteten Zeitgenossen am Ende des Jahrhundertz,

zu mächtigen Aufballungen weltlicher, d. h. im Sinne des Barock geist=loser Stoffmassen in leidenschaftlich=abenteuerlichen Geschehnissen führt, die dann der Verstand als rein kompositiv=rischer Ordner zu bewältigen hat. Im ersten Falle erscheint als Kompositionsprinzip die reine anaphorische Aneinanderreihung der gegensätzlichen Werte; im zweiten wirkt der berechnende Verstand in einer manchmal geradezu raffinierten Gliederung der ungeheuren Stoffmassen. Gemeinsam und bezeichnend für beide Bauweisen ist das durchgehende Fehlen der Entwicklung als seelisch=gedankliches Fortschreiten. In der ersten Form, die im besonderen der Lyrik eigen ist, wird nur ein Motiv neben das andere gestellt, ohne daß man ein Gesetz innerer Reihenfolge wahrnimmt; die Glieder lassen sich daher ohne Einbuße für den Inhalt vertauschen. In der zweiten, hauptsächlich epischen Form wird durch die gewählte Anordnung die Handlung nur äußerlich zu Ende geführt und das Spannungsbedürfnis bloß stofflich befriedigt; von einer zugleich seelischen Entwicklung ist auch hier nicht oder kaum die Rede.

Besonders bedeutsam ist die anaphorische Bauweise in dem Kirchenlied des Paul Gerhardt. Die Enge des allen Gemeindegliedern vertrauten Gedanken= und Motivkreises einerseits, andererseits das liturgische Bedürfnis nach wirkungsvoller Dehnung des Gesanges hindern ihn an der logischen Durchdenkung des geistlichen Inhaltes, zwingen ihn zur Wiederholung des gleichen Gedankeninhaltes in oft endlosen Synonymen und Variationen. Man betrachte daraufhin etwa das Lied „Befiehl du deine Wege“:

Befiehl du deine Wege  
 Und was dein Herze kränkt  
 Der allertreusten Pflüge  
 Des, der den Himmel lenkt:  
 Der Wolken, Luft und Winden  
 Gibt Wege, Lauf und Bahn,  
 Der wird auch Wege finden,  
 Da dein Fuß gehen kann.

Die zweite Strophe wiederholt den Sinn der ersten mit anderen Bildern und Vorstellungen:

Dem Herren mußt du trauen . . .  
Auf sein Werk mußt du schauen . . .

Die dritte bis fünfte Strophe nehmen den Gedanken des zuversichtlichen Vertrauens auf Gott von der Seite der göttlichen Allmacht wieder auf. Gott weiß, was dem Menschen nützt oder schadet, und handelt demnach:

Weg hast du allerwegen,  
An Mitteln fehlt dir's nicht;  
Dein Tun ist lauter Segen,  
Dein Gang ist lauter Licht,  
Dein Werk kann niemand hindern,  
Dein Arbeit darf nicht ruhn,  
Wann du, was deinen Kindern  
Ersprießlich ist, willst tun.

Besonders leicht lassen sich etwa in dem Lobgesang „Ich singe dir mit Herz und Mund“ die einzelnen Strophen vertauschen.

Ebenso bestimmt das Aneinanderreihungsgesetz den Bau von Simon Dachs „Anke van Tharau“, besonders etwa in den Strophen:

Quöm' allet Wedder glihk ön ons tho schlahn,  
Wy syn gesönt by een anger tho stahn.

Krankheit, Verfälgung, Bedröfnös on Pihn  
Sal unsrer Löwe Vernöttinge syn —

wo zugleich die Antithese: Leid — Stärke der Liebe jeweils die Spannung schafft.

Oder in Daniel von Czepkos „Grabrede“:

Was ist die Jugend? Ein Geläch  
Von tausend Eitelkeiten,  
Ein Spiel-, ein Buhl-, ein Lustgemach,  
Darinnen wir uns breiten . . .

Was ist die Eh? Ein Sorgenest.  
Wie reich, wie klug, wie schöne  
Dein Schatz, dein liebes Weib geweest,  
Wie sittsam deine Söhne . . .

Was ist die Wirtschaft? Eine Lust,  
Mit Unlust stets umgeben. . . .

Bei den Späteren, Lohenstein, Hofmanswaldau und ihrem Gefolge, wird die Aneinanderreihung von Gedanken zu einer bloßen Zusammenstellung von Bildern und Gleichnissen veräußerlicht, so in Hofmanswaldaus Gedicht auf die Welt:

Was ist die Welt, und ihr berühmtes Glänzen?  
Was ist die Welt und ihre ganze Pracht?  
Ein schnöder Schein in kurzgefaßten Grenzen,  
Ein schneller Blitz bei schwarzegewölkter Nacht.  
Ein buntes Feld, da Kummerdisteln grünen;  
Ein schön Spital, so voller Krankheit steckt.  
Ein Sklavenhaus, da alle Menschen dienen,  
Ein faules Grab, so Alabaster deckt. . . .

In den epischen Werken wird der Mangel an erlebtem Gehalt durch um so größere Stoffmassen und die Häufung von meist aus Büchern zusammengetragenen Motiven und von gelehrtem Wissen zu ersetzen gesucht. Handlungen werden auf Handlungen getürmt. Die Zahl der daran beteiligten Personen wächst in die Duzende, so daß z. B. Gebauer sich genötigt sieht, der zweiten Ausgabe von Lohensteins „Arminius und Thusnelda“ Geschlechtsregister beizugeben, aus denen man sich über die Bedeutung und Stellung der Personen unterrichten kann. Philipp von Besen, in dessen Romanen das eigentlich epische Geschehen einfach, ja ärmlich ist, belastet es, um Fülle zu schaffen, dafür mit Haufen gelehrter Kenntnisse. So beschwert er die magere Fabel seiner „Adriatischen Rosemund“ mit einer Geschichte der Stadt Venedig und ihrer Verfassung, mit Schilderungen aus der deutschen Vorzeit und eingelegten Novellen. In seinem Josefs=



roman „Assenat“ nehmen die beigegebenen gelehrten Anmerkungen und Register mehr als ein Drittel des ganzen Buches ein. Vollends bei Bucholz, Lohenstein, dem Herzog von Braunschweig schwellen die aufgehäuften und aus den ausländischen Mustern zusammengetragenen Stoffmassen die Romane zu bänderreichen Ungetümen auf.

Diese Stoffmassen aber gilt es nun mit überlegenem Verstande zu ordnen, wie etwa der Baumeister des Barock die überreiche Zahl gleichlaufender oder auseinanderstrebender architektonischer Elemente zur vielgegliederten Baueinheit übereinanderzuschichten und zusammenzuzwingen hat.

Für diese Bauart mag etwa Zigers „Asiatische Banise“ (1688) ein Beispiel geben. Vier Handlungen nebst einer Menge von Nebenhandlungen und Episoden füllen den Rahmen des Werkes, das doch zu den kleineren seiner Art gehört:

1. Handlung. Liebesverhältnis von Balacin, dem Sohn des Königs Dacosem von Ava, und Banise, der Tochter des Königs Femindo von Pegu. Der Wüterich Chaumigrem als Störenfried dieser Liebe. Kriegstaten, Abenteuer, Grausamkeiten und wunderbare Rettungen. Sturz des Chaumigrem. Vereinigung von Balacin und Banise.

2. Handlung. Verhältnis von Balacins Diener Scandor zu Lorangy, der Tochter von Balacins Anhänger Talemon. Diese ist in Balacin verliebt. Balacin aber schickt seinen Diener an seiner Statt zu dem gewünschten Stellbichein, und Scandor wird Lorangys Mann.

3. Handlung. Zarang, der Prinz von Tangu, ist ebenfalls in Banise verliebt, während ihm die Prinzessin von Saavady ihre Neigung geschenkt hat, die ihrerseits wieder von Femindo dem Balacin zum Weibe bestimmt wird. Durch eine List gelingt es der Prinzessin von Saavady, Zarangs Herz zu rühren.

4. Handlung. Liebe des Prinzen und späteren Königs Nherandi von Siam zu der Prinzessin Higvanama von Ava, der Schwester des Balacin.

Diese vier Handlungen mit ihren Episoden werden nun in der kunstvollsten Weise miteinander verschlungen, dergestalt, daß eine Handlung bis zu einem gewissen Punkte geführt und dann eine neue aufgenommen, die erste wieder weiter erzählt wird usw., wobei immer das Gesetz der stofflichen Spannung für die Abwägung des mitzuteilenden Handlungsteils maßgebend ist. Demnach gestaltet sich der Bau des ersten Buches so:

### 1. Handlung

III. Stufe des zeitlich-wirklichen Verlaufs. Ankunft des Balacin vor dem von Chaumigrem beherrschten Pegu. Seine Rettung aus Mörderhand und von einem Tigerüberfall. Seine Unterkunft im Hause von Vorangys Vater Talemon. Er erhält die Nachricht, daß er König von Ava geworden.

I. Stufe des zeitlich-wirklichen Verlaufs. Durch seinen Diener Scandor erfahren wir Balacins Lebensgeschichte bis zu seiner Verbannung vom Hofe seines Vaters.

IV. Stufe des zeitlich-wirklichen Verlaufs. Fortsetzung der Erlebnisse im Hause Talemons.

### 2. Handlung

Vorangy liebt den Balacin.

#### 1. Handlung

II. Stufe des zeitlich-wirklichen Verlaufs. Fortsetzung der Geschichte des Balacin und seiner Liebe zu Banise bis zur Ankunft in Pegu.

Grimmelshausens Romane weichen auch in ihrer Bauart von den Romanen seiner Zeitgenossen ab. Seine Handlungen sind nicht nur in den simplicianischen Schriften, dem „Simplicissimus“, der „Landstörzerin Courasche“, dem „Unsichtbaren Vogelneß“ usw.,

sondern auch in seinen geschichtlichen Romanen, „Josef“, „Dietwald und Amelinde“, „Proximus und Lympida“, sehr einfach. So reiht er in biographisch=zeitlicher Folge eine Stufe des Geschehens an die andere. Was aber diese Bauart von der bloßen anaphorischen Reihenfolge in der Lyrik unterscheidet, ist die seelische Entwicklung, das Fortschreiten zu einem geistig=welt=anschaulich bestimmten Ziele in der Stufenfolge des Geschehens. Auch damit reicht er über seine Zeit hinaus ins achtzehnte Jahrhundert oder richtiger in das Zeitlose aller großer Dichtung.

Im Drama ist der Bau der Handlung durch die klassische Tragödie des Sophokles und des Seneka bestimmt, die für Gryphius wie Lohenstein das Muster ist. Die meist einfache Handlung — nur in Gryphius' „Cardenio und Celinde“ ist eine Verschlingung von zwei Handlungen — wird in Akte und Auftritte aufgeteilt. Eingelegte Lyrika („Reihen“) schaffen nach Art der antiken Chorlieder betrachtende Ruhepunkte oder werden zu Huldigungen an fürstliche Gönner benutzt.

Gegen die Jahrhundertwende führt der Kampf zwischen Weltbejahung und Weltverneinung zur völligen Zersetzung des dichterischen Barockstiles. Unter dem immer mächtigeren Ansturm weltlicher Forderungen und der Lähmung des religiösen Lebens zu begrifflicher Formelhaftigkeit und gedankenloser Gewohnheit dringen Verrohung, Zügellosigkeit und oft geschmackloseste Lüsterheit in Stoff und Form der Dichtung ein. Man spürt deutlich, wie die formende Geisteskraft als Erfindung und Ordnung des Stoffes mehr und mehr aus den dichterischen Gebilden entweicht und diese entweder zu leeren Häufungen von Gedächtniswissen, äußeren Motiven und Bildern oder dann zu derbsten Alltagsschilderungen im Sinne eines unflätigen Naturalismus werden. In den leeren Häufungen lebt sich der kraftlos gewordene Barockstil aus, in dem wilden Naturalismus kündigt sich der noch

nicht von dem Vernunftgedanken gezügelte Befreiungsprozeß der weltlichen Aufklärung an. Den leeren Gebärdenstil mag man an Lohenstein und Hofmanswaldau und ihren Nachahmern (in der Neukirch'schen Sammlung) beobachten, den rohen Naturalismus etwa an Reuters „Schelmuffsky“ und den „Frau Schlampampe“-Dramen, wo persönliche Unbill zur rohen Verunglimpfung einer bekannten Familie in Leipzig entartet.

Aber — und das ist das Widerlichste in diesem Verwefungsprozesse — es gibt nun auch eine Vereinigung der beiden Stilrichtungen, indem die Roheit und Geschmacklosigkeit des beginnenden Naturalismus in die Stilkunst des absterbenden Barock eindringt und die Dichter zu schamlosester Enthüllung und Betastung intimster Stellen des weiblichen Körpers oder zu bizarrsten Gleichnissen verleitet, so wenn Hofmanswaldau das Glück die Verliebten mit leeren Fleischpasteten speisen läßt oder Neukirch die schattenvolle Nacht den Affen der Natur nennt. Man wird sich aber bei solchen Geschmacklosigkeiten stets bewußt sein müssen, daß neben dem Einflusse des romanisch-katholischen Auslandes, den vor allem die Nürnberger Dichterschule vermittelt hatte, hier auch die ästhetische Blindheit der alten asketischen Seelenverfassung nachwirkt, die geistliche Dichter Trost saugen läßt aus den schwärenden Wunden Christi oder einen Andreas Gryphius veranlaßt, die eklen Scheußlichkeiten der Verwefung mit wollüstigem Grausen auszumalen. Hier gilt das Wort von Hofmanswaldau (in einem Gedicht an Flavien), nur in einem tieferen Sinne, als es der Dichter meinte:

Ich schreibe sehr verwirrt: Denn wer so lebt wie ich,  
Und ohne Herze schreibt, dem taumeln Herz und Sinnen.

So war der seelenlos und zuchtlos gewordene Barock, der mit Wissen und Technik umsonst die Leere seines Innern auszufüllen suchte, zum Untergang reif und damit die Bedingung für die Entstehung eines neuen Lebensgefühles in den geistig

führenden Oberschichten gegeben. Ihm fiel die Aufgabe zu, der zu Appigkeit und Roheit ausartenden Sinnlichkeit eine neue Bindung zu schaffen. Sie konnte nicht mehr in dem Grund des deutschen, religiös-kirchlichen Lehrbegriffes wachsen. Hier mußte nun in das einheimische Leben der im Ausland mächtig emporgestiegene Strom weltlich-wissenschaftlicher Aufklärung befruchtend einfließen, die zugleich eine Befreiung der Vernunft von der kirchlichen Lehre und eine neue Gesetzgebung des Denkens und Lebens durch die Macht der Vernunft bedeutete. Weltanschauung und Literatur des aufgeklärten Rokoko lösen Denken und Dichten des Barock ab.

Rokoko

## Die weltlich=wissenschaftliche Aufklärung in den Nachbarländern

Die Aufgabe, die die Renaissance der folgenden Zeit hinterlassen hatte, war die Neubegründung des menschlichen Wissens nicht nur im Sinne der Erweiterung der Grenzen des Stoffbereichs, sondern vor allem als Schöpfung einer neuen Denk- und Forschungsmethode. Es konnte, nach der Richtung, in der sich das Fühlen des Abendlandes bewegte, nur eine menschlich=diesseitige sein, begründet in den Bedingungen der sinnlich=geistigen Natur des Menschen und den Verhältnissen und Bedürfnissen seines irdischen Daseins; denn das eben war der Sinn des Humanismus gewesen, daß er das System der mittelalterlich=scholastischen Weltanschauung mit ihrer steten Beziehung auf eine übersinnliche und überweltliche Macht innerlich zersprengt hatte. Es galt, das Bild der Welt aus den Kräften und Gesetzen des menschlichen Denkens, und nur aus ihnen, neu zu formen.

Man hat diese Aufgabe in den Ländern des calvinischen Glaubens, vor allem in England und Holland, rascher begriffen und etwa ein Jahrhundert früher in Angriff genommen als in dem lutherischen Deutschland, wo die Erlösungsfrage die Geister beherrschte. Auch in dem katholischen Frankreich setzte sich die weltliche Aufklärung rascher durch, soweit die Wissenschaft nicht zerstörend in das ein für alle mal abgegrenzte Schutzgebiet des kirchlichen Lebens eindrang und sie sich damit begnügte, als mathematische Denkmethode Erkenntnis und Kenntnisse zu er=

arbeiten, die mit kirchlichen Glaubenssätzen überhaupt nichts zu tun hatten.

Wie erklärt sich die zielbewußtere und stetigere Entwicklung der Aufklärung in den Ländern des calvinischen Bekenntnisses im Gegensatz zu den lutherischen Gebieten?

Das Luthertum bedingt mit der Auffassung, daß der durchaus innerlich begriffene Heilsvorgang nie abgeschlossen ist, sondern im Kampfe des schwachen Fleisches gegen die Welt immer aufs neue durchgemacht werden muß, eine stete Gottesbereitschaft der Seele, ein unaufhörliches Auf-Gott-Gerichtesein des Gemütes. Wenn daher auch Luther die irdische Arbeitsgemeinschaft der Christen in Gesellschaft und Staat anerkennt, so stellt die Heilspflicht doch beständig so viel Ansprüche an die Kräfte und Leistungen der Gläubigen, lenkt ihre Blicke so einseitig über den irdischen Pflichtenkreis hinweg, daß ihnen im Innersten die Aufgabe weder wichtig noch möglich erscheint, sich den weltlichen geistigen und praktischen Dingen mit jener Hingabe und Stärke zu widmen, die ihre Pflege erfordert, wenn sie Früchte tragen soll.

Der Calvinismus verbindet — Calvin selber ist von Hause aus Jurist gewesen — von Anfang an mit dem geistlichen ein entschieden weltliches Streben. Hier ist nicht jene Trennung zwischen Gottes- und Weltendienst und starke Spannung zwischen Jenseitssehnsucht und Diesseitsleben, sondern Gott und Welt durchdringen einander und sind aufs innigste miteinander verbunden in dem von Calvin in Genf geschaffenen weltlichen Gottesstaat. Von der kirchlichen Heilsidee aus erscheint in ihm die ganze weltliche Gestalt der christlichen Staatsgemeinschaft geistlich durchformt und damit aus der Welt hinausweisend in das himmlische Reich; in Wirklichkeit aber ist, wie es stets geschieht, wenn Geistiges materielle Gestalt angenommen hat, das Heilmittel irdischen, politisch-wirtschaftlichen Zwecken dienstbar gemacht.



Calvin erreicht dieses Ziel durch eine folgerichtige Auslegung und ein juristisches Zuendedenken der Lutherschen Ideen. Gottes Wille herrscht als Prädestination unbedingt und allmächtig über allem Geschehen. Ihm hat sich der Gläubige ebenso unbedingt zu ergeben, indem er in sich die Überzeugung pflanzt, daß alles was er tut und leidet, aus Gottes Verfügung und also zu seiner Majestät geschehe. Sein Wille ist es, daß dem einen sein Leben gedeiht, dem andern mißrät, und dem Menschen bleibt nichts übrig, als diese Lehre fatalistisch anzunehmen. Es ist sinnlos, über die Gründe dieses So-Seins nachzudenken, sich den Kopf zu zerbrechen über die Frage, warum Gott so viel Übel und Unglück in der Welt zulasse, oder seine Weltherrschaft rechtfertigen zu wollen. Man hat sie einfach hinzunehmen, wie sie ist.

Indem nun durch diesen Fatalismus hinsichtlich der letzten Fragen wertvolle Kräfte frei gemacht sind für die Dienste, die das Weltleben von dem Christen fordert, ist auch dies Gottes Wille, daß der Mensch sich seiner bürgerlichen Arbeit hingibt, anstatt über das Unerforschliche nutzlos zu grübeln. Man erfüllt seine Pflicht gegen Gott nicht in fruchtlosem Dulden des irdischen Loses, sondern in tätigem Wirken innerhalb der gottgeschaffenen Welt, indem in allem, was man tut, Gottes Wille erfüllt wird und alles seiner Ehre dient. Gott erscheint so geradezu als der treibende Geist der menschlichen Geschichte und die Entwicklung der Kultur als seine Entfaltung in der Welt. So erklären sich einerseits die staatsbildende Macht und die wirtschaftliche Fruchtbarkeit des Calvinismus, die dem Luthertum fehlen, und andererseits der Wille zu geistigem, wissenschaftlichem und künstlerischem Wirken, das in den calvinischen Ländern noch am Ende des 16. Jahrhunderts mit einer Macht und Fruchtbarkeit einsetzt, wie sie dem einseitig durch die innerliche Erlösungsfrage in Anspruch genommenen Luthertum noch fast ein Jahrhundert lang verfaßt blieb.

Mit weithallender Wucht verkündet in dem aufstrebenden England des elisabethanischen Zeitalters die neue Stellung weltlicher Wissenschaft Francis Bacon: Wissen ist Macht. Die Wissenschaft schmiedet die Waffen, mit der der Fähige und Willenskräftige die Welt zu erobern vermag. Nicht mehr die asketische Übung des Geistes zum Zwecke der Gewinnung jenseitiger Seligkeit ist die Aufgabe des Tüchtigen und der Inhalt seines Lebens, sondern die Schärfung des Verstandes und die Gewinnung von Kenntnissen zur Ausbeutung der Hilfsmittel und Ausschöpfung der Glücksquellen der diesseitigen Welt. Niemand hat es so stärker und klarer ausgesprochen, daß die Bewegung des abendländischen Denkens damals eine neue, entgegengesetzte Richtung einschlug.

Aber Bacon hat auch die weitere Aufgabe begriffen, der Wissenschaft eine neue Methode zu erschaffen und damit erst ihr innerstes Wesen neu zu begründen. Die Art, wie er diese Aufgabe erfaßte, zeigt den Wandel der Zeiten. Der Blick des Forschers ist nun auf das große und mannigfaltige Ganze der äußeren Welt, nicht mehr in die Tiefen der Seele gerichtet. Die Natur, auf der der Blick des mittelalterlichen Menschen nur mit scheuem Mißtrauen weilte, ist das weite Feld der Forschung, die große Lehrmeisterin des Menschen und die unerschöpfliche Spenderin reichster Güter. Sie also gilt es zu beherrschen, indem man ihr dienend ihre Gesetze und Geheimnisse ablauscht. Nicht die Spekulation, sondern die Erfahrung ist der Weg, den die neue Wissenschaft zu gehen hat. Über die „Idole“, die Trugbilder des persönlichen Irrtums, des blinden Autoritätsglaubens, der Vorurteile des Sprachgebrauches und der irreführenden, Wahnideen der menschlichen Natur gilt es zum Wesen der Dinge vorzudringen durch Versuch und Einzelbeobachtung der tatsächlichen Wirklichkeit. Das menschliche Denkvermögen war damit zum Ordner und Beherrscher der Welt erhoben.

Freilich, bei seiner Abhängigkeit von der Erfahrung mit dem

wechselnden Inhalt ihrer sinnlich gegebenen Tatsächlichkeiten war das Denken bei Bacon noch auf einen Relativismus der Erkenntnis angewiesen, der die Forderung wahrer Wissenschaft nach Allgemeinheit und Notwendigkeit der Urteile nicht zu erfüllen vermochte. Descartes unternahm es, indem er die Denkmethode der Mathematik in die gesamte Philosophie einführte. Bei der Suche nach dem absoluten Punkt, der dem Denken mitten in dem schwankenden Meer der Beobachtungswelt und in der Unsicherheit des überlieferten Wissens den festen Halt geben sollte und den ewig wandernden Zweifel zu bannen vermochte, geriet er auf die Tatsache des denkenden Ich selber. Wenn alles um ihn her wankte, die Sinne trügen, die Wissensinhalte Täuschung waren und der Zweifel alles zerfraß, so stand doch das Eine fest, daß ein Wesen da war, das zweifelnd dachte oder denkend zweifelte. Das denkende Wesen also war der feste Beweis des Seins (*cogito, ergo sum*). Von hier aus also war die Welt als ein durch dieses denkende Ich oder die menschliche Vernunft geformter Inhalt zu begreifen und zu erbauen. In dem mathematischen Wissen wirkt, wie die großartigen Entdeckungen von Kopernikus, Kepler und Galilei und ihre Schöpfung eines neuen Weltbildes zeigten, die Gesetzmäßigkeit des denkenden Ich am reinsten. Die Begriffe, die die Vernunft hier erschafft, sind klar und deutlich, unbedingt zwingend. Folglich gilt es, dieses mathematische Denken auch in die andern Gebiete des menschlichen Wissens einzuführen, wenn man auch da über bloße Wahnideen und unsichere Überlieferungen zu festen wissenschaftlichen Begriffen kommen will. Die Vernunft als das forschende Organ muß sich eine mathematisch-logische Struktur geben. Descartes wird damit zum Begründer des Rationalismus in dem logisch-mathematischen Sinne. Die Ratio als das logische Ordnungsvermögen des menschlichen Geistes durchdringt fortan alles Verhalten. Sie vermittelt Erkenntnis der Welt, indem sie die buntverworrenen Bilder in gesetzmäßig geordnete Begriffsz Reihen ein-

stellt. Sie regelt das seelische und sittliche Verhalten des Menschen, indem sie es dem Begriffe klarer Ordnung unterstellt. Sie reinigt die Gottesvorstellung und beherrscht das künstlerische Schaffen, indem sie auf Klarheit und Deutlichkeit der begrifflichen Darstellung dringt.

Es ist von jeher die Art der Philosophie gewesen, das Bild des Weltganzen und der in ihm wirkenden Gesetze aufzubauen in bewußter oder unbewußter Analogie mit der psychologischen Anlage der Persönlichkeit des Philosophen. Diese Erfahrung gilt auch gegenüber den Weltbildern von Völkern und Zeiten. Wie sich die lastende Schwere, mit der die Spannung zwischen der Schaffenslust und dem Verzicht auf irdische Freude den Lutheraner des Barock bedrückt, in die pessimistische Vorstellung von der Erde als Jammertal, dem Leben als Rauch und der Pflicht der Askese umsetzt, so erschafft nun in den Menschen des Rationalismus das Bewußtsein, die Vernunft als eine ordnende und schöpferische Macht in sich zu tragen, auch die Vorstellung, daß diese selbe Vernunftkraft auch als Ordnung in dem Ganzen der Welt wirke und, wie das Wesen der Vernunft die sinnvolle Beziehung einzelner Denkvorgänge und Handlungen auf einen Zweck ist, in ihr eine rationale Zweckmäßigkeit in dem Verhältnis der Teile untereinander und zum Ganzen sich ausprägen. Die Welt ist durchaus von Gott als ein Kosmos, als ein sinnvoll geordnetes, teleologisches Ganzes geschaffen, worin jedes Glied seine gottgewollte Bestimmung hat; die Aufgabe der menschlichen Vernunft ist es nur, die Ordnung und den Sinn im Ganzen und Einzelnen der Welt zu erkennen. Da aber diese Ordnung durchaus als etwas Gutes und Göttliches empfunden wird — die Ratio, die erlösende und schöpferische Geisteskraft des Zeitbewußtseins prägt sich ja in ihr aus —, so folgt daraus, daß das Bekenntnis zu ihr die endgültige Zerstörung der pessimistischen Barockvorstellung von dem irdischen Jammertal und die Aufhebung der aus ihr stammenden Daseins-

schwere bedeutet. Das Lebensgefühl der weltlichen Aufklärung und des ihr entspringenden Lebens- und Kunststiles des Rokoko ist ein freudiger Optimismus, wie er einem Geschlechte entspricht, das von dem Bewußtsein erfüllt ist, neue schöpferische Kräfte in sich zu tragen und mit ihnen die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein soll, dem Schauplatz des menschlichen Wirkens, Erkennens und Genießens. Diese Wandlung des Lebensgefühls vom Pessimismus zum Optimismus, von der Lebensschwere zur Lebensfreudigkeit, von dem Verzicht auf die Welt zur Hingabe an die Aufgaben des Erdendaseins, ist der eigentliche und tiefe Gegensatz zwischen Barock und Rokoko, die so in ihrem innersten Kerne voneinander verschieden sind, wenn auch der eine Stil aus dem andern, geschichtlich=zeitlich betrachtet, hervorgegangen ist.

Spinoza ist der erste, der, mit dem Denkradikalismus seiner Rasse, aus dem Descartes'schen Gedanken der mathematischen Wissenschaftsmethode heraus den Versuch im großen folgerichtig durchgeführt hat, die Welt als einen logisch geordneten Kosmos zu begreifen. Wenn Descartes noch an dem christlichen Dualismus Gott und Natur, Geist und Körper festgehalten und die Welt als die Schöpfung des außer ihr stehenden, persönlichen Gottes betrachtet hatte, so zwingt die Strenge des Denkens Spinoza, Gott und Welt miteinander zu vereinigen und, als Pantheist, Gott in die Natur einzuführen. Wenn die Welt ein zweckmäßig geordneter Kosmos ist, so kann das Ord nende in ihr nichts anderes als die Gottheit selber sein. Gott ist nicht eine Persönlichkeit im Sinne der christlichen Vorstellung, die außerhalb der Welt steht, sondern er wirkt in ihr als die innere Logik oder Gesetzmäßigkeit, die durch ihr Wesen bedingt ist und dieses wiederum bedingt. Gott ist das Eine, die Substanz der Dinge, die dem Menschen in zwei Erscheinungsformen („Attributen“) entgegentritt, als Körperhaftes oder Ausdehnung und als Geistiges oder Denken. Wie die körperliche Gestalt eines

Dreiecks in sich das mathematische Gesetz einschließt, daß die Summe der drei Winkel zwei Rechte beträgt, dergestalt, daß es keine Dreiecksgestalt gibt, für die dieses Gesetz nicht gilt, aber auch jede geschlossene Figur oder Gestalt, deren Winkelsumme zwei Rechte beträgt, ein Dreieck sein muß, so wohnt dem Naturganzen Gott als logische Gesetzmäßigkeit notwendig inne und bedingt seine Ordnung.

Die optimistische Idee der göttlichen Vernunftordnung der Welt ist fortan, ob sie auch von spätern Denkern nicht mehr mit der mathematischen Strenge Spinozas ausgesprochen wird, ein unverlierbares und allgemeines Gedankengut der Aufklärung. Der Engländer Shaftesbury z. B. hat ihr 1705 begeistertsten Ausdruck geliehen in der philosophischen Rhapsodie „Die Moralisten“: „Alle Dinge dieser Welt — läßt er hier seinen Wortführer sagen — stehen in Verbindung zueinander. Denn so, wie der Zweig mit dem Baume verbunden ist, so wieder der Baum unmittelbar mit Erde, Luft und Wasser, aus denen er seine Nahrung zieht. . . . So müssen wir uns, wenn wir alles auf Erden betrachten, notwendig in allem nur ein Ganzes vorstellen, das all die Teile in sich begreift. Ebenso müssen wir uns zum System der größeren Welt verhalten. Betrachten Sie da die wechselseitige Abhängigkeit der Dinge, das Verhältnis des einen zum andern, der Sonne zu dieser bewohnten Erde und der Erde und der anderen Planeten zur Sonne! Die Ordnung, die Einheit, den Zusammenhang des Ganzen!“

Aber nun ragt, wie ein dunkel schattender Felsen in eine sonnenlichte und blühende Ebene, aus der pessimistischen Weltanschauung des Barock eine düstere Frage in den heitern Optimismus der Aufklärung hinein: wenn doch in der Welt sich göttliche Harmonie darstellt und alles von dem Geist der Ordnung und Zweckmäßigkeit erfüllt ist, wie verträgt sich damit das Dasein des Abels in der Welt? Widerspricht es nicht der sinnvollen Ordnung der Gottnatur? So erwächst dem Optimismus der Aufklärung

die Pflicht, dieses Ubel einzubeziehen in die Ratio der Welt und dem, was dem Menschen als Ubel oder nur als unzweckmäßig und nutzlos erscheint, in dem zweckmäßigen Plane des Ganzen eine sinnvolle Bedeutung einzuräumen. Es erhebt ihm die Aufgabe, die Weltordnung oder auch die Weltregierung Gottes logisch zu rechtfertigen: die Frage der Theodicee.

Shaftesbury beantwortet sie mit dem Hinweis auf die Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens und Urteils. Wenn, so führt er mit einem für den Engländer bezeichnenden Gleichnis aus, ein der Schifffahrt Unkundiger ein aufgetakeltes Schiff bei vollkommener Windstille mitten im Meere vor Anker liegen sähe, würde er nicht die Masten und das Tauwerk für nutzlos und hinderlich erklären? So müssen wir, bei der Beurteilung des Weltganzen, uns bewußt sein, wie wenig wir davon verstehen, und daß es darin viele Dinge gibt, deren Sinn und Zweck wir aus der Beschränktheit unseres Verstandes heraus nicht einzusehen vermögen, ohne daß wir das Recht haben, deswegen Gott anzuklagen.

So singt denn Shaftesbury der Harmonie der Natur seinen Hymnus: „O herrliche Natur! Über alles schön und gut! Allliebend, alliebenswert, allgöttlich! Deren Blicke so bezaubernd und so unendlich liebreizend sind; deren Erforschung so viel Weisheit, deren Betrachtung so viel Wonne bringt. . . O mächtige Natur, weise Statthalterin der Vorsehung . . . Also erfüllt von der Harmonie der Gedanken, besinge ich frei . . . die Ordnung der Natur in geschaffenen Wesen.“ Und in gleicher Weise preist er Gott als den Urheber dieser Ordnung: „O mächtiger Genius! Einzig belebende und begeisternde Kraft! Urheber und Gegenstand dieser Gedanken! Dein Einfluß durchströmt alles, und mit allen Dingen bist du aufs innigste verbunden. Du bist die geheime Triebkraft ihrer Handlungen. Du bewegst sie mit unwiderstehlicher, unermüdeter Gewalt, durch heilige und unverlethliche Geseze, zum Heile jedes besonderen Wesens eingerichtet, so daß alles har-

monisch mitwirkt zur Vollkommenheit, zum Leben, zum Wohlfsein des Ganzen!“

Auch die Sittlichkeit des menschlichen Handelns wird jetzt durch die Idee der ordnenden Ratio bestimmt. Wenn für den asketischen Geist des Barock, vor allem innerhalb des deutschen Protestantismus, sittlich sein heißt in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Gebot der Weltverachtung leben, so löst der freudige Glaube an die zweckmäßig eingerichtete Gott-Natur nun das Handeln des Menschen von der unnatürlichen Askese und macht es zum sittlichen, wenn es jenen Geist der Ordnung und Harmonie in sich ausprägt. Dabei ist es höchst aufschlussreich zu betrachten, wie in dem Verhältnis von Spinozas Ethik zu der Shaftesburys ein Gegensatz sich ausprägt nicht nur als Unterschied der Temperamente, Rassen und Länder, sondern ebenso sehr als fortschreitender Wandel in der Lösungs- und Aufklärungsbewegung.

In Spinozas Ethik (sie erschien 1677) ist noch viel von der harten Strenge des Barockgeistes. Indem sich Gott als logische Gesetzmäßigkeit in der Natur ausprägt, ist auch der menschliche Wille in sie eingebunden. Wir glauben nur frei zu sein, wenn wir handeln, in Wahrheit aber sind wir unfrei. Das Kind glaubt, es erstrebe freiwillig die Milch. Der Trunkene glaubt, er rede infolge eines freien Beschlusses seiner Seele, was er nachher in nüchternem Zustand lieber verschwiegen haben wollte. „So lehrt also die Erfahrung ebenso klar als die Vernunft, daß die Menschen sich allein aus der Ursache für frei halten, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt und der Ursachen, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind; und außerdem lehrt sie, daß die Beschlüsse der Seele nichts weiter sind, als die Triebe selbst . . . Denn jeder tut alles auf Grund seines Affekts.“ Daher ergibt sich als Ziel sittlichen Verhaltens die Aufgabe, das Triebmäßige und Sinnliche unseres Willens zum Intellekte zu klären und so in uns jene logische Ordnung zu schaffen, die den



Gang der ganzen Natur regelt. Darin betätigt sich die wahre Liebe zu Gott als dem Inbegriff dieser Ordnung. Sie besteht nicht in Affekt und Gefühl, sondern in deren Verdrängung und Umwandlung in die verstandesmäßige Einsicht in den Grund unseres Wollens und in der klaren Ergebung in Gottes Weltgesetzmäßigkeit (*Amor dei intellectualis*). Diese Unterwerfung des geklärten Verstandes unter das Gesetz der Welt ist die wahre, innere Freiheit. So überschreibt Spinoza den fünften, letzten Teil seiner Ethik: „Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit“. Dieser mit mathematischer Folgerichtigkeit entwickelten Idee verdankt Goethe die Erlösung aus den leidenschaftlichen Trübnissen des Sturms und Drangs.

Man wird in solcher Bestimmung des sittlichen Verhaltens leicht den Einschlag des Barockgedankens finden können. In der Läuterung des dumpfen Affektwillens, der aus dem Triebe des Ich heraus handelt, zum klaren Verstandeswillen, der nur will, was der göttlichen Ordnung entspricht, prägt sich sicherlich die Idee der Askese aus, nur daß sie hier nicht eine psychologische Begründung erfahren hat, wie in der Stoa, auch nicht eine christlich=dogmatische, wie in der kirchlichen Lehre des Luthertums, sondern eine philosophisch=metaphysische. Der Inhalt also ist barock, die Methode rationalistisch=modern.

Der ganzen barocken Schwere und Strenge in Spinozas Tugendlehre wird man sich bewußt, wenn man von ihm zu Shaftesbury gelangt. Ihm ist die Welt nicht eine Maschine, in der die Räder mit eiserner Folgerichtigkeit ineinandergreifen, sondern eine schöne Harmonie ineinander und zusammen wirkender Formkräfte (*inward forms*); denn der psychologische Grund seines Denkens ist nicht die strenge Logik des Mathematikers, sondern das freie Gefühl des Künstlers. Das Gesetz der Harmonie, das all diesen Formkräften eingeboren ist, wirkt auch in dem Bildungswillen des Menschen. Wenn er der harmonischen Ordnung der Welt sich bewußt wird, so kann er gar nicht anders, als

nach ihr strebend seine Persönlichkeit zu ihrem Abbild zu steigern, indem er das ichsüchtige Verlangen nach sinnlichem Vergnügen zurückdrängt und es ersetzt durch das Streben nach geistigem Glücke. „Fern sei es von uns beiden“, erklärt Theokles in den „Moralisten“ seinem Mitunterredner, „eine Freude zu verdammern, die von der Natur her stammt. Aber als wir von den Freuden sprachen, welche diese Wälder und Aussichten uns gewähren, verstanden wir darunter etwas ganz anderes, als was die Tiere genießen, die hier rauben und ihre schönste Nahrung finden. Auch wir leben von wohlgeschmeckender Nahrung und haben mit ihnen sinnliche Freuden gemeinsam. Aber, Philokles, wir kamen ja überein, daß wir unser höchstes Gut und folglich auch unser Vergnügen darin nicht suchen dürfen. Wir, die wir Vernunft und Seele besitzen, sollten, meine ich, unsere Glückseligkeit vielmehr in der Seele finden, die in der Tat gemißbraucht und um ihr wahres Gut betrogen würde, wenn man sie herabzieht, den Genuß törichterweise in den sinnlichen Gegenständen zu suchen, anstatt in solchen, die sie wahrhaftig ihr eigen nennt, worunter wir, soviel ich mich besinne, alles verstanden, was wirklich schön, edel oder gut ist.“

Shaftesbury ist Platoniker. Die Schönheit ist ihm Sichtbarwerdung der göttlichen Vollkommenheit und Harmonie. Sie begreifen heißt ihm sie in sich erschaffen. Wer sie in sich erschafft, ist auch sittlich. Was in der Sprache der Ästhetik Schönheit ist, heißt in der Sprache der Ethik Tugend. Zu höhern Gipfeln, in freiere Lüfte ist das optimistische Denken der Aufklärung nie emporgestiegen. Die Beziehung von Glück und Tugend aufeinander in der Weise, daß eins das andere bedingt, ist all ihren Vertretern gemeinsam. Die Ethik des Rationalismus hat sie vom Christentum übernommen, nur daß sie, wo dieses von Seligkeit spricht und die Beglückung als Belohnung für gutes Verhalten in das Jenseits verlegt — wie auch die Bestrafung für die Sünde —, dafür den menschlicheren

Begriff Glück braucht und dieses für das irdisch-diesseitige Leben beansprucht und die Ansicht aufstellt, daß das Glückselichsein bedingt sei durch das Gutsein, daß man also gut sein müsse, damit man glücklich sein könne. Die Sittenlehre der Aufklärung ist ein teleologischer Eudämonismus.

Aber nun, wie verschieden wirkt sich diese Idee aus bei ihren verschiedenen Verkündigern je nach Temperament und Rasse! Dem platonischen Idealismus von Shaftesbury, dem Glückselichsein und Tugend die Ausgleichung der egoistischen und der sozialen Triebe im Menschen ist, tritt in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts etwa in La Mettrie der physiologisch begründete Materialismus gegenüber, dem Moral nur den Zweck hat, den Weg für einen möglichst großen Genuß der sinnlichen Lebensgüter zu ebnen. Sittlichkeit ist, so führt er in *L'homme machine* (1746) aus, ein System von Verhaltensweisen und Regeln, das sich bei Tier und Mensch aus den Bedingungen ihres Körperbaus und ihrer natürlichen Existenz entwickelt hat und den Zweck hat, ihnen die möglichst reibungslose und glückliche Führung des Lebens zu gestatten: „Wir sind ursprünglich nicht geschaffen, um Gelehrte zu werden . . . Die Natur hat uns alle einzig dazu erschaffen, glücklich zu sein: ja alle, vom Wurm der im Staube kriecht, bis zum Adler, der sich in den Wolken verliert. Deshalb hat sie auch allen Tieren irgend einen Anteil am sittlichen Naturgebot gegeben, einen mehr oder minder ausgezeichneten Anteil, je nachdem die normale Beschaffenheit der Organe eines jeden Tieres es gestattet. — Wie werden wir nun das Naturgebot definieren? Es ist ein Gefühl, das uns lehrt, was wir nicht tun dürfen, weil wir nicht wollen, daß man es uns tue.“ Das ist die theoretische Begründung der ausgelassenen Sinnenfreude der französischen Gesellschaft im Zeitalter des fünfzehnten und des sechzehnten Ludwig, in der das schöne und kluge, sinnliche und kalte Weib den Geist der Männer zu den huldigenden Gaben der Geist-

reichigkeit spielend zerplückt und die Liebe als „l'échange de deux fantaisies et le contact de deux épidermes“ (nach einem Wort Chamforts) den Inhalt und Rhythmus des Lebens ausmacht.

Diese Entwicklung des sittlich=praktischen Lebens in Lehre und Tat bedeutet Zerstörung jenes Bandes, mit dem die Kirche vor dem Rationalismus Denken und Handeln zur Ordnung gefesselt hatte. In der Tat ist der eigentliche Sinn der Bewegung, ob er auch Jahrzehnte hindurch unter der Absicht einer Klärung der kirchlichen Lehre sich verbarg, doch auf die Zersetzung der Kirche und damit auch der Religion gerichtet. Der Gedanke der Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der menschlichen Vernunft widerspricht der Autorität der Kirche ebenso sehr, wie die irdisch=diesseitige Glückshoffnung den Glauben an die Wiederkunft Christi und die Begründung des Gottesreiches auf Erden ausschließt. Wo der christgläubige Mensch seine Erlösung und Befeligung durch eine fremde Macht erhofft hatte, deren Wohlwollen und Gnade er durch das Opfer der materiellen Tat oder des Glaubens auf sich zu leiten imstande war, war der Mensch des Rationalismus nun darauf angewiesen, seine Erlösung im Sinne der Schaffung eines möglichst dauerhaften und sichereren leiblich=seelischen Glückszustandes durch ein sittlich=gutes Verhalten aus den Kräften seiner menschlichen Natur heraus und unter den Gesetzen der Gesellschaft selber zu bewerkstelligen.

Nach dieser Richtung bewegt sich die Neubegründung der Idee des Staates aus dem Denken des Altertums, vor allem der Stoa heraus. Hugo de Groot leitet (*De iure belli ac pacis* 1625) die Grundsätze des Völkerrechtes aus dem Naturrecht ab als der Übereinstimmung aller Völker über gewisse allgemeine Grundbegriffe des Rechts, die in der vernünftigen Natur des Lebens selber und dem gesellschaftlichen Triebe des Menschen gegeben sind. Das Naturrecht ist also, dem Wesen der

Ratio entsprechend, gegenüber der Theologie durchaus autonom. Seine Sätze würden Gültigkeit haben, auch wenn es keinen Gott gäbe. Es ist auch völlig unabhängig von Gott: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß es selbst nicht von Gott verändert werden kann. . . . So wenig Gott bewirken kann, daß zweimal zwei nicht vier sind, ebensowenig kann er bewirken, daß das, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlecht sei.“

Auch Thomas Hobbes und Spinoza, die im Gegensatz zu Grotius den Begriff der Rechtsordnung aus der Notwendigkeit der Eindämmung der selbstischen Triebe und Handlungen des Naturmenschen zum Zwecke der Bildung des gesellschaftlichen Zusammenlebens ableiten, entwickeln den Staatsbegriff ganz außerhalb des theologischen Denkens. Wenn die Menschen einen Vertrag schließen und darin jeder einen Teil seiner ihm von Natur zukommenden Macht an die Gesellschaft abtritt, um von ihr dafür den Schutz seines Lebens und Eigentums zu erlangen, so tun sie das ohne Rücksicht auf die Bestimmungen eines göttlichen Gesetzes, einzig aus den Nützlichkeitsabwägungen der menschlichen Vernunft heraus.

Aber auch in das eigentliche theologische Denken dringt nun der Grundsatz der Vernunft ein. Schon am Ende des sechzehnten Jahrhunderts lehrt der holländische Humanist Coornhert als den Ideengrund aller Bekenntnisse eine gemeinsame innere Wahrheit und bereitet damit den Weg zu der Schöpfung einer dem Naturrecht analogen Naturreligion, wie sie dann Herbert von Cherbury in seinem Werk *De veritate* (1624) begründete. Auch das religiöse Denken des Menschen entspringt jener gleichen Vernunftanlage, die sein ganzes Verhalten regelt. Aus ihr ergeben sich fünf Grundsätze der natürlichen oder vernünftigen Religion, die den Wahrheitskern aller positiven, „geoffenbarten“ Religionsformen der kirchlichen Bekenntnisse bilden: 1. Die Vorstellung eines höchsten Wesens. 2. Die Verehrung, die wir

ihm schulden. 3. Tugend und Frömmigkeit als Mittel dieser Verehrung. 4. Abscheu vor dem Bösen und Notwendigkeit, es zu sühnen. 5. Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen durch Gott. Herbert von Cherbury ist damit der Begründer des Deismus geworden.

Aus dieser Vernunftauffassung der Religion schöpft alle Kritik der in den positiven Lehren der Kirchen ausgebildeten Religionsformen und Lehrsätze ihre Methode. Alle Rationalisten sind einig in dem methodischen Grundsatz, daß eine Religion nur so weit den Anspruch auf Wahrheit habe, als sie den Gesetzen der Vernunft entspreche. In aller Offenbarung wirkt unbewußt die Gesetzmäßigkeit der Vernunft. Was ihr in der Überlieferung widerspricht, ist menschliche Erfindung. Von hier aus lehnt Spinoza zum Beispiel den Wunderglauben ab: Gottes Ratschlüsse, Gebote und Vorsehung sind nichts anderes als die vernünftige Ordnung der Natur; eine Durchbrechung dieser vernünftigen Ordnung ist undenkbar; folglich kann es, da das Wunder im theologischen Sinne eine derartige Störung der Naturordnung bedeuten würde, dieses Wunder nicht geben.

Wenn aber so der Kern aller positiven Religionen ein einziger und ihr wesentlicher Wahrheitsgehalt, auf der vernünftigen Natur des Menschen beruhend, ein übereinstimmender ist, so folgt daraus, daß die Formen, in die sich diese allgemeine natürliche Religion in den einzelnen Bekenntnissen aus geschichtlich gegebenen Bedingungen individualisiert hat, etwas Unwesentliches und Äußerliches, nur Zeitliches und Volkhaftes, und damit etwas Vorüberwandelndes sind. Wer wahrhaft von der Vernunft erleuchtet ist, sieht über diese besonderen Bekenntnisformen hinweg und achtet nur auf den sich in ihnen kundgebenden allgemeinen Wahrheitsgehalt, er dringt von der Schale in den Kern. So gelangt der Rationalismus zum Grundsatz religiöser Duldung.

Und endlich: der Sinn jener von Herbert aufgestellten Grund-

begriffe der natürlichen Religion ist ein durchaus moralischer. Die alte Bindung des praktischen Verhaltens des Menschen an ein höchstes Wesen als übersinnliche Macht wird durch sie als Grundsatz der neuen vernünftigen Lebensordnung behauptet; aber indem in jenen Sätzen das Wesen der Religion ausgesprochen wird, so ergibt sich aus ihnen für den Rationalismus die Übereinstimmung der Begriffe Naturreligion und Natursittlichkeit und damit die Behauptung, daß die positive Religion nur so weit berechtigt sei, als sie sittlich sei. Das ist z. B. Shaftesburys Standpunkt. In der Untersuchung über die Tugend (1699) stellt er fest, daß, da das Gefühl für Recht und Unrecht ein Hauptgrundsatz unserer Natur sei, es keiner Glaubenslehre gestattet sei, dieses Gefühl aufzuheben. Allerdings komme es vor, daß gerade durch kirchliche Lehren das sittliche Gefühl getrübt oder auf falsche Bahnen gelenkt werde, so daß es nun, durch die Priester verführt, Handlungen als gottwohlgefällig anerkenne, die unsittlich seien, z. B. Menschen Schlachtung und Menschenfresserei als Teile des Kultus; aber gerade derartige Entgleisungen des sittlichen Gefühls im Banne der Glaubenslehre beweisen die Notwendigkeit der Klärung und Läuterung der geschichtlichen Bekenntnisform durch die Beziehung auf die sittlichen Grundsätze der vernünftigen Natur. Ja, sogar die Anerkennung und Anbetung eines höchsten Wesens hat vor allem — so weit geht Shaftesburys rationaler Moralismus — sittliche Bedeutung: wie der Atheismus das Gefühl für das Gute abstumpft, mißmutig und verzagt macht, so stärkt der Glaube an Gott als den gerechten höchsten Richter der Welt den Mut zum Guten und pflanzt Zuversicht und Lebensfreudigkeit.

Der Materialismus hat auch diese letzte Beziehung der Sittlichkeit auf die Religion preisgegeben. La Mettrie zum Beispiel schließt an seine naturalistische Ableitung des sittlichen Handelns aus dem Grundsatz „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu“ den kritischen Seitenhieb

gegen die kirchliche Sittenlehre an: „Man sieht, daß das Sittengesetz nur ein inneres Gefühl ist, welches durchaus in das Bereich der Vorstellungskraft gehört, wie alle anderen Gefühle . . . Folglich setzt es sicherlich weder Erziehung noch Offenbarung, noch einen Gesetzgeber voraus, wenigstens wenn man es nicht nach der lächerlichen Art der Theologen mit den bürgerlichen Gesetzen vermengen will.“ Seinen Landsleuten aber wird die Religion zur Zielscheibe geschärften Witzes (Voltaire) oder zum glühenden Spielball heiterer Ironie (Galvani) oder zum praktischen Versorgungsmittel, wie für die Ninon de l'Enclos, die ihren Sohn den Jesuiten zur Erziehung übergibt, weil er nicht reich genug sei, ohne die Religion leben zu können, oder ein Gespenst, das mit seinen Drohungen den Aberglauben der Schwachen schreckt, wie den Herzog von Valentinois, der vor seinem Tode ein paar weltliche Gemälde verbrennt. Die menschliche Vernunft erwies sich auf die Dauer nicht stark genug, als sittliche Bindung die nach Selbstherrlichkeit strebenden sinnlichen Mächte geordnet zusammenzuhalten.

Endlich: auch die Lehre von dem Wesen der Dichtung beherrscht die Vernunft. In der Psychologie von Corneilles tragischen Gestalten spürt man die Wirkung von Descartes' *Traité des passions*, aber sie konnte nur deswegen so stark sein, weil Descartes damit dem psychologischen Bedürfnis seiner rationalistischen Zeit begriffliche Sprache verliehen hatte. Corneilles Menschen handeln stets aus klarer Einsicht in das Wesen ihrer Triebe, Gefühle und Willensakte, nie aus dem dumpfen Orangetränen dämonischer Natur, wie die Menschen Shakespeares. Sie analysieren ihre Gefühle und Handlungen in logischen Schlussketten, und wenn sie zur Handlung schreiten, ist diese das freie Ergebnis dieser Überlegung, im hellen Glaskasten des klaren Verstandes gezüchtet, niemals die Frucht, die, durch einen geheimnisvollen Wachstumsvorgang im Innern des lebendigen Organismus gereift, sich plötzlich vom Baume löst. Diese Be-



herrschaft des Gefühlslebens durch die Vernunft und den freien Willen gibt seinen Gestalten einerseits heldische Größe, andererseits schafft sie jene Atmosphäre der Kühle, die dem innerlich weniger rational gearteten Deutschen die seelische Anteilnahme erschwert.

Nun wandelt die Vernunftlehre die Auffassung des dichterischen Stiles. Jene verkrampfte Unnatur und Geziertheit, die in Frankreich das Wesen der barocken Preziosität ausmacht, weicht unter ihrem Einflusse der Verehrung des gefunden Menschenverstandes und der natürlichen Klarheit. Der gute Geschmack, von der Vernunft geleitet, als der Sinn für das Einfache, Klare, Verständliche, wird der Gesetzgeber des Schönen. Boileau beginnt seinen *Art poétique* (1674) mit derartigen Geboten:

*Quelque sujet qu'on traite, ou plaisant ou sublime,  
Que toujours le bon sens s'accorde avec la rime . . .*

*Aimez donc la raison. Que toujours vos écrits  
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix . . .*

*Il est certains esprits, dont les sombres pensées  
Sont d'un nuage épais toujours embarrassées:  
Le jour de la raison ne le saurait percer.  
Avant donc que d'écrire, apprenez à penser.  
Selon que notre idée est plus ou moins obscure,  
L'expression la suit ou moins nette, ou plus pure.  
Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,  
Et les mots pour le dire arrivent aisément.*

Gewiß ist die Lehre von der vernünftigen Natur des dichterischen Kunstwerkes bei Shaftesbury weniger mathematisch als bei den Franzosen, aber sie liegt gleichwohl auch seiner Ästhetik zugrunde: Schönheit ist Ausdruck zweckmäßiger Ordnung und Harmonie in dem Weltganzen wie im menschlichen Kunstwerke; in ihr hat die göttliche Vernunft sich sichtbar dem menschlichen Auge geoffenbart.

Die Frage ist, wie dieser außerdeutsche Rationalismus in der Erkenntnis der Welt, im Urteil über das seelische und sittliche Leben, in Religion und Kunstschaffen auf das deutsche Gemüt wirkte, das bis dahin die neuzeitliche Auflösungsbewegung mit ganz anderer Fragestellung und in einer ganz andern Erlebnis-schicht durchgemacht hatte; ob es imstande war, den Erlebnisstoff in die rationale Form auszubilden, ohne auf sein innerstes und eigenstes Wesen, auf seine Natur als Bestimmungsgrund des künstlerischen Ausdruckes verzichten zu müssen.

## 5

### Die weltlich=wissenschaftliche Aufklärung im deutschen Denken

In seinem „Abenteuerlichen Simplicius Simplicissimus“ (III 20) gibt Grimmelshausen 1668 ein Gespräch wieder, das Simplicissimus mit einem reformierten Pfarrer über seinen Glauben führt. Der Pfarrer hat ihm vorgeworfen, er lebe ohne Religion und Gottesdienst dahin, worauf Simplicissimus ihm erklärt, er wisse nicht, zu welchem Glauben er sich bekennen solle; denn alle, die Papisten und Lutheraner und Reformierten behaupteten von ihrem Glauben, er sei der rechte und bekämpften in Streitschriften die Andersgläubigen. „Zu welchem Teil soll ich mich dann tun, wann je eins das ander ausschreiet, es sei kein gut Haar an ihm? Vermeinet der Herr Pfarrer, ich tue unrecht, wann ich einhalte, bis ich meinen Verstand völliger bekomme und weiß, was schwarz oder weiß ist? Sollte mir wohl jemand raten, hineinzuplumpen wie die Fliege in einen heißen Brei? O nein! Das wird der Herr Pfarrer verhoffentlich mit gutem Gewissen nicht tun können. Es muß unumgänglich eine Religion recht haben und die andern beide unrecht; sollte ich mich nun zu einer ohn reiflichen Vorbedacht bekennen, so könnte ich ebensobald eine unrechte als die rechte erwischen, so mich hernach in Ewigkeit reuen würde. Ich will lieber gar von der Straße bleiben als nur irr laufen.“

Die Gleichgültigkeit, ja die Verachtung des Simplicissimus gegen die kirchlich bestimmten Religionsformen seiner Zeit ist ein bedeutsames Zeugnis dafür, wie damals für einen gescheiten

und gebildeten Mann aus der Mittelschicht des Volkes die Macht der Orthodorie mit ihrem Anspruch auf die Autorität des Wortes bereits gebrochen war. Das Glaubensbekenntnis, in dem Simplicissimus seine Beruhigung findet, ist denn auch nur noch in einem sehr allgemeinen Sinne ein protestantisches: Christus' Opfertat lehrt ihn die Erlösung von der Sünde, aber daneben fühlt er sich auch der irdischen Natur aufs innigste verbunden, deren sinnreiche Ordnung er bewundert und deren Gaben ihm dienen. Die harte Spannung zwischen Askese und Erdenlust ist damit in ein Verhältnis der Harmonie zwischen beiden Mächten gelöst.

Zu jener Zeit setzt sich aber auch in der protestantischen Kirche selber eine Bewegung durch, die sich auf eine geistigere und freiere Deutung des Wortes richtete, als sie der Orthodorie möglich gewesen war. Eine Hauptwurzel ist das gesteigerte Persönlichkeitsgefühl des Calvinismus als eine Wirkung der Prädestinationslehre. Wenn diese die Menschen in unbedingte Abhängigkeit von Gott bringt und sie in zwei Gruppen, die Verdammten und die Auserwählten, scheidet, so gründet doch dieses Abhängigkeitsgefühl in dem Gläubigen zugleich die Überzeugung, daß er berufen sei, als Werkzeug Gottes Willen zu verwirklichen. Was er also als Lebenskraft in sich spürt, was er fühlt, denkt und tut, strömt alles aus jenem unsagbar mächtigen Gotteswillen, der sein Wesen und Schicksal in seinem Schoße trägt. Die Kluft zwischen dem transzendenten Gott und dem Menschen, die in dem Angehörigen der lutherischen Kirche das niederdrückende Gefühl seiner Sündhaftigkeit erzeugt, ist so für den Calvinisten in das erhebende Bewußtsein der Immanenz des Göttlichen in dem irdisch-menschlichen Lebensprozeß gewandelt. Dieses Bewußtsein durchströmt den Gläubigen mit freudigem Hochgefühl und weckt in ihm die Stärke, als Mensch auf Erden zu wirken, indem alles, was er tut, zur Ehre Gottes geschieht.

In der Bahn derart gelöster calvinischer Religiosität bewegt sich das Denken von Johannes Koch (Coccejus), der, in Bremen 1603 geboren, 1669 gestorben, als Professor der reformierten Theologie in Leiden wirkte. Das Problem, das ihn vor allem beschäftigt, ist die Idee des Reiches Gottes. Wo frühere Denker darunter in geschichtlich=zeitlichem Sinne die Wiederkunft Christi und die Errichtung seiner Herrschaft auf Erden verstanden, deutet er, in Weiterführung calvinischer Gedanken, den Reichsgedanken psychologisch=sittlich aus. Er ist das Hereinstrahlen göttlichen Lichtes in die Menschenwelt und die Leitung der geschichtlichen Bewegung durch das eine letzte Ziel, das Heil in Gott. Im sündigen Menschen offenbart sich das Gottesreich durch den Glauben als die ungeteilte Unterwerfung aller menschlichen Kräfte unter Gott. Jeder, der glaubt, steht im Dienste des Reiches. Dieses wirkt so nicht nur im Priester, sondern auch im Laien als werbende und kämpfende Macht zur Ausbreitung der christlichen Lehre. Sie ist die Hauptaufgabe des Volkes Gottes in der Welt, wie es im Panegyricus de regni Dei (1660) heißt: „Laßt uns mit Verlangen und Liebe umfassen und einnehmen die ganze Welt als Christi und als unser Erbe!“

In einer siebenstufigen Entwicklung vollzieht sich dieses Wirken des Reiches. Die ersten vier Perioden umfaßt die Geschichte der altchristlichen und katholischen Kirche bis zur Reformation. Die Reformation als die fünfte Periode bedeutet den Durchbruch des Geistes der Freiheit. In der sechsten, dem Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, vollzieht sich ein Läuterungsgericht über das Volk Gottes. Die siebente als der letzte Aufstieg der Kirche bringt die Bekehrung der Juden und Mohammedaner.

In dieser psychologisch=sittlichen Auffassung des Grundsinnes der christlichen Religion, die nun aus dem Bekenntnis zum jenseitigen Heil Glaube an ein irdisch=lebendiges Schaffen im

Dienste des Göttlichen wird, kündigt sich fraglos jenes neue Lebensgefühl an, das auch in Grimmselshausen wirkt. Unter der schweren Decke der asketischen Weltverneinung, darin die frühere Orthodoxie das Heil gesucht, ringt sich die Zuversicht hervor, daß in dem geschichtlichen Leben an sich das Göttliche wirke, und daß die ganze Geschichte ein Aufstieg zu einer größeren Reinheit und Einheit mit Gott sei. Indem so das diesseitige Leben nicht unwürdig befunden wird, Träger und Entfalter des Gottesreiches zu sein, ist das absolute Verdammungs-urteil von ihm genommen und die starre Scheidewand zwischen Welt und Gott niedergerissen. Von hier aus wird das Denken der Zeit dazu gelangen, die Über- und Außerweltlichkeit Gottes aufzuheben und pantheistisch Gott in der Welt zu erleben. Das aber bedeutet, als Vergöttlichung der Welt, zugleich die Überwindung der pessimistischen Verdammung des Diesseits und der Verherrlichung der Askese der lutherischen Orthodoxie, die erste Ahnung eines optimistischen Urteils über das von Gott durchwirkte Leben.

Im Sinne einer Lockerung und Lösung der nun als rein begrifflich und unfruchtbar empfundenen Gedankenmasse der Orthodoxie wirkte auch die Entstehung des Pietismus, zu dessen Hauptanregern, neben den seit dem Mittelalter durch die ganze Geschichte der Kirche sich hindurchziehenden mystischen Strömungen, der im lutherischen Deutschland vielgelesene Coccejus gehört. Auch der Pietismus verlegt den Sinn und Wert des Christentums aus dem dogmatischen Bereiche in das psychologische und sittliche Gebiet und wirkt damit in jenem Psychologisierungsprozesse mit, der für die Wandlung der christlichen Metaphysik zur rationalistischen Weltanschauung so bedeutungsvoll ist. Frömmigkeit ist dem Pietismus nicht Bekenntnis zum Wort, das ihm zum Buchstaben eingeschrumpft und vertrocknet ist, sondern Lebens Tatsache, und die Erlösung quillt nicht aus der Lehre, sondern dem Erlebnis. Wenn Aufklärung die Erschaf-

fung und Begreifung des Lebensinhaltes und der Weltbedeutung durch das zur Selbstbestimmung gereifte Einzeldenken ist und mithin die Idee des Individualismus zu ihrem Wesen gehört, so zeigt sich die enge Verwandtschaft zwischen Pietismus und weltlich-wissenschaftlicher Aufklärung gerade in der Betonung des psychologischen Charakters der Frömmigkeit. Wie die philosophische Aufklärung das geschichtliche Bekenntnis durch die allgemein vernünftige oder natürliche Religion ersetzt und so die Schullehre zugunsten der Einzelüberzeugung entwertet, so ist auch dem Pietismus die persönliche Religionserfahrung wichtiger als das schulmäßig gelehrt Wort der Kirche. Nicht daß er den Inhalt der dogmatisch gefaßten Heilswahrheiten bestritten hätte; wichtiger als die Erörterung der allgemeinen Heilswahrheiten, die bis dahin in der Geschichte der lutherischen Kirche einen so breiten Raum eingenommen hatte, war ihm der Vorgang des Lebendig- und Wirksamwerdens der Heilswahrheiten in dem Gewissen und Leben des einzelnen Christen. Man forschet nach Gott in der eigenen Brust und sucht so sein Heil durch Selbstbestimmung zu schaffen.

Diesen Sinn hat es, wenn der Prediger nun die ferne und überhöhte Kanzel der Kirche verläßt und in die Gemeinde hinuntersteigt, wenn nun auch die Berufsschranke zwischen dem wissenschaftlich gebildeten Geistlichen und dem Laien fällt und zugegeben wird, daß aus jedem Gläubigen der Geist sprechen könne. So gründete Philipp Jakob Spener, seit 1666 Pfarrer in Frankfurt a. M., *collegia pietatis*, außerhalb der Kirche abgehaltene Heilversammlungen, wo das individuelle Erlösungsbedürfnis eine ganz anders lebendige Betätigung fand, als in der Kirche, und empfahl in seinen „*Pia desideria* oder Herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche“ (zuerst als Einleitung zu Arndts Postille erschienen) zur Befreiung von dem Buchstabenglauben Übungen der inneren Frömmigkeit durch Gebet, Bibelauslegung, Predigt und

Gefang im kleinen Kreise. Ebenso hielt Speners Schüler August Hermann Francke zuerst (1689) in Leipzig, dann in Halle Bibelstunden ab.

Gerade die vom Pietismus ausgebildete Heilspsychologie zeigt seine eigentümliche Zwitterstellung zwischen Mittelalter und Neuzeit und seine Wichtigkeit für die Ausbildung des modernen weltfreudigen Diesseitsgefühls. Francke lehrt eine eigentliche Methode des Bußetuns. Der Büßende hat schmerzvolle Gefühle der Reue und Zerknirschung in sich zu erzeugen, sein Ich durch immer neue und grauenhaft gesteigerte Vorstellungen seiner Verworfenheit und Verschuldung unter dem Fluch der Erbsünde zu peinigen. Darin scheint der Pietismus wieder ein Rückfall in die Askese mittelalterlicher Mystik. Aber in Wahrheit genießt der so sich selber Peinigende eine höchste Wollust der Gefühlsekstase und somit eine Steigerung seiner Persönlichkeit. Die Sentimentalität des achtzehnten Jahrhunderts als schmerzvoll wollüstiger Selbstgenuß des Ich und seiner Gefühlsmöglichkeiten kündigt sich an. Der pietistische wie der sentimentale Mensch schwankt so zwischen kriecherischer Selbsterniedrigung und hochmütiger Selbstverherrlichung hin und her.

Bei dem Pietisten lebt sich diese seelische Spannung zwischen asketischer Selbstvernichtung und maßloser Ichsteigerung in dem inbrünstig-persönlichen Verhältnis zu Christus aus. Für ihn entsteht die Rechtfertigung nicht, wie für den orthodox Gläubigen, durch den Glauben an die einmalige, geschichtliche Opfertat Christi, sondern durch die Nachahmung von Christi Persönlichkeit und seines Opfers. Christus wird für jeden ein höchst persönliches Ideal, in das er verliebt ist, der „Himmelsbräutigam“, den er mit allen Farben einer schwülen und recht weltlichen Erotik ausschmückt, in dessen Liebe er zugleich sein eigenes Ich seelisch in wollustvollen Qualen und peinigender Sinnenfreude steigert.

Man mag auch in der starken Betonung und der Organisation



der praktischen Arbeit durch den Pietismus ein Zeichen unterschiedenen Weltfinnes sehen. Das Endziel pietistischer Lebensordnung ist darum freilich doch ein geistliches und weist in den Barock zurück; denn alles Fühlen, Denken und Wirken in Handwerk, Unterricht und Liebestätigkeit hat nicht das Leben auf Erden zum Zweck, sondern die Erlösung von den Ketten der Welt und die innere Heiligung. So steht denn auch der Pietismus jenen beiden Mächten, auf die sich die Welterkenntnis und -eroberung der weltlichen Aufklärung vor allem stützt, der Natur und der Wissenschaft feindlich gegenüber: Spener, als er in Dresden Hofprediger war, ging ein ganzes Jahr lang nicht zum Stadttor hinaus und besuchte später in Berlin seinen Propsteigarten nur zweimal, und Francke erklärte, alle zu Füßen Gamaliels (des pharisäischen Gelehrten) erlernte Wissenschaft sei als Dreck zu achten gegen die überschwengliche Erkenntnis Jesu Christi, unseres Herrn.

Noch sichtbarer kündigt sich die Zersetzung der orthodoxen Kirche als einer das Denken der führenden Geister befruchtenden und lebendigen Macht in dem berühmten kirchengeschichtlichen Werke von Gottfried Arnold an, der „Kirchen- und Ketzerhistorie“ (1699/1700). So feindlich steht er der Kirche gegenüber, daß Verkirchlichung einer Religion ihm gleichbedeutend ist mit Verweltlichung und Veräußerlichung und also Erstarrung einer Lehre. In der Zeit des Urchristentums wirkt Christi Wort noch rein und innerlich in den Gemütern. Am Ende des zweiten Jahrhunderts, mit der Bildung einer eigenen christlichen Kirche, beginnt bereits der Verfall. Konstantins Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion ist nicht ein Triumph der reinen Lehre, sondern ein Zeichen ihrer Verweltlichung, die in den folgenden Jahrhunderten, unter dem Regiment herrschsüchtiger Pfaffen, immer weiter fortschreitet. Luthers Befreiungstat ist fruchtbar und eine Verinnerlichung der Lehre, solange er, von der Mystik, Tauler und der Deutschen Theologie ge-

nährt, im Kampfe gegen die katholische Kirche nur das Evangelium als das reine Wort verkündet. Später, wie er selber eine Kirche als zeitliche Form seiner Lehre gründet, erliegt auch er mit seinen Nachfolgern der Veräußerlichung und Verweltlichung.

Wenn sich der Geist derart jeweils aus der Kirche und ihren Dienern zurückzieht, so bleibt er, jenseits der zeitlichen Formen, dennoch lebendig. Er wirkt in freien Verkündigern der Lehre, die sich gegen das Wort der jeweils herrschenden Kirche empören und eine eigene Überzeugung aus dem Grund ihres religiösen Erlebnisses vortragen, die von den Vertretern der Kirche darum als Abtrünnige gebrandmarkt, als Irrlehrer verfolgt, als Ketzer verbrannt werden. In Wirklichkeit aber sind sie die eigentlichen und wertvollen Blutzengen der Wahrheit, und die Verfolgung, die sie durch die Mehrheit der Kirchlichgläubigen erdulden müssen, dient gerade der Ausbreitung der reinen Lehre, die sich in ihnen verkörpert, eines mystischen und ursprünglichen Wissens um Gott, das durch die ganze Geschichte seit Adam hindurchgeht, den geschichtlichen Bekenntnissen als ihr Wahrheitsgehalt zugrunde liegt, aber zu der scholastischen Theologie der Kirchen im Gegensatz steht. Wer sie besitzt, hat sie als unmittelbare „Erleuchtung, Lehre und Einfluß von Gott selbst“ empfangen; sie lebt in seinem Willen und bewirkt durch ihn die Wiedergeburt der Seele.

So stellt sich für Arnold der ganze Verlauf der Geschichte des Christentums dar als ein unaufhörlicher Kampf zwischen Idee und Gestalt. Die Idee, das heißt die göttliche Wahrheit, bleibt stets lebendig und wirksam; aber immer wieder unterliegt sie der geschichtlichen Erscheinung der Verhärtung und Verkrustung, so daß der Kern stets aufs neue aus der Schale erlöst werden muß. Man spürt deutlich den Zusammenhang mit der Natur- oder Vernunftreligion des rationalistischen Deismus: Arnolds göttliche Wahrheit, die in den „Ketzern“ lebt, steht der kirch-

lichen Scholastik ebenso gegenüber, wie die Naturreligion der Deisten den geschichtlichen Bekenntnissen. Zugleich aber fühlt man sich bei Arnolds Vorstellung von der göttlichen Wahrheit, die als Willenstrieb in den geschichtlichen Erscheinungen wirkt, erinnert an die bei den Denkern der weltlichen Aufklärung, Shaftesbury, Leibniz usw. auftretende, auf neuplatonisches Denken zurückgehende Idee der in der Welt wirkenden Gottvernunft. So dringt in die protestantische Theologie, sie zersetzend, von der Mystik her pantheistisches Denken der weltlichen Aufklärung ein, und auch Arnold ist, wie etwa Angelus Silesius, ein Zeuge dafür, daß die beiden Welten, die Mystik und der Rationalismus, so wesensverschieden sie scheinen, im Grund einander näher stehen, als man meint: was sie eint, ist bei beiden die Mißachtung der Welt der natürlichen Erscheinungen und die innere Dialektik des reinen Geistes.

Man begreift, wie nun auf dieser Stufe der Zersetzung der Kirche, die ihren lebendigen Gehalt und ihre Fruchtbarkeit für viele der geistigen Führer eingebüßt hat und ihr Leben nicht mehr auszufüllen vermag, die Wissenschaft der weltlichen Aufklärung auch in Deutschland Einfluß gewinnt und anstelle der Theologie jetzt die Philosophie die lebenbeherrschende Macht wird. Das Entscheidende ist, daß die bisherige Art des wissenschaftlichen Betriebs nun als tote und innerlich formlose Aufhäufung von bloßem gelehrtem Wissen empfunden wird, als Polyhistorie. Es ist das Urteil, das stets von einem neuen Geschlechte mit einer neuen Betrachtungsweise der Welt über die wissenschaftliche Arbeit des vorangegangenen gefällt wird. Auch wir stehen heute mit ähnlichen Gefühlen dem unübersehbaren Reichtum von Beobachtungen und Aufzeichnungen gegenüber, den die Zeit des materialistischen Positivismus aufgesammelt hat, und auch wir werfen dieser Arbeit vor, daß sie bloß Stoffmassen ohne innerlich bildenden Geist enthalte.

Die Macht, der man damals die neue Gestaltungskraft im

Reiche des geistigen Schaffens zutraute, von der man die neue bindende Ordnung des Lebens erwartete, konnte keine andere als die Vernunft sein.

Es ist kein Zufall, daß derjenige, der dem deutschen Denken die Notwendigkeit dieser Zeitwende verkündete, den Pietisten wie Arnold nahe stand: Christian Thomafius, erst Privatdozent in Leipzig, dann, 1694, Professor in Halle. In der Vorrede seiner später von ihm übersetzten *Institutiones iurisprudentiae divinae* (1687) berichtet er, wie er erkannt habe, daß so manches, was von den Theologen für sich in Anspruch genommen und verteidigt worden sei, mit der Theologie gar nichts zu schaffen habe, sondern in die Sittenlehre oder die Rechtsgelehrsamkeit gehöre. Er habe außerdem gemerkt, daß ein Neuerer noch lange kein Ketzer sei. „Da nun das *Judicium* allsachte bei mir reif zu werden begann, merkte ich zugleich, daß ich mich an Gott verfühndigen würde, wenn ich mich noch länger von andern bei der Nase würde herumführen lassen; ich tat deshalb die Augen meines Gemütes zu, damit sie der Glanz menschlichen Ansehens nicht verblenden solle, und gedachte nicht mehr, was für ein großer vornehmer Mann es sei, der dieses oder jenes geschrieben, sondern überlegte mir die Beweistümer auf beiden Seiten.“ Zwei wichtige Grundsätze des Rationalismus sind damit ausgesprochen: die Ablösung von der Theologie und die Idee der Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft. Thomafius weiß aber auch drittens, daß die Philosophie die theologische Denkmethode zu ersetzen berufen ist. Er kennt die alte Zweifelt der menschlichen Erkenntnisquellen, die Offenbarung oder das Licht Gottes und das Vernunftwissen oder das Licht der Natur, und bezieht darauf den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie: „Die Theologie ist aus der Schrift, die Philosophie aus der Vernunft herzuleiten. Der Zweck der Philosophie ist das irdische Wohlsein des Menschengeschlechts, der Zweck der Theologie das himmlische.“ Die ein-

seitige Bestimmung des menschlichen Lebens aus der himmlischen Seligkeit und damit der Gedanke der Askese ist damit überwunden und die Bahn geöffnet für die optimistische Weltanschauung des Rationalismus. Ja, Thomasius ist bereits so gründlich von der Theologie befreit, daß er im Winter 1687/88 in Leipzig über weltliche Ethik in deutscher Sprache vortrug und seiner Vorlesung des spanischen Jesuiten Balthasar Gracian Handorakel der Weltklugheit oder, wie Thomasius sich ausdrückte, seine „Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben“ zugrunde legte. Als Einführung in die Vorlesung gab er seinen Hörern einen „Discours, welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen sollte?“ Der Discours ist das erste programmatische Bekenntnis zur rationalistischen Denklehre und also zur Philosophie.

Die Franzosen, so hören wir, sind den Deutschen an Sicherheit der Lebensführung und Gewandtheit des Betragens so sehr überlegen, daß sie „durchgehends Liebe und Verwunderung an sich ziehen“, während der Deutsche „gemeiniglich als ein einfältiges Schaf ausgelachet wird“. Die Franzosen machen „viel Wesens d'un honnête homme, d'un homme savant, d'un bel esprit, d'un homme de bon goût, et d'un homme galant“. Der Gelehrte (savant) bei den Franzosen muß „mit schönen und den menschlichen Geschlecht nützlichen Wissenschaften gezieret“, ein „bel esprit“ sein. Der Jesuit Bouhours hat die schönen Geister in drei Klassen geteilt. Die erste umfaßt die eigentlichen Gelehrten, die einen Verstand haben müssen, „qui soit solide, brillant, pénétrant, délicat, fertile, juste, universel, clair et modeste“; sie müssen die Grundregeln der Wissenschaften wohl verstehen und anmutig zu raisonnieren wissen. Die Schöngeister der zweiten Gruppe sind Weltmänner, die in der Gesellschaft artig reden, geschwind und scharfsinnig antworten können. Die der dritten Art sind die, die in den Bedürfnissen und Verrich-

tungen des praktischen Lebens einen guten Geschmack, „galanterie“ und „politesse“ bekunden.

In der Gelehrsamkeit stehen die Franzosen heute am höchsten, dank ihren hervorragenden Lehrern der Denkkunst: Petrus Ramus, der zuerst das Hauptstück der Weltweisheit, „welches einen Menschen anweist, wie er seine Vernunft recht gebrauchen soll, von den Unflät und Narrenpöffen derer Schullehrer in Frankreich gesäubert, und so viel an ihn gewesen, sich äußerst bemühet, daß die Philosophie als ein taugliches Werkzeug derer höhern Wissenschaften gebraucht werden könne“; dazu die Verfasser des *Art de penser* des Port Royal (Arnauld und Nicole), welche die (von Thomasius nicht durchaus gebilligte) Methode von Descartes befolgen.

Aus all dem geht klar hervor: das Bildungsideal, das Thomasius verkündigt, ist nicht mehr ein geistliches, sondern ein weltliches; nicht für den Himmel, sondern für die Erde will er seine Zuhörer erziehen. Neben der Kunst, durch philosophische Schulung logisch zu denken und vernünftig zu raisonnieren, sollen sie Galanterie und Politesse besitzen, die, nach der *Mademoiselle de Scudery*, dahin bestimmt werden, „daß man wohl und anständig zu leben, auch geschickt und zu rechter Zeit zu reden wisse, daß man seine Lebensart nach dem guten Gebrauch der vernünftigen Welt richte, daß man niemand's einige Grob- und Unhöflichkeit erweise . . ., daß man bei den Frauenzimmer nicht gar ohne Rede sitze, als wenn man die Sprache verloren hätte“. Will man den Franzosen nachahmen, so soll man ihnen darin nachahmen, „daß man sich auf honnêteté, Gelehrsamkeit, beauté d'esprit, un bon goût und galanterie beleiße; denn wenn man diese Stücke alle zusammensetzt, wird endlich un parfait homme sage oder ein vollkommener weiser Mann daraus entstehen, den man in der Welt zu klugen und wichtigen Dingen brauchen kann.“

Thomasius war mehr ein freier und vorurteilsloser, verständiger

und mutiger Geist, als ein tiefer und schöpferischer Denker. Die gesellschaftlich-weltliche, durch die „Vernunft“ bestimmte Bildung der Franzosen und des Jesuiten Gracian, die er seinen Deutschen in ihrer Muttersprache, nicht mehr dem schwerfälligen und weltfremden Latein beizubringen sich bemühte, mochte für die Pflege größerer geistiger und körperlicher Beweglichkeit nützlich sein und also auch hierin dem Sinne der Aufklärung entsprechen; eine neue Ordnung des ganzen Lebens mit der gesamten Summe seiner geistlichen und weltlichen, theoretischen und praktischen Fragen zu begründen, dazu war dieser vernünftige weltmännische Drill doch zu oberflächlich und einseitig praktisch und im Grunde dem deutschen Wesen nicht angemessen.

Es war Leibniz, der das Bedürfnis des deutschen Geistes nach einer neuen Ordnung des gesamten Lebens auf Grund des philosophischen Denkens umfassend und tief befriedigte. In ihm erst ist der Anschluß der bis dahin einseitig geistlich gerichteten deutschen Aufklärungsbewegung an den großen und weiten Strom der allgemeinen europäischen Aufklärung vollzogen. In der seltenen Großartigkeit, Schärfe, Weite und Eigenart seines Denkens offenbart sich aber zugleich, daß der deutsche Geist, wenn er sich auch ein Jahrhundert lang in eigener Richtung jenseits des rationalen Bildungsstromes bewegt hatte, in dieser Zeit einen reichen und tiefen Gehalt in sich begründet hatte, der sich mit dem außerdeutschen Geistesgehalt wohl messen durfte, wie der unerhörte Simplizissimustroman an Weisheit und Kunst hinter keinem der großen Romane der Weltliteratur seit der Renaissance zurücksteht.

Wer Goethes „Faust“ liest, sieht in ihm oft Spuren Leibnizschen Denkens aufblitzen, und in der Tat ist umgekehrt auch in Leibniz jenes Wesen, das Goethes „Faust“ zum Mythos der Aufklärung in ihrem tiefsten und weitesten Sinne macht. Auch in ihm ist jenes Streben, auf alle Gipfel und in alle Abgründe

des menschlichen Denkens zu steigen, die Welt in all ihren Ausdehnungen in den Bezirk des menschlichen Geistes einzufassen und das Unbegreifliche der Vernunft begreiflich zu machen. Eindringlicher Scharfsinn, ahnende Phantasie und umfassendes Wissen befähigten ihn dazu. Er war ein Polyhistor des Barock, aber indem das philosophisch geschulte Denken der Neuzeit die Wissensmasse durchdrang und formte, war er aus der bloß stofflichen Wissensanhäufung barocker Gelehrtheit emporgestiegen zu wahrer neuzeitlicher Erkenntnis.

Wie der Mensch, so das Weltbild, das er denkend und handelnd erschafft. Das reiche, umfassende und tätige Leben, das Leibniz in sich spürt, nimmt er auch rings um sich wahr, denkt er auch in den Grund der Welt hinein. Es kann nichts anderes sein, als was er in sich selber fühlt: strebender Geist. So müssen ihm Aristoteles, der Neuplatonismus und Giordano Bruno den Begriff der bildenden Idee, der Entelechie oder Monade leihen, um mit ihr die innere Bewegung der Welt und das schaffende Leben zu begreifen. Wie er an sich wahrnimmt, daß kein toter Raum in seinem Geiste und Körper ist, sondern alle Teile bis zu den kleinsten Fäserchen ineinander eingestimmt sind und mithelfen, das Leben in ihm als schaffende Bewegung zu erzeugen und zu erhalten, alle also von dem Zwecke seines Daseins beseelt und bewegt sind, so kann es auch in der Welt als Ganzem keinen Punkt und keinen Raum geben, der nicht von geistigem Streben oder strebendem Geiste erfüllt wäre. Überall also, sowohl in den sogenannten lebendigen und organischen, wie in den sogenannten toten und unorganischen Dingen bilden Monaden den Kern ihres Wesens, geistige Einheiten, lebte nur durch denkende Abstraktion gefundene Größen mit den Eigenschaften der Wahrnehmung (Perzeption) und des Begehrens (Aktivität). Die Wahrnehmung ist die Fähigkeit, sich empfindend mit der Umwelt in Beziehung zu setzen, das Begehren das Vermögen, aus der Empfindung



heraus neues Leben zu schaffen. Die schöpferische Einheit alles Lebens als Wesen des Geistes ist damit ausgesprochen als Grundsatz des Idealismus, wogegen der Materialismus die Dinge als Gestalten voneinander scheidet und jedes in die Einsamkeit seines Sonderseins hineinstellt.

Damit verbindet sich der Grundsatz der Individuation alles Lebens. Wenn Spinozas Gott die logisch-mathematische Gesetzmäßigkeit, seine Natur die sichtbare Körperlichkeit bedeutet, so sind beide Begriffe rein formal aufgefaßt, ohne Rücksicht auf die organische Struktur, die individuelle Eigenart der einzelnen Dinge, entsprechend dem mathematischen Grundsatz, der nicht fragt, ob ein Dreieck aus Holz oder Stein bestehe, sondern die Gestalt des Dreiecks untersucht. Leibniz dagegen verschafft gegenüber diesem logischen und toten Formalismus der lebendig bewegten und organisch gegliederten Welt der Einzelwesen wieder ihr Recht. Seine Monaden sind geistige Individualismen, jede in Empfindung und Begehren mit besonderer Eigenart begabt, so daß, wenn in den niederen Monaden die Perzeption bloße Empfindung und verworrene Vorstellung ist, sie sich bei den höheren zu Bewußtsein und Vernunft steigert, wie sich der bloße Trieb zum besonnenen Willen erheben kann. Daher ist auch, wenn jede Monade, kraft ihrer Perzeption und Aktivität, ein Bild der Welt in sich schafft, doch bei jeder dieses Bild individuell bedingt: dumpf und trüb bei den niedern, bestimmt und deutlich bei den höhern.

Indem aber nun mit der Empfindung stets ein Begehren, mit dem intellektuellen Wesen stets ein voluntaristisches verbunden ist, geht durch die ganze Welt der Monaden ein Streben, aus der Dumpfheit bloßer Empfindung emporzurücken in die Klarheit bewußter Erkenntnis der Welt. Der Entwicklungsgedanke ist damit ausgesprochen als Wesensidee der Aufklärung im Sinne einer fortschreitenden Erhellung unserer Erkenntnis der Welt und der Vervollkommenung ihres Zustandes.

Zugleich aber folgert Leibniz nun aus der durchgehenden Beseelttheit der Welt ihre sinnvolle Ordnung als eine in ihrem Wesen gegebene und von Gott von Anfang an bestimmte. Denn da dem Geschlechte der Aufklärung geistig und beseelt soviel heißt wie vernünftig und in dem Begriffe der Vernunft oder ratio das ordnende In=Beziehung=Setzen der Teile enthalten ist, so kann Beseelttheit auch für Leibniz nichts anderes heißen als Ordnung oder sinnvolle Zweckbeziehung im ganzen und einzelnen und im gegenseitigen Verhältnis des Ganzen zu den Teilen und der Teile unter sich. Leibniz nennt sie prästabilierte Harmonie, wobei die Vernunft, die sich in ihr ausprägt, nicht nur etwas Mathematisches und Rationales, sondern zugleich etwas Vollendes und mithin Schöpferisches ist.

Auch der Mensch ist in diese Ordnung einbezogen. Sie weist ihm seinen Platz an. Sie bestimmt ihm die Aufgabe und den Rhythmus seines Lebens kraft der Individualität, die sie ihm verliehen. Was er will und tut, will und tut er in ihrem Sinne und um an seiner Stelle das Gebot der Harmonie zu erfüllen. Vom Ganzen der Weltordnung aus, kosmologisch und metaphysisch betrachtet, hat er somit keinen freien Willen als Verfügung über das Ziel seines Lebens, sondern in allem erfüllt er den Willen Gottes als des Inbegriffes der prästabilierten Harmonie. Das schließt aber nicht aus, daß er, psychologisch und individuell betrachtet, die Fähigkeit besitzt, sich wählend seine Ziele zu setzen, sich zu entschließen und über die Mittel und Wege seines Handelns nachzudenken, daß er also psychologisch frei ist. Nur erfüllt er eben mit allem, was er im Glauben der Freiheit unternimmt und ausführt, den Willen der Weltordnung.

Nach dem Weltbilde der lutherischen Kirche ist die Erde ein Jammertal und das menschliche Leben ist Dunst und Rauch. Aus dem unleugbaren Vorhandensein des Bösen, in das der Mensch verflochten ist, hat die christliche Lehre die Vorstellung

von der Erbsünde und die Notwendigkeit der Erlösung abgeleitet. Es ist klar, daß auch Leibniz mit diesem ganzen Fragenzusammenhang sich beschäftigen muß. Aber die Antwort, die er findet, lautet ganz anders als die Lehre der Kirche, und mit den Folgerungen, die er zieht, betritt er neuen Boden.

Seine Aufgabe ist, den Begriff des Übels in der Welt in Einklang zu bringen mit seiner Vorstellung der göttlichen Ordnung und Zweckmäßigkeit des Ganzen. Wenn Gott doch der Inbegriff und der Schöpfer dieser Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, der intellectus agens animae rationalis und der Grund für das Dasein der Welt, begabt mit Allmacht, Allgüte und Allweisheit, wie kann er das Ubel in der Welt zulassen? Wie kann er gestatten, daß der Mensch in seinem endlichen Dasein beschränkt ist (metaphysisches Ubel); daß er Krankheiten und materiellen Leiden unterworfen ist (physisches Ubel), und daß er sich gegen Laster und Schlechtigkeit aller Art zu wehren hat (moralisches Ubel)? Leibniz hat diese Fragen in seiner „Theodizee“ (1710) beantwortet.

Gott als die höchste Weisheit und Güte hat aus den unzählig vielen möglichen Welten die beste ausgewählt, da er nichts tut, ohne dabei der höchsten Vernunft gemäß zu handeln. Nun haben die Menschen seine Einrichtung und Regierung der Welt getadelt. Aber was wir davon hier im Diesseits überblicken können, ist nur ein Bruchstück und nicht groß genug, um die Schönheit und Ordnung des Ganzen daran zu erkennen. Wenn wir einen zerbrochenen Knochen, ein Stück Fleisch von einem Tiere oder einen abgerissenen Zweig von einer Pflanze erblicken, so schaut uns daraus nur Unordnung entgegen; der tüchtige Anatom dagegen, der derartige Stücke mit ihrem Ganzen verbunden kennt und seinen Bau versteht, wird die Zweckmäßigkeit in ihnen zu deuten wissen. So ist es auch mit unserm Urteil über die Welt. König Alphons von Kastilien hat die Weltordnung getadelt, weil er nur das Ptolemäische System

kannte. Hätte er das Kopernikanische gekannt nebst Keplers Gesehen, so hätte er wohl eingesehen, daß die Einrichtung der Welt eine wunderbare ist. „Wenn einige sich auf die Erfahrung berufen, um zu beweisen, daß Gott es hätte besser machen können, so werfen sie sich zu lächerlichen Kritikern seiner Werke auf. . . . Wenn wir wie König Alphons urteilen, so wird man uns erwidern: Ihr kennt die Welt erst seit drei Tagen, ihr seht darin kaum weiter als eure Nase reicht und findet doch daran auszufehen. Wartet, bis ihr sie besser kennt, betrachtet darin besonders die Teile, die ein vollständiges Ganzes bilden — wie alle organischen Körper tun — und ihr werdet eine Künstlichkeit und eine Schönheit darin finden, die über alle Vorstellung geht. Daraus dürfen wir aber Schlüsse zugunsten der Güte und Weisheit des Urhebers der Dinge auch hinsichtlich der Dinge ziehen, die wir nicht kennen. Freilich finden wir Dinge im Universum, die uns nicht gefallen, aber man muß wissen, daß die Welt nicht für uns allein geschaffen worden ist. Dennoch ist sie für uns geschaffen, wenn wir weise sind: sie wird sich uns anpassen, wenn wir uns ihr anpassen, und wir werden in ihr glücklich sein, wenn wir es sein wollen.“

Das ist der gleiche Optimismus, wie wir ihn bei Leibniz' Zeitgenossen Shaftesbury gefunden haben. Die christlich=barocke Lehre von dem Jammertal der Erde und der menschlichen Sündenschuld ist damit überwunden. Der Mensch bedarf daher auch keiner Rechtfertigung mehr vor Gott, eher Gott einer vor dem Menschen, und an die Stelle des seligmachenden Glaubens als ein Hoffen auf das himmlische Leben ist auch für Leibniz das Glücklichein auf Erden getreten. Dieses zu erringen aber steht in der Macht des Menschen; er braucht dazu nicht mehr die Opfertat eines andern und eine Sündenvergebung von außen. Er kann das Glück sich aus sich selber, als Teil des Weltsystems der erkennend=strebenden Monaden, verschaffen, durch jene Zweieinheit von Kräften, die durch Gottes weise und gütige

Ordnung der Welt in ihn wie in alle Wesen gelegt sind: durch Vernunft und Willen. Dieser beschwingt ihn zum rastlosen schöpferischen Tun, jene bestimmt die Richtung dieses Tuns auf die allmähliche Erkenntnis der Welt als einer unaufhörlichen Erhellung unseres Innern von dumpfer Trübe verworrener Vorstellungen, widerstreitender Gefühle des Ich, zu klarer Einsicht in den harmonischen Zusammenhang und die zweckmäßige Ordnung des Ganzen, der uns zu unterwerfen, an der mitzuarbeiten uns unser vernünftiger Wille oder unsere wollende Vernunft nötigt. So vollzieht sich in dem Lebenslaufe des einzelnen, was dem Ganzen der Menschheit seinen Sinn und Rhythmus gibt: die innere Erleuchtung, die Aufklärung. Diese ist aber zugleich — dieser Parallelismus meldet sich in der voluntaristischen Weltanschauung von Leibniz sofort — ein Streben nach ethischer und materieller Vollkommenheit auf Erden, der Fortschritt im heutigen Begriff des Wortes. Im Glauben an ihn als die Möglichkeit der Verwirklichung jenes Idealzustandes auf Erden liegt für den Menschen der Aufklärung der erlösende Sinn seines Lebens, das Glück.

Die optimistische Lebensanschauung der Aufklärung hat damit einen Ausdruck von großartigem Ausmaß gefunden.

Sicherlich hat Leibniz mit diesen Bestimmungen das Lebensgefühl und den Sinn seiner Zeit ausgesprochen. Er hat sein Geschlecht befreit von Geboten und Vorstellungen, die für es keinen innerlich bindenden und erlösenden Wert mehr besaßen, und er hat so die Rechtfertigung geschaffen für jene gewaltsame Sprengung der früheren Sittenordnung der Kirche durch die Bedürfnisse und Ansprüche des sinnlichen Lebens, wie wir sie um 1700 in Deutschland wahrnehmen, indem er den menschlichen Tätigkeitsdrang auf Erden zur Verwirklichung irdischer Glücksforderungen als im Sinne des Lebens selber gegeben nachwies. Indem er aber zugleich in dem Leben eine gottgeschaffene Vernunftordnung aufdeckte, legte er auch dem Glücks-

streben des einzelnen die Pflicht auf, sein Wollen und Tun in die Bahn jener vernünftigen Ordnung zu leiten. Er schuf so, wie er das sinnliche Leben der Erdenmenschen befreite, ihm zugleich eine neue sittliche Bindung durch die Beziehung auf die metaphysische Notwendigkeit der prästabilierten Harmonie.

Aber es ist ebenso sicher, daß auch damals die wenigsten seiner Zeitgenossen fähig waren, die ganze Großartigkeit dieser Idee zu erfassen. Auch bei Leibniz muß gesagt werden, daß die Wörter der wissenschaftlichen Sprache stets Formen sind, die jeder einzelne mit dem ihm eigenen Vorstellungsinhalt ausfüllt, und daß, wenn Leibniz aus seinem Denken heraus von Vernunft spricht, das etwas anderes ist, als wenn Gevatter Schneider und Handschuhmacher aus ihrem Lebens- und Bildungskreise heraus den gleichen Wortschall verlauten lassen. So erlebt man auch in der Geschichte von Leibniz' Philosophie das tragische Schauspiel, daß, was bei ihm Idee, rational=irrationale Gedankenkeimkraft ist, bei seinen Schülern wissenschaftlicher Begriff und also bloß ein Wert des ordnenden Verstandes und des sammelnden Gedächtnisses wird.

Es ist Christian Wolff gewesen, der für Leibniz' Gedankenwelt diese Verbegrifflichung und Systematisierung so gründlich vollzogen hat, daß er, und nicht Leibniz es war, der, wie Hegel ein Jahrhundert später, dem wissenschaftlichen Denken seiner deutschen Zeitgenossen etwa von 1720 bis 1760 die rationale Methode gegeben hat.

Wolffs verbreitetstem Werke, seiner kleinen Logik, die er unter dem Titel: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit“ 1712 zum erstenmal herausgegeben hat, ist ein Kupferstich beigegeben, der über einer malerischen Landschaft mit Wiesen, Bäumen, Fluß, Ortschaft und Berg eine von einer aus Wolken ragenden Hand gehaltene Wage im Gleichgewicht darstellt: die Wage der Vernunft. Die Deutung der Welt wächst

bei Wolff nicht wie bei Leibniz sozusagen aus der Natur der Dinge oder gar, wie bei den Empiristen, aus der Beobachtung der Sinnenwelt hervor; die Kraft zu deuten schwebt darüber und der Grund, aus dem sie stammt, ist das Luftreich des reinen Denkens, der Ratio mit ihrem Begriffssystem.

Die Vorrede beginnt mit folgenden Feststellungen: „Der Mensch hat nichts Vortrefflicheres von Gott empfangen, als seinen Verstand: denn sobald er nur in demselben verrücket wird, so bald wird er entweder ein Kind, oder ärger als ein wildes Tier, und ist also ungeschickt Gott zu ehren und den Menschen zu dienen. Solchergestalt kann einer um so viel mehr ein Mensch genennet werden, je mehr er die Kräfte seines Verstandes zu gebrauchen weiß. Und dannenhero sollte ein jeder, absonderlich aber der ein Gelehrter sein oder werden wollte, mit rechtem Eifer darnach streben, wie er zu so hurtigem Gebrauche der Kräfte seines Verstandes gelangen möchte, als nur immer möglich ist. Allein daran gedenken die wenigsten, und die meisten machen aus der Gelehrsamkeit ein bloßes Gedächtniswerk, fliehen vor dem Nachsinnen ärger als vor einer Schlangen. Daher ist ihnen alles verhasset, was Nachdenken erfordert, und sie zu fertigem Gebrauche ihres Verstandes bringet; hingegen angenehm, was sie als ein Märlein halb schlafend fassen können und sie bei der Art zu denken läßet, welche sie von Kindheit auf mit ungelehrten Leuten gemein gehabt.“

Auch Wolff also betont, im Gegensatz gegen das bloße Kenntnissammeln der alten Polyhistorie, die Notwendigkeit einer Methode zur Erkenntnis der Wahrheit. Diese Methode gewinnt er in der philosophischen Logik. Alle Erfahrung schafft nur Tatsachenwissen; erst die Ordnung ihrer Inhalte durch die rationalen Begriffe der Logik erhebt dieses Tatsachenwissen zur notwendigen Wahrheit. Nicht die Erfahrung also vermittelt Wahrheit, sondern nur die Logik. Insofern nennt Wolff seine Philosophie, deren Grundlage die Logik ist, *certa*, gewiß.

Bei Leibniz ist der Zweck der Welt die Verwirklichung der

Vernunftordnung Gottes; alle Monaden sind durch die prästabilierte Harmonie aufeinander bezogen und ineinander eingestimmt, und was die Vernunft will, kommt durch die Tatsächlichkeit der Dinge zur Entfaltung. Wolff vermag die Kühnheit dieser Idee nicht zu fassen. Die durchgehende Beseelung der Welt gibt er preis zugunsten des alten Dualismus zwischen beseelten und unbeseelten Wesen, und die prästabilierte Harmonie wird ihm zum Gleichgewicht zwischen Leib und Seele. Daher versteht er auch Leibniz' Vorstellung der Vernunftzweckmäßigkeit als Ordnung der Welt nicht, sondern er vergewöhnlicht und vermenschlicht sie zur reinen Nützlichkeit: der Zweck der Dinge besteht nach Gottes Absicht darin, den Menschen nützlich zu sein. Der teleologische Gesichtspunkt wird durch ihn ein utilitaristischer, und dieser Grundsatz wird auch in die Ethik hineingetragen: das Ziel des Menschen ist Glückseligkeit. Diese wird erreicht durch die Tugend und diese wiederum bestimmt durch die Vernunft. Indem Wolffs Philosophie derart lehrt, wie der Mensch sein Leben für sich und in der Gesellschaft praktisch, d. h. vernünftig einrichten und so ein Höchstmaß von Behagen genießen kann, nennt sie ihr Schöpfer utilis, nützlich. Er hatte mit ihr der Wissenschaft wie dem Leben seiner Zeit ein Rezept- und Regellbuch gegeben, das beide nicht verfehlten eifrig zu benützen. Und doch tut man Unrecht, diesem geborenen Schulmeister die Schuld an der hausbackenen Rationalisierung des deutschen Geistes zuzuschreiben; seine Logik hätte ja nicht wirken können, wenn die Zeit ihrer nicht bedurft hätte. Wieder, wie hundert Jahre früher in der Verarbeitung des religiösen Gedankens, war es das Schicksal der deutschen Seele, eine geschichtliche Idee gründlicher und folgerichtiger erfassen zu müssen als die andern Völker; sie mußte auch jetzt das Sandbad der Rationalisierung so rein und ausschließlich durchmachen, als es überhaupt möglich war. Ihr Verhängnis war, daß sie sich damit in einen Zustand begab, der ihrer innersten Natur zuwiderlief.



## 6

### Die neue Kunstlehre

Die Aufgabe, die die philosophische Vernunft für die Dichtkunst und Ästhetik auch der Deutschen zu leisten hatte, war die Klärung des Urteils und die Schaffung eines neuen Stiles: die Begründung des „guten Geschmacks“.

Noch in die ersten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts hinein reicht, örtlich und weltanschaulich abgestuft, die Wirkung der Barockdichtung. Der Hamburger Christian Friedrich Hunold gab noch 1712 Erdmann Neumeisters Barockpoetik als „die allerneueste Art zur reinen und galanten Poesie zu gelangen“ heraus, mit einer A. Gryphius, Hofmanswaldau und Lohenstein huldigenden Vorrede. G. Chr. Gebauer konnte noch 1731 eine zweite Ausgabe von Lohensteins Arminiusroman veranstalten, die auch die schönen, von Sandrart gestochenen Barockkupfer der ersten Ausgabe wieder brachte.

Aber schon um die Jahrhundertwende hatte Christian Wernicke in seinen Epigrammen gespottet:

„Artemon hat gelernt an mehr als einem Ort  
Ein unverständlich Nichts durch aufgeblasne Wort'  
In wohlgezählte Reim' ohn' allen Zwang zu bringen . . .  
Die sich im Unverstand verschanzten,  
Und in geschlossner Reihe tanzen:  
Zwar les' ich selten sie vom Anfang bis ans End'.“

Auch die Schweizer Bodmer und Breitinger bekämpfen in den „Discoursen der Mahlern“ (1721/23), deren Ziel ist, „Tugend und guten Geschmack“ zu pflanzen, den spielerischen Barockstil (XII). In

einem Briefe an Besser, den sie mit Opiß und Caniz als Muster des guten Stiles verehren, nennen sie Hofmanswaldau, Lohenstein und Neukirch (den Herausgeber der großen Sammlung von Gedichten des Hofmanswaldauischen Kreises) als diejenigen, „welche diesen schlimmen Geschmack, der in Deutschland regiert, eingeführt haben. Hofmanswaldau ist der erste gewesen, der die falschen Imaginationsspiele, und die ungemessenen, unvollkommenen, und ohne Ende zurückkommenden Metaphoren von einigen grotesken Italienern angenommen hat. Lohenstein hat geholfen mit seiner pedantischen Gelahrtheit und seinen zusammengeslickten kleinen Sentenzen die Rede verdunkeln, und sie in Phöbus und Galimathias [Schwulst und Unsinn] einzukleiden. Neukirch ist ihr Affe, und glaubet, daß in diesem unvernünftigen Geschwätze, das sie machen, die Hochheit der Poesie bestehe, von der er ich weiß nicht welch ein Monstrum machet.“

Bodmer hat später, 1740, in der Einleitung zu Breitingers „Dichtkunst“ erklärt: „Die Erfahrung zeigt, daß der reine Geschmack allemal nur bei denen Nationen allgemein geworden, welche durch die Ausübung der Weltweisheit zu kritischen Untersuchungen waren vorbereitet worden . . . Wer [den Aberglauben und Autoritätsglauben der Zeit] betrachtet, wird wohl begreifen, daß der schlimme Geschmack den fürchterlichsten Feind an der gesunden Philosophie habe, indem diese durch das Mittel der Untersuchung, der Kritik, alles prüfet und aus einem vorsichtigen Mißtrauen gegen der betrüglischen Empfindung und den ungenugsamen Erfahrungen nichts für schön annimmt, wovon sie nicht zulängliche Gründe angeben kann. Durch sie werden die Quellen des Schönen entdeckt.“ Schon in den „Discoursen der Mählern“ bekennen sich die Schweizer zu der Denkmethode des Rationalismus, im besondern Wolffs. Sie haben ihn brieflich gebeten, ihnen eine genaue Kritik der Fehler zu geben, „welche wir in dem raisonnement gemacht haben.“ In mehreren Discoursen handelt Breitinger von der Denkkunst. Die schiefen

Urteile, zu denen uns die bloße Sinneswahrnehmung verleiten kann, werden durch sie berichtigt. Sie hilft „durch richtige Vernunftschlüsse die Pflichten des Menschen aus einem unfehlbaren principe herleiten“. Es gelingt mit ihrer Hilfe auch, die Regeln des guten Geschmackes zu finden. Damit ist das gesamte Leben, die Moral, Kunst, Wissenschaft vor den Richterstuhl der Vernunft geladen. Nur was die philosophische Kritik billigt, soll Geltung haben. Ihre Logik allein soll die Kausalität des Handelns und die innere Form des Denkens bestimmen. Sie ist einzig die Quelle des „guten Geschmackes“.

Einige Jahre später (1727) hat Joh. Ulrich König in einer Abhandlung, die er seiner Ausgabe von Canib' Gedichten anhängte, das Wesen des guten Geschmackes in der Dicht- und Redekunst zu bestimmen unternommen. Seine Gewährsleute sind, außer Shaftesbury, Thomafius und Leibniz, die Koryphäen der französischen Kritik, vor allem Boileau, Dubos und Madame Dacier. Im Anschluß an Madame Dacier wird eine rein rationale Psychologie entwickelt. Die Empfindung ist ein abgekürztes Urteil. Da nun der Geschmack sich auf die Empfindung stützt, so ist er eine abgekürzte Form des Verstandesurteils: Das eben ist „der gute Geschmack, welcher uns durch die Empfindung dasjenige hochschätzen lehret, was die Vernunft unfehlbar würde gebilligt haben, wann sie Zeit gehabt hätte, solches genugsam zu untersuchen, und durch Gegeneinanderhaltung der deutlichen Begriffe, richtig darüber zu urteilen. Eben dieser ist auch Ursache, daß wir etwas, wegen einer uns mißfälligen Empfindung, verwerfen, welches unstreitig, nach einer gründlichen und genauen Prüfung, von der Vernunft nicht minder würde sein gebilliget worden.“

König ist sich dabei wohl bewußt, daß dieser neue, unter dem Vernunftgesetz stehende Geschmack nicht nur das ästhetische Urteil leiten, sondern die Gesamtheit der Lebensäußerungen beherrschen soll: „Er zeigt sich nicht weniger in der Arbeit eines

Schlossers, Tischers, Schusters, oder Schneiders, als in der Kunst eines Perlenstickers, Tapetenwürkers, Tapeziers, Goldschmieds und Jubeliers. Er verrät sich aus unsern Moden, aus unserm Zeitvertreibe, Gange, Stellung, Handgebärden, Tanzen und andern Leibesübungen. Er erscheinet aus der Anordnung eines Fests, eines Balls, eines Schauspiels, eines Ringrennens, einer Schlittenfahrt und andern öffentlichen Lustbarkeiten. Man entdeckt ihn aus der Anlegung eines Gartens, aus der Bauart eines Hauses, aus der Einrichtung eines Bücherfaals, aus dem Aufputz eines Zimmers, aus der Anordnung einer Tafel, aus der Anstellung einer Gasterei . . . Man erblickt ihn in der Angebung einer Liberei für die Bedienten, aus der Erwählung eines Bands, einer Art Spitzen, einer Farbe eines Tuchs, oder eines andern Stoffs zur Kleidung, ja aus der Art sich zu kleiden selbst.“

König hat so, als Jermonienmeister der Zeit, in umfassender Begriffsbestimmung den neuen weltmännischen Lebensstil des Rokoko umschrieben, der durch das Vernunfturteil zugleich zu heiterer Zierlichkeit gelöst und geordnet ist.

Die Folgerungen, die sich aus dieser Idee der Rationalisierung alles Lebens für die Dichtung und ihre Theorie ergeben, hat Gottsched in seiner 1729 zuerst erschienenen „Kritischen Dichtkunst“ gezogen. Sein Ausgangspunkt ist das horazische Wort:

„Scribendi recte sapere est et principium et fons.“

(Vernünftig sein ist Grund und Quelle des rechten Stils.)

Aristoteles hatte die Dichtung als Nachahmung der Natur bezeichnet. Nun ist nach Wolff die Natur ein System rationaler Zweckmäßigkeit im Sinne der erkennbaren Vernünftigkeit der Wirklichkeit (*philosophia certa*) und der Nutzbestimmung der Dinge für den Dienst des Menschen (*philosophia utilis*). Also hat auch die Dichtung diese theoretische und praktische Rationalität in sich aufzunehmen. Sie darf nichts enthalten, was nach Inhalt oder Form dem Urteil der Vernunft als des gesunden

Menschenverstandes (im Sinne Wolffs) widerspricht. Daher Gottscheds Kampf gegen das Wunderbare und das Unwahrscheinliche, d. h. das dem banalen Alltagsverstand Zuwiderlaufende. Wenn in den Dichtungen der Alten Götter, in denen des frühern Christentums, etwa bei Tasso, Engel und Teufel in das irdische Geschehen eingreifen und die Taten der Menschen lenken, so sind diese Dichter nur zu entschuldigen „mit der herrschenden Meinung ihrer abergläubischen Zeiten.“ Die Contes de Fées dienen „nur zum Spotte und Zeitvertreibe müßiger Dirnen und wizarmer Stutzer: führen aber auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit bei sich. Ein heutiger Poet hat also große Ursache in dergleichen Wunderdingen sparsam zu sein. Die Welt ist nunmehr viel aufgeklärter, als vor etlichen Jahrhunderten, und nichts ist ein größeres Zeichen der Einfalt, als wenn man, wie ein anderer Don Quixote, alles, was geschieht, zu Zaubereien macht.“ Aber nicht nur das metaphysisch Unglaubliche, auch das psychologisch Unwahrscheinliche der älteren Dichtung wird getadelt. Homer z. B. wird eine Rüge erteilt, weil er Hektor eine lange Rede an seine vier Pferde halten läßt oder weil seine Helden mitten im hitzigsten Gefecht halbe Stunden lang sprechen. Ebenso widerspricht der blumenreiche und aufgeblasene Stil der Barockpoeten dem Geschmacksurteil des gesunden Menschenverstandes. Nichts sei bei Bildern mehr zu meiden als Dunkelheit, meint Gottsched. Bei gewissen Dichtern sehe man alle ihre Gedanken nur durch einen dicken Staub oder Nebel. „Der klärste Satz wird durch ihren poetischen Ausdruck verfinstert: da doch der Gebrauch verblümter Reden die Sachen weit lebhafter vorstellen und empfindlicher machen sollte.“ In der Menge verblümter Redensarten und der ungeschickten Vermischung derselben besteht der Schwulst.

Auch der Bau der Sätze wird an dem Maßstab der Verständigkeit gemessen. Deutlichkeit ist eine Haupttugend poetischer Perioden. Wenn so auch gegenüber dem Dichter durchaus die

Forderung der Vernunft erhoben wird, so entsteht die Frage, worin er sich denn vom Prosaiker, im besondern vom wissenschaftlichen Geschichtschreiber unterscheide, dessen Schreibart ebenfalls vom kritischen Verstande bestimmt ist. Gottsched findet den Unterschied bezeichnenderweise wiederum in einem rationalen Gesichtspunkt: in der Steigerung und Zuspizung des Verstandes zum Witz und zur Geistreichigkeit beim Dichter.

So kann man das Stilideal Gottscheds, das zugleich das Ideal all seiner rein rationalistischen Zeitgenossen ist, als einen Realismus des gesunden Menschenverstandes bezeichnen.

Es ist stets das Wesen des Verstandes, begriffsbildend und klärend zu wirken. Auch der rationalen Dichtung ist diese Wirkung eigen. Gottsched, entsprechend der utilitaristischen Teleologie der Wolffschen Philosophie, steigert die Folge zur Absicht und schreibt der Dichtung den Zweck sittlicher Besserung zu. Da sie diesen Zweck mit der Annehmlichkeit schöner Form verbindet — das horazische *miscere utile dulci* —, so erreicht sie ihn viel sicherer als die gründlichste Sittenlehre, die „für den großen Haufen der Menschen viel zu mager und zu trocken“ ist. Homer z. B. hat in seiner Ilias derart eine moralische Absicht verfolgt: „Die kleinen griechischen Staaten waren sehr uneins; und das rief sie auf. Die nackte Wahrheit durfte er ihnen nicht sagen; darum verkleidete er sie in eine Fabel. Der trojanische Krieg war noch in frischem Andenken, und hier fand er einen Agamemnon und Achilles, die miteinander uneins geworden. . . . Um nun diese Wahrheit, als seine Absicht, recht begreiflich zu machen, mußte er zeigen, daß alles vorgefallene Unglück aus der Zwietracht entstanden wäre: und dieses ging nicht besser an, als wenn er alle griechische Bundsgenossen anfänglich in der Zertrennung als unglücklich, hernach aber in der Vereinigung als glücklich und sieghaft vorstellte.“

Durch die Rationalisierung der Dichtung gewinnt nun auch der alte Begriff der Regel und der Lernbarkeit der künstle-

rischen Fertigkeit neue und erhöhte Bedeutung. Die Renaissance hatte, an Aristoteles, Horaz und Quintilian anknüpfend, Poetiken als Regelbücher geschaffen. Auch das siebzehnte Jahrhundert hatte, seit Opitzens Buch von der deutschen Poeterei, immer wieder Werke hervorgebracht, die das Inventar der Poesie zu Nutz und Frommen der Schaffenden aufnahmen. Auch Gottscheds „Kritische Dichtkunst“ ist noch ein solches Regelbuch. Er rühmt sich in der Vorrede zur dritten Auflage, daß durch sie Anfänger in den Stand gesetzt würden, Gedichte auf untadeliche Art zu verfertigen, Liebhaber, sie richtig zu beurteilen. Er gibt die Regeln vielfach geradezu in Form von Rezepten, z. B. für die Anfertigung einer Fabel (I, 4. Kapitel): Zuallererst wähle man sich . . . hernach erfinne man sich . . . Aber wo die Barockpoetiken nur eine Menge von Begriffen und Formen aus der Poesielehre des Altertums und der Renaissance als bloße Kenntnisse und Erfahrungstatsachen zusammentragen, ist bei Gottsched die Regel nun auf die teleologische Vernunftidee bezogen, von ihr durchwirkt und mit Kritik des vernünftig Richtigen und Unrichtigen durchsetzt. Er sagt nicht mehr nur, wie man es nach der Ueberlieferung macht; er legt ausführlich und praktisch dar, wie man es vom Gesichtspunkt der Vernunft aus gut macht.

So hat er, man mag über sein Werk und seinen Standpunkt spotten, soviel man will, tatsächlich doch in seiner „Kritischen Dichtkunst“ Wesen und Charakter der Dichtung des rationalistischen Rokoko treffend umschrieben. Ihre Probleme und Stoffe sind durch die rationale Aufklärung gegeben. Ihre innere Form ist vernünftig. Ihr Stil in allem auf den Verstand bezogen. Das ist der Sinn des Wandels, den das Leben der Dichtung seit dem Barock durchgemacht. Wo das Wesen des Barock sich in der gewaltigen Spannung zwischen Diesseits und Jenseits, Welthingabe und Weltverneinung ausdrückt und damit eine mächtige Dynamik erzeugt, die erst am Schlusse des Jahrhunderts, mit der Schwächung des christlichen Askesebegriffes

und dem Verlust eines lebenordnenden sittlichen Gedankens, in gespreizte Gebärde und „Schwulst“ ausartet, ist das Lebensgesetz der neuen Dichtung nicht mehr Dynamik, sondern Rationalität, nicht mehr leidenschaftliche Kraftentfaltung und Krafthemmung, sondern vernünftige Beziehung der Glieder aufeinander und auf das Ganze im Stofflichen und Formalen. Barockdichtung gleicht einer Landschaft mit starker, oft gigantisch kühner Vertikalgliederung, schroffen Bergen, die ins Jenseits streben, und tiefen Tälern mit reißenden Bächen, Klüften und Wäldern voll Geheimnissen; Rokokodichtung ist eine flache Landschaft mit klarer, geometrischer Ordnung der horizontal gelagerten Teile, See, Fluß, Stadt, Dorf, Feld und Wald. Die Vernunft kann alles leicht überblicken. Die Anlage des Ganzen ist so, daß wir sie durchaus als zweckmäßig billigen müssen. Kein Rätsel und kein Wunder birgt sich in ihr. Man sieht, wie der Fluß die Mühle treibt, diese das Korn mahlt, und wie der Bäcker das Mehl zu Brot verarbeitet, das die Menschen in offener Laube sitzend genießen. Logik, Zweckmäßigkeit, Kausalität ist im einzelnen und im ganzen, und alles greift sinnvoll ineinander ein.

Die Frage ist nur, ob mit dieser Preisgabe des Kräftespieles der Leidenschaften und mit der Begründung dieser glatten Ordnung im Leben der Dichtung diese ihres eigentlichen Wesens nicht verlustig gehe, und ob mit der Einbuße der Gemütsspannung die Ordnung nicht bald in trockene Langeweile ausarte.

Die Schweizer sind mit ihrem Anhang, vor allem Klopstock, in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts die einzigen gewesen, welche diese Gefahr erkannten und sie bekämpften.

Wenn sie in ihren Anfängen, als es sich um die Einführung des philosophischen Denkens in ihrem auch heute noch gründlich der Philosophie abgeneigten Volke handelte, sich zu Wolffs praktischer Denklehre bekannt hatten, so scheinen sie später, als sie um 1740 herum mit ihren vier Hauptwerken, vor allem der



„Kritischen Dichtkunst“ auf den Plan traten, von Wolff abgerückt und zu Leibniz weitergeschritten zu sein. Bodmer spricht in der Einleitung zur „Kritischen Dichtkunst“ von der Wichtigkeit der leibnizischen Philosophie, und Breitinger verwendet für seine Erklärung der Entstehung der äsopischen Fabel Leibnizens Idee der Allbeseelung der Welt, die Wolff preisgegeben hatte: offenbar prägte sich in der Fabel die Ansicht aus, daß auch die Tiere Verstand hätten.

Vor allem aber: ihre Ästhetik ist in ihrem Kern keine rationale, sondern eine emotionale. Sie wissen, daß der Reiz des Dichtwerkes nicht in der Befriedigung von Verstandesbedürfnissen besteht, sondern in einer Gemütswirkung. In der Vorrede zu der Schrift „von dem Wunderbaren in der Poesie“ (1740) erklärt Bodmer, die Neigung zu philosophischen Wissenschaften und abgezogenen Wahrheiten mache die Deutschen seit einiger Zeit so vernünftig und so schließend, d. h. logisch, daß sie zugleich matt und trocken werden. Ebenso betont auch Breitinger in der „Kritischen Dichtkunst“, daß die Sachen, die unsern Vorwitz stillen, uns nicht so sehr anziehen, als die, die unser Herz rühren. „Unruhe und Bewegung der Gemütsleidenschaften ist dem Menschen etwas so Natürliches und Angenehmes, daß man sagen kann, die Menschen empfangen mehr Beschwerde von einem leidenschaftslosen Leben als von den Leidenschaften selbst.“

In diesem Sinne wollen sie es aufgefaßt haben, wenn sie die Dichtung mit der Malerei vergleichen. In dem 21. Discours der Maler sagt Breitinger, die räsionierende Moral sei viel zu schwach, uns von dem Laster abzuschrecken und zu der Tugend zu determinieren; Exempel hätten eine weit größere Kraft über unsern Willen, demselben eine Liebe zur Tugend und einen feindlichen Haß gegen die Laster einzupflanzen. Wie hier dem Beispiel oder Bild des wirklichen Lebens eine stärkere moralische Wirkung zugetraut wird, so erwarten die Schweizer sie auch vom Bild im Dichtwerk im Gegensatz zum vernünftigen Wort

und der logischen Beweisführung. Bodmer bedauert in der Vorrede zu der Schrift über das Wunderbare, daß die Lustbarkeiten des Verstandes die Lustbarkeiten der Einbildungskraft bei den Deutschen unterdrückten, und er wie Breitinger sprechen viel und lange von der Bedeutung der „poetischen Gemälde“, d. h. malerischen Beschreibungen, Gleichnisse, Bilder. Es ist den Zürchern niemals eingefallen, die Malerei und die Dichtung einander gleichzusetzen; sie sind sich ihrer technischen Unterschiede, wie das ja eigentlich auf der Hand liegt, völlig klar, und Breitinger z. B. hat sie in der „Kritischen Dichtkunst“ ausführlich entwickelt. Aber sie erwarten von der Anschauung, die im malerischen Bilde liegt, eine stärkere, d. h. eine reinere künstlerische Gemütswirkung, als sie das abstrakt-räsonnierende Wort zu geben vermag. „Wahrhaftig,“ sagt Breitinger in der „Kritischen Dichtkunst“ in der Erläuterung der psychologischen Bedeutung der berühmten Schilderung der Bergausicht in Hallers „Alpen“, „die bloße Vorstellung mit Farben durch die Kunst des Malers wird so wenig als das Anschauen der Aussicht selbst weder einen so deutlichen vollkommenen Begriff erwecken, noch die angenehme Verwunderung auf einen solchen Grad erheben können, weil die wenigsten für sich selbst geschickt sind, aus dem Gemische so unzähliger Gegenstände allein diejenigen auszufuchen und miteinander zu verbinden, die einen gewissen Eindruck auf ihr Gemüte befördern können.“ Und auch später fordert er, daß der poetische Maler „das Gemüte in eine angenehme Bewegung setzen“ müsse. Wer die kritischen Werke der Schweizer aufmerksam, und vor allem nicht durch Lessings ihre Absichten nur oberflächlich streifende Kritik im „Laokoon“ voreingenommen, liest, erkennt, daß sie, in zum Teil noch schwerfälliger und unbehüllicher Ausdrucksweise, stets bemüht sind, im Gegensatz gegen die modische Überschätzung der Rationalität in der Dichtkunst ihren irrationalen Anschauungscharakter zu betonen, und daß sie die Wirkung der künstlerischen

Anschauung nicht optisch-äußerlich, sondern gefühlsmäßig-innerlich begriffen wissen wollen.

Aus dem gleichen Gegensatz gegen den Geist des Rationalismus in der Dichtung und Ästhetik ihrer Zeit verteidigen sie auch das Recht des Wunderbaren in der Poesie. Sie wissen, daß nicht das, was der gewohnten Ordnung entspricht, in der Dichtung unser Gemüt am stärksten packt, sondern was uns als etwas Neues aus dem Geleise unserer Gewohnheit herauswirft. Das Wunderbare nun ist die äußerste Staffel des Neuen, es ist das, „was über unsere gewöhnlichen Begriffe hinausgeht“. In tiefdringender Entwicklung stellt Breitinger gegenüber Gottsched und seiner rationalistischen Verurteilung des Wunderbaren als des dem Anspruch des Verstandes an Wahrscheinlichkeit zuwiderlaufenden fest, daß das Urteil des Verstandes, der in der Wissenschaft herrscht, ein anderes ist als das der Einbildungskraft, das für die Dichtung maßgebend ist. In der Dichtung wird das Wahrscheinliche durch die Einbildungskraft beurteilt, und es kann dem Verstande widersprechen; das Wahre der Einbildung ist zu unterscheiden von dem Wahren des Verstandes. Damit ist der irrationale Charakter der dichterischen Phantasie gefordert und das Dasein des Wunderbaren, die Begriffe des gesunden Menschenverstandes übersteigenden gerechtfertigt. Seelische Barockdynamik ragt in diesen Ansichten und Forderungen der Zürcher noch in die begrifflich kahle Vernünftigkeit der Aufklärungsästhetik hinein, wie es ja auch ein Barockdichter, Milton, war, aus dessen „Verlorenem Paradies“ sie ihre Vorstellungen wesentlich geschöpft hatten.

Trotzdem gehören die Zürcher mit dem Kern ihres Wesens dem achtzehnten Jahrhundert an, wie jeder spürt, der etwa Breitingers Dichtkunst mit einer der Poetiken des Barockzeitalters vergleicht. Was sie von diesem scheidet, ist der philosophische Geist, der ihre Schriften erfüllt, und das kritisch geschulte Denken. Sie tragen keinen Augenblick Bedenken, sich zur Vernunft zu

bekennen, die für sie freilich etwas unvergleichlich Tieferes, Umfassenderes und Beweglicheres bedeutet, als für Wolff und Gottsched.

Wie die Kunstlehre, so ist auch die Dichtung des Rokoko dieses philosophischen Geistes voll, und das denkende Vernunftwissen bestimmt ihr Wesen nach Inhalt und Form, so sehr und so ausschließlich, daß das unmittelbare Erleben daneben in einem für uns unbegreiflichen Maße zurücktreten muß. Goethe hat der Literatur dieser Zeit den Gehalt abgesprochen, worunter er die Bedeutsamkeit eines von einem persönlichen Geiste erlebten, gedachten und geformten Wirklichkeitsstoffes verstand. In der That: wenn man aus der Dichtung des Barock in die des Rokoko tritt, so bekommt man den Eindruck, als ob die Deutschen ein Jahrhundert der Mißachtung des philosophischen Geistes nun plötzlich büßen müßten dadurch, daß sie dem rational-philosophischen Denken breitetes Einströmen in ihr gesamtes Leben und Schaffen gewähren, dergestalt, daß selbst die letzten und geheimsten Schlupfwinkel der Dichtung sich der klaren Helle der Vernunft zu erschließen genötigt sind. Das unmittelbare Leben, das einem Grimmselshausen vor einem oder zwei Menschenaltern noch ein unerhört reicher Schoß dichterischer Gesichte gewesen war, erscheint jetzt in der Enge und Ruhe der kleinbürgerlichen Verhältnisse als die geistige Armut und dichterische Dürre selber. Man denke sich, die Begegnung des Polenkönigs Friedrich Augusts des Starken und des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms I. im Lustlager bei Radewitz 1730 erschien selbst einem Breitinger als ein so gewichtiger Stoff, daß er des Hofdichters J. U. König prunkvolle Beschreibung des Staatsereignisses, „August im Lager“, ein langes und breites in seiner „Kritischen Dichtkunst“ besprach.

## Die Probleme der Dichtung

Man begreift, daß den deutschen Dichtern nach dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts der Gedankenreichtum, den die Philosophie vor ihnen aufschloß, wie ein weites, freies und herrliches Gefilde erscheinen mußte, das ihre Phantasie zu ergiebigem Lustwandeln aus der Armut und Enge des tatsächlichen Lebens hinauslockte, und daß sie dem Ruf folgten, selbst auf die Gefahr hin, daß die Phantasie sich in diesen logischen Räumen zur Vernunft umwandelte.

Aus den philosophischen Werken fließen nun die großen Ideen der Weltweisheit in die Dichtung: 1. Die zweckmäßige Ordnung der Natur durch Gott. 2. Die Rechtfertigung der göttlichen Welteinrichtung. 3. Das Verhältnis von Religion und Moral. 4. Die Begründung des menschlichen Glückes durch das Gleichgewicht von Tugend und Vergnügen. 5. Entstehung und Wesen des Staates.

1. **Göttliche Naturzweckmäßigkeit.** Barthold Heinrich Brockes bezeugt schon durch den Titel seines berühmten Hauptwerkes: „Irdisches Vergnügen in Gott“ (1721—48), daß er ein optimistischer Sohn des Rationalismus ist. Wie weit steht dieser Hamburger Ratsherr ab von dem glogauischen Syndikus Andreas Gryphius, der in ergreifenden Tönen um die Nichtigkeit und Angst alles Irdischen geklagt hatte! Dabei ist Brockes, ob er gleich Descartes, Leibniz, Wolff und wohl auch Shaftesbury kennt, noch gar nicht von der allmächtigen Beglückungskraft der Weltweisheit überzeugt. In einem

Gespräch „Das menschliche Wissen“ läßt er einen Philosophen, B, die Fragen von A immer mit „Das weiß ich nicht“ beantworten. Aber der Weg, den das Gespräch der beiden geht, ist deswegen doch ein philosophisch=methodischer. Es ist der Weg von Descartes. Wie A schließlich fragt: „Was weißt du dann?“ antwortet B völlig schulgerecht:

Ich weiß: Ich bin. Warum? Ich denke

— um daraus nun, etwas unvermittelt, das Bekenntnis zum leibnizischen Optimismus folgen zu lassen:

Ich weiß, daß Gott die Erde lenke,  
Die Himmel und auch die Natur,  
Dies weiß ich nur.

Ich weiß, daß Gott der Schöpfer Iebe  
Und uns so viele Güter gebe,  
Daß man dafür ihm danken soll;  
Das weiß ich wohl.

Daß unser Schöpfer alles wisse,  
Und daß man ihn bewundern müsse,  
Daß er so liebeich als er groß,  
Dies weiß ich bloß.

Die ganze Helläugigkeit und sinnliche Aufgeschlossenheit des Aufklärungsmenschen ist Brockes eigen. Er ist kein Paul Gerhardt mehr, dem die schöne Sommerszeit nur preisenswürdig war als Vorgeschmack der himmlischen Freuden. Ihn entzückt die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt an sich: das Spiel des Lichtes auf den Wellen; die zarte Lieblichkeit der Kirschkblüte beim Mondlicht; der Gesang der Nachtigall und der Duft der Viole. Die deutsche Literatur hat noch niemals einen Dichter hervorgebracht, der so leidenschaftlich in und mit der sinnlichen Erscheinungswelt gelebt hätte wie Brockes. Ja, seine Sinnenleidenschaft wird geradezu zur Pedanterie, wie er denn ein richtiger Jopsträger gewesen ist.

Aber freilich, gerade bei ihm sieht man, wie das Bekenntnis zur Vernunft nicht nur lösend wirkte, sondern auch bindend. Er bedarf noch der Philosophie, um die Welt schön finden zu dürfen. Alle Schönheit im einzelnen wie im ganzen ist nur die sichtbare Erscheinung der göttlichen Vernunftordnung in der Natur. Die zierliche Schönheit und Farbenbuntheit einer Fliege bewundert er nur deswegen, weil sie ihm im kleinen ein Abbild der Schönheit und Zweckmäßigkeit der von Gott geschaffenen Welt im großen ist. Ja, gelegentlich vermischt sich der philosophische Zweckmäßigkeitsgedanke noch mit der christlichen Vorstellung der Jenseitsherrlichkeit; die Kirschblüte erinnert daran, daß

Die größte Schönheit dieser Erden  
Kann mit der himmlischen doch nicht verglichen werden.

In dem Gedicht „Kräfte der menschlichen Vernunft“ malt er aus, was entstehen würde, wenn man einen Augenblick die Vernunft vom Erdkreis nähme:

Alsobald ist alles weg, was des Schöpfers Werk verbindet,  
Alsobald wird alle Ordnung fort, ein Irrtum allgemein,  
Schmutz und Unrat allenthalben, überall Verwirrung sein . . .

Aber . . . laßt nur die Vernunft auf Erden

Wieder dargestellt werden!

Alsobald wird ein Verband, ein Zusammenhang, Verständnis,  
Eine Harmonie und Einheit, Lust, Empfindlichkeit, Erkenntnis  
Überall zugegen sein und regieren.

Freilich, diese Vernunft ist nun einzig für den Menschen da und die prästabilierte Harmonie der Welt seine Magd. Brockes, der aus einem reichen Hamburger Kaufmannshause stammt, hat die Zweckmäßigkeitsidee völlig merkantilisiert. Wie die Schiffe die Schätze der ganzen Erde in den Hamburger Hafen bringen, so, denkt er sich, hat Gott alle Güter der Welt zu Wohl und Nutzen des Menschen bestimmt. Er kann die Zweckmäßigkeit

eines gebratenen Lammskopfes auf sieben Seiten ausmalen und der Schnupftabak muß ihm die Weisheit verkünden: „Lieber Mensch, auch du bist Staub.“

Während so Brodtes leibnizische Metaphysik mit christlichem Deismus zu verbinden weiß, gibt Johann Peter Uz in seinem „Theodicee“ überschriebenen Lehrgedichte leibnizische Gedanken in reiner Form. Er mag als Vertreter jenes leichten und etwas unbestimmten Optimismus gelten, der in der Mitte des 18. Jahrhunderts weiteste Bildungskreise erfüllte. Gott, wenn er auf die von ihm geschaffene Welt blickt, schaut überall sinnvolle Ordnung:

Er sieht mit heiligem Vergnügen  
Auf unsrer Erde selbst sich alle Teile fügen,  
Und Ordnung überall, auch wo die Tugend weint:  
Und findet, wann sein Blick, was böß und finster scheint,  
Im Schimmer seiner Folgen siehet,  
Daß, was geschieht, aufs beste stets geschieht.

Das Gesetz aufstrebender Entwicklung in allem belebten Sein wendet er ins Religiös-Moralische:

In allen Ordnungen der Dinge,  
Die Gott als möglich sah, war Menschenwitz geringe:  
Der Mensch war immer Mensch, voll Unvollkommenheit.  
Durch Tugend soll er sich aus dunkler Niedrigkeit  
Zu einem höhern Glanz erheben,  
Unsterblich sein, nach einem kurzen Leben.

2. Mit ganz anderer Gründlichkeit und Tiefe setzte sich Albrecht Haller mit der Frage der Ordnung der Welt und der Theodicee auseinander. Von Haus aus eine schwere und grüblerische Natur, mit einem starken Verantwortlichkeitsgefühl belastet, unzufrieden in einer, wie er überzeugt ist, in Uppigkeit, Sittenlosigkeit und Ungerechtigkeit zerfallenden Gesellschaft lebend, kann er sich nicht so leicht zu dem Glauben an die beste Welt und die Harmonie der Schöpfung bekennen. Dem Meta-



physiker schneidet der Physiker, dem Dichter der Forscher das Wort ab. Anderthalb Jahrhunderte vor Dubois-Reynolds Ignorabimus, erklärt er (Die Falschheit menschlicher Tugenden. 1730):

Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist,  
Zu glücklich, wann sie noch die äußere Schale weist.

Und in den „Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben“ (1729) weist er, ein echter Rationalist, jede theologische Metaphysik von sich:

Wie Gott die Ewigkeit erst einsam durchgedacht,  
Warum einst, und nicht eh', er eine Welt gemacht;  
Was unser Geist sonst war, eh' ihn ein Leib bekleidet;  
Und wie er soll bestehn, wann alles von ihm scheidet;  
Wie erst ein ewig Nichts in uns zum Etwas ward;  
Wie Denken erst begann und Wesen fremder Art  
Der Seele Werkzeug sind; wie sich die weiten Kreise  
Der anfangslosen Dau'r gehemmt in ihrer Reise  
Und Ewig ward zur Zeit; und wie ihr seichter Fluß  
Im Meer der Ewigkeit sich einst verlieren muß:  
Das soll ich nicht verstehn und kein Geschöpfe fragen;  
Es möge sich mein Feind mit solchem Vorwitz plagen!

Aber wie das Ubel in die Welt kommt, was seine Bedeutung und sein Recht in ihr ist, diese Fragen haben den sittlichen Grund seines Wesens stets aufs neue durchwühlt und erschüttert. In seinem Gedicht „Über den Ursprung des Übels“ (1734) unterscheidet er wie Leibniz die drei Arten von Übeln: das moralische, das physische und das metaphysische. Höchst bezeichnend für seinen ausgreifenden und rastlos tätigen Charakter ist seine Begründung der Notwendigkeit des moralischen Übels: Unser Wille ist metaphysisch gebunden, psychologisch frei. Gott, der die Ordnung und das Schicksal der Welt im einzelnen bestimmt, läßt uns doch entscheiden und handeln, als ob wir frei wären. Er hat auch egoistische und soziale Triebe in uns gelegt. Aus ihrem Kampf gelangt der Mensch zur Sünde. Aber der Kampf ist gottgewollt und notwendig; denn nur durch ihn entsteht Leben

und Bewegung. Von dem physischen Ubel weiß der Arzt, daß der Schmerz für den Heilungsprozeß nötig ist: er ist „der bittere Trank, womit der Leib sich heilet“. Die Anklage des metaphysischen Übels endlich wird, in Übereinstimmung mit Leibniz und Shaftesbury, durch den Hinweis auf die Unzulänglichkeit unseres Urteils und Wissens entkräftet:

Vielleicht ist unsre Welt, die wie ein Körnlein Sand  
Im Meer der Himmel schwimmt, des Übels Vaterland!  
Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verkürter Geister,  
Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister,  
Und dieses Punkt der Welt von mindrer Trefflichkeit  
Dient in dem großen All zu der Vollkommenheit:  
Und wir, die wir die Welt im kleinsten Teile kennen,  
Urteilen auf ein Stück, das wir vom Abhang trennen.

Erst diese tiefe, schwer erkämpfte Überzeugung von der weisen Zweckmäßigkeit der Welt gestattet Haller die Schönheit der Natur zu bestaunen und zu preisen. Was in ihr lebt, hat teil an dieser Zweckmäßigkeit. Daher stellt er in seinen „Alpen“ (1729) das Leben der Hirten in seiner Reinheit, Einfachheit und Bedürfnislosigkeit als naturgemäß den verdorbenen Städtern zum Muster hin oder sieht mit allegorischer Schau in der hochkräftigen Enzianpflanze mit der zierlichgestalteten und schöngefärbten Blüte ein „gerechtestes Geseß“:

Daß Kraft sich zierlich vermähle;  
In einem schönen Leib wohnt eine schöne Seele.

Brockes und Haller zeigen so den Weg, auf dem das protestantische Gefühl von der Mißachtung der Natur im Barock und Pietismus zu ihrer Liebe und Bewunderung gehen mußte. Er führt von innen nach außen: das Auge durfte sich erst öffnen, nachdem die Vernunft den früher außer- und überweltlichen Gott in die Natur hineingedacht und ihre Schönheit als Erscheinungsform seiner Vollkommenheit und Weisheit nachgewiesen hatte. Aus dieser Überzeugung wächst auch Ewald von Kleists Natur-

betrachtung. Aber Natur bedeutet ihm, wenn auch der metaphysische Faden im Gewebe seiner Weltanschauung nicht fehlt, entsprechend seiner mehr weichen und lyrischen Veranlagung nicht vor allem etwas Vernünftiges, sondern etwas Sanft-Anmutiges und Malerisches. Mit ihrer Schönheit, so führt sein „Geburtslied“ aus, vermag sie das durch die Schäden, Lügen und Laster der Kultur verwundete Gemüt zu heilen:

Allein du wirft auch die Natur  
Voll sanfter Schönheit sehn. Das Meer,  
Der Morgenröthe Spiegel, wird  
Mit rotem Lichte dich erfreun  
Und rauschen dir Entzückung zu...

Die Natur in ihrer lieblichen Harmonie und ihrem bunten Farbenspiel gibt ihm den Glauben an menschliche Tugend wieder. Das Gedicht, das mit dem Klageruf beginnt:

Weh dir, daß du geboren bist!

schließt mit dem Bekenntnis:

Das Leben ist mehr Lust als Schmerz. —  
Wohl dir, daß du geboren bist!

So schrumpft bei Kleist, was bei Leibniz und Shaftesbury die großartige philosophische Konstruktion eines Kosmos war, zum angenehmen Behagen an der lieblichen Idylle zusammen. Bei Salomon Geßner vollends wirkt die Vorstellung des Übels in der Welt nur noch wie das schwarze Schönheitspflasterchen auf der rosig-weißen Wange eines bepuderten Rokokodämons. Aus seiner Welt ist aller bohrende Zweifel an ihrer Güte geschwunden; alles Leid löst sich hier in Luft, und die Wolken, die am Himmel stehen, dienen, rosig von der schönen Sonne durchglüht, nur dazu, die Anmut der schimmernden Abendlandschaft zu erhöhen, in der die Grazien ihre lieblichen Reigen schlingen. Alle Spannung zwischen Erdenleid und Himmels-

lust, die den Dichtern des Barock ihr Gemüt so tief aufwühlte, ist hier gelöst in mildes Behagen und den trostvollen Glauben, daß dem, der mit heiterem und zufriedenen Gemüte die Güter, die die Schöpfung birgt, zu genießen versteht, die Welt allüberall schön sei. Sogar jener Gegensatz zwischen der sittlich-gesetz-mäßigen Natur und der lastervollen Kultur, um den Haller sich müht und den auch sein Schüler Kleist kennt, ist bei Gessner zu lächelnder Anerkennung der Werte beider Welten gemildert: Menalkas der Hirt preist die Schönheit seines Landlebens und Aschines der Jäger das Wohlleben in der Stadt und jeder ist glücklich an seinem Ort und zufrieden.

3. Religion und Moral. Wenn man sieht, wie bei diesen vielgelesenen und bewunderten Idyllikern metaphysisches Denken über die göttliche Gesetzmäßigkeit der Welt zum bürgerlichen Vergnügen an der lieblichen Landschaft schmilzt, welche sanfte Sehnsucht mit zahmen Staffagefiguren bevölkert, so begreift man, daß dieses Geschlecht liebenswürdiger Lebenskünstler nun auch von der Religion alle jene mystischen Schauer abgestreift hat, die die Seele des Barockmenschen in oft wohlküstigem Grausen erbeben machten. Wo der Barockmensch in bitteren Verzweiflungsstunden um seine Erlösung rang und vor Gottes zürnendem Strafgericht erzitterte, wo Leibniz sich in ernstem Denken abmühte, die Idee von Gottes Allmacht, Weisheit und Güte vor dem Richterstuhl des kritischen Verstandes zu retten, da hat man nun gelernt, mit diesen Vorstellungen wie mit schimmernden Bällen ein vergnügliches Spiel zu treiben. Auch wenn man theoretisch an der Vorstellung eines höchsten Wesens, ja sogar an der Idee der persönlichen Unsterblichkeit fest hielt, hat man doch in Wahrheit die Drähte zur überfinnlichen Welt durchschnitten und gesteht jenen Mächten keinen unmittelbaren und wirksamen Einfluß auf menschliches Tun mehr zu. Religion ist menschliche Gesinnung geworden; die mystische Kraft des Wortes ist zur Förderung menschlicher Sittlichkeit rationalisiert, und Erlösung, die

dem orthodoxen Christen die von außen kommende Selbstopferung Christi vermittelte, sucht man nun im eigenen moralischen Tun. Alle Beziehung des Denkens und Handelns auf überfinnliche Mächte wird dabei als Schwärmerei und Torheit gebrandmarkt.

Wieland ist diesen Weg gegangen. Seine Jugend pendelt zwischen christlich=platonischer Mystik und ironischer Weltklugheit hin und her. Sein Lehrgedicht von der Natur der Dinge (1751) ist ein Bekenntnis zu einem leibnizisch ausgelegten Christentum: Gott als die Liebe und Vernunft strahlt in alle Wesen, die zu ihm emporstreben. Aber schon damals hat er sich auch ein rein praktisches Urteil von weltkluger Frühreise über Menschen und Dinge angeeignet, zu dem ihm der Sokrates des Xenophon und Horaz Pate gestanden. Noch in Zürich läßt er Verstorbene Briefe schreiben an ihre hinterlassenen Freunde, worin sie die Seligkeiten der Gestirnwelten, auf die sie versetzt sind, in süßlichem Schwulst ausmalen. Aber hier erlebt er nun auch den Durchbruch seines eigentlichen weltmännischen Wesens, der auf Schloß Warthausen vollendet wird. Shaftesbury, den er mit den Sinnen des französischen Materialismus liest, wird sein erster Führer zur Lebensweisheit, Voltaire sein zweiter. Seiner verliebten Sinnlichkeit stellt sich das Lebensproblem als ein wesentlich erotisches dar: hinter allem gefühlvollen Idealismus grinst die Larve eines Faun. Sein Agathon, der im Heiligtum zu Delphi, in der gefühlvollen Liebe zu Psyche, eine Jugend voll Gottesfrieden erlebt, muß gleichwohl schon damals in den Verfolgungen der in ihn verliebten Pythia den sinnlichen Kern der heiligen Schwärmerei erfahren. Umgetrieben im Abend- und Morgenland, vom Glück verhätschelt, vom Unglück verfolgt, lernt der einstige „Idealist“ endlich praktische Lebensweisheit aus dem Munde des Philosophen Archytas in Smyrna:

Der Mensch trägt in sich eine tierische und eine geistige Natur, die ewig miteinander im Streite liegen. Jene stellt uns mit

allen andern Lebendigen in dieser sichtbaren Welt in eine Linie; diese erhebt uns durch Vernunft und freie Selbsttätigkeit unendlich hoch über jene. Durch jene sind wir allen Bedürfnissen, die auch den Tieren gemein sind, unterworfen; durch diese fühlen wir uns frei und Gesetzgeber einer inneren Welt. Harmonie zwischen beiden zu schaffen ist die Aufgabe des Weisen. Sie ist aber nur möglich durch die Herrschaft der geistigen Natur über die sinnliche. Der Weg dazu ist Selbsterkenntnis. Fördern kann uns in unserer sittlichen Ausbildung der Gedanke an Gott, dessen Existenz sich aus der reinen Ordnung und dem sinnvollen Zusammenhang aller Teile der Welt zum einen Zweck erweist. Wer diesen Gedanken als Gefühl in sich aufgenommen, ist stets bestrebt, diese sinnvolle Ordnung der Welt in seinem eigenen Handeln zum Ausdruck zu bringen. Aber er wird sich dabei aller Schwärmerei und alles Wunderglaubens enthalten, mit dem frühere Völker das religiöse Erlebnis in phantastische Mythen gekleidet. Wenn er, gesteht Archytas, in seinem langen Leben Großes erreicht, wenn er Unglück mit Stärke und Geduld ertragen, so sage ihm sein innerstes Bewußtsein, daß er nicht dazu hätte gelangen können, wenn seine Kräfte nicht immer durch den Glauben an dieses geistige Band, das ihn mit einer höhern Ordnung der Dinge, mit der allgemeinen Stadt Gottes und mit der Gottheit selbst verknüpfe, genährt, ermuntert, gestützt und in besondern Lagen sogar über ihr gewöhnliches Maß erhöht worden wären.

Indessen, man darf sich über den Sinn solcher Worte nicht täuschen. Sie bedeuten nicht das Bewußtsein oder gar den Glauben einer schlechthinigen Abhängigkeit von einem höchsten Wesen im Sinne der Prädestinationslehre, sondern nur die philosophisch-theoretische, leicht religiös drapierte Überzeugung der Vernünftigkeit der Welt und des Weltgeschehens, an die das einzelne Ich in seinem Überlegen und Handeln sich gebunden fühlt. Im praktischen Wirken dagegen hat sich der Mensch nicht an irgendwelche

Erwägungen religiöser Art zu halten; da wird es klar, daß die allgemeine vernünftige Ordnung der Welt, die jedes Ding an seinen Platz stellt, wo es, aus seinem Wesen heraus, zum Zusammenklang des Ganzen beitragen soll, für den einzelnen Selbstbestimmung bedeutet. Zwei Maximen, setzt Archytas hinzu, seien ihm in dem langen Laufe seines Lebens vornehmlich zustatten gekommen, ohne welche jener Glaube an die Ordnung der Welt ihm nicht wohlthätig, ja vielleicht eher schädlich wäre. Die erste war: „Bei jeder Aufforderung der Pflicht ebenso zu handeln und meiner selbst so wenig zu schonen, als ob alles auf meine eigenen Kräfte ankäme“. Die zweite: „Ungeachtet meines Glaubens an den Zusammenhang unseres gegenwärtigen Lebens mit einem zukünftigem . . . mein gegenwärtiges Leben als ein Ganzes zu betrachten, ihm eine ebenso große Wichtigkeit beizulegen . . . kurz, so viel möglich, jeden Augenblick desselben ebenso wohl und weislich anzuwenden, als ob mein ganzes Dasein auf die Dauer dieses Erdenlebens eingeschränkt wäre.“ Was heißt das anders, als daß der — philosophische — Gottesglaube nur noch wie die durchsichtige Luft über der Erde liegt, die in Wahrheit nun der Schauplatz des menschlichen Handelns und die Quelle von Glück und Leid für ihn geworden ist.

Man begreift, daß damit für Wieland, wie für jeden Rationalisten, das positive Religionsbekenntnis sinnlos und das Wunder, „des Glaubens liebstes Kind“, ihm, wie Voltaire, ein Gegenstand tiefsten Mißtrauens geworden ist. Wichtig, wahr und fruchtbar ist nur der allgemeine sittliche Inhalt einer Religion, hinfällig und nebensächlich die geschichtliche Form. Verdächtig vor allem die Stifter derartiger Religionen. Wie der Rationalismus im allgemeinen, hat auch Wieland das Problem des Glaubensgründers nicht psychologisch, sondern teleologisch zu begreifen unternommen: er hat nicht nach den natürlichen irrationalen Notwendigkeiten der menschlichen Einzelseele und der

Zeitseele gefragt, sondern nach den rational-bewußten Beweggründen und den ichbedingten Absichten. In seinem „Peregrinus Proteus“ (1788/89) ist ihm der religiöse Fanatiker ein betrogener Betrüger, in dem „Agathodämon“ (1799) der Religionsstifter der weise Volkserzieher, der — vermeintliche — Wunder tut, weil die Leute nur durch sie zu dem Guten gelenkt werden können, zu dem er sie führen will.

Auch Lessing wurzelt, so weit seine grundgescheite Männlichkeit über die stets ein bißchen altweiberhaft schwahende Aufklärerei Wielands emporragt, mit dem Kern seines Wesens in diesem Vernunftgrunde. Die geschichtliche Form der überlieferten Religion hat er schon früh preisgegeben. Die Lehre vom paradisischen Urzustand der Menschen muß sich schon in einem Aufsatz des Vierzehnjährigen eine Widerlegung vom Standpunkt der Logik aus gefallen lassen. Früh schon hat er erkannt: was an der Religion wahr ist, ist es nicht, weil es ihre geschichtliche Überlieferung verkündet, sondern weil es der Vernunft entspricht. „Die christliche Religion“, schreibt er dem Vater am 30. Mai 1749, „ist kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treu und Glauben annehmen soll.“ Ein Menschenalter später läßt er seinen Nathan die Unerweislichkeit der echten Religion vor Saladin mit den gleichen Worten begründen. Wie Saladin die Religionen unterscheiden will „bis auf die Kleidung, bis auf Speiß und Trank“, erklärt Nathan:

Und nur von Seiten ihrer Gründe nicht —  
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?  
Geschrieben oder überliefert! — Und  
Geschichte muß doch wohl allein auf Treu'  
Und Glauben angenommen werden? — Nicht? —  
Nun, wessen Treu' und Glauben zieht man dann  
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?  
Doch deren Blut wir sind? ...  
Wie kann ich meinen Vätern weniger  
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt!



So zerstört denn auch das Gleichnis von den drei Ringen den Wahn, als ob derjenige den echten Ring d. h. die wahre Religion habe, der sie durch willkürliche Verfügung des Vaters ererbt hat; vielmehr besitzt der den echten Ring und die wahre Religion, der die Liebe der andern genießt, weil er durch eigene Liebe sie sich verdient; d. h. die Wahrheit der Religion liegt in ihrer sittlichen Wirkung, die ihrerseits wieder in der allgemeinen Vernunftsordnung des Lebens eingeschlossen ist.

Die Gespräche „Ernst und Falk“ (1780) und vor allem die „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (1780) lehren, wie Lessing die Ausbildung der Sittlichkeit als die eigentliche Aufgabe aller Religionsübung betrachtet. Alle Offenbarung ist pädagogisch dosierte Erziehung der Menschen durch die Weisheit Gottes, also maskierte Vernunft. Der Zweck der Erziehung Sittlichkeit. Gott erzieht mit Hilfe von irdischen Verheißungen das auserwählte Volk zur Sittlichkeit im Alten Bunde, durch Verheißungen fürs Jenseits im Neuen; im Dritten Reiche soll der Mensch reif sein für reine Sittlichkeit, das Gute tun, weil es gut, das Böse lassen, weil es böse ist. In Wahrheit also braucht der Mensch des Dritten Reiches die Religion gar nicht mehr, weil er nun sittlich ist.

Dies ist denn auch der Sinn der Ringparabel. Der Kern der Religion ist sittliche Gesinnung und Tat. Sie, und nicht die vererbende Willkür des Vaters, macht den Ring zum echten. Der Mensch braucht keine Erlösung von außen mehr, durch die Opfertat eines andern; denn er ist auch nicht mehr mit dem allgemeinen Fluche der Erbsünde belastet, und vor der persönlichen Verschuldung schützt ihn die Befolgung des Sittengefehles:

Es eifre jeder seiner unbestochnen,  
Von Vorurteilen freien Liebe nach!  
Es strebe von euch jeder um die Wette,  
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag

Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,  
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,  
Mit innigster Ergebenheit in Gott  
Zu Hilf!

Man spürt den Worten des Richters die rein=menschlich=sittliche Auffassung der Religion an. Er verfügt über Begriffe mit bestimmten Inhalten (Sanftmut, Verträglichkeit, Wohltun), wo er von dem Verhältnis zu den Menschen, also von der sittlichen Seite der Religion spricht; es kommt ihm nur das blasse, unklare und verlegene „innigste Ergebenheit in Gott“ auf die Zunge, wenn er von dem mystisch=transzendenten Inhalt der Religion sprechen soll. Man versteht von hier aus die grausame Dialektik, mit der Nathan Recha und Daja die Folgen ihres frommen Wahnes ausmalt, es habe ein Engel, und nicht ein wirklicher Tempelherr Recha aus dem Feuer gerettet. Der fromme Wunderglauben hat sie geradezu gehindert, sich des Tempelherrn in seiner (möglichen) Not anzunehmen. Der törichte und unvernünftige Glaube an das Eingreifen einer übersinnlichen Macht ist der sittlichen Tat schädlich gewesen.

4. E u d ä m o n i s t i s c h e E t h i k. Die durch die Aufklärung verkündete Vernunftordnung des Lebens ist theoretische eine kosmische. Wo sie sich aber nun als Regulativ des sittlichen Verhaltens ausweisen soll, stellt sie sich in Wahrheit als eine reine Angelegenheit des menschlichen Verstandes heraus. Man kann wohl glauben, daß Gott die Welt zweckmäßig eingerichtet habe; wenn aber die Frage auftaucht: Wie soll ich handeln? versagt jene weise Ordnung der Welt, sofern der Sinn der Ordnung sich nicht im menschlichen Urteil zur leitenden Tatkraft verwirklicht.

Nun ist das Ziel alles menschlichen Strebens nach der Auffassung der Aufklärungssittenlehre das Glück, worunter nicht schrankenloser Sinnengenuss verstanden werden kann, weil dieser das Glück aufhebt. Die Aufgabe der Sittenlehre ist also, durch

ein System von Vorschriften die zu entfesseltem Genuß drängende Sinnlichkeit des Menschen einzugrenzen. Die Fähigkeit, diese Vorschriften in Lebenswirklichkeit umzusetzen, ist die Tugend.

Aber immer wieder taucht nun der Erfahrungssatz auf, daß die Vorschrift allein die bändigende Kraft nicht in sich trage. Gellert warnt in der Vorerinnerung an die Hörer seiner moralischen Vorlesungen: „Verlassen Sie sich bei Ihrer Tugend auch auf die beste Moral der Vernunft nicht!“ und der junge Lessing bekennt:

Umsonst erhebt ihr mir des Willens freie Kraft!  
Ich will, ich will, und doch bin ich nicht tugendhaft . . .  
Hier hilft kein starker Geist, von Wissenschaft genährt,  
Und Schlüsse haben nie das Böß in uns zerstört.

Wieland vollends baut seine ganze Psychologie auf der Überzeugung auf, daß der Trieb stets stärker als der Wille zur Tugend und die Askese Heuchelei sei. In dem Jugendwerk „Araspes und Panthea“ (1760 vollendet), dem ersten, in dem seine wahre Natur durchbricht, läßt er Araspes in dem Kampfe zwischen platonischer und sinnlicher Liebe unterliegen. Zu dem Zerknirschten sagt König Cyrus: „Ehmals kanntest du die Liebe nur als eine Tugend, nicht als eine Leidenschaft. Die Erfahrung allein konnte dich überzeugen, daß dieser angenehmste und mächtigste von unsern Trieben nicht allezeit in unserer Gewalt bleibt.“ Dies aber, so erklärt Wieland später je und je, ist auch nicht nötig, weil es wieder die Natur ist. Sittlich sein heißt in seinen Augen also nicht Askese, sondern weise Lenkung der Triebe in die Bahn der Natur und maßvoller Genuß. Hüon und Rezia (im „Oberon“), nachdem ihre Natur sie gegen die ihnen von Oberon auferlegte Verpflichtung hat fehlen lassen, weil diese der Natur widerspricht, adeln ihre Verfehlung durch die Tugend der in allen Versuchungen und Leiden erprobten Treue, zeigen damit,

daß ihrer sinnlichen Liebe eine geistig=sittliche zugrunde liegt, und gelangen so zur glücklichen Wiedervereinigung. Musarion spricht es aus, was für den Rokokoweltmann Wieland sein Leben lang das sittliche Ideal gewesen ist:

Die reizende Philosophie,  
Die, was Natur und Schicksal uns gewährt,  
Vergnügt genießt, und gern den Rest entbehrt;  
Die Dinge dieser Welt gern von der schönen Seite  
Betrachtet, dem Geschick sich unterwürfig macht,  
Nicht wissen will, was alles das bedeute,  
Was Zeus aus Huld in räthelhafte Nacht  
Vor uns verberg, und auf die guten Leute  
Der Unterwelt, so sehr sie Toren sind,  
Nie böse wird, nur lächerlich sie find't  
Und sich dazu, sie drum nicht minder liebet,  
Den Irrenden bedauert, und nur den Gleisner flieht;  
Nicht stets von Tugend spricht, noch, von ihr sprechend, glüht,  
Doch, ohne Sold und aus Geschmack, sie übet;  
Und, glücklich oder nicht, die Welt  
Für kein Elysium, für keine Hölle hält,  
Nie so verderbt, als sie der Sittenrichter  
Von seinem Thron – im sechsten Stockwerk sieht,  
So lustig nie, als jugendliche Dichter  
Sie malen, wenn ihr Hirn von Wein und Phyllis glüht.

Das ist Epikur und Horaz, die so mit dem lächelnden Blick gewährender Liebe und dem fruchtebeladenen Thyrsusstabe die Herzen lenken, während im Zeitalter des Barock die Stoa mit dem schweren Joche der Entfagung die Seele belastete.

Damit ist der Deutsche nun auch für die Anakreontik reif geworden. In Frankreich waren jene leichten, dem Anakreon zugeschriebenen Liederchen, die von Wein und Liebe singen, bald nach ihrer ersten Veröffentlichung durch Henri Estienne im Jahre 1554 durch die Dichter der *Méiade* nachgebildet worden. In Deutschland hatten Weckherlin, Opitz und Moscherosch sie nachgeahmt, Ernst Triller am Ende des 17. Jahrhunderts die erste

Gesamtübersetzung gegeben. Aber erst die Übersetzung, die Uz und Götz 1746 herausgaben, vermochte die deutsche Anakreontik zu begründen, weil dieser zierlichen Vergnüglichkeit in- zwischen die Lebensstimmung den weltanschaulichen Boden be- reitet hatte. Das sittliche Ideal dieses heitern Optimismus hat Uz in seinem „Versuch über die Kunst stets fröhlich zu sein“ um- geschrieben. Der Zweck des Lebens ist das Vergnügen. Drei Dinge gibt es, die uns dazu führen: Der behagliche Genuß schöner Natur, die Kunst, die Sinnenfreude. Aber nur der Weise, der sie mit Maß genießt, ist wahrhaft glücklich und gegen alles Übel gefeit; denn er allein erkennt, daß die Quelle des Glück- lichseins in uns selber, in der Ruhe des Gemütes, liegt:

Des Weisen wahres Glück wird nicht vom Ort entschieden:  
Nicht immer, wo er wünscht, doch überall zufrieden,  
Stets fröhlich ist nur er: denn seine reinste Lust  
Entspringt nicht außer ihm; sie quillt in seiner Brust.

An Hagedorn mag man erkennen, wie sehr dieser leichte Opti- mismus, den die Anakreontika verkünden, der Zeitstimmung entgegenkam. Er hatte schon 1743, vor der Bekanntschaft mit der Anakreonübersetzung, in einem frühen Lehrgedicht die Glück- seligkeit besungen:

Was ist die Weisheit denn, die wenigen gemein?  
Sie ist die Wissenschaft, in sich beglückt zu sein.  
Was aber ist das Glück? Was alle Toren meiden:  
Der Zustand wahrer Lust und dauerhafter Freuden;  
Empfindung, Kenntnis, Wahl der Vollenkommenheit,  
Ein Wandel ohne Reu und stete Fertigkeit,  
Nach den natürlichen und wesentlichen Pflichten  
Die freien Handlungen auf einen Zweck zu richten.

Nun, wie 1746 die Anakreonausgabe von Uz und Götz erschien, brauchte Hagedorn seine Leier nicht neu zu stimmen, um Anakreontika zum Lob des Weines und der Liebe darauf zu spielen. Man muß sich aber bewußt sein, daß diese Liederchen, die der- gestalt harmlose Fröhlichkeit sangen, damit, nach der utilitaristi-

sehen Auffassung der Dichtung, stets zugleich auch Lebensweisheit lehren wollten. Das verbindet sie mit den Fabeln, denen der Rationalismus eine Bedeutung zuschrieb, die sie sonst nirgends in neuerer Zeit besaßen, weil sie ihm zierliche Gefäße schienen, aus denen er praktische Moral kredenzen konnte.

5. Wo der deutsche Schriftsteller des Barock sich mit Staat und Politik beschäftigt, geschieht es von dem theologisch-moralischen Gesichtspunkt aus. An dem Maßstabe des gottgewollten Rechtes wird das, was als Recht gilt, gemessen, mit der vom sittlichen Gefühl geforderten Ordnung die tatsächlich auf Erden herrschende verglichen. Das Ergebnis der Vergleichung kann im Zeitalter fürstlicher Willkür und machiavellistischer Politik nur ein dunkles Bild sein. Auch das politische Urteil also ist bestimmt durch den großen Gegensatz zwischen jenseitig-geistigem und diesseitig-praktischem Denken. Die Unmöglichkeit, das Ideal der Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen, lehrt asketisches Verzichten; wenn sich das sittliche Gefühl dagegen sträubt, bleibt ihm, da sich die Wirklichkeit ihm versagt, nichts anderes übrig, als sie in Satiren zu verhöhnen.

Seitdem Machiavelli in seinem „Principe“ (1513) gelehrt hatte, daß der Besitz der skrupellos erlangten Macht der Grund aller Fürstengröße sei, nicht die sittliche Gerechtigkeit; daß das Gedeihen eines Staates und seiner Bürger von der Macht des Fürsten abhängt, dieser sie aber, entsprechend der angeborenen Schlechtigkeit der menschlichen Natur, durch jegliches Mittel, Gewalt, Grausamkeit, Heuchelei, aufrecht zu erhalten habe, hatte sich die Staatskunst des Absolutismus diese Grundsätze der rücksichtslosen Condottierpolitik zu eigen gemacht. Das Schlagwort *Ratio status*, Staatsräson, als der Grundsatz, daß der Nutzen des Staates über die Erwägungen des sittlichen Urteils gehe, beherrschte das Denken über politische Dinge, gebilligt und befolgt von den Höfen und ihrem Anhang, denen es Vorteile brachte, getadelt und abgelehnt von den gemeinen Bürgern, die

darunter zu leiden hatten. Balthasar Schupp untersucht in seiner Schrift „Salomo oder der Regentenspiegel“ (1663) den Gebrauch der Staatsräson an Beispielen aus der Heiligen Schrift. Er verurteilt sie als Teufelswerk, als die Umkehrung der Zehn Gebote, aber er nimmt sie zugleich als in der Natur der menschlichen Dinge gegeben hin: „Die Machiavellische Ratio status ist nichts Neues, sondern ein alt Werk, das von Anfang der Welt gewähret hat.“ Es gibt nicht nur Vertreter der Staatsräson an großer Herren Höfen; vielmehr ist kein Stand der Welt, in welchem sie sich nicht finden.

Bitterer urteilt, aus eigenen Erfahrungen heraus, Friedrich von Logau über die „Heutige Weltkunst“:

Anders sein, und anders scheinen:  
Anders reden, anders meinen:  
Alles Loben, alles tragen,  
Allen heucheln, stets behagen,  
Allem Winde Segel geben:  
Bös und Guten dienstbar leben:  
Alles Tun und alles Dichten  
Bloß auf eignen Nutzen richten;  
Wer sich dessen will befeßen  
Kann politisch heuer heißen.

Auch Grimmelshausen, der seinen „Ratio Status“ 1670 erscheinen ließ, hat darin die machiavellistische Politik verurteilt. Nach göttlichem Willen und natürlichem Rechte sind alle Menschen einander gleich. Aber der Ordnung halber bedürfen sie einen Herren, den ihnen Gott selber setzt oder den sie kraft ihrer Souveränität sich selber geben. Sein Amt soll er zum Besten aller verwalten. In Wahrheit aber ist nun der Ratio Status — er gibt ihm männliches Geschlecht —, nach dem die Politik gemacht wird, von jeher, auch nach den Berichten der Bibel, zweiköpfig, gut oder böse, heilsam oder verderblich gewesen.

Der Rationalismus hat aus der optimistischen Idee des Fortschrittes heraus auch die pessimistische Staatsauffassung des

Barock überwunden, indem er sich nicht mehr in aufgezwungener Askese des Urteils auf den Boden der tatsächlich geübten Staatskunst stellte, um sie dann an dem unendlichen Maßstab des Ideals zu messen und damit ihre Schlechtigkeit und Heuchelei aufzudecken, sondern indem er dem bestehenden Staat und seinen Regierungsformen einen neu zu schaffenden Staat entgegensetzte als irdische Verkörperung des Geistes der Aufklärung und Sittlichkeit, als das wichtigste Werkzeug zur Verwirklichung des Glückes der Menschen auf Erden.

Als eine Zwischenstufe zwischen dem Staatspessimismus des Barock und dem Staatsoptimismus des Rationalismus kann die Auffassung des Staates gelten, die Johann Georg Schnabel in seinem Roman „Die Insel Felsenburg“ (1731–1743) vortragen hat. Der ursprüngliche Titel: „Wunderliche Fata einiger Seefahrer“ ließe auf eine bloße Abenteuergeschichte schließen, und in Wahrheit sind die vier Bände des Werkes, dem Ludwig Tieck für seine Erneuerung (1828) den Titel „Die Insel Felsenburg“ gegeben hat, reich genug an merkwürdigsten Abenteuern und seltsamsten Menschenchicksalen, in denen eine üppige epische Phantasie sich auslebt, wie sie fruchtbarer kaum in den bedeutendsten Romanen des Barock sich tummelte. Aber — das scheidet Schnabels Roman von den Geschichtsklitterungen des Barock — die üppige Romantik ist nicht um ihrer selbst willen da und sie gibt sich nicht als Spiel der Phantasie, sondern als Ernst der Wirklichkeit. Aus dieser wächst die Idee des Ganzen hervor.

Etwa zwanzig Europäer, meist Deutsche, die Unternehmungslust, Unglück, Unzufriedenheit mit den heimischen Verhältnissen oder die Verfolgung Ubelwollender aus der Heimat vertrieben, finden sich im Laufe der Jahre auf den einsamen, von der Natur zugleich gesegneten und beschützten Inseln Groß- und Klein-Felsenburg zusammen, und gründen hier, Männer und Frauen, Angehörige aller Stände und Vertreter verschiedener Berufe, einen



freien patriarchalischen Staat, den als „Altwater“ Albert Julius in Verbindung mit Ältesten und Vorstehern verwaltet. Die Bewohner haben alle Reichtümer der Natur, alle Schätze und Mittel der Kultur. Das Land trägt verschwenderisch, was sie zum Leben brauchen. Sie können Glocken und Kanonen gießen, Kleider, Schuhe, Häuser und Schiffe herstellen. Sie besitzen Kirchen und Geistliche, Schulen und Lehrer wie die Menschen in Europa. Aber während hier die Leute sich beneiden und verfolgen, die Religionen sich bekämpfen, Kriege geführt werden, herrscht auf Felsenburg eine friedliche Glückseligkeit dank der Klugheit und Sittenreinheit des Altwaters und seiner Gehilfen und dank der natürlichen Güte der Bewohner; die Angehörigen verschiedener Konfessionen finden sich in der Pflege eines menschlich-sittlichen Christentums zusammen. Alles geht seinen geregelten Lauf. Jeder hat, was er zu seinem Glück bedarf. Sittenreinheit regelt den Verkehr der Geschlechter. Allgemeine Harmonie herrscht, und das Paradies scheint hier wieder auf die Erde niedergestiegen zu sein. Wohl kommt es vor, daß habgierige Fremde sich den Inseln in räuberischer Absicht nahen; aber dank der natürlich geschützten Lage ihres Wohnortes und eigener Waffentüchtigkeit haben die Ansiedler bis jetzt noch alle Angriffe abzuschlagen vermocht.

So steht dieses Werk, zugleich Robinsonade und Utopie, zwischen Barock und Rationalismus. Mit dem Barock teilt es das pessimistische Urteil über den Staat und die Lebensverhältnisse in Europa. Alle Inselbewohner sind froh, aus den Stürmen und Verfolgungen in der Alten Welt sich in den Frieden ihres Paradieses gerettet zu haben. Jene Zustände zu bessern hoffen sie nicht. Aber wenn so die Alte Welt der Trostlosigkeit ihres Schicksals überlassen bleiben muß, so stellt sich nun doch der machiavellistischen Staatsräson, die sie beherrscht, ein neues politisches Ideal entgegen, das auf jungfräulichem Boden, fern der europäischen Zivilisation, verwirklicht werden kann: ein

patriarchalisches Zusammenleben im Geiste der Verträglichkeit, Reinheit und Einfachheit mitten im nährenden Schoße der Natur. Das Rousseausche Ideal, das der deutsche Romanschreiber vorweggenommen, geboren aus dem lebensgläubigen Optimismus der rationalistischen Aufklärung.

Es dauert noch länger als ein Menschenalter, bis der Staatsroman, aus einem gestärkten Selbstgefühl des deutschen Bürgers heraus, den Pessimismus über den bestehenden Staat nur noch als Antrieb bedarf für die Aufstellung neuer optimistischer Staatsbilder, die er schafft, weil er sie der Verwirklichung fähig glaubt, und durch die er, im Gegensatz gegen Schnabel, der eine unüberbrückbare Kluft zwischen Alter und Neuer Welt gähnen sieht, die bestehende Staatsform Europas, die Geister klärend, zu verbessern unternimmt.

Von 1771 bis 1774 hat Haller seine drei politischen Romane: „Ufong“; „Alfred, König der Angelsachsen“, und „Fabius und Cato“ herausgegeben. „Niemals kann man“, so drückte er in der Vorrede zum dritten seine Absicht aus, „den Fürsten genug wiederholen, ihr Glück bestehe in der Erfüllung ihrer großen Pflicht, im Glück ihrer Untertanen . . . Große Fürsten nehmen sich vor, wie Väter zu herrschen, und einige davon erfüllen die Absicht. Vielleicht sind eben diese Vermahnungen auf Deutsch, noch nicht oft genug, nicht lebhaft genug gegeben worden. Vielleicht ruft die wiederholte Stimme der Wahrheit die Fürsten von der Jagd, von den Tänzen und der Musterung zurück in den Berhörsaal und zur Arbeit eines Fürsten.“ Es ist nicht nur das aristokratische Bewußtsein des Altberners, was ihn bestimmt, den demokratisierenden Ausgleichungsbestrebungen Rousseaus entgegenzutreten, sondern ebenso sehr Montesquieus geschichtsrelativistische Auffassung der Regierungsform. Wenn er in „Ufong“ den asiatischen Despotismus, in „Alfred“ die konstitutionelle Monarchie zeichnet und in „Fabius und Cato“ die aristokratische Republik der Demokratie gegenüberstellt, so tut

er es in der Meinung, daß jedem Land und jeder Zeit die ihrem Wesen und Klima angemessene Regierungsform gebühre.

Neben dieser Betrachtungsweise läuft aber eine zweite. Haller ist zu sehr der Sohn des Rationalismus, um nicht seinen Fortschrittsgedanken sich zu eigen gemacht zu haben und den ganzen Werdegang des geschichtlichen Lebens in seiner Gegenwart auslaufen zu lassen. Der Despotismus ist ein notwendiges Übel, das die Gefahr des wirtschaftlichen und sittlichen Zerfalls eines Volkes und das Aufkommen unwürdiger Herrscher in sich birgt. Diese Schäden können in der konstitutionellen Monarchie verhindert werden. Aber die ideale Staatsform ist für Haller doch die Aristokratie, weil sie durch den automatischen Wechsel der Regierenden und ihre Erziehung zur Regierung am besten für die Stetigkeit des Staates und die Tüchtigkeit seiner Lenker sorgen kann. Denn was Haller unter Aristokratie versteht, ist, im Gegensatz zu den Verhältnissen in seiner Vaterstadt und seinen persönlichen Erfahrungen als bernischer Beamter, eine Regierung der tatsächlich Besten, nicht eine durch ererbten Stand gebildete Herrschaft der Adelligen. „Solang die Geburt ein Recht, und wenigstens eine mehrere Hoffnung zu den Würden der Republik gibt,“ läßt er seinen Cato sagen; „solang eine niedrigere Herkunft das Steigen des Verdienstes erschwert: so lang wird der Edle seine Kräfte nicht anstrengen, sich des Beifalles seiner Bürger würdig zu machen, und der Gemeine wird sich nicht unterfangen, die Größe verdienen zu wollen, zu welcher er nicht hoffen kann zu gelangen. Die Würden müssen wie ein güldener Apfel mitten unter ein Volk geworfen werden; nach ihnen muß jeder Bürger mit gleichem Rechte greifen können.“

Der ungeheure sittliche Ernst, der Haller kennzeichnet, bestimmt ihn, das Verhältnis des Staates zu Religion und Kirche in seinen Romanen mit besonderem Nachdruck darzustellen. Ufong

macht, in Erinnerung an die Uebergriffe, die sich die Priester gegen seinen Vater haben zuschulden kommen lassen, die Kirche durchaus vom Staate abhängig, gibt ihr kein selbständiges Oberhaupt und keine Gerichtsbarkeit.

Gegen Hallers aus Erfahrung und klarem Verstande gewachsene Staatsromane macht Wielands „Goldener Spiegel“ (1772) einen etwas verschwommenen und theoretischen Eindruck. An der Geschichte eines orientalischen Volkes stellt er, ursprünglich zur Belehrung Josefs II., sein Staatsideal des aufgeklärten Despotismus dar. Der Naturzustand der Gleichheit aller, wie ihn Rousseau ausmalt, ist nur bei einem kleinen und für sich lebenden Volk möglich. Bei einem großen sind Freiheit und allgemeine Sicherheit nicht möglich. „Der Stärkere unterwirft sich den Schwächern, der Schlaue den Einfältigen, und so hört die Gleichheit auf . . . Ein großes Volk hat Leidenschaften nötig . . . Es ist durchaus unmöglich eine Gesetzgebung zu erfinden, durch welche alle Angehörigen eines großen Staats so frei, ruhig, unschuldig und angenehm leben könnten wie die sogenannten Kinder der Natur.“

So zeigt Wieland an der Entwicklung der Dinge in Scheschian, wie durch Habucht und Luxus und nicht am wenigsten durch die Heuchelei und Machtucht der Priester das Glück und der Bestand des Staates untergraben werden, so daß nun ein Tyrann aufstehen kann, der seine Untertanen bedrückt und quält, bis das Volk sich erhebt und sich frei macht. Aus dem Bürgerkrieg, der alle Leiden der Herrenlosigkeit über das unglückliche Volk wälzt, taucht in einem Abkömmling des königlichen Blutes ein neuer Prätendent auf, Tifan, den sein Lehrer, der weise Dschengis, zum Herrscher erzieht. „Überzeugt, daß Güte des Herzens ohne Weisheit ebensowenig Tugend, als Wissenschaft ohne Tugend Weisheit ist, bemühte er sich, zu eben der Zeit, da er sein Gefühl für das Schöne und Gute . . . zu nähren und in Fertigkeit zu verwandeln suchte, seinen Verstand . . . stufen-

weise zu den erhabnen Ideen der bürgerlichen Gesellschaft, des menschlichen Geschlechts, der Natur, des Ganzen, und seines geheimnisvollen aber anbetungswürdigen Urhebers zu erheben.“

Tifan wird in der That der beste Herrscher, und sein Volk erfreut sich unter ihm des größten Glückes. Dem Rate seines Lehrers folgend, verzichtet er darauf, die gesetzgebende Macht dem Volke abzutreten, vielmehr vereinigt er in seiner Person den Geber und den Vollzieher der Gesetze. Er sorgt für den Frieden im Innern, indem er eine Priesterklasse, die religiöse Zänkereien im Volke erregt hatte, verbannt, eine aufgeklärte und von Aberglauben freie Religion einführt und durch eine weise Erziehung der Jugend jedem seiner Untertanen die Tugenden beibringt, die er für seinen Stand und Beruf bedarf. So verwirklicht er auf Erden in seinem Staate das Ideal der göttlichen Weltregierung: „Die monarchische Verfassung, insofern sie durch weise Gesetze eingeschränkt ist, verdient den Namen der vollkommensten Regierungsart eben darum, weil sie der göttlichen am nächsten kommt.“

Der ganze hochgemute Optimismus der Zeit spiegelt sich in diesen Werken, der, der Kraft der Vernunft bewußt, auch in dem Wahne sich wiegt, es genüge, Sätze der Vernunft zu lehren, um sicher zu sein, daß sie auch kraft ihrer Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit in die Wirklichkeit umgesetzt würden. Aber die irrationalen Hemmungen der Einzel- und Massenseele setzt sich dieses geradlinige Denken hinweg.

## 8

### Der Mensch und die übersinnliche Welt

Die seelische Verfassung, die der Rationalismus geschaffen hat, ist eine sichere Überlegenheit über Menschen und Dinge unter der Führung der Vernunft. Der Aufgeklärte bestimmt durch sie Ziel und Inhalt seines Lebens, das er abgelöst hat von der angstvollen und herrischen Verkettung in eine übersinnliche Welt. Er selber bestimmt seine Sittlichkeit und sein Glück. Er genießt mit Maß die Güter der Erde, nicht nur die geistigen, sondern auch die sinnlichen. Was ihm als schädlich oder verkehrt erscheint, nimmt er nicht mehr in asketischer Ergebung als Zeichen irdischer Armseligkeit hin, sondern entweder bekämpft er es mit der Waffe seines Witzes — es blüht eine reiche satirische Literatur auf — oder er stellt ihm, in einem durchaus optimistischen Glauben an den Fortschritt, eine schönere und bessere neue Gestalt gegenüber, die er für durchaus verwirklichungsfähig hält. Denn es ist tief in ihm die Überzeugung, daß in der Vernunft der Wille und die Kraft sei, das, was ihrem Wesen entspricht, in der Welt durchzusehen und sie also vernünftig, d. h. zweckmäßig zu machen.

Nach diesem Grundsatz denkt und handelt der Rationalist im Ganzen und im Einzelnen seines Lebens. Sein Gemüt ist noch nicht, wie das des Menschen des Sturms und Drangs, in sich zerpalten. Er leidet nie, wie der Empfindsame, an dem Risse zwischen Mensch und Welt. Stets ist in ihm eine klare und feste Sicherheit. Als einmal die bekümmerte Eva König über den Leichtsinn ihres Mädchens sich grämt, tröstet sie Lessing

mit den verständigen Worten: „Am Ende ist es doch wohl besser gewesen, daß das Kreatürchen seine eigenen Angelegenheiten hatte, daß es liebte und trank, den ersten den besten Kerl und Wein — als wenn es ein gutes empfindliches Ding gewesen wäre, das seine Frau nicht aus den Augen gelassen, und um die Wette mit ihr geweinet hätte. Durch jenes wurden Sie Ihren eigenen Gedanken entrissen: durch dieses wären Sie in Ihrem Kummer bestärkt worden. Sie werden sagen, daß ich eine besondere Gabe habe, etwas Gutes an etwas Schlechtem zu entdecken. Die habe ich allerdings; und ich bin stolzer darauf, als auf alles, was ich weiß und kann . . . Nichts kann uns mit der Welt zufriedener machen als eben [diese Gabe].“

Aber der gleiche Lessing ist auch nicht fähig, die Bedeutung von Goethes „Werther“ als Darstellung des empfindsamen Menschen in der gefehmäßigen Folgerichtigkeit seines Werdens und Seins zu begreifen, so sehr er den dichterischen Wert des Romans anerkennt. Ihm ist die gefährliche Gefühlseligkeit Werthers nur maskierte Sinnlichkeit, die man, statt sie asketisch zu überwinden, einfach zu befriedigen hat, wenn man die Anfechtungen los werden will: „Glauben Sie wohl,“ schreibt er an Eschenburg, „daß je ein römischer oder griechischer Jüngling sich so und darum das Leben genommen? Gewiß nicht. Die wußten sich vor der Schwärmerei der Liebe ganz anders zu schützen, und zu Sokrates' Zeiten würde man eine solche Besessenheit aus Liebe, welche etwas Unnatürliches zu unternehmen antreibt, nur kaum einem Mädchchen verziehen haben. Solche kleingroße, verächtlich-schätzbare Originale hervorzubringen, war nur der christlichen Erziehung vorbehalten, welche ein körperliches Bedürfnis so schön in eine geistige Vollkommenheit zu verwandeln weiß. Also, lieber Goethe, noch ein Kapitelchen, und je zynischer, desto besser!“

Das ist eine seelische Verfassung, in der aller Lebenswiderspruch und alles Mißgeschick nur in wihige, nicht in wahrhaft

tragische Beleuchtung gerückt werden kann. Was immer das menschliche Dasein an Mißhelligkeiten bringt, die überlegene Selbstsicherheit des Rokokomenschen unterwirft alles dem Urtheil des Verstandes, der seine herrische Selbständigkeit dem Widrigen gegenüber behauptet, indem er es als eine im Grunde belanglose Angelegenheit hinstellt. Und als eine Angelegenheit, die rein menschlich-irdischer Natur ist, in den Verhältnissen des Menschseins begründet. Der Rationalist bringt das Leid oder Unglück nicht mehr in Zusammenhang mit einem göttlichen Willen oder einem Weltstrafgericht, das Gott über den Menschen verhängt hätte; er weiß nichts mehr von Erbsünde und Erbschuld. Er kann also das Mißgeschick, auch hier durchaus optimistisch gestimmt, so leicht nehmen, als seine seelische Verfassung und die äußere Lage es ihm nur immer erlauben. Er vergrößert es nicht mehr, wie es der Mensch des Barock aus dem bedrückenden Gefühl seiner Verschuldung gegenüber Gott getan hat. Wie in Lessings „Minna von Barnhelm“ Tellheim der ganzen Größe seines Unglücks gegenübersteht — ein Krüppel, in seiner Ehre verdächtigt, aus dem Heere entlassen, ein Bettler —, läßt er es sich nicht einfallen, einen schmerzlichen Blick zum Himmel zu richten und Gott wie Hiob anzuklagen oder um Erbarmen zu bitten. Er ist sich, die Szenen mit Just oder mit der Witwe seines Stabsrittmeisters zeigen es, stets bewußt, was er sich als Verstandeswesen schuldig ist und bewahrt auch im Unglück männliche Haltung. Ja, er vermag gelassen-heitler mit seinem Unglück zu spielen oder wenigstens seinen bitteren Wiß an ihm zu üben. Er ist groß genug, die Neige seines Unglücks selber auszutrinken und freiwillig auf die Hand der Braut zu verzichten.

So gedeiht auf dem Boden dieser freien, menschlich-selbstbewußten, sichereren und heiteren Lebensauffassung die Komödie. Aus dem gleichen Grunde aber ist das Geschlecht des Rokoko zur wahren Tragödie unfähig.



Es ist das Wesen der Tragödie hohen Stils, wie sie sich im Abendland seit dem griechischem Altertum entwickelt hat, den Menschen in seinem metaphysischen Verhältnis zu übermenschlich=kosmischen Mächten, Gott oder Schicksal, aufzuzeigen. Weder die Griechen noch Shakespeare, weder die Spanier noch die Deutschen um 1800 herum stellen den Menschen in der Tragödie als bloßen Sohn der Erde, eingegrenzt in den Raum seines Menschseins, dar, und keiner von ihnen schildert das tragische Geschehen, das sich in ihm abspielt, sei es Triumph oder Leiden, als einen bloß psychologischen, d. h. einzelmenschlichen Vorgang. Alle knüpfen menschliches Erdenlos an die Sterne an, lassen die Wurzeln irdischen Geschehens eingebettet sein in außerirdischen und überfinnlichen Räumen und legen seine letzten Ursachen der Gottheit oder dem Schicksal in dem Schoß. Es ist nicht menschliche Schuld, wenn Odius seinen Vater erschlägt und seine Mutter heiratet, Orestes seine Mutter tötet und Antigone dem Gebote des Königs trotzt; sie alle folgen in ihrem frevelnden Tun einer geheimnisvollen Stimme, die von jenseits ihrer Einzelpersönlichkeit ihrer Seele befiehlt, so zu handeln, wie sie es tut. So handeln Lear und Macbeth, Hamlet und Richard III., so die Helden der spanischen und deutschen Tragödie. Götz von Berlichingen und Karl Moor finden die Stimme des Überirdischen in ihrem Gefühl für das Rechte, entgegen der tatsächlich herrschenden oder vermeintlichen Unge rechtigkeit der bestehenden Welt. Hebbels Herzog Ernst oder Grillparzers König Rudolf II. erleiden tragisches Schicksal, indem sie die metaphysische Ordnung der Welt, von der sie tief überzeugt sind, als Herrscher und Stellvertreter Gottes auf Erden zur irdisch=menschlichen machen, dem Ideal menschliche Wirklichkeit geben wollen.

Sie scheitern alle, nicht an persönlich=einzelmenschlicher Schwäche oder Schuld, sondern an der Gebrechlichkeit und Verschuldung der Menschheit und der Welt in ihrem Wesen an sich. Wie die

idealistische Philosophie der Deutschen es formuliert hat: an der Tatsache der notwendigen Individuation alles Lebens. Das Göttliche, daß seiner Natur nach unendlich, ewig, schlechthin vollkommen ist, kann dies nur sein, indem es jenseits des Lebens in unbewegter Ruhe schwebt. Sobald es eintritt in den Ablauf des lebendigen Werdens, muß es Gestalt annehmen, das Ewige muß zeitlich, das Unendliche endlich, das Vollkommene gebrechlich werden. Indem es aber seinem Wesen nach göttlich bleibt, so ist damit der tragische Riß gegeben, der durch die irdische Daseinsform hindurchgeht. Das Göttliche im Menschen ist sich stets seiner Urheimat bewußt, ist an sie gebunden, und seine Sehnsucht ringt unaufhaltsam zu ihr empor und entstrebt den Grenzen irdischer Unvollkommenheit; das Unendliche will das Endliche überwinden, indem es dieses selber unendlich macht, das Ewige das Zeitliche, indem es die Schranke des Menschseins aufzuheben trachtet.

Diese tragische Spaltung zwischen menschlicher Begrenzung und übermenschlicher Vollkommenheit, oder, psychologisch gesprochen, zwischen der physischen Gebrechlichkeit und der geistigen Vollkommenheit des Menschen, erscheint in ihrer reinsten Form im großen, schöpferischen Menschen, wobei seine schöpferische Kraft, wie Shakespeares Richard III. oder der Ödipus des Sophokles zeigen, jenseits des moralischen Urteils des Menschen steht. Hier wandelt sich die Spaltung in einen furchtbaren Kampf, in dem alles Größte, alles Erhabenste und alles Schrecklichste der Menschennatur zur Entfesselung gelangt und gewaltigste Leidenschaft orkanhaft durch den Weltraum rast; wo die psychologischen und moralischen Urteile der menschlichen Bürgerlichkeit, in diesem metaphysischen Taumel der kosmischen Elemente, wild durcheinandergewirbelt werden, so daß, wie in Shakespeares Hexenlied, schön häßlich, häßlich schön ist, physische Erbärmlichkeit in sittliche Größe, Schmach in Stolz, leiblicher Tod in geistige Unsterblichkeit sich wandelt und der Held am Schlusse, ob auch

leiblich den Mächten der Hölle verfallen, als geistig strahlender Sieger in den Glanz ewiger Seligkeit eingeht.

Die Tragödie des deutschen Barock konnte diese höchste Form der Entfaltung tragischen Weltgefühls nicht voll erreichen. Wohl ist sie sich, vor allem bei Gryphius, der Abhängigkeit des Menschen von übersinnlichen Mächten aufs tiefste bewußt. Aber indem diese in der Gestalt der Verschuldung und der Erbsünde auftritt, indem der Mensch sein Dasein als unter dem Jorne Gottes stehend ansieht und seine irdische Natur als eine völlig verworfene betrachtet, kann der Dichter dem Helden seiner Tragödie nicht jene Freiheit und schaffende Größe geben, die er bedarf, um uns an seinem Schicksal den ganzen seelischen Inhalt des Menschseins in seinem Verhältnis zu den kosmischen Mächten erleben zu lassen. Wir erfahren an den tragischen Helden von Gryphius das Göttliche im Menschenlos nur als das Bedrückende und Dunkle, nicht als das Erhebende und Lichte, und ob auch die sittliche Haltung, mit der eine Katharina von Georgien oder ein Papinianus ihr schweres Leiden zu Ehren Gottes tragen, unsere höchste Bewunderung erregt, diese Bewunderung bleibt etwas Starres und Kaltes, sie bringt unsere Seele nicht ins Schmelzen, sie löst unser menschliches Sein in der Verhärtung und Vereinzelnung der Gestalt nicht auf, so daß es, für einen Augenblick wenigstens, in das kosmisch-göttliche Gefühl des All-Einsseins aufflammen und sich preisgeben könnte. Gerade weil die Allmacht und Vollkommenheit des Göttlichen, in einer gewissen dogmatischen Kirchlichkeit, so stark, zu stark betont wird, sind wir uns auch, bei allem Heroismus der schönen Haltung im Leiden, unserer menschlichen Unzulänglichkeit so tief bewußt und die schwarz gähnende Kluft zwischen Gott und Menschen tut sich in ihrer ganzen Furchtbarkeit vor unserer Seele auf.

Der optimistische Humanismus des Rationalisten hat den einen Abhang dieser Kluft durch einen leeren Luftraum ersetzt, den er

um die Erde als Schauplatz menschlicher Taten gebreitet hat. Der Luftraum ist, ob auch der theoretische Gedanke in ihm noch eine Gottheit ansiedelt, in Wahrheit doch ein Nichts, wie Lessings „Nathan“ zeigt, ohne Einfluß auf das menschliche Handeln und Leiden. Der Tempelherr, der Recha gerettet hat, darf nicht ein Engel, er muß ein Mensch sein. Die Religion hat die lebendige Beziehung auf das Übersinnliche eingebüßt, sie ist Moralität geworden, Regelung des praktischen Verhaltens des Menschen in seiner Stellung gegenüber seinen Mitmenschen. Der Rationalist hat sich in seinem menschlich-irdischen Dasein häuslich eingerichtet und vermeidet es, darüber hinauszuschauen. Was er tut und leidet, beurteilt er also vom rein menschlichen Blickpunkt aus, ausschließlich psychologisch und moralisch. Er sucht, wenn das Unglück ihn verfolgt, den Grund nicht in einer mystischen, außerhalb seiner Einzelpersönlichkeit liegenden allgemeinen Verschuldung, für die er an seinem Leibe mitbüßen muß, sondern, nüchtern verständig, in rein menschlichen Gegebenheiten und seelischen Eigenschaften.

So entsteht eine nur psychologisch-moralische Auffassung des Tragischen. Lessing, in seiner Auseinandersetzung mit den Franzosen über den Begriff der Tragödie bei Aristoteles, bestimmt utilitaristisch die Katharsis oder Reinigung als Verwandlung der Leidenschaften Mitleid und Furcht „in tugendhafte Fertigkeiten“. Da nun bei jeder Tugend „sich diesseits und jenseits ein Extremum findet, zwischen welchem sie inne steht: so muß die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen. Das tragische Mitleid muß nicht allein, in Ansehung des Mitleids, die Seele desjenigen reinigen, welcher zu viel Mitleid fühlet, sondern auch desjenigen, welcher zu wenig empfindet. Die tragische Furcht muß nicht allein, in Ansehung der Furcht, die Seele desjenigen reinigen, welcher sich ganz und gar keines

Unglücks befürchtet, sondern auch desjenigen, den ein jedes Unglück, auch das entfernteste, auch das unwahrscheinlichste, in Angst setzet. Gleichfalls muß das tragische Mitleid, in Ansehung der Furcht, dem was zu viel, und dem was zu wenig, steuern: so wie hinwiederum die tragische Furcht, in Ansehung des Mitleids.“

Diese rein menschlich-psychologische Auffassung des Tragischen führt Lessing dazu, die Märtyrertragik und damit überhaupt das christliche Trauerspiel weitgehend abzulehnen. Wir leben zu einer Zeit, sagt er in der „Hamburgischen Dramaturgie“, in welcher die Stimme der gefunden Vernunft zu laut erschallet, als daß jeder Rasende, der sich mutwillig und mit Verachtung seiner bürgerlichen Obliegenheiten in den Tod stürzt, sich den Titel eines Märtyrers anmaßen dürfte. Wenn der Dichter einen Märtyrer als Helden wählt, soll er ihn nur aus unumgänglicher Notwendigkeit in Gefahr und Leiden und Tod gehen lassen. „Sonst wird uns sein frommer Held zum Abscheu, und die Religion selbst, die er ehren wollte, kann darunter leiden.“ Damit ist der Wert der Askese an sich als eines Gott wohlgefälligen Verhaltens abgelehnt.

Lessings eigene Trauerspiele bewegen sich in dem Raume rein menschlicher Ursächlichkeit. Ihr Geschehen reicht nirgends in metaphysische Weiten hinaus, und was immer seine Personen erwägen und tun, geschieht aus rein psychologischen und moralischen Gesichtspunkten, niemals aus der Gebundenheit an höhere Sittlichkeit und kosmische Mächte. In „Miß Sara Sampson“ wird das Handeln der Menschen durch Liebe, Standesrücksichten, Ehre, Eifersucht, Vaterliebe usw. bestimmt. Im „Philotas“ durch die kühle Berechnung der Wirkung heldischer Aufopferung. In „Emilia Galotti“ setzen sinnliche Begierde, Ehrgeiz, sittliche Reinheit, Stolz, Hitze des Blutes und Arglist die Handlung in Bewegung. Stets handelt es sich um einen Kampf zwischen menschlichen Tugenden und Lastern, und der tragische Ausgang

wird dadurch erzielt, daß die Tugend physisch dem Laster unterliegt oder sich vor ihm in die Sicherheit des Todes flüchtet und nur geistig triumphiert. Aus dieser souveränen Herrschaft, die sich menschliche Vernunft anmaßt über die Leitung des Lebens, erklärt sich die Wichtigkeit, die die Intrige in der Kausalität des Geschehens erlangt: in ihr triumphiert die menschliche Geisteskraft als Verstand und Wille über den Stoff der Gelegenheit und formt ihn für eigensüchtige Zwecke.

Aber die Frage ist, ob dieses Drama wirklich Tragödie und nicht bloß ein gescheitertes Spiel mit Menschen und Dingen, eine spitzfindige Dialektik menschlicher Interessen, Wünsche, Leidenschaften, Tugenden und Laster sei. Wer schon je die erhabene tragische Wirkung eines Werkes Shakespeares oder der Alten, Schillers, Kleists, oder Hebbels in sich gespürt hat, wird selbst in der „Emilia Galotti“ keinen tieferen Gehalt als eine spitzfindige Dialektik der Leidenschaften finden. Der Prüfstein aller echten Tragik ist der Ausgang der Handlung. Ergibt er sich als unbedingt notwendig, so ist sie da. In Schillers „Räubern“, in Kleists „Penthesilea“, Hebbels „Agnes Bernauer“ oder Sophokles' „Antigone“ ist ein anderer Ausgang überhaupt nicht denkbar, als der vom Dichter verfügte Tod der Helden, wenn anders die Forderung unseres sittlichen Gefühles erfüllt werden soll. In Lessings „Miß Sara Sampson“ und „Emilia Galotti“ verlangt im Gegenteil unser sittliches Gefühl das Leben der Heldinnen, und ihren Untergang empfinden wir nicht als Notwendigkeit im metaphysischen Sinne, sondern nur als Folge menschlicher Gegebenheiten, die der rechnende Wille des Dichters so gefügt hat, daß sie den Untergang der Heldinnen herbeiführen. Ihr Tod stimmt uns nur traurig, ja er erschreckt und empört uns.

Damit hängt zusammen, daß uns auch das Geslecht der innern Motivierung nicht so geschlossen erscheint, daß nicht, motivischstofflich betrachtet, ein anderer Ausgang möglich wäre. Würde z. B. in „Miß Sara Sampson“ der Vater Saras nicht in

unbegreiflicher Untätigkeit neben der Tochter verharren, so könnte er sie retten. Würde sich in „Emilia Galotti“ für Emilias Flucht irgend eine geheime Tapentüre auf dem Lustschlosse des Prinzen auftun, so wäre ihre Tugend geschützt. Und in beiden Fällen würden wir erleichtert aufatmen.

Lessings Trauerspiele decken so, wie kaum eine andere Dichtungsform der Zeit, die Begrenztheit des Lebensgefühl und der Weltanschauung des Rokoko auf. Auf dem Boden der sogenannten Wirklichkeit gewachsen, nach einer bloß menschlich-psychologischen Vernunftordnung erdacht und gestaltet, ragen sie nirgends über den atmosphärischen Mantel der Erde ins kosmische All empor, dessen Gesetzmäßigkeit einzig uns die Anerkennung unbedingter Notwendigkeit auferlegt, die wir aller bloß menschlichen Verstandesberechnung irdischer Geschehnisse versagen müssen. Damit aber ist auch ausgedrückt, daß dieses rein moralisch-menschliche Trauerspiel unser Gemüt niemals mit den heiligen und hohen Schauern erbeben machen kann, die wir empfinden, wenn wir, in der großen metaphysischen Tragödie, Menschenarme gewaltig und ohnmächtig nach den Sternen greifen und göttliche Allmacht sichtbar von oben in menschliches Schicksal eingreifen sehen. Zu ganz großer Dichtung erweist sich die optimistische Vernünftigkeit des Rokoko als unfähig.

An dieser Stelle fällt unser Blick auf diejenige Persönlichkeit, deren Werk, wie es scheint, die metaphysisch-religiöse Jenseitsverbundenheit des Menschen mitten in der Zeit des Rationalismus bekundet: Klopstock.

Schon die Wahl des Themas in seinem Hauptwerk, dem „Messias“, zeigt, daß er der geistlichen Aufklärung angehört und in jener Luft christlicher Frömmigkeit und Gläubigkeit aufgewachsen ist, die weite Kreise des lutherischen Bürgertums auch damals noch umgab, wo der Geist weltlicher Philosophie bereits die Wissenschaft und breite Bezirke in Dichtung und Leben beherrschte. Und doch soll man sich bewußt sein: die Natur von Klopstocks

Frommsein ist eine ganz andere als die Frömmigkeit eines Simon Dach, Gryphius oder sogar Grimmelshausen. Klopstock ist nicht ein Mensch des Barock, sondern des Rokoko. Keine Lebensschwere lastet auf ihm; keine aufgezwungene Askese hemmt die mächtige Entfaltung seiner Persönlichkeit. Mit jener freien und hochgemuten Gelöstheit, mit jenem unbedingten Glauben an das Recht und die Macht seiner Persönlichkeit, die den Menschen des Rationalismus kennzeichnen, schreitet er durch das Leben, und wenn er den Blick des erhobenen Auges nicht auf die Erde, sondern gen Himmel richtet, so tut er es nicht aus Feindschaft und Verachtung der Erde und himmelnder Jenseitssehnsucht, sondern weil die Erde für seinen Entfaltungsdrang und sein titanisches Raumbedürfnis zu klein ist und er darum die Weiten des Himmels noch in sein Ich einbeziehen muß, um mit seinem großartigen Geiste über das ganze All herrschen zu können.

Die Naturfeindschaft und der Sinnenhaß des Pietismus ist in ihm überwunden. Wie dem Knaben kein Pferd zu wild und keine Mauer zu hoch ist, so kennt der Jüngling und Mann keine Schranke für sein hemmungsloses Streben ins Freie, Weite und Hohe. Überall, wo er sich zeigt, umweht ihn der Wind, der vom Meere oder den Bergen kommt, wirkt er lösend, befreiend, erhebend, so, als er 1750, von Bodmer gerufen, in die engumzirkelte, altdäterisch steife und krämerhaft schwunglose Züricher Gesellschaft tritt. Aber auch eine herrische und gewaltfame Wirkung geht von ihm aus, wie von einem, dessen Geist in einem unendlichen Luftraum hemmungslos sich zu bewegen gewohnt ist. So stößt er mit Goethe und Karl August, mit Friedrich dem Großen und Kant zusammen. Er ist ein Faust, dem kein kritisch abgrenzender Mephist zur Seite geht, die einzige Gestalt von wahrhafter Größe inmitten der niedlichen Kleinigkeiten, des biedern Ernstes oder der gescheitern Vernünftigkeiten des Rokoko.



Man kann ihn nicht einen Rationalisten nennen, und er hat es abgelehnt, religiöse Fragen, wie Lessing es tat, mit verstandesmäßiger Kritik oder geschichtlichem Wissen zu entscheiden. Aber was heißt Rationalist und Vernunft? Drückt man mit diesen Schachtelwörtern die geistige Gehobenheit und das autonome Persönlichkeitsbewußtsein aus, die das Kennzeichen aller Aufklärung, im besondern der weltlichen, sind? Und beides ist in Klopstock, der darum, trotz seines geistlichen Wesens, ein Mensch des 18. Jahrhunderts ist, dem Leibniz mit seinem Optimismus die Signatur gegeben. Leibniz' „Theodicee“ hat denn auch den Jüngling einmal vierzehn Tage in seinem Zimmer festgebannt. Er durchströmte die Ideen des Philosophen mit dem Uberschwang seines Gefühles und dem Reichthum seiner Gedanken. Sein Verhältnis zum Pietismus ist durch sein gehobenes Persönlichkeitsbewußtsein bestimmt. Bei ihm gibt es keine Zerknirschung und keinen darauffolgenden Durchbruch. Von Anfang an ist er Gottes liebstes Kind und sein auserlesenes Werkzeug, dazu erwählt, mit der Macht und Herrlichkeit eigenen Geistes von der Macht und Herrlichkeit des Herrn zu zeugen. Daher ist, wenn er von Gott singt, in seinem Liede nichts Gequältes und Verzichtendes, wie bei den Dichtern des Barock, nichts Süßlich-Tändelndes, wie bei Zinzendorf, sondern Jubel und Jauchzen und das stolze Bekenntnis des Gottgeweihten und Begnadeten. Er wirft sich selbst im Unglück nicht vor Gott in den Staub, er spricht mit ihm wie mit Seinesgleichen und fühlt seine Gnadenströme durch seine Seele brausen:

Ein stiller Schauer deiner Allgegenwart  
 Erschütteret, Gott, mich. Sanfter erbebt mein Herz  
 Und mein Gebein. Ich fühl', ich fühl' es,  
 Daß du auch hier, wo ich weine, Gott, bist.

Von deinem Antlitz wandelt, Unendlicher,  
 Dein Blick, der Seher, durch mein eröffnet Herz.  
 Sei vor ihm heilig, Herz, sei heilig,  
 Seele, vom ewigen Hauch entsprungen!

Verirrt mich Täuschung? Oder ist wirklich wahr,  
Was ein Gedanke leise dem andern sagt?  
Empfindung, bist du wahr, als dürf' ich  
Frei mit dem Schöpfer der Seele reden?

In dieser seelischen Gehobenheit des optimistischen Aufklärungsmenschen stellt er Christi Opfertat und Leidensweg im „Messias“ dar. Milton hat ihn dazu angeregt. Aber wie weit steht sein Werk von dem des Engländers ab! Er singt nicht mehr das trübe Lied, wie der Mensch durch seinen Sündenfall das Paradies verlor, wie der Puritaner Milton, er preist Christi Tat als das große, beseligende und erlösende Opfer für die Menschheit:

Sing', unsterbliche Seele, der sündigen Menschen Erlösung,  
Die der Messias auf Erden in seiner Menschheit vollendet,  
Und durch die er Adams Geschlecht zu der Liebe der Gottheit,  
Leidend getötet und verherrlichtet, wieder erhöht hat.  
Also geschah des Ewigen Wille. Vergebens erhob sich  
Satan gegen den göttlichen Sohn; umsonst stand Juda  
Gegen ihn auf: er tat's und vollbrachte die große Veröhnung.

So verkündet jubelnd der Anfang, und der Schluß klingt ein  
mit den jauchzenden Siegesgesängen der himmlischen Heerscharen,  
die den Aufstieg des Erlösten zu dem Vater umrauschen und die  
Ströme von Licht verherrlichen, die, durch Christi Opfertod  
entbunden, sich über die Menschheit ergießen:

© Ausgang aus der Höh', o des Herrn Sohn, du o Licht  
Von dem Licht, der erlöst hat . . .

© Urquell, es ergeußt, o des Heils Quell, wie ein Strom,  
Wie ein Meer — so gebeutst du — von dem Lichtthron sich herab  
Der Erschaffenen Glück! Erzengel, merkt auf,  
Wie das Heilmeer durch den Weltkreis weit sich ergeußt!

Das ist keine Barockstimmung mehr; das ist Aufklärung als religiöse Aufhellung der Sündennacht und Befreiung von der schweren Erbverschuldung. So völlig ist Klopstock von der heitern Daseinsfreude seiner Zeit durchdrungen, daß dieser Opti-

mismus sogar ihn gehindert hat, Christi Leiden und Tod in ihrer ganzen Tiefe zu begreifen und gedanklich=dichterisch auszus schöpfen. Die Tragik in der Person Christi, die Hebbel z. B. gesehen hat, vermochte er darum nicht zu fühlen, den Gegensatz zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Unvollkommen=Gestalthaften und dem Vollkommen=Geistigen seines Menschseins. Aus dem Bewußtsein eigener unbedingter Selbstherrlichkeit hat er dem Erlöser eine Sicherheit und Allmacht verliehen, der gegenüber auch die Scharen der Teufel von Anfang an machtlos sind. Das ist für unser modernes Bewußtsein, das die Erinnerung an die Gedankenwelt des klassischen Idealismus in sich trägt, die große geistige Schwäche seines Messias. Wir können nicht mit dem Erlöser und seinem Dichter als wahre Menschen im Innersten begreifend mitfühlen, miterleben, wir können uns nur von dem stürmischen Brausen der Gefänge über die Erde dahintragen lassen, bis unsere Seele, des ziellosen Schwebens müde, von Heimweh nach der grünen Erde ergriffen wird und, von ihrem Menschsein beschwert, auf sie niedersinkt, um die berauschende Seligkeit unserer Göttlichkeit durch die Qual irdischer Unzulänglichkeit auf das dem Menschen bestimmte Maß zurückzuführen.

## Der Stil

Dem Stil der Barockdichtung gibt der Gegensatz zwischen Verzicht und Weltlust die ihm eigentümliche Spannung. Er ist nicht ein Stil der logischen Entwicklung sondern ein Stil der Dynamik: in Stoß und Rückstoß sucht Kraft ihren Weg. Stärke bäumt sich auf und erleidet lastenden Druck, so daß sie nur unter ungeheurer Anstrengung sich aufrecken kann, wie die gedrehte Säule, die, statt gradauf zum Himmel zu steigen, in mühsamen Windungen, immer wieder zur Erde niedergezogen, aufstreben muß. So kommt, bei aller lodernden Leidenschaft, etwas Verkramptes und Unfreies in die Kunstform des Barock. Zu hart stehen die beiden Mächte, diesseits und jenseits, einander gegenüber. Keine hat Verständnis für die andere. Keine ist gewillt, eine Ausgleichung zu schaffen, indem sie dem Wesen der andern in sich Eingang gewährt. Jede behauptet, in endlosem Kampfe mit der andern, immer wieder, nur in gesteigerter Kraftanstrengung, ihre Stellung. Der Barockstil ist so eine Sprache stets neu sich ballender Wuchtigkeiten, die in der letzten Phase zur phrasenhaften Rhetorik prunkender Bilderreihen entartet.

Jetzt, im Zeitalter des rationalistischen Rokoko, bestimmt der Verstand auch das Wesen der äußern Form oder des Stiles. Die Wirkung ist zugleich eine lösende und eine ordnende: lösend, indem nun die gespannte Gewaltigkeit den natürlichen

Forderungen des wirklichen Lebens weichen muß; ordnend, indem nun die Gesetzmäßigkeit der Vernunftordnung der großen Welt auch in der Gliederung der Welt des kleinen Kunstwerkes erstrebt wird. So wird der Bau des Werkes, der im Barock nur anaphorisch sich steigerndes Spiel zweier Kräfte war, nun logische Entwicklung, die, nicht nur im Lehrgedicht, die Erinnerung an den Ursprung der rationalen Denkweise in der Methode der Mathematik weckt. Man vergleiche etwa den Bau eines Sonettes von Gryphius, „An den heiligen Geist“, mit dem Schlusse von Brockes' Gedicht „Das Wasser im Frühling“:

Gryphius

Ich schmach', o Lebenslust! Erquicke mein Gemüt!  
 Ich brenn', o süßer Tau! Befeuchte meine Glieder!  
 Ich zag', o höchste Freud! Komm du mit Trost hernieder!  
 Ich gleite, treue Stärk'! Befeste meinen Schritt!

Man haßt mich; bleib mein Freund! O unverfälschte Güt!  
 Ich schlummer'; lichte Flamme! Strahl auf mein' Augenlider!  
 Bleib du mein Gast und Wirt! Mir ist die Welt zuwider.  
 Ich seufz', erhöre mich! Und gib mir, was ich bitt'.

Ich irre, führe mich, Verstand! auf rechte Wege!  
 Ich zweifel'; Wahrheit! steh mit deiner Weisheit bei!  
 Ich diene; Freiheit! reiß die harten Band' entzwei!

Ich zitter'; Schutz! halt auf des Himmels Donnerschläge!  
 Ich schwind'; o Ewigkeit! erhalte für und für!  
 O Leben aller Ding! Ich sterbe, leb' in mir!

Das Gedicht ist eine dynamisch steigernde Variation des gleichen antithetischen Gedankens, ohne Fortschritt und innere Kausalität, so daß die einzelnen Vorstellungen und Verse leicht vertauscht werden könnten. Anders Brockes, der aus dem Bilde eines Flusses folgende Nutzenanwendung zieht:

Ihr Sterblichen, erwägt bei jedem Wasserguß,  
 Daß euer Leben auch ein Fluß,  
 Der stetig vor, nie rückwärts fließet,  
 Und daß der Menschen schnelle Zeit  
 Ins tiefe Meer der Ewigkeit  
 Unwiederbringlich sich ergießet.  
 Darum gebrauchet euer Leben,  
 Wie's dem gefällt, der's euch gegeben.  
 Gebraucht die Kreatur zum Nutzen und zur Lust,  
 Ergetzt euch am Glanz und Klang der frischen Fluten  
 Und denkt aus andachtsvoller Brust  
 An Gott, den Geber alles Guten,  
 Des unergründlich's Liebesmeer  
 Von Macht und Güte nimmer leer,  
 Der uns, weil er den Fluß der Gnaden auf uns lenket,  
 Mit Wollust als mit Strömen tränket.  
 Er will, o Wunderhuld! für alle seine Gaben,  
 Für die so herrlichen, unzähligen Geschenke  
 Nichts, als daß man nur sein gedenke,  
 Nichts als ein fröhlich Herze haben.  
 So rühmen wir mit höchst erfreutem Mut  
 Dich, Gott, du allerhöchstes Gut!

Man sieht: das Gedicht ist so gebaut, daß unser logisches Denken zugleich zwanglos und sicher von der Hand des Dichters geführt wird: 1. Das Menschenleben ist einem Fluß vergleichbar, der sich ins Meer der Ewigkeit ergießt. 2. Darum soll man es entsprechend brauchen, die Güter der Erde genießend und Gottes dankbar gedenkend als des Spenders aller Gaben. 3. Er verlangt dafür ja nichts als unsere Dankbarkeit und Fröhlichkeit. 4. Also wollen wir Gott rühmen.

In gleicher Weise wandelt sich nun der Grundriß der Romandichtungen. Wo der Barock Erzähler — mit Ausnahme von Grimmelshausen, der in diesem Punkte bereits auf dem neuen Boden steht — gewaltige Stoffmassen mit Haupt- und Nebengestalten, Haupt- und Nebenhandlungen zu manchmal schier unübersehbaren Riesengebäuden auf- und ineinander sichtet, die

Linien der Schicksalsführung mit raffinierter Künstlichkeit verschlingt und die motivischen Beziehungen durcheinanderwirbelt, um den Leser durch das Spiel entfesselter Kräfte stets aufs neue zu spannen, da lichtet der Erzähler des Rokoko das Dickicht und führt uns auf klar übersehbarer und gerader Straße durch eine stofflich viel weniger reiche Welt. Die „Insel Felsenburg“ bildet auch hier, etwa mit Gellerts „Schwedischer Gräfin“, einen Übergang. Aber wie einfach baut Wieland das Geschehen in seinen Romanen und Epen auf! Schon die bei ihm beliebte biographische Linie als Konstruktionsform sorgt für lichte Einfachheit und stetige Entwicklung. Spannung erzeugen meist nicht phantastische Abenteuerlichkeit der Erfindung und Kühnheit der äußeren und inneren Verwicklung, also stoffliche Momente, sondern die Anteilnahme an dem inneren, moralisch=psychologischen Werden der Personen und an der Art, wie das gestellte Problem gelöst wird, so in „Don Silvio“, „Agathon“, „Musarion“. Auch die aus älteren Quellen geschöpften „romantischen“ Verserzählungen sind unendlich viel einfacher gebaut als die geschichtlichen Romane des Barock.

Mit der Verschiebung des Schwerpunktes des Interesses ins Innere ist nun auch die Art der psychologischen Auffassung und Darstellung geändert. Wo der Mensch des Barock in Drama und Roman sich gegen ein feindliches Schicksal behaupten muß, hat der Mensch der Rokokodichtung mit sich selber ins Reine zu kommen. Nicht mehr Askeze, sondern Harmonie der sinnlichen und geistigen Kräfte ist sein Ziel. Der Blick des Dichters ist darum von den metaphysischen Mächten abgelenkt auf den Menschen. Dessen Erforschung und Darstellung ist seine Aufgabe. Das psychologische Wissen ist gemehrt, der Sinn für die Beweglichkeit der Triebe und Leidenschaften gewachsen. Die Mannigfaltigkeit psychologischer Verhaltensweisen wird größer, die starren Typen wandeln sich zu flüchtig=individuellen Gestaltungen. Schon Schnabel – Grimmeshausen scheidet aus,

da er als naturhafter Künstler über den Stilepochen steht — zeigt in den Charakteren und Lebensläufen der Ansiedler seiner Insel Felsenburg eine bewundernswerte Abwechslung der Individualitäten. Wieland, in „Don Silvio“ und „Agathon“, vermag die Wandlungen eines menschlichen Charakters unter der Einwirkung von Welt und Lebenserfahrung mit bemerkenswerter Kunst zu zeichnen. Im Vorbericht zur ersten Ausgabe des „Agathon“ (1766/7) hat er geradezu die Grundsätze realistischer Menschendarstellung entwickelt. Er fordert, daß die Charaktere „nicht willkürlich und bloß nach der Phantasie oder den Absichten des Verfassers gebildet, sondern aus dem unerschöpflichen Vorrat der Natur selbst hergenommen; in der Entwicklung derselben sowohl die innere als die relative Möglichkeit, die Beschaffenheit des menschlichen Herzens, die Natur einer jeden Leidenschaft, mit allen den besondern Farben und Schattierungen, welche sie durch den Individualcharakter und die Umstände einer jeden Person bekommen, aufs genaueste beibehalten“ werden.

Lessing stellt in „Minna von Barnhelm“ und „Emilia Galotti“ den Stoß und Gegenstoß der Geister aufeinander dar wie ein Spiel mit Bällen oder Billardkugeln. Auch dem Lyriker gelingt in hohem Maße die Darstellung verinnerlichten Fühlens, so Hagedorn in „Zemes und Zulima“ mit der schönen Schlußstrophe:

Mir strahlt kein Stern so schön als Selims Blicke,  
 Und du bist wild, so wie das schwarze Meer;  
 Und doch ist mir, wenn ich nur dich beglücke,  
 Daß Leben süß und auch der Tod nicht schwer.

Gesner vollends erreicht eine anmutige Zartheit und sanfte Weichheit in der Darstellung seiner Naturmenschen, wie sie der schweren Wucht des Barock durchaus versagt ist.

Aber man muß sich doch bewußt sein, daß diese psychologische Charakteristik nirgends in letzte Tiefen hinuntersteigt. Die Ver-



nunft als sichere Überlegung führt stets die Sondiernadel. Wie die Welt als Ganzes für den Rationalisten weise Ordnung ist, so sieht er auch im Mikrokosmos des Menschen die einzelnen „Seelenvermögen“ wohlgegliedert nebeneinander liegen. Das eine kann über das andere hinauswachsen, die Begierde den Verstand zurückdrängen oder der Verstand das Gefühl bestegen; dann entstehen Irrungen, Verwicklungen, Kämpfe. Aber sie bleiben, da die Anlage des ganzen Seelenhaushaltes durchaus rational ist, stets übersehbar; alles spielt sich im hellen Tageslichte ab und liegt an der rational durchdringbaren Oberflächicht. Der Blick des Beschauers verliert sich niemals in den Dämmertiefen seelischer Zwischenzustände. Es werden niemals neue Gebiete aufgetan, und wenn Rätsel aufgegeben werden, so werden sie wie mathematische Aufgaben sicher gelöst.

Daraus erklärt sich: die Darstellung des Anmutigen gelingt, weil Anmut ja selber Harmonie, Ordnung ist. Darin ist der Ruhm der Anakreonik und der Gessnerschen Idyllendichtung begründet. Aber versagt bleibt alle Größe, alles die rationale Ordnung Übersteigende, das Gigantische des Schicksals und das stürmische, großwogige Fluten echter Leidenschaft. Bei Wieland wird Leidenschaft in den Jugendlidungen mit empfindsamer Salbaderei, später mit sinnlicher Begehrlichkeit, also Geschlechtlichkeit verwechselt. Lessing läßt, aus Angst vor Empfindsamkeit und also Unmännlichkeit und Unwahrheit, die Woge der Leidenschaft zu einem Klumpen spiziger Eiskristalle gefrieren. Seine Personen werden, wie ihr Dichter in seinen Briefen an Eschenburg mit der Nachricht des Todes seines Söhnleins und seiner Frau, wüthig, wenn das Herz ihnen auf die Zunge treten soll. Odoardo Galotti, wie die Gräfin Orsina ihm mittheilt, das Appiani tot sei, sagt: „Tot? Tot? — Ha, Frau, das ist wider die Abrede. Sie wollten mich um den Verstand bringen, und Sie brechen mir das Herz.“ Und Orsina,

wie sie ihm zu verstehen gibt, welches Schicksal seiner Tochter bevorsteht, witzelt: „Sie lebt, sie lebt! Sie wird nun erst recht anfangen zu leben. — Ein Leben voll Wonne! Das schönste, lustigste Schlaraffenleben, — solange es dauert.“ Man hat das Gefühl, daß diese Menschen mit vor Verzweiflung krampfhaft verzerrten Gesichtern zwischen Dolchspitzen halsbrecherische Tänze aufführen. Aber die Dolchspitzen sind in ganz bestimmter Ordnung aufgesteckt, und die Tänzer müssen, wenn sie sich nicht aufspießen wollen, jene Ordnung zum Gesetz ihrer Bewegungen machen. Die Vernunft, die einerseits das seelisch-sittliche Leben befreit hat, bindet es anderseits zu einem neuen System.

Der sprachliche Ausdruck in Prosa und Vers ist durch das gleiche Gesetz bestimmt. Ein deutliches Streben nach Realismus bekundet, nach der strengen, pathetischen Stilkunst des Barock, die Lockerung. Schon Christian Günther, von dem Realismus des 19. Jahrhunderts als Realist bedeutend überschätzt, hält es nicht mehr für nötig, Namen von Orten und Geliebten durch Idealnamen zu ersetzen. Ja, sein Realismus schrickt sogar vor dem Lächerlichen nicht zurück, wenn er dichtet („Auf der Abreise von Dresden“):

Nun gute Nacht, du edles Sachsen,  
Behalt die Tränen meiner Qual!  
Wieviel davon schon Gras gewachsen,  
Das weiß dein Speck- und Rosental.  
Ich will dir gern mein Leid vergeben,  
Nur gib dem kleinen Lorchen Ruh,  
Denn weil die Sterne widerstreben,  
So sag' ich ihm nur Freundschaft zu.

Albrecht von Haller scheut sich nicht, in seinen „Alpen“ in die reine Luft der Berge die scharfen Gerüche der Käsebereitung aufsteigen zu lassen:

Hier wird auf strenger Glut geschiedner Zieger [Kräuterkäse] dicke,  
 Und dort gerinnt die Milch und wird ein stehend Öl;  
 Hier preßt ein stark Gewicht den schweren Saß der Molke,  
 Dort trennt ein gärend Saur das Wasser und das Fett;  
 Hier kocht der zweite Raub der Milch dem armen Volke,  
 Dort bildet den neuen Käse ein rund geschnitten Brett.

Lessing hatte im 14. Literaturbriefe Wieland vorgeworfen, er habe seine Sprache mit französischen Wörtern verunstaltet: „Wenn uns Herr Wieland statt jener französischen Wörter so viel gute Wörter aus dem schweizerischen Dialekte gerettet hätte, er würde Dank verdient haben.“ In seinem Don „Silvio von Rosalva“ (1764) erfüllt der Dichter den Wunsch, indem er seiner Sprache durch Einfügung von Ausdrücken aus seiner schwäbischen Mundart wie Buschen (= Rätzchen) oder „Meiner Six“, „Zum Deixel!“ und durch sprichwörtliche Redensarten volkstümlich-realistisches Gepräge zu geben sucht. Das Meisterstück aber dieser individualisierenden Sprache des Rokokorealismus hat Lessing in der „Minna von Barnhelm“ geschaffen, wo jede Person ihre eigene Mundart spricht, Tellheim steif und stolz, Minna witzig-gebildet, Just treuherzig-bieder, der Wirt pfißig-berechnend, Riccaut de la Marliniere salopp=gebrochen usw.

In der gebundenen Sprache werden die harten Takte des Barock durch leichtere Versbildungen abgelöst. Wo der Alexandriner noch auftritt, tönt er anders als bei den Dichtern des siebzehnten Jahrhunderts, wie folgende Gegenüberstellung zeigen mag:

Fleming („Auf Opitz' Ableben“):

„So zeuch auch du denn hin in dein Elyserfeld,  
 Du Pindar, du Homer, du Maro unsrer Zeiten,  
 Und untermenge dich mit diesen großen Leuten,  
 Die ganz in deinen Geist sich hatten hier verstellt.“

Gellert („Wider den Aufschub der Bekehrung“):

Willst du die Buße noch, die Gott gebeut, verschieben:  
 So schändest du sein Wort, und mußt dich selbst nicht lieben.

Ist deine Besserung nicht deiner Seele Glück?  
Und wer verschiebt sein Heil gern einen Augenblick?

Bei Fleming — besonders die zweite Zeile ist bedeutsam — ein regelmäßiger Wechsel von betonten und unbetonten Silben, dessen Spannung durch die wesentlich parataktische Satzbildung gesteigert wird; bei Gellert schließen sich die Takte bei reicherer Abstufung der Tonstärken zu Systemen zusammen — „Willst du die Büße noch“ —, deren wechselnde Beweglichkeit durch den mannigfaltigeren syntaktischen Bau der Sprache erhöht wird. Vor allem aber dringen nun kürzere, leichter bewegte Verse ein, sei es im Wechsel mit Alexandrinern, sei es allein. Die Anakreontik, die um diesen Lösungsprozeß größtes Verdienst hat, vermag neckische, zärtliche, heitere Stimmungen aufs glücklichste metrisch zu malen und seelisches Leben anmutig sich durch die verschlungenen Menuettfiguren wechselnder Verse schlängeln zu lassen. Hagedorn ist ein Meister dieser spielenden Verse, etwa in dem Lied „Die Alte“:

Zu meiner Zeit  
Bestand noch Recht und Billigkeit.  
Da wurden auch aus Kindern Leute;  
Da wurden auch aus Jungfern Bräute:  
Doch alles mit Bescheidenheit.  
Es ward kein Liebling zum Verräter,  
Und unsre Jungfern freiten später:  
Sie reizten nicht der Mütter Neid.  
© gute Zeit!

Und doch spürt man auch in diesen beweglichen Versen eine gewisse Kurzatmigkeit. Es ist, als ob der Fuß, der tanzend keck ausschreiten will, durch eine geheime Regel am allzu weiten Schwung gehindert wäre. Die Leidenschaft fühlt sich durch das Rosenband der Vernünftigkeit gefesselt und vermag nicht frei auszufluten. Man sehe darauf hin etwa das Gedicht „Das Kind“ an:

Als mich die Mama  
 Hänschen küssen sah,  
 Strafte sie mich ab.  
 Doch sie lachte ja,  
 Als ihr der Papa  
 Heut ein Mäulchen gab. — —

Schwestern! sagt mir's fein:  
 Ist mir, weil ich klein,  
 Noch kein Kuß vergönnt?  
 Seht! ich wachse schon,  
 Seit des Nachbars Sohn  
 Mich sein Schähchen nennt.

Klopstocks Verssprache ist das Freieste und Großartigste, was die Rokokodichtung geschaffen hat. Ein völlig eigener, tiefer und weiter Geist hat hier seine Ausdrucksform gefunden. Aber wer hört nicht auch bei ihm, mitten im vollsten Schwingen der Glocke, plötzlich und stets aufs neue einen dumpfen Ton, als ob der Schwengel immer wieder auf eine hölzerne Stelle schlüge? Wie seine lyrische Sprache reichlich mit reflektierenden Gedanken durchsetzt ist, worin die philosophierende Neigung der Zeit sich auslebt, wie er den Bau seiner Sätze nach dem Muster seiner antiken Vorbilder künstlich verschränkt und verwickelt, so legt er auch um den ungebärdigen Gedankenleib seiner Sprache ein strenges Vernunftgewand, das antike Strophenschema, dem er sich nur selten, wie in der „Frühlingsfeier“, zu entringen den Mut hat. Und man spürt den Panzer um seine Sprache; die Versform ist nicht der Kontur, der den Leib natürlich begrenzt, sie ist die harte Hülle, die ihn preßt. Man sehe, wie etwa Klopstock und Hölderlin einen ähnlichen Gedanken im gleichen Strophen-system ausdrücken:

Klopstock („An Fanny“):

Wenn einst ich tot bin, wenn mein Gebein zu Staub  
 Ist eingesunken, wenn du, mein Auge, nun  
 Lang über meines Lebens Schicksal,  
 Brechend im Tode, nun ausgeweint hast . . .

Dann wird ein Tag sein, den werd' ich auferstehn!  
Dann wird ein Tag sein, den wirst du auferstehn!  
Dann trennt kein Schicksal mehr die Seelen,  
Die du einander, Natur, bestimmtest.

Der Gedanke bewegt sich vorwärts, ohne innere Beziehung zu dem taktisch und rhythmisch wechselnden Charakter der einzelnen Verse (1 und 2; 3; 4).

Hölderlin („An die Parzen“):

Nur einen Sommer gönnt, ihr Gewaltigen!  
Und einen Herbst zu reifem Gesange mir,  
Daß williger mein Herz, vom süßen  
Spiele gesättiget, dann mir sterbe!

Es ist sehr fein, wie hier der Takt der drei verschiedenen Verse sich an den wechselnden Inhalt der Verse anschmiegt, wie nach dem mächtig ausschwingenden Takte der zwei ersten Zeilen mit ihrem Bekenntnis schöpferischen Wirkens der stille, verhaltene Gang der dritten Zeile dem Gedanken der Ergebung in das Schicksal entspricht.

## Barock. Rokoko. Sturm und Drang

Die Betrachtung der Rokokodichtung nach ihrer weltanschaulichen Grundlage, ihren Problemen und Stoffen, ihrer inneren Form und ihrem Stile zeigt die Fruchtbarkeit des Eindringens der Vernunftidee in die dichterische Welt, aber auch die verhängnisvolle Schädigung, die die Dichtung durch sie erfuhr. Notwendig und fruchtbar war, daß die nach der Schwächung des Askesegedankens in äußerliches Gebärdenenspiel, Geistlosigkeit und leidenschaftlich-sinnlichen Bilderprunk entartete Barockdichtung durch die Vernunftidee gelöst wurde, neue Probleme und Inhalte und eine neue Sprache erhielt. Indem diese Erneuerung des Lebens vernunftbedingt war, drang das Ordnende, das aller Logik innewohnt, als bestimmender Grundsatz in die Weltanschauung und die Dichtung ein und verhinderte, daß der lösende und befreiende Trieb, der im Wesen der Aufklärung liegt, nicht zu Auflösung und Zerstörung aller Lebensinhalte und Kunstformen führte.

Die Vernunftidee war ursprünglich als ein durchaus kosmischer und metaphysischer Wert gedacht. Leibnizens Idealismus und Shaftesburys erneueter Platonismus, nicht dem Christentum, nur seiner veräußerlichten Form in gewissen Erscheinungen der Lehre und des Lebens der Kirchen feind, verbanden damit die Vorstellung der Gottheit, deren lebendiges Wirken sie als ein schöpferisches und ordnendes in die Welt einbezogen. Sie füllten durch den Gedanken der innerweltlichen Gottheit und der gottbeseelten Welt die unendliche metaphysische und religiös-

moralische Kluft aus, die das Christentum zwischen Gott und Welt gelegt hatte; jedes Wesen, vom Menschen bis hinunter zu den sogenannten toten Dingen, hat nun teil an dem göttlichen Werde-  
drang und Geist, jedes nach Maßgabe seiner Individualität und seiner Stellung in der großen Stufenordnung des Lebens. Keines aber, vermöge des in ihm wirkenden Strebens nach immer höherer Erkenntnis, bleibt an dem Orte stehen, wohin es anfänglich gesetzt ist. So erscheint alles Sein und Werden der Welt als ein unaufhörliches Emporstreben zu jener höchsten Klarheit und Vollkommenheit, die das Wesen Gottes ausmacht.

Damit war die Erlösungsfrage auf einen neuen Boden gestellt. Das Christentum hatte jene unendliche Kluft zwischen Gott und der Natur aus dem Sündenfall und der Erbverschuldung der Menschen abgeleitet. Ursprünglich, im Paradieseszustande, der göttlichen Vollkommenheit teilhaftig, hatten Adam und Eva diese durch ihren Fall verscherzt und damit die sündliche Anlage und die daraus sich ergebende Verschuldung über alle Menschen gebracht. Als Weg zur Erlösung aus diesem sündigen Zustande hatte der Katholizismus Buße und gute Werke als dingliche Leistungen, der Protestantismus den Glauben an die durch Christi Opfertat wirkende göttliche Gnade gelehrt. Die lebensschaffende Kraft dieser Lehren hatte für die geistige Oberschicht gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts ihre fruchtbare Wirkung verloren. So bildete sich, aus antiker Philosophie und ihren vornehmlich in dem Denken des Calvinismus fortlebenden Ideen eine neue Form des Erlösungsglaubens: indem in dem Menschen selber das Göttliche lebendig ist, kann er sich selber dadurch erlösen, daß er das Göttliche immer reiner und stärker in sich ausbildet. Erlösung ist nun nicht mehr der Sprung aus dem sündlichen Diesseits in das sündlose Jenseits über die Abgrundskluft zwischen Welt und Gott, sondern, indem diese Kluft ausgefüllt ist, ein allmähliches und stetiges sich Emporringen und Emporläutern des Menschen zu Gott, dessen Vollkommenheit wenigstens als



Trieb und Keim im Menschen vorhanden ist. Die Entwicklungs- und Fortschrittsidee ist die neue Form der Erlösung, die die philosophische Aufklärung in die Welt getragen und von der aus sie das ganze Leben und Schaffen des Menschen in eine neue Bahn gelenkt hat.

Aber nun brachte diese neue Form des religiösen Denkens es mit sich, daß der Mensch sich, den ursprünglichen Absichten der Wegbereiter der Aufklärung entgegen, bald tatsächlich auf sich selber stellte, sich nicht mehr als Teil des göttlichen Wesens, sondern das göttliche Wesen als Inbegriff der Menschennatur faßte, die Vernunft nicht mehr als etwas Kosmisches, sondern als etwas Menschliches betrachtete und, die Verbindung mit einer höheren Welt unterbrechend, sich auf der Erde als dem Bereich sinnlicher Erfahrung häuslich einrichtete. Es ist der Standpunkt des Faust:

Das Drüben kann mich wenig kümmern;  
Schlägst du erst diese Welt zu Trümmern,  
Die andre mag darnach entstehn.  
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,  
Und diese Sonne scheint meinen Leiden!  
Kann ich mich erst von ihnen scheiden,  
Dann mag, was will und kann, geschehn.

Die Religion als das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott wandelt sich damit, indem der menschliche Verstand die Leitung des Lebens und Denkens übernimmt, zu einer rein menschlichen Angelegenheit um. Was vordem Dogmatik oder Lehre war, deren Wurzeln in den mystischen Gründen eines uralt-geschichtlichen unmittelbaren Verkehrs Gottes mit den Menschen, der Offenbarung, steckten, wird jetzt philosophische Metaphysik, ein mit menschlicher Verstandeskraft frei errichtetes Gebäude von Denkbegriffen über das Verhältnis des Menschen zu Gott und Welt. Was vordem Anleitung zu einem gottseligen Leben zum Zwecke der Erlösung war, wird jetzt rein menschliche

Sittenlehre auf Grund verstandesmäßiger Erwägungen und als Ordnung der Einzeleristenz im Verbande der Gesellschaft mit dem Ziel der Begründung irdischer Glückseligkeit.

Die neue vernünftige Lebensordnung, die damit an die Stelle der alten Spannung zwischen Diesseits und Jenseits, Sündhaftigkeit und Heiligung getreten war, prägt sich, wie in allen künstlerischen Hervorbringungen, so auch in der Dichtung aus. Ihr Wesen wird ein durchaus rationales. Es ist gezeigt worden, wie sogar Klopstock, in dem die alte christliche Fragestellung im Erlösungsproblem weiterlebt, sich dem Geiste des Rationalismus nicht entziehen konnte, und wie das Gefüge seiner lyrischen Sprache, trotz allem Schwung, im Grunde durch das rationale Gesetz bestimmt ist. So notwendig also die Lösung des erstarrten Lebens, die Ausweitung des verengten Denkens sich erwies, man darf sich nicht verhehlen, daß die unbedingte Herrschaft der Vernunft in der rein menschlichen Form des Verstandes über das dichterische Schaffen den Gemütsgrund als den Boden der Dichtung austrocknete und unfruchtbar machte. Wie der Mensch nicht die Kraft und Möglichkeit besitzt, mit eignem Lichte und selbsterzeugter Wärme die Natur zu der Schönheit und Farbenbuntheit ihrer pflanzlichen und tierischen Wesen aufblühen zu lassen, wie es für das Aufbrechen der Blumengärten im Frühling, für das Reifen der Früchte im Sommer und Herbst das Licht und die Wärme eines überirdischen Weltkörpers bedarf, der nach einer der menschlichen Berechnung entzogenen Gesetzmäßigkeit sich bewegt und seine Gaben spendet, so vermag auch das geistige Leben der Dichtung ohne das überirdisch-kosmische und damit göttliche Licht nicht zu gedeihen, und ihr Werden entzieht sich, wenn anders es naturhaft und bedeutsam sein soll, der berechnenden Leitung durch den menschlichen Verstand. So erklärt es sich, warum die Dichtung des Rokoko wohl, wo es sich um die Darstellung der gewöhnlichen Vorgänge des menschlichen Alltagslebens, Geselligkeit, Liebe, sittliche Erziehung für

den Verkehr mit den Menschen handelte, kleine Werke voll Anmut hervorbringen vermochte, warum sie aber versagte, sobald ihr in der Tragödie die Aufgabe gestellt war, den Menschen im gewaltigen Kampfe mit dem Schicksal darzustellen. Diese innere Schwäche des rationalistischen Rokoko hat man nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eingesehen. Damals ist, ohne daß man preisgab, was wahrhaft fruchtbar war an der philosophischen Aufklärung, die Lockerung des Denkens und die Ausweitung des Horizontes, der irrationale Strom der alten, wesentlich deutschen Aufklärung der Barockzeit in das Denken hineingeleitet und so eine neue höhere Synthese geschaffen worden. Hamann zerstörte die allzu stolze Lehre von der Selbsteheiligung des Menschen durch die schaffende Vernunft, schuf so eine neue, fruchtbare Bindung an den übermenschlichen mystischen Gottesgeist und verkündigte daraus eine neue Wertung der Dichtung als hieroglyphische Offenbarung dieses Gottesgeistes durch die geniale Persönlichkeit. Herder ersetzte die Vorstellung der Weltvernunft, die im Grunde des Menschen Vernunft war, durch den Glauben an das Lebendige, schlechthin unbegreifliche, übervernünftige Wirken göttlicher Kräfte in der Natur und in der Brust des Dichters. Goethe endlich auf den übervernünftigen Naturpantheismus eines Paracellus und Bruno, auf das innerliche Christentum eines Jakob Böhme zurückgreifend, führte die fruchtbare Ideenbewegung alter Mystik in sein Denken ein und stellte im dichterischen Werke Gleichnisse des Ewigen im Vergänglichen dar.

Der Sturm und Drang Hamanns, Herders, Goethes wird so die eigentliche Zeitwende in der Geschichte des geistigen und dichterischen Schaffens des achtzehnten Jahrhunderts. Er erst ist der weltanschauliche Grund, in dem die klassische und die romantische Dichtung wachsen konnten.

## Anmerkungen

### Seite

- 1 ff.: Niklaus Manuel, hrsg. von Jakob Baechtold. 1917, S. 1 ff. und LXXVIII ff.
- 7 ff.: A. von Harnack, Dogmengeschichte. 6. Aufl. 1922, S. 422. R. Müller, Kirchengeschichte. 2. Bd. 2. Halbbd., 3. Aufl. 1923, S. 156 ff. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. (Schriften 1. Bd.), 3. Aufl. 1923, bes. S. 220 ff.
- 9 ff.: Luthers Werke, hrsg. von A. E. Berger. 2. Bd., S. 41 ff.; 1. Bd., S. 255 ff. R. Müller, Kirchengeschichte. 2. Bd. 2. Halbbd. 3. Aufl. 1923, S. 216 f. Troeltsch, Der Protestantismus und die neue Welt. Schriften 4. Bd. 1925, S. 213 ff.
- 13 ff.: W. Koepf, Joh. Arndt. 1912. Derselbe, Joh. Arndt. Klassiker der Religion. 1912.
- 15: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Übers. und hrsg. von H. Büttner. 1919. 1. Bd., S. 60.
- 18: Gustav Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. 3. Bd. 3. Kap. (Hirzel-Klemm S. 118).
- 19 ff.: H. Leube, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodorie. 1924, S. 140 ff. — Die Eintragung in Chr. Walkers Geschäftsbuch ist mitgeteilt in: Hortulus Librorum. 12. Katalog des Antiquariates Utopia 1925. — Über das Barocktheater in Salzburg: Artur Rutschel, Das Salzburger Barocktheater. 1924.
- 20: Über Breitingers Bedenken von Komödien vgl. J. Baechtold, Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz. 1892, S. 397 ff.
- 20 f: Die Stelle aus Hall bei Leube, Reformideen. S. 173.
- 21: Eschatologische Prophezeiungen: G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. 1923, S. 234 f.; Leube, Reformideen. S. 152 ff.
- 22: Einwirkung der Stoa im 16. und 17. Jahrhundert: W. Dilthey, Ges. Schriften. 2. Bd. 1921, S. 153 ff. und besonders S. 442 ff. P. Stachel, Seneca und das deutsche Renaissancedrama. 1907. E. Ermatinger, Andreas Gryphius. Zeitwende I. 1925, S. 625 ff.

Seite

- 24 ff.: Jakob Böhmes Sämtliche Werke. Hrsg. von R. W. Schiebler. 1831 ff. P. Hankamer. J. Böhme, 1924.
- 42 ff.: Über Grimmeishausen: E. Ermatinger, Weltdeutung in Grimmeishausens Simplicius Simplicissimus. 1925.
- 45: Eine Nachbildung der Titelzeichnung in Spe's Handschrift der Truh-Nachtigall ist in der Ausgabe von E. Wolff (in Kürschners National-literatur). S. XVIII.
- 46: Hofmanswaldau, Begräbnis-Gedichte. In den Übersetzungen und Gedichten. 1679, S. 11 ff.
- 47: Hofmanswaldau, Vermischte Gedichte. 1679, S. 5f.
- 49: Descartes, Werke. Übers. von A. Buchenau, 4. Teil. Über die Leidenschaften der Seele, 3. Aufl. 1911. W. Dilthey, Die Affektenlehre des Descartes. Ges. Schriften 2. Bd., S. 483f.
- 52: Sigler und Kliphausen, Asiatische Banise. Neudruck von J. Bobertag (Kürschner), S. 144, 204f.
- 53 f.: Barclay, Argenis. Deutsch gemacht durch M. Opitz. 1626, S. 62 f., 77.
- 54: Ph. v. Besen, Adriatische Rosemund. Neudruck von M. H. Jelinek. 1899, S. 35, 85, 54, 67. — Affenat. Nürnberger Ausgabe von 1672. S. 96, 140.
- 56: E. Ermatinger, Andreas Gryphius. Zeitwende I. 1925, S. 629f.
- 58: E. Ermatinger, Weltdeutung in Grimmeishausens Simplicius Simplicissimus. 1925, S. 42 ff., 97 ff.
- 61 f.: Cezpkos Grabrede: Gryphius Gedichte. Hrsg. von H. Palm. 1884, S. 365 ff.
- 66: Neukirchs Sammlung. 1. Bd., S. 2, 166. Vgl. auch das geschmacklos-widerliche Gedicht Hofmanswaldaus in Neukirchs Sammlung, 1. Bd., S. 35f.
- 72 f.: R. Müller, Kirchengeschichte. 2. Bd. 1. Halbbd., 1922. S. 474 ff. E. Troeltsch, Schriften. 4. Bd. 1925, S. 256 ff. Soziallehren, Schriften. 3. Aufl. 1923, S. 605 ff.
- 74: W. Windelband, Gesch. der neueren Philosophie. 1. Bd. 4. Aufl. 1907, S. 131 ff.
- 75: Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Übers. von A. Buchenau. 1915.
- 77: Spinoza, Ethik. Übers. von O. Baensch. 9. Aufl. 1919.
- 78 f.: Shaftesbury, Die Moralisten. Übers. von M. Frischeisen-Köhler. 1909, S. 108 f., 146.

Seite

- 80: Spinoza, Ethik. Übers. von Baensch, S. 105.
- 81 f.: Chr. Fr. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. 1916.
- 83: La Mettrie, Der Mensch eine Maschine. Übers. von M. Brahn. 1909, S. 40.
- 84: R. Toth, Weib und Rokoko in Frankreich, S. 353 f.
- 84 f.: Dilthey, Ges. Schriften. 2. Bd., S. 276 ff.
- 85 f.: Dilthey, Ges. Schriften. 2. Bd., S. 98 f.; 248 ff.
- 86: Spinoza, Theologisch-politischer Traktat. 6. Kapitel.
- 87 f.: La Mettrie. Übers. von Brahn S. 40 f. Toth, Weib und Rokoko in Frankreich, S. 265 ff.
- 88: G. Lanson, Histoire de la littérature française. 5. Aufl. 1898, S. 394, 429 ff.
- 93: G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. 1923, bef. S. 260 ff.
- 96: H. R. G. Günther, Psychologie des deutschen Pietismus. Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1926, S. 144 ff.
- 97: E. Seeberg, Gottfried Arnold. 1923.
- 100: H. Hettner, Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts. 3. Teil, 1. Buch, 6. Aufl. 1913, S. 86 f.
101. Chr. Thomaeus, Von Nachahmung der Franzosen. Neudruck von A. Sauer. 1894. Über die Bedeutung von Gracian für die deutsche Bildungsgeschichte des 17. Jahrhunderts: R. Borinski, Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland. 1894. F. Sternberg, Grimmeishausen und die deutsche satirisch-politische Literatur seiner Zeit. 1913, S. 150 ff.
- 103 ff.: Leibniz' Werke. Hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer.
- 110: W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl. 1907. 1. Bd. S. 517 ff.
- 113: Christian Wernickes Epigramme. Hrsg. v. R. Pechel. 1909, S. 215 f.
- 113 f.: Chronik der Gesellschaft der Maler. Hrsg. von Th. Vetter. 1887, S. 41.
- 114 f.: Discourse der Malern. Neudruck von Th. Vetter. 1891, S. 48, Chronik S. 44.
- 115: J. U. König, Untersuchung von dem guten Geschmack in der Dicht- und Redekunst. Canth, Gedichte. 2. Aufl. 1734, S. 408, 432.
- 117: Gottsched, Kritische Dichtkunst. 3. Aufl. 1742, S. 182 f., 278 f., 290.
- 118: Ebd. S. 167, 686 f.
- 121: Breitingen, Kritische Dichtkunst, 1. Teil S. 12, 204; vgl. S. 135 f., 53 f.

Seite

- 121: Ebd. 1. Teil, S. 85.  
121: Discourse der Mählern. Neudruck von Th. Vetter. S. 101 f.  
122: Breitinger, Kritische Dichtkunst. 1. Teil, S. 14 ff., 30 ff., 27, 47.  
123: Ebd. 1. Teil. S. 108 ff., 129 ff., 136 ff.  
133: E. Ermatinger, Wieland und die Schweiz. 1924.  
133 f.: Wieland, Werke. Hrsg. v. Gruber. 11. Bd., S. 365 ff.  
136: Lessing, Glückwünschungsrede von der Gleichheit eines Jahrs mit dem andern. Muncker, 14. Bd., S. 135 ff.  
139: Gellert, Schriften. 1856, 6. Bd., S. 11. Lessing, Schriften. Hrsg. von Muncker. 1. Bd., S. 261.  
139: E. Ermatinger, Die Weltanschauung des jungen Wieland. 1907, S. 151 ff.  
140: Wieland, Werke. Hrsg. von Gruber. 12. Bd., S. 60 f.  
141: U<sub>3</sub>, Sämtliche poetische Werke. Hrsg. von A. Sauer, 1890, S. 223.  
142: F. Sternberg, Grimmelshausen und die deutsche satirisch-politische Literatur seiner Zeit. 1913, S. 128 ff.  
146: M. Widmann, A. von Hallers Staatsromane. 1894.  
148 f.: Wieland, Werke. Hrsg. von Gruber. 17. Bd., S. 99.  
151: Lessing. Hrsg. von Muncker. 17. Bd., S. 341 f.  
151: Lessing. Hrsg. von Muncker. 18. Bd., S. 115 f.  
156: Lessing. Hrsg. von Muncker. 10. Bd., S. 117.  
157: Lessing. Hrsg. von Muncker. 9. Bd., S. 187 f.

## Namen- und Sachverzeichnis

- Anakreontik** 140 ff.  
**Anaphorischer Bau** 60 ff. 65 f.  
**Angelus Silesius** 43. 99  
**Anhalt-Röthen, Ludwig von** 33  
**Anschaulichkeit** 122  
**Aristoteles** 104  
**Arndt, Johann** 13 ff.  
**Arnould** 102  
**Arnold, Gottfried** 97 ff.  
**Askese im Mittelalter** 8 f.  
 — im Protestantismus 13 ff. 41 ff.  
   95  
 — der Stoa 22  
 — des Pietismus 96  
 — in der Aufklärung 138 f. 157  
**Aufklärung** 24. 71 ff. 109  
**Autonomie** 84. 100
- Bacon, Francis** 24 f. 74 f.  
**Barclay, John** 53 f.  
**Barock** 23 ff.  
 — Bekämpfung des 113 ff.  
 — Komposition in der Barockdichtung 59 ff.  
 — Theater 19 f.  
 — Psychologie 49 ff.  
 — Tragik 155  
 — Zerstörung 65 f.  
**Böhme, Jakob** 24 ff.  
**Bodmer, J. J.** 113 f. 121 ff.  
**Boileau** 89
- Braunschweig, Anton Ulrich von**  
   63  
**Breitinger, J. J., Antistes** 20  
**Breitinger, J. J.** 113 f. 121 ff.  
**Brookes, Barthold Heinrich** 125 ff.  
   165 f.  
**Bruno, Giordano** 104  
**Buchholz, Andreas Heinrich** 63
- Calvin, Calvinismus** 71 ff. 92 f.  
**Carpzov, Johann Benedikt** 20  
**Cherbury, Herbert von** 85 f.  
**Coornhert** 85  
**Corneille** 88  
**Czepko, Daniel von** 61 f.
- Dach, Simon** 37 ff. 59. 61  
**Deismus** 85 ff. 99  
**Descartes, René** 49 ff. 75 f. 88.  
   102  
**Dreißigjähriger Krieg** 13. 21
- Eckehart, Meister** 14 ff.  
**Erlösungslehre bei Paulus** 7  
 — im Katholizismus 7 ff. 176  
 — bei Luther 9 ff. 176  
 — im Calvinismus 72  
**Ethik des Rationalismus** 80 ff.  
   87
- Fabel** 121. 142  
**Fleming, Paul** 35 ff. 59. 171 f.



Fortschrittsidee 109  
 Franke, August Hermann 96 f.  
 Fruchtbringende Gesellschaft  
 33  
 Geistliches Lied 39  
 Gebauer, G. Chr. 113  
 Gellert, Christ. Fürchtegott 139.  
 167. 171 f.  
 Gerhardt, Paul 21. 39 f. 60 f.  
 Geschmack, der gute 113 ff.  
 Geßner, Salomon 131 f.  
 Goethe 151. 177. 179  
 Gottsched 116 ff.  
 Götz, Johann Nikolaus 141  
 Gracian, Balthasar 101. 103  
 Grausamkeit 51 f.  
 Grimmelshausen, Christoph von  
 42 ff. 58 f. 64 f. 91 f. 143  
 Grotius, Hugo 22. 84 f.  
 Gryphius, Andreas 40 ff. 53.  
 55 ff. 59. 65 f. 155. 165  
 Günther, Christian 170  
 Hagedorn, Friedrich von 141. 168.  
 172 f.  
 Hall, Josef 20 f.  
 Hamann, Johann Georg 179  
 Haller, Albrecht von 128 ff. 146 ff.  
 170  
 Harsdörfer, Georg Philipp 46. 66  
 Häufung 62 f. 65 f.  
 Herder 179  
 Hobbes, Thomas 85  
 Hofmanswaldau, Hofman von  
 46 ff. 52. 59. 62. 66  
 Hölderlin, Friedrich 174  
 Höpner, Johann 20  
 Humanismus 32 ff.  
 Hunold, Chr. Friedr. 113

Reher 98  
 Kleist, Ewald Christian von 130 f.  
 Klopstock 159 ff. 173 f.  
 Koch, Johann (Coccejus) 93 f.  
 Komödie 152  
 König, Johann Ulrich 115 f. 124  
 Kosmologie 76 ff.  
 La Mettrie 83 f. 87 f.  
 Leibniz 103 ff. 175 f.  
 Lessing 136 ff. 150 ff. 168 ff.  
 Liebe 35 ff.  
 Lipsius, Justus 22  
 Logau, Friedrich von 143  
 Lohenstein, Daniel Casper von  
 46 ff. 51 f. 59. 62 f. 65 f. 113  
 Luther 9 ff.  
 Luthertum 12 f. 17 f. 72  
 Malerei und Dichtung 121 f.  
 Manuel, Niklaus 3 ff.  
 Marinismus 46  
 Marx Sittich, Erzbischof von  
 Salzburg 19  
 Materialismus 83 f.  
 Monade 104 ff.  
 Moralität 132 ff. 138 ff.  
 Moscherosch, Johann Michael 140  
 Müller, Heinrich 20  
 Mystik 14 ff. 29  
 Naturalismus 65 f.  
 Naturdarstellung 35. 125 ff.  
 Neukirch, Benjamin 66  
 Neumeister, Erdmann 113  
 Nicole 102  
 Offenbarungskritik 86 f.  
 Opiz, Martin 32 ff. 53 f. 140  
 Optimismus 76 ff. 108. 128. 141.  
 149  
 Orthodoxie 12 f. 17. 92

**Pantheismus** 94  
**Philosophie** 98 ff.  
**Pietismus** 94 f.  
**Politik** 84 f. 143 ff.  
**Polyhistorie** 99  
**Port Royal** 102  
**Prästabilierte Harmonie** 106  
  
**Ramus, Petrus** 102  
**Ratio, Rationalismus** 48. 75 ff.  
     99 ff. 110 ff. 175 ff.  
**Ratio Status** 143 f.  
**Rechtfertigung** 10 f.  
**Reformeifer** 19 ff.  
**Regel** 118  
**Reuter, Christian** 66  
**Rokoko** 119 ff. 178 f.  
**Rokokodichtung, Probleme der**  
     125 ff.  
     — Charakteristik 163 f.  
     — Komposition 166 f.  
     — Psychologie 150 ff.  
     — Religion 132 ff.  
     — Sprache 170 ff.  
     — Stil 164 ff.  
     — Tragik 155 f.  
  
**Schnabel, Johann Gottfried** 144 ff.  
     167 f.  
**Schupp, Balthasar** 143  
**Scioppius, Caspar** 22  
**Seneca** 22. 65  
**Sennert** 20  
**Shaftesbury** 78 ff. 81 ff. 87. 89. 175  
**Sittenstrenge** 19 ff.

**Sophokles** 65.  
**Spe, Friedrich von** 44 ff.  
**Spener, Philipp Jakob** 95 ff.  
**Spinoza** 77 f. 80 f. 85. 105  
**Stoa** 22  
**Sturm und Drang** 179  
  
**Teleologie** 77. 107. 112. 118. 125 ff.  
**Theodicee** 107 f. 128 ff.  
**Theologie des Barock** 6 ff.  
     — des Rationalismus 85 ff.  
**Thomasius, Christian** 100 ff.  
**Todesvorstellung in dem Barock**  
     37 f. 46 f.  
     — in der Renaissance 3 ff.  
**Tragik** 152 f.  
     — im Barock 155  
     — im Rokoko 155 ff.  
**Triller, Ernst** 140  
  
**Uz, Johann Peter** 128 f. 141  
  
**Vernunft** siehe **Ratio**  
  
**Weckherlin, Georg Rodolf** 32. 140  
**Weltlust** 23  
**Wernicke, Christian** 113  
**Wieland** 133 ff. 139 f. 148 f. 167 ff.  
**Wolff, Christian** 110 f.  
**Wollust** 51 f.  
**Wort** 17 f.  
**Wunderbares in der Poesie**  
     117. 121 ff.  
  
**Zesen, Philipp von** 54 f. 62 f.  
**Zigler und Kliphausen, Heinrich Anshelm von** 52. 63 f.

Von Prof. Dr. E. Ermatinger erschienen im gleichen Verlage:

## Das dichterische Kunstwerk

Grundbegriffe der Urteilsbildung in der Literaturgeschichte  
2. Aufl. Geh. RM 6.—, geb. RM 8.—, in Halbleder RM 11.—

„Das Buch ist von einem so starken und warmen Atem reiner Kunstfreude durchweht, daß alles in einem aufglüht und leuchtet, was man je an Schönem und Reinem aus echter Dichtung in sich eingewebt hat. Dabei werden soviel neue dichterische Analysen gegeben, daß niemand das Buch ohne bleibende Bereicherung aus der Hand legen wird.“ (Weimarer Blätter.)

## Die deutsche Lyrik seit Herder

Band I: Von Herder zu Goethe. Band II: Die Romantik.  
Band III: Vom Realismus bis zur Gegenwart.

2. Aufl. Geh. je RM 7.—, in Ganzleinen geb. je RM 9.—

„Von Herder bis zu Rainer Maria Rilke und Georg Trakl schlägt diese Geschichte der deutschen Lyrik den umfassenden Bogen. Dies verleiht ihr ihren besonderen Wert: Sie ist nicht eine Sammlung von Porträts, nicht eine Galerie von lyrischen Dichtern, sondern sie wandelt die dichterischen Erscheinungen von anderthalb Jahrhunderten in dieser Absicht ab, eine Gesetzmäßigkeit aufzudecken, die Entwicklung der schöpferischen Kraft des deutschen Gemütes im lyrischen Gedicht darzustellen. Dieses Werk wächst über das Spezielle seines Stofflichen hinaus, und weitet sich zum Spiegel, in dem das Bild allgemeiner Veränderungen erscheint.“ (Berliner Tageblatt.)

## Weltdeutung in Grimms Hausens Simplicius Simplicissimus

Mit 3 Tafeln in Lichtdruck nach Kupferstichen der Originalausgaben.  
(Gewalten und Gestalten I.) Geh. RM 4.—, geb. RM 5.60

„Es ist ein großzügiges Buch: der mutige Versuch, den Simplicissimus aus der Bewertung als eines nur kulturhistorisch wichtigen Werkes loszulösen, um ihm eine überragende philosophische Bedeutung zuzusprechen. Die verständnisinnige Einfühlung in den Simplicissimusroman, die weitblickende Einordnung desselben in das allgemeine Geistesleben und in die Weltliteratur die Sicherheit und des Schwung des sprachlichen Ausdrucks prägen das E'sche Buch zu einem Markstein in der Grimms Hausensphilologie.“

(Deutsche Literatur-Zeitung.)

---

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

## Zeitschrift für Deutschkunde

40. Jahrg. der Zeitschrift für den deutschen Unterricht. Begründet durch R. Hildebrand und O. Lyon. In Verbindung mit Prof. Dr. E. Ermatinger, Prof. Dr. O. Lauffer und Dr. W. Linden, Oberstudiendirektor Dr. A. Ludwig und Prof. Dr. Fr. Neumann, hrsg. von Studienrat Dr. W. Hoffstaetter. und Prof. Dr. H. A. Korff. Jährl. 12 Hefte im Gesamtumf. v. 52 Bog. Preis vierteljährlich RM 5.—

Die Zeitschrift für Deutschkunde will deutsches Wesen in seiner Ganzheit erfassen lehren. Alle Zweige der Deutschkunde, insbesondere die im Verlauf der Unterrichtsreform von Bedeutung gewordenen Grenzgebiete werden behandelt. Persönlichkeiten verschiedenster Berufsbildung kommen zu Worte, Universitätswissenschaft und Unterrichtspraxis gehen Hand in Hand. Aber die Aufgabe, den Deutschunterricht zum Mittelpunkt der deutschen Schule werden zu lassen, hinausgreifend, wendet sich die Zeitschrift an alle, die verantwortungsbewußt die Erkenntnis deutscher Eigenart in allen Schichten unseres Volkes wecken wollen.

## Von deutscher Art und Kunst

Eine Deutschkunde. Hrsg. von Studienrat Dr. W. Hoffstaetter. 4. Aufl. Mit 42 Taf. u. 2 Kart. Geb. RM 7.—, in Halbl. RM 10.—

„Das Geheimnis dieses Buches liegt darin, daß es uns die Kraft und Weisheit im Allernächsten sehen lehrt. Es zeigt uns den Weg in unser eigenes Reich und Leben, in Land und Dorf und Haus der Deutschen. Das ist nicht wenig, und zugleich ist es ein Weg in unbekanntes Land, fast auch für die meisten unter unseren Gebildeten.“  
(Historische Zeitschrift.)

## Deutsche Volkskunde im Grundriß

Von Prof. R. Reuschel. I. Teil: Allgemeines. Sprache. Volksdichtung. Mit 3 Fig. i. T. II. Teil: Sitte, Brauch u. Volksglaube. Sachliche Volkskunde. (ANuG Band 644/45.) Geb. je RM 2.—

Nach dem Erscheinen des zweiten Teiles umfaßt der Grundriß Reuschels jetzt das weitläufige Gebiet der Volkskunde in Vollständigkeit. Während im ersten Teil nach der Grundlegung und Abgrenzung der volkskundlichen Wissenschaft die unmittelbaren Äußerungen des Volkstums, also Mundart, Volksdichtung, Hausinschriften u. ä. behandelt wurden, untersucht der zweite Teil die mittelbaren Niederschläge des Volksempfindens in Sitte, Brauch, Glaube, Siedlungsart, bildender Kunst und Tracht. Reichliche Literaturnachweise und ein Sachregister erleichtern das Einarbeiten in das Stoffgebiet.

„Das Buch ist mit voller Sachkenntnis geschrieben und steht auf der Höhe der Forschung. Es sollte jedem Heimatfreund immer zur Hand sein.“  
(Heimatbildung.)

---

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

# Wilhelm Dilthey

## Gesammelte Schriften

**Einleitung in die Geisteswissenschaften.** Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 2. Aufl. Geh. RM 12.—, geb. RM 15.—, in Halbleder RM 22.—. Band I.

**Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.** Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 3. Aufl. Geh. RM 13.—, geb. RM 16.—, in Halbleder RM 23.—. Band II.

**Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, vornehmlich im 17. und 18. Jahrhundert.** Band III. [U. d. Fr. 1926.]

**Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Entwicklung des deutschen Idealismus.** Geh. RM 14.—, geb. RM 17.—, in Halbleder RM 25.—. Band IV.

**Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.** 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Geh. RM 12.—, geb. RM 15.—, in Halbleder RM 22.—. 2. Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik. Geh. RM 8.—, geb. RM 11.—, in Halbleder RM 17.—. Bd. V und VI.

**Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.** Geh. ca. RM 10.—, geb. ca. RM 13.—. Bd. VII.

In Vorb.: Band VIII: Philosophie der Philosophie. Abhandlungen zur Weltanschauungslehre.

„Man hat Dilthey mit gutem Grunde als den Philosophen des Menschenlebens bezeichnet. Alle wichtigen Betätigungen der menschlichen Psyche werden von seinem klärenden Denken durchdrungen. In welche Tiefen ist dieser Geist während seiner Erdemühen herabgestiegen und welches Edelmetall hat er emporgehoben! Wie ist er dem Menschengesitt in allen seinen Strebungen, Wandlungen, Furchungen nachgezogen! Wie innig hat er sich mit dem Menschengesitt an sich vereint, verstanden, gefunden, gestärkt!“ (Neue Freie Presse.)

## Das Erlebnis und die Dichtung

Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin

9. Aufl. Mit 1 Titelbild. Geh. RM 8.—, geb. RM 10.—, in Halbleder RM 14.—

„Diese Charakteristiken gehören zu den ausserlesenen Meisterstücken dieser Literaturgattung und ich glaube, alles darüber in das eine Wort zusammenfassen zu dürfen, daß sie nicht unwert sind, neben solche Essays wie Goethes „Winkelmann“ gestellt zu werden.“ (Preussische Jahrbücher.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Das Formgesetz der epischen, dramatischen und lyrischen Dichtung.** Von Prof. Dr. E. Hirt. Geh. RM 6.—, geb. RM 8.—

„Hirts Werk ist von grundlegender wissenschaftlicher Bedeutung und selbständigem Wert. Dem Wissenschaftler wird es zum unerläßlichen Rüstzeug werden. Wer Dichtung wissend genießen will, dem wird das Werk der berufene Führer sein.“ (Schweizerische Lehrerzeitung.)

**Poetik.** Von Dr. R. Müller-Freienfels. 2., neubearbeitete und erweiterte Aufl. (ANUG Bd. 460.) Geb. RM 2.—

„Die frisch zugreifende Art des Verfassers vermag es, auch auf knappem Raum seine Aufgabe zu erfüllen, nämlich in die Psychologie von Dichter und Publikum einzuführen und die Stilmittel verständlich zu machen, soweit empirische Feststellung vordringen kann. Auch gewinnt seine lebendige Darstellung noch durch die neuen Wege, die er vielfach einschlägt. Besonders gelungen erscheint mir z. B. seine Einordnung des Dichters unter die verschiedenen geistigen Typen, die er aufstellt. Ein aufschlußreiches, anregendes Büchlein.“ (Die Hilfe.)

**Geschichte der deutschen Dichtung.** Von Oberstudienrat Dr. H. Röhrl. 5., vielfach veränd. Aufl. Geb. RM 5.20

„Was dieses Buch von den vielen seiner Gattung unterscheidet, ist der Reichtum fruchtbarer Ideen, der der Darstellung zugrunde liegt und das Bemühen, den Entwicklungsgang der deutschen Dichtung in klarer, scharf umrissener Zeichnung herauszuarbeiten. Hier findet man keine leeren Namen, keinen nach äußerlichen Gesichtspunkten zusammengestellten Memorierstoff über Leben und Werke unfere Dichter. Keine tote Wissenschaft wird hier geboten, sondern benutzt werden nur solche Dichtungen aus allen Abschnitten der deutschen Literaturgeschichte hervorgehoben und untereinander, wie auch mit der gesamten kulturellen Entwicklung, verknüpft, die heute noch über die geschichtliche Bedeutung hinaus künstlerischen Genuß zu gewähren vermögen. Der vorzügliche, klare Stil, das treffende, fein formulierte Urteil über einzelne Erscheinungen, das von eingehendem Studium zeugt, und die geistvolle Zusammenfassung der Entwicklungsreihen machen das Buch nicht nur für Lehrer und Schüler, sondern auch für weitere Kreise zur Vertiefung des Verständnisses der deutschen Dichtung geeignet.“ (Akademische Blätter.)

**Psychologie der Volksdichtung.** Von Dr. O. Böckel. 2. Aufl. Geb. RM 10.—

„Es liegt eine Fülle des Schönen und Wahren in dem Böckelschen Werke. Den Forscher muß die reiche, mit kundiger Hand gewählte und wertvolle Literatur befriedigen, den Laien muß die klare, schlichte, reine Sprache erfreuen, das poetische Empfinden mitreißend.“ (Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien.)

**Die deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche.** Von Prof. Dr. Ph. Witkop. I. Band: Von Luther bis Hölderlin, 3., veränd. Aufl. Mit 6 Bildnissen. Geb. RM 11.—. II. Band: Von Novalis bis Nietzsche. 2., veränd. Aufl. Geh. RM 9.—, geb. RM 11.—

„In diesem Sinne geht Witkop an seine Aufgabe heran und führt sie, treu dem Vorbilde seines Meisters Wilhelm Dilthey, in glänzender Weise durch. Witkop lebt als Künstler das Leben seiner Dichter nach und gibt es als Gelehrter von Geschmack und Urteil wieder. In vollendeter Beherrschung des Stoffes hält und meißelt er die Sätze, er läßt sie funkeln von Geist und leuchten von Gefühl.“ (Karlsruher Tagblatt.)

**Wörterbuch zur deutschen Literatur.** Von Oberstudienrat Dr. H. Röhrl. (Teubn. kleine Fachwörterb. Bd. 14.) Geb. RM 3.60

„Das Wörterbuch umfaßt in der Tat das Höchstmäß an Inhalt, Form und Organisation, das man nach Zweck, Absicht und der sich daraus ergebenden notwendigen Beschränkung der Wörterbücher erwarten kann.“ (Hamburger Universitätszeitung.)

---

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Lessing.** Von Dr. Chr. Schrempf. Mit einem Bildnis Lessings.  
(ANuG Bd. 403.) Geb. RM 2.—

**Lessing, Herder, Schiller.** Von Prof. Dr. W. Schnupp. (Klassische  
Prosa Bd. I.) Geb. RM 7.20, geb. RM 10.—

**Goethe.** Von Prof. Dr. W. Schnupp. (Klassische Prosa Bd. II.)  
Geb. RM 9.—, geb. RM 11.—

**Goethe.** V. Prof. Dr. M. J. Wolff. (ANuG Bd. 497.) Geb. RM 2.—

**Goethes Faust.** Eine Analyse der Dichtung. Von Prof. Dr.  
W. Büchner. Kart. RM 3.—

**Gottfried Keller.** Von Geh. Hofrat Prof. Dr. A. Köster.  
4. Aufl. Geb. RM 4.—

---

## Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung

Herausgegeben von

Oberstudiendirektor i. R. Prof. Dr. J. Iberg = Leipzig  
unter Mitwirkung von Studienrat Privatdozent Dr. W. Flitner =  
Jena, Oberschulrat Dr. W. Hübner = Berlin, Universitätsprofessor  
Dr. F. Knapp = Würzburg, Oberschulrat Dr. W. Luke = Stettin,  
Oberlehrer Dr. E. Schön = Hamburg, Hochschulprof. Dr. F. Schnabel =  
Karlsruhe, Akademiedirektor Dr. R. Weidel = Elbing. Jährlich  
6 Hefte zu 8 Bogen. Preis halbjährlich RM 10.—

Die „Neuen Jahrbücher“ wollen auch in ihrer neuen Gestalt  
die Aufgabe zu erfüllen suchen, der sie seit ihrer Begründung nun-  
mehr 100 Jahre hindurch dienen, die Verbindung zwischen  
Wissenschaft und höherer Schule aufrecht zu erhalten.  
Über das von wissenschaftlichen und pädagogischen Fachzeitschriften  
zu leistende hinaus, wollen sie die für die höhere Schule als Bil-  
dungsschule unerlässliche Einheit des in der Mannigfaltigkeit der  
einzelnen Geisteswissenschaften beschlossenen Kulturinhaltes zur Dar-  
stellung bringen.

Prospektheft auf Wunsch vom Verlag erhältlich.

---

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

R. HAMANN

Professor an der Universität Marburg

DIE  
DEUTSCHE MALEREI  
VOM ROKOKO  
BIS ZUM EXPRESSIONISMUS

Mit 362 Abbildungen im Text und 10 mehrfarbigen Tafeln  
Schrift und Einband von Prof. Dr. W. Tiemann. Geheftet  
RM 28.—, in Buckramleinen gebunden RM 36.—, in Halb-  
leder RM 45.—

In dieser neuen Darstellung erscheint grundlegend für das Verständnis der Kunst des 19. Jahrhunderts die Entwicklung des Naturgefühls in einer dem Malerischen fernstehenden, auf einer durch und durch menschlichen Teilnahme an der Natur beruhenden Versenkung in alles Lebendige um uns. So wird die Darstellung der deutschen Malerei von dem Entstehen des Naturgefühls im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert über Klassizismus und Romantik bis zu der Kunst der großen Maler Böcklin, Feuerbach, Leibl, Hans von Marées, Thoma verfolgt, die weitere Entwicklung als Überwindung des Naturalismus durch eine neue Betonung der Bildmittel, von Farbe, Licht, Flecken als optischen Faktoren und durch eine neue Betonung des Technischen und des künstlerischen Ausdrucks gekennzeichnet. Zuletzt gewinnt die künstlerische Sprache als solche, der Ausdruck des Künstlers eine Eigenbedeutung und den der Natur abgesehenen Oberflächenreizen des Impressionismus folgen die in Farbe und Form von der Natur unabhängigen Konstruktionen des Kubismus.

---

LEIPZIG · VERLAG B. G. TEUBNER · BERLIN