



immer auch den Kampf mit den Repräsentanten des Zeitgeistes befehlen, und nur kämpfend setzen oder untergehen muß, um dadurch seinen selbstständigen Werth zu erweisen, oder in seine Wichtigkeit zurückzufallen, so ward auch die Naturphilosophie dieser Probe unterworfen, und noch haben die Kämpfer richter das Publikum weder ganz für, noch gegen dieselbe einnehmen können. So oft es schon versichert ward, und in so vielen Ruf diese Versicherung schon gekommen ist, so wahr bleibt es doch, daß das Nicht- und Mißverständlichen keinen geringen Antheil an dem ab sprechenden Tadel ihrer Gegner, so wie an dem unbedingten Lobe mancher von ihren Anhängern habe; um so willkommener muß es seyn, wenn der Urheber selbst dieses Hinderniß nach Kräften aus dem Wege zu räumen sucht, wozu er im gegenwärtigen Werke vieles beigetragen hat; indem er seine früheren Schriften wieder in Erinnerung brachte, in welchen der Keim seiner späteren philosophischen Denkwürdigkeiten enthalten ist, und vorzüglich dadurch, daß er die Grundansichten des idealen Theils seines Systems zum ersten mal mittheilt, worüber von Freunden und Feinden ihm die größten Ungereimtheiten ausgesprochen worden sind. Die Grenze dieser Zahlreicher der Lit. erlaubten es nicht, sich auf den Zurhalt aller, in diesem ersten Bande enthaltenen, philosophischen Abhandlungen einzulassen, von denen fast eine jede als ein eigenes Werk kann angesehen werden. Dec. hält dieses auch aus dem Grunde für überflüssig, weil fast alle dem philosophischen Publikum schon bekannt sind, und wenn sie es noch nicht sind, für den Irrthum es auch überflüssig seyn, ihrer hier Erwähnung zu thun. Wir verweisen daher nur bey den zwey letztern, wovon die eine noch gar nicht, die andere noch wenig bekannt ist. Aber nicht uninteressant ist es, das Urtheil des Verf. selbst über seine früheren, aber mit seinen folgenden größtentheils in Verbindung stehenden, Arbeiten zu vernehmen. Die erste ist: Von Sch als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. S. 1 — 114. In der Vorrede äußert sich

Schelling darüber so: „Wie zeigt den Idealismus in seiner frühesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjectiven und Objectiven schleschthin, nicht als Subjectives genommen.“ Dieses mag unter andern auch zur Belehrung deyer dienen, welche behaupten, Schelling sey anfangs mit Fichte gleiches Sinnes rücksichtlich des Idealismus gewesen, oder Fichte habe ihm gar noch die Bahn zu seinem Ideal-Realismus, oder absoluter Identität; Philosophie gebrochen, was noch jetzt von manchen öffentlich behauptet wird, die aber freylich auch bis jetzt noch nicht wissen, wie sie mit dem einen oder andern daran sind. Nr. II. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus S. 115 — 209 enthält eine lebhafteste Polemik gegen den, damals fast allgemein geltenden und vielfach gemißbrauchten, sogenannten metaphysischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gefächelpunkt des, damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subject und Object. Dem Verf. scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, worauf sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. „Indessen sind die, in dem genannten Briefe S. 178 u. f. enthaltenen Bemerkungen über das Beschwören aller Gegenstände widerstehender Prinzipien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten.“ Bestimmter noch zeigen sich diese in den Abhandlungen zur Erklärung des Idealismus der Wissenschaftslehre (Nr. III, S. 201 — 340), die zuerst im philosophischen Journal von Fichte und Nietzhammer erschienen, und unstrittig viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems beigetragen haben.“ Die folgende Abhandlung (Nr. IV, S. 341 — 396) Ueber das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur ist eine academische Rede, die wegen der ersten geringen Auflage nur in wenige Hände gekommen ist; deswegen und noch mehr wegen ihres interessanten Inhaltes, der uns die Kenntniß von

einer ganz neuen, von keinem Aesthetiker noch beachteten Seite zeigt, hält Diec. es nothwendig, dabey zu verweilen und den Inhalt in gedrängter Kürze vollständig und zusammenhängend anzugeben, was seines Wissens noch in keinem literarischen Blatte gesehen ist.

Der Zweck, den der Verf. bey dieser Abhandlung erreichen wollte, ist, Einiges noch nicht Erkantte zur Theorie der bildenden Kunst beizutragen, vornehmlich aber den Zusammenhang des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Nothwendigkeit erscheinen zu lassen; indem die vielen Lehrer über diesen Gegenstand immer noch zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen seyen; ja die meisten Künstler, ob sie gleich alle die Natur nachahmen sollen und wollen, hätten doch selten einen Begriff von dem Wesen der Natur; Kenner und Denker fänden der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen meistens bequemer, ihre Theorie mehr aus der Betrachtung der Seele, als aus einer Wissenschaft der Natur herzuleiten; und doch sehe die bildende Kunst offenbar als ein thätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und könne nur in der lebendigen Mitte zwischen beyden erfüllt werden, da sie das Verhältnis zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein habe, so bleibe die, wodurch sie mit der Natur verbunden, und eine dieser ähneliche hervorbringende Kraft seyn solle, als die ihr allein eigentümliche zurück; nur, auf diese könne also auch eine Theorie sich beziehen, die für den Versuch befriedigend, für die Kunst selbst fördernd und erprieslich seyn solle. Wir wollen sehen, wie der Verf. seinen Zweck zu erreichen gestrebt hat.

Zuerst bestimmt und berichtigt der Verf. den Satz: „die Kunst sollte die Natur nachahmen.“ darauf wird S. 248 u. folg. Winkelmanns Lehre, „daß Herrlichkeit, vorbringung idealischer und aber, die Wirklichkeit erhabener Natur sammt dem Ausdruck geistiger Begriffe die höchste Absicht der Kunst sey“ gänzlich und gezeigt, daß auch durch sie die Natur

ständnisse nicht gehoben würden. Denn diese Ansicht lehre nur das Geheimniß der Seele, aber nicht das des Körpers; sie zeige von der einen Seite die Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern die Schönheit der Formen; das lebendige Mittelglied aber, das beyde zusammenbindet, oder wodurch die Seele sammt dem Leibe zumal, wie mit einem Hutmännchen geschaffen wird, lehre Winkelmann nicht. Wie aber dies gesehen könne, wird S. 351 u. folg. nach den Principien der Naturphilosophie, in einer sehr faßlichen und prägnanten Sprache, gezeigt. Die Hauptsache davon ist Folgendes. Das Wesen der Form in der Natur muß als Geist und werkschätige Wissenschaft erscheinen, damit wir es lebendig fassen (d. h. das formende Princip in der Natur ist Geist und Wissenschaft, wie im Menschen, aber dort bewußtlos, hier mit Bewußtseyn). Diese werkschätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Seele und Leib. Durch die schaffende Wissenschaft geht der Begriff, welcher jedem Dinge vorsteht, in die Wirklichkeit und Werkschätigung über; die schaffende Wissenschaft ist mit dem unendlichen Verstande eben so nothwendig verbunden, wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie verstantlich darstellt; das Kunstwerk wird in dem Maße trefflich erscheinen, in welchem es uns diese unverfälschte Kraft der Schöpfung und Wirksamkeit der Natur wie in einem Umrisse zeigt. Was soll denn aber die Kunst darstellen? die gemeine, oder die idealisirte Natur? Besteht denn die Schönheit in etwas anderem, als in der Form? S. 354 — 366 erhalten wir darauf befriedigende Antwort. Das, wodurch das Werk, oder das Ganze schön ist, kann nicht mehr Form seyn, es ist über die Form, ist Wesen, Allgemeines, ist Geist und Ausdruck des inwohnenden Naturgeistes. Die Kunst kann keine höhere Absicht haben, als das, in der Natur, in der That Seyende darzustellen. Daraus erklären sich verschiedene Erscheinungen in der Kunst:

1. V. nur auf der Oberfläche sind ihre Werke belebt; in der Natur scheint das Leben tiefer zu dringen, und sich mit dem Stoff zu vermählen; allein der besändige Wechsel der Materie belehrt uns von der Unwesentlichkeit dieser Verbindung. Die Kunst stellt also in der bloß oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtseyende als nichtstehend dar, daher die, bis zur Fäulung getriebenen Nachahmungen des sogenannten Imitativen in der Kunst jedem gebildeten Sinn mißfallen, während daß ein Werk, in dem der Begriff herrschend ist, ihn mit der vollen Kraft der Wahrheit ergreift. Wenn daher die Kunst den schnellsten Lauf menschlicher Jahre anhält, wenn sie eine Mutter erwachener Söhne und Töchter in dem vollen Bestand menschlicher Schönheit zeigt, was thut sie anders, als daß sie aufsteht, was unwesentlich ist, die Zeit? S. 357 u. folg. werden die Folgen angegeben, welche das Idealisieren der Form hatte, und die Bedeutung der Form und ihr Verhältnis zum Wesen eben so treffend als anschaulich auseinander gesetzt. Die Form ist nicht unabhängig vom Wesen, sie stammt aus dem Maße, welches die schaffende Kraft sich selbst aufsetzt, und in welchem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint. Diese Kraft der Einzelheit, und es auch der Individualität stellt sich als lebendiger Character dar, und im Kunstwerke wollen wir den lebendigen Begriff des Individuum sehen. Damit ist nun auch das Wesen der charakteristischen Schönheit angedeutet. Die Kunstwerke sind vorzüglich, welche bey dieser Gelegenheit dem Künstler gegeben werden, dessen Blick auf die Natur hingewiesen wird, um von ihr zu lernen, wie sie überall strenge Form und das charakteristische suche. Anhaltende Uebung der Erkenntnis desjenigen, wodurch das Eigenthümliche der Dinge ein Positives ist, muß den Künstler vor Leerheit, Reichheit, innerer Dichtigkeit bewahren, eh' er es wagen darf, durch immer höhere Verbindung und endliche Verschmelzung mannigfaltiger Formen die äußerste Schönheit in Bildungen von höchster Einfachheit bey unendlichem Inhalt erreichen zu wollen. Nur durch die Voll-

endung der Form kann die Form vernichtet werden, und dieses ist allerdings im Charakteristischen das letzte Ziel der Kunst. Die höchste Schönheit ist characterlos, aber sie ist es, wie wir auch sagen, daß das Welt; All keine bestimmte Abmessung, weder Länge, noch Breite, noch Tiefe habe, weil es alle in gleicher Unendlichkeit enthält, oder daß die Kunst der schöpferischen Natur formlos sey, weil sie selbst keiner Form unterworfen ist. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß die hellenische Kunst in ihrer höchsten Bildung sich zum Characterlosen erhebe. Allmählig aber strebe sie nach diesem Ziele; vom strengen und herben Style des Characteristischen stieg sie zum Erhabenen und zur Einfachheit empor. In den Bildern der vollkommnen oder göttlichen Naturen mußte nämlich nicht nur die Gülle von Formen, deren die menschliche Natur überhaupt fähig ist, vereinigt werden; die Vereiningung mußte auch von der Art seyn, wie wir sie im Weltall selbst gedenken können, daß nämlich die niedrigeren, oder die, auf geringere Eigenschaften sich beziehenden unter höhere, alle zuletzt unter die höchste aufgenommen wurden, in der sie sich als besondere gegenseitig auslöschten, dem Wesen und der Kraft nach aber bestanden. In dieser hohen und selbstgenügsamen Schönheit wirkte das Characteristische auch ununterscheidbar fort, wie im Eryssall, ist er gleich durchsichtig, die Textur nichts desto weniger besetzt. Characteristische Schönheit ist daher die Schönheit in ihrer Wurzel, aus welcher dann erst die Schönheit als Frucht sich erheben kann.

Von S. 366 an kommt der Verf. auf den Mittelpunkt seiner Darstellung, wozu alles Zeitliche nur als Vorbereitung kann angesehen werden; wissenschaftlich und klar zeigt er, wie aus der Tiefe der Natur das Kunstwerk emporwachsend mit Bestimmtheit und Begrenzung anhebt, innere Unendlichkeit und Gülle entfaltet, endlich zur Anmuth sich verklärt, und zuletzt zur Gestalt gelangt. Wir versuchen, die Hauptzüge

davon unsem Lesern mitzutheilen. In Natur und Kunst strebt das Wesen zuerst nach der Darstellung seiner Selbst im Einzelnen; darum zeigt sich die grösste Strenge der Form in den Anfängen beyder; denn ohne Degrenzung könnte das Grenzenlose nicht erscheinen. Je mehr es aber dem schaffenden Geist gelingt, seine ganze Fülle in Einem Gehirnskopf zu vereinigen, desto mehr läßt er von seiner Strenge nach, und wo er die Form völlig ausgebildet, so daß er in ihr befriedigt ruht, erheitert er sich gleichsam, und fängt an, in launigen Tönen sich zu bewegen; dieses ist der Zustand der höchsten Reife und Würde, wo das reine Gefäß vollendet da steht, der Naturgeist frey wird von seinen Banden, und seine Verwandtschaft mit der Seele empfindet. Dieses nicht begriffliche, und doch allen empfindbare Wesen ist, was die Sprache der Griechen mit dem Namen *Charis*, die unsrige als Anmuth bezeichnet. Nun ist das Wort von Seiten der Natur vollendet, Seele und Leib sind im vollkommenen Einklang; Leib ist die Form, Anmuth ist die Seele, obgleich nicht Seele an sich, sondern die Seele der Form, oder die Naturseele. Das reine Bild der, auf dieser Stufe angehaltenen Schönheit ist die Göttin der Liebe. Dieß ist aber die höchste Stufe noch nicht, sondern jene, auf der die Schönheit der Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmilzen, erscheint; dieß ist die höchste Vergottlichung der Natur. Diese kann aber nur im Menschen erscheinen, und zwar als Schönheit der Seele durch die ruhige Gewalt im Stummen der Leidenschaft. Das das für Leidenschaftlichen seyn müssen, und wie Anmuth im höchsten Schmerze durch die Seele verklärt werde, wird S. 570 u. folg. unüberdrehlich schön angeführt. Liebe wird als Mutter für diese Stufe der Kunst aufgestellt.

Es gibt in der Darstellung der Seele wiederum Stufen der Kunst, je nachdem sie entweder mit der bloß charakteristischen verbunden ist, oder mit Fuld und Anmuth sichtbar zusammenfließt. Da Anmuth außerdem, daß sie die Verklärung des Naturgeistes ist, auch noch das bindende Mittel von der

stetlicher Güte und sinnlicher Erscheinung wird, so muß die Kunst von allen Richtungen her gegen sie als ihren Mittelpunkt wirken. Der Naturgeist scheinet hier durch eine freywillige Uebereinstimmung und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen. Den Wesenenden überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele, die Gewißheit, daß aller Gegenstand nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte, Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. Hier geht die Kunst gleichsam über sich selbst hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel. Auf diesem Gipfel wird auch die sinnliche Anmuth wieder nur Hülle und Leib eines höheren Lebens; was zuvor Ganzes war, wird als Theil behandelt, und das höchste Verhältnis der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß Stelese zum Medium macht, die Seele in ihr zu verschmelzen. Wie die Plastik und Materie sich zu dieser Stufe verhalten, wird S. 576 gezeigt. S. 577 weist der Verf. durch die Geschichte der Malerey die eben als notwendig ausgeführten Eufen nach, in Michel Angelo, Leonardo da Vinci, Correggio, Raphael und Guido Reni.

Dieß ist der kurze Abriss einer Abhandlung über Kunst, die dem Inhalte und der Form nach selbst ein vollkommenes Kunstwerk ist, und die Grundzüge zu einer Wissenschaft der Kunst überhaupt enthält, wovon in den geistigeren Theorien, einige wenige ausgenommen, keine Ahndung zu bemerken ist. Mit wahrer, hoher und schöner Begeisterung spricht der Verf. über das Wesen und Leben der Natur, und als wissenschaftlicher, so wie durch vielfache Bemerkungen gelbter Kunstkenner über das Wesen der Kunst und ihr Verhältnis zur Natur.

Wir kommen nun zu der inhaltreichsten Abhandlung dieses Bandes, in welcher uns der Verf. zum erstenmal mittheilt die seinem System entsprechende Uebersetzung von der

menschlichen Freyheit, Persönlichkeit, dem Guten und Bösen, und der Vereinigung derselben mit der Einheit des Ganzen. Schelling hat bis jetzt seine Untersuchungen größtentheils auf Naturphilosophie beschränkt, um den Gegensatz zwischen Natur und Geist aufzuheben; den viel höheren Gegensatz, der zwischen Nothwendigkeit und Freyheit, welcher nicht nur der Mittelpunkt des idealen Theils, sondern der gesammten Philosophie ist, hatte er zwar in der Schrift: Philosophie und Religion berührt, aber nicht aufgehoben; in der gegenwärtigen Abhandlung soll dieß alles genügend geleistet werden. Dieß findet es nicht nothwendig, auf das Interesse aufmerksam zu machen, welches sie nicht nur für den wissenschaftlichen Denker, sondern für jeden, nach höherer Bildung und nach einer, auf Ueberzeugung sich gründenden Einheit mit sich selbst strebenden Menschen haben. Die tiefstinnigsten Denker haben von jeher dieß für den Mittelpunkt alles Philosophirens angesehen, und so oft auch andere die Aufmerksamkeit davon abzuwenden, und sie theils für unfaßbar, theils für Gegenstände der bloßen Neugier darzustellen suchten, soehrte der menschliche Geist doch immer mit erneuertem Eifer darauf zurück, wohl wissend, daß in ihrer Erkenntniß allein Veruhigung für den, an die Nothwendigkeit des Wissens überhaupt Glaubenden zu finden sey. Unsere Zeit kann sich freylich nicht rühmen, viel Mühe auf ihre Erforschung verwendet zu haben; um so willkommener muß es seyn, dieß nach den Principien einer Philosophie geleistet zu sehen, welche schon so mächtig in anderer Rücksicht ihren Einfluß auf die Vermählung verjährter Irrthümer, und die Bekräftigung wichtiger Wahrheiten bewiesen hat. Die Abhandlung ist an vielen Stellen mit einer speculativen Tiefe geschrieben, wie vielleicht noch keine Schrift desselben Werks. Das Versehen derselben ist daher keine leichte Sache. Dazu kommt noch, daß bey aller Vollkommenheit der Darstellung doch unter manchen Stellen die Verbindung zu fehlen scheint; beym Feuer der Ausarbeitung, wo ihm alles klar ist, bleiben manche nähere Bestimmungen in der Feder, während er sie in Gedanken er-

gahnt; denn daß er auch hier, seinen Stoff ganz beherrschend, mit hoher Begeisterung gearbeitet habe, wird kein unparteyischer Leser leugnen. Dieß hat dem Ganzen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, und er glaubt im Stande zu seyn, nicht nur die Grundideen, sondern auch die Einheit der scheinbaren Widersprüche mit der Idee des Ganzen dem Leser gemäß und vor Augen legen zu können.

Von S. 399—428 wird der Gegenstand der Untersuchung von allen Seiten her vorbereitet, wesentliche Begriffe und Mißverständnisse werden berichtigt, und die Forderungen, welche hier unablässig gemacht und bekräftigt werden müssen, mit Strenge und Bestimmtheit angegeben. Es ist wichtig sie zu kennen, ehe man zur Sache selbst schreitet. Die meisten Philosophen haben sich bloß bemüht, einen richtigen Begriff von der Freyheit zu geben, ohne den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltanschauung zuweisen, welches doch zur letzten wissenschaftlichen Bestimmung nothwendig ist. Andere behaupten, der Begriff der Freyheit sey mit einem System unvereinbar, S. 400, allein da die individuelle Freyheit doch auf irgend eine Weise mit dem Weltganzen zusammenhängen muß, so muß doch irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, vorhanden seyn, mit dem die Freyheit zusammenbesteht. Freylich, erwidern jene, müsse die Vernunft so denken; aber, leider, führe jeder Weg der Demonstration zum Fatalismus; das einzig mögliche System der Vernunft sey Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus. Dießes, in unsern Zeiten von Galoisius und Dietrich wiedererregte Klagegeschrey über Pantheismus und Fatalismus veranlaßte den Verf., diesen Herrn die Augen über ihr bedeutungsloses Geschwätz zu öffnen. Daß Pantheismus und Fatalismus nicht correlative Dinge seyen, und daß jener diesen nicht nothwendig zur Folge habe, wird durch die ganze Abhandlung bewiesen, und kann schon daraus eingesehen werden, daß viele Menschen gerade durch das lebendigste Gefühl der Freyheit zu dem Glauben an die Immanenz der Dinge in

Gott (Pantheismus) hingezogen werden. Denn die individuelle Freyheit erscheint ihnen mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch, z. B. der Allmacht; indem durch die Freyheit eine, dem Prinzip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet wird. Es ist hier also kein anderer Ausweg, als den Menschen mit seiner Freyheit in das göttliche Wesen selbst zu retten, und zu sagen, daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre. „Aber der Pantheismus identificirt ja die Dinge mit Gott!“ Keineswegs; der klassische Pantheist, Spinoza, unterscheidet die Dinge sehr von Gott. Gott ist ihm das, was in sich ist, und allein aus sich begriffen wird; das Endliche aber das, was notwendig in einem Andern ist, und nur allein aus diesen begriffen werden kann. Nach andern hebet der Pantheismus die Individualität der Dinge auf, welches eben so falsch ist. Denn wenn Spinoza behauptet, das einzelne Ding sey die Substanz selbst in einer ihrer Modificationen betrachtet, so daß z. B. A die unendliche Substanz, dieselbe aber in einer ihrer Folgen  $\frac{A}{a}$  sey, so ist das Positive allerdings = A, aber  $\frac{A}{a}$  ist nicht = A. Wenn endlich andere meinen, im Pantheismus gehe die Freyheit unter, da sie im Gegensatz mit Gott sich nicht halten könne, so ist dieß eine falsche Vorstellung des Identitätsgesetzes, daß nicht eine unbedingte Freyheit ausdrückt, sondern eine schöpferische. Das Ewige muß unmittelbar, so wie es in sich ist, auch Grund seyn; das, wovon es durch sein Wesen Grund ist, ist ein Abhängiges; aber Abhängigkeit hebet Selbstständigkeit, hebet sogar Freyheit nicht auf; sie bestimmt nicht das Wesen, und sagt nur, daß das Abhängige, was es doch immer sey, nur als Folge von dem seyn könne, von dem es abhängig ist. S. 413. u. f. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes; Gott aber kann sich nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freyen, aus sich selbst handelnden Wesen, für deren Seyn es

keinen Grund gibt, als Gott, und die sind, wie Gott sind. S. 417—419 stellt Schelling nach unserer Uebersetzung den einzig richtigen Begriff von dem Systeme des Spinoza, und von dem Verhältnis seines eigenen Systems zu dem Spinozismus auf. Der Spinozismus ist nicht Fatalismus, weil er die Dinge in Gott begriffen seyn läßt, indem der Pantheismus, wie eben gezeigt worden, die formelle Freyheit nicht unzulässig macht. Der Fehler dieses Systems liegt keinesweges darin, daß es die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind; ja die unendliche Substanz selber ist ihm ein Ding. Daher sind seine Argumente gegen die Freyheit deterministisch, nicht pantheistisch. Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann sehr natürlich, daß er in jedem Fall des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse; daher auch ganz folgerichtig seine mechanische Naturansicht, es ist ein einseitig realistisches System. Die Psychologie des Berfs. dagegen ist Wechselbeziehung des Idealismus und Idealismus. Die Naturphilosophie ist nur der eine, der reelle Theil, der erst durch die Ergänzung mit dem Ideellen, in welchem Einheit herrscht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig wird. In der Freyheit findet sich der letzte potenzirende Act, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt; in der höchsten Anfang gibt es kein anderes Seyn als Willen; Willen ist Urseyn. Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unserer Zeit durch den Idealismus gehoben worden, und ihm verdanken wir zuerst den wahren Begriff der formellen Freyheit; aber das Wesen der menschlichen Freyheit lehret er uns nicht; indem das Ansich, das Intelligible, worauf der Idealismus sie gründet auch das Wesen der Dinge an sich ist. Auch wird der Pantheismus durch den Idealismus nicht aufgehoben. Denn ob einzelne Dinge in einer absoluten Substanz, oder ob einzelne Willen in einem Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus gleich. Der Idealismus für sich hebet also die, mit der Freyheit verbundenen Schwierigkeiten nicht, er gibt nur einen formellen Begriff von

Freiheit; der reale und lebendige ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey. S. 422. Wie ist dieser Begriff mit dem Begriff der Humanität in Gott zu vereinigen, ohne diesen zum Urheber des Bösen zu machen? Noch ist es keiner Philosophie gelungen, die Möglichkeit des Bösen darzutun, ohne Gott damit zu compliciren. Man heßt entweder das Böse auf, und macht alles dem Wesen nach gleich, oder man macht Gott zum Urheber des Bösen. Daß diese Schwierigkeiten alle Systeme drücken, nicht bloß den Pantheismus, oder die Lehre von der Humanität der Dinge in Gott, zeigt der Verf. S. 422—423, und geht nach dieser Vorbereitung zur Darstellung seiner eigenen Uebersetzung dar von über. Er hat den streng wissenschaftlichen Weg gewählt entsprechend den Principien der ersten Darstellung seines Systems in der Zeitschrift für speculative Physik B. II. Heft 2. Nec. muß sich begnügen, um die ihm vorgestreckten Grenzen nicht zu überschreiten, nur die Hauptideen im Zusammenhang wieder zu geben, ohne die strenge wissenschaftliche Form beizubehalten, ob sie gleich eine ausgezeichnetere Vollkommenheit der Abhandlung selbst ist.

Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, so fern es bloß Grund von Existenz ist. S. 429 u. folg. Darauf gründet sich nun auch das Wesen der menschlichen Freyheit, und die Möglichkeit des Guten und Bösen. Dies läßt sich auch so ausdrücken. Das Wesen der menschlichen Freyheit, so wie die Möglichkeit des Guten und Bösen, gründen sich auf die notwendige Unterscheidung eines doppelten Willens in Gott nämlich seiner Selbststoffensbarung (S. 432.), des Willens des Grundes, und des Willens der Liebe. Der Wille des Grundes stammt aus dem Wesen Gottes, so fern es Grund von Realität oder Existenz ist; der Wille der Liebe stammt aus dem Wesen Gottes, so fern er unabhängig von dem Grunde existirt, und doch zugleich in demselben sein eigenes Wesen erkennt. Vermöge

des Willens der Liebe verbindet Gott den ewigen Verstand (das Ideale, das vom Grunde unabhängig Existirende) mit dem Willen des Grundes, wodurch die, im Grunde noch chaotisch enhaltene, unendliche Realität sich entfaltet, und die Welt geboren wird. In Gott sind beyde Willen ungetrenntlich Eins, so wie das Wesen des Grundes, und das Wesen der Existenz selbst in Gott ewig Eins sind, welche Einheit gerade die Persönlichkeit Gottes ausmacht.

In dem ewigen Grunde zur Existenz Gottes ist das Wesen Gottes auch enthalten, eben weil es der Grund zur Existenz Gottes ist; aber das, in dem Grunde als Mittelpunkt aller Kräfte (Realitäten) enhaltene Wesen Gottes ist für sich ein Dunkles, sich selbst nicht erkennendes, aber doch selbstständiges Princip. Die erste Wirkung der Verbindung des Grundes mit dem Willen des Grundes ist die Scheidung der Kräfte, indem er dadurch die, in ihm unbewußt, als in einem Samen, aber doch notwendig enhaltene Einheit zu enfalteten vermög. (S. 434.) Der Wille des Grundes, oder die Sehnsucht derselben zur Offenbarung, vom Besonderen erregt, widersteht sich der Scheidung der in ihr begrieffenen Kräfte, welches notwendig ist zur vollkommenen Geburt, bis das allerinnerste Band der Kräfte in einer kuffenweise geschehenden Entfaltung gelöst wird. Die, in der Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, woraus der Leib configurirt wird; das aber in der Scheidung aus der Tiefe des natürlichen Grundes als Mittelpunkt der Kräfte enstehende, lebendige Band ist die Seele. Jede Seele, die aus dem Grund emporgehoben wird, als Einheit eines Ganzen, ist eine ganz eigene und einzige Seele, die aber durch diese ihre Wurzel von Gott geschieden, und ein von ihm unabhängiges Wesen ist. Je mehr nun das, im Grunde enhaltene Wesen Gottes durch das ihm dem Wesen nach gleiche und mit dem Grunde wirkende Prinzip des göttlichen Grundes, das göttliche Wort, durch gänzliche Scheidung der Kräfte aus der Dunkelheit erhoben wird, desto vollkommener sind die dadurch gewordenen Dinge, bis es endlich im



Menschen ganz verkört und Eins wird mit dem Lichte des göttlichen Verstandes, denn der ganze Proceß der Schöpfung geht auf eine innere Transmutation oder Verklärung des ursprünglich dunkeln Princips in das Licht; der Verstand sucht in dem Grunde nur das ihm verwandte Licht. (S. 456.) Allen Dingen außer dem Menschen steht der Verstand als Universal-Willie entgegen, der jene gebräucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Im Menschen dagegen vereinigen sich die zwey Principien, das des Grundes, und das des göttlichen Verstandes, das der Finsterniß, und das des Lichtes. Sofern nur das Wesen des Menschen aus dem, von dem ursprünglichen Verstande unabhängigen Grunde abkammt, ist er selbstständig und unabhängig; so fern aber auch in ihm das innerste Band der Kräfte des Grundes entfalteter ist, welches Band durch den göttlichen Verstand erklärt ist, so ist er eben so göttlich als irdisch; (S. 457.) und die menschliche Seele, als lebendige Identität bey den Principien, ist Geist, Feuer im Grunde verborgenen Wortes, und des göttlichen, in dem Grund gesprochenen Wortes; aber es ist eine auf sich selbst Identität, und darin liegt die Möglichkeit des Guten und Bösen. In Gott ist die Identität beyder Principien unaussprechlich; wäre dieß auch der Fall im Menschen, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar.

Dadurch, daß der, aus dem Centrum des Grundes entwichene Willie im Menschen Geist geworden ist, ist der Mensch frey und unabhängig von beyden Principien, von dem des Grundes, das im Menschen den Eigenwillen bildet, und von dem des göttlichen Verstandes, das jene zum Geist erhoben hat. Die Freyheit des Menschen beruht also auf einer doppelten Freyheit, der von Gott, durch die Unabhängigkeit des Grundes, aus der sie entspringt; der von dem Grunde, durch das höhere, göttliche Princip. Er kann sich mit Freyheit für beyde bestimmen; je nachdem er dem einem oder aus

dem halbtig, ist er gut oder böse. Die Wurzel der menschlichen Freyheit bleibt immer das im Grunde verborgene, im Menschen aber ganz entfaltete Centrum aller Kräfte des Grundes; die Wirklichkeit der Freyheit tritt aber ein mit der vollen Entwicklung dieses Princips durch den ursprünglichen göttlichen Verstand. Das Böse und Gute beruht auf der Herrschaft des einen oder andern Princips, in beyden Fällen aber ist der Mensch frey, er mag gut oder böse seyn, weil er nie, weder allein mit dem Willen des Grundes, noch allein mit dem göttlichen Princip des Lichtes handelt, sondern immer ist es die, durch den göttlichen Verstand verkörte Selbstheit, welche im Menschen handelt, und diese eben ist das Princip der Freyheit im Menschen. (S. 459.) So lange der Eigenwillie des Menschen als Centralwillie im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht, so ist der Willie in göttlicher Art und Ordnung, d. h. der Eigenwillie muß immer Werkzeug und Organ des Universalwillens des Geistes seyn; dann bleibt er im Grunde, er ist die Wasse, der Geist ist die Ursache, die durch ihn wirkt. Wenn aber der, durch den göttlichen Verstand verkörte Willie aus seiner Hebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular zu machen, wenn der Geist dem Eigenwillen dient, so wird das Verhältniß der Principien umgekehrt, und der Willie ist böse. Sollte nun hier jemand fragen: warum wird denn die Herrschaft des Eigenwillens für das Princip des Bösen gehalten, da er doch aus dem Grunde erhoben, und der verkörte Mittelpunkt, und seinem Wesen nach dem Wesen Gottes gar nicht entgegengezeigt ist? so würde der Verf. seinen Principien gemäß etwa, so antworten: 1) der Eigenwillie des einzelnen Menschen ist keineswegs gleich dem Wesen Gottes, sondern der Willie des Grundes, aus dem der menschliche Eigenwillie abkammt, ist in sofern nur auch Willie (und Wesen) Gottes, als er zu dem Wesen Gottes gehört, aber er ist doch nicht das Wesen Gottes selbst; absolut betrachtet. Nur im weitesten Verstande kann der Willie des Grundes

göttlich heißen, nämlich so, wie auch im Menschen ein Princip ist, (der Eiz der Begierden u. f. w.) das zum Menschen gehört, in sofern auch menschlich, aber doch nicht Er selbst ist. 2) Daß der Eigenwille nicht an sich, sondern nur die Herrschaft des Eigenwillens das Princip des Bösen sey, versteht sich für sich; warum aber die Herrschaft desselben? so ist die Antwort diese: weil A<sup>1</sup> nur A<sup>1</sup> seyn soll, und als dieses gut ist, so muß es notwendig, wenn es sich zum A<sup>2</sup> erhoben, und dagegen dieses zum A<sup>1</sup> herabsetzen will, böse seyn. Das Böse liegt also nicht in dem A<sup>1</sup> (dem Grund: oder Individual: Willen) für sich, sondern in der verkehrten Ordnung. Dieß läßt sich auch einsehen aus dem Begriff der Potenzen, durch welchen der Begriff einer notwendigen Unterordnung, trotz innerer Gleichheit des Wesens bezeichnet wird. Was der Verf. von S. 442 u. folg. über die mangelhaften Erklärungen des Bösen sagt, daß es z. B. nicht aus der Limitation oder Privation des Guten entspringe, und nicht in der Schwachheit liege, so wenig als die Dreyheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Principis bestesche, bitten wir im Werke selbst nachzulesen.

Dis jetzt ist bloß die Möglichkeit des Bösen erkärt, nun ist noch dessen Wirklichkeit darzutun; d. h. nicht bloß, wie es im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirklichkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorzugehen können. (S. 451.) Das Böse ist zur Offenbarung Gottes notwendig; denn wenn im Menschen die beyden Principien eben so unauflösbar als in Gott wären, so wäre der Mensch nicht von Gott verschieden, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Eigenthum offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Trennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht beweisen. Die Nothwendigkeit des Bösen liegt schon in dem ursprünglichen Schöpfungs-

act, indem der Wille des Grundes gleich bey der ursprünglichen Trennung der Kräfte den Eigenwillen der Creatur erretzt, (welches zur vollkommenen Geburt notwendig ist.) Daher z. B. in der Natur neben den präformirten stofflichen Beschäftigungen unverkennbare Vorzeichen des Bösen wahrgenommen werden. (S. 455.) Aber hier erscheint das Böse nur in seinen Wirkungen; es selbst bricht erst am Ziele hervor im Menschen, wo es eben so notwendig ist zur vollen Geburt, oder Offenbarung des Geistes, als der Grund notwendig ist zur Erkennng überhaupt, wie in der anfänglichen Schöpfung das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm erhoben werden konnte, so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweytes Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn muß, als der Geist höher seyn muß, denn das Licht, dieß ist der allgemeine Grund der Verfassung zum Bösen. Aber dem Princip des Bösen steht das Princip des Guten entgegen, (S. 457) indem, wie die Selbstheit im Bösen das Wort sich eigen machte, und dadurch das Princip des Bösen ward, eben so auch das göttliche Wort die Selbstheit annehmen muß, um selber persönlich und das Princip des Guten zu werden, dieß geschieht in der eigentlichen Offenbarung, wo das Princip des Guten in dem menschlichen gewordenen Gott dem Princip des Bösen entgegen erscheint. Die Darstellung der göttlichen Offenbarung in der Geschichte nach ihren verschiedenen Stufen ist dem Verf. S. 456—461 mit tiefen Blicke in den Gang der Entwicklung der Menschheit, und hoher Klarheit gelungen, und kann als eine nähere Bestimmung der VIII. Vorles. über die historische Construction des Christenthums in der Schrift über die Methode des akademischen Studiums angesehen werden.

Dis jetzt ist nur noch eine Soltitation zum Bösen im Menschen gesetzt, und begreiflich gemacht; wie wird aber der Mensch wirklich böse? denn ungenchtet der allgemeinen Nothwendigkeit des Bösen bleibt es doch immer die eigene Wahl des Menschen, und jede Creatur fällt durch ihre eigene Schuld. Wie geht nun im Menschen die Entstehung

für das Gute und Böse vor? Es ist dieß der mächtigste Punkt der ganzen Abhandlung, und zugleich auch der, wo Hr. Schelling wegen der Darfstellung am leichtesten missverstanden werden kann; Nec. heißt seinen Sinn getroffen zu haben, und will ihm dem Leser so faßlich und kurz als möglich mittheilen. Ueber die Entfcheidung des Menschen für das Gute und Böse gibt der Begriff der Freyheit nach ihrem for- mellen Wesen Aufschluß; bis jetzt ist nur das reale Wesen der Freyheit erforscht worden, daß nun die Freyheit weder als ein völlig unbestimmtes Vermögen, als ein zufälliges Handeln nach Willkür, noch als ein, durch empirische Nothwendigkeit bestimmbares Vermögen zu denken sey, ist S. 464 und 465 dargehan. Das intelligible Wesen des Menschen, worin die Möglichkeit der Freyheit liegt, geht allem, was er thun ist oder wird, als absolute Einheit voran, die immer schon ganz und vollendet ist, damit die einzelne Bestimmung in ihr möglich sey. Die freye Handlung folgt unmittelbar aus dem intelligiblen Wesen des Menschen, aber sie ist nothwendig eine bestimmte Handlung, eine gute oder böse. (S. 466) Die Freyheit des Menschen besteht also in dem, seinem intelligiblen Wesen nothwendigen Handeln, welches eine, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende, demnach eine höhere, und von der empirischen toto genere verschiedene Nothwendigkeit ist. Das intelligible Wesen jedes Menschen ist aber immer ein bestimmtes, weil in der Schöpfung nichts zweydeutiges seyn kann, und Gott nothwendig sich offenbaren muß. Woher kommt aber dem intelligiblen Wesen des Menschen die Bestimmtheit? durch den Menschen selbst; es ist seine That, er bestimmt sich selbst. Diese Selbstbestimmung fällt aber außer aller Zeit, und mit der ersten Schöpfung zusammen, wo er sich in bestimmter Gestalt ergreift; und in der Zeit erscheint er so, wie er sich dort bestimmt hat. Durch diese That reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung. (S. 469.) „Der Mensch ist anfänglich Handlung und That, er hat als geistiges Wesen kein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen: schon von

Ewigkeit und im Anfang der Schöpfung hat er so gehandelt, wie er hier handelt.“ Nach S. 471 und 472 sollte man nun glauben, alle Menschen hätten sich ursprünglich für das Böse entschieden, und müßten nothwendig böse seyn und bleiben; da doch wieder nach S. 473 eine Transmutation zum Guten, und gute Menschen möglich seyn sollen. Allein nach den Prämissen und dem ganzen Zusammenhang kann folgendes nur der wahre Sinn seyn. In der ersten intelligiblen That, wodurch das Wesen für alles Zeitleben bestimmt wird, haben sich nicht alle Menschen in der Eigenheit und Selbstsucht ergreifen, oder nicht alle haben den Eigenwillen zum effectiv heischenden Princip gemacht, sondern Andere haben die Selbstheit dem geistlichen Bewußtse dem Lichte untergeordnet. Die Stellen S. 472 und 473 können also nur den Sinn haben. Nachdem einmal in der Schöpfung das Princip des Bösen allgemein erregt worden, hat der Mensch die Neigung oder Liebe zur Erhebung seines Eigenwillens gefaßt, und alle die geboren werden, werden mit den anhängenden finstern, aber noch nicht actuellen, Princip des Bösen geboren. Die Neigung zur Erhebung seines eingebornen A1 über das A2 ist in jedem Menschen, und eigentlich das radicale Böse, welches in sofern zwischen dem bloß potentesten und dem effectiven Bösen in der Mitte steht, wie der Begriff der Neigung überhaupt ein solcher mittlere Begriff ist. Das Streben aber des A1, sich über A2 zu erheben, ist nur als Gegensatz möglich, damit die Liebe, das Gute, die Tugend offenbar werde. Nicht alle Menschen sind also böse, so wie nicht alle gut sind; was für einer aber ein jeder ist, dazu hat er sich selbst gemacht; in dem guten Menschen wirkt aber beständig noch der Eigenwille als Solicitation zum Bösen fort, damit eben dadurch das Gute, der Milde der Liebe verberichtet werde. Nach diesen Erörterungen kann es für den Leser keine Schwierigkeiten haben, mit dem Zeitverigen alles das in Uebereinstimmung zu bringen, was S. 474 u. folg. über die Erscheinung des Guten und Bösen im Menschen, über das Gewissen, die Eitelkeit und Heiligensat gesagt wird; es sind herrliche Wahrheiten,

und besonders Beziehungswert von unsemem, an so vielen Uebeln kränkenden Zeitalter, welches die strenge und ernsthafte Eitlichkeit und den Heroismus der Religiosität eben so sehr, als die Strenge in der Kunst und der Wissenschaft. Den Freunden unserer Wissenschaft müssen wir aber noch besonders empfehlen das Studium des letzteren Theiles der Abhandlung von S. 480—501 welcher eben so speculativ als klar und begeistert geschrieben ist. Er zeigt den Gegenstand der ganzen Abhandlung von einer neuen Seite, stellt das schon früher bewiesene auf neue Weise dar, begegnet möglichen Einwendungen, und löst andere entsprechend den Grundideen des ganzen Systems. S. 480 wird die Frage aufgeworfen: wie ist Gott gegen das Böse zu rechtfertigen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? und bis S. 492 beantwortet. Die Begriffe von der Persönlichkeit, und Verehrung Gottes, von seinem Verhältnisse zur Welt, vom Guten und Bösen in der Natur und Menschenwelt erhalten hier die strengste wissenschaftliche Bestimmung. Mit eben der wissenschaftlichen Genauigkeit und dem tiefen Blicke in den Zusammenhang aller Weiterentwicklungen sind die Fragen beantwortet. Endet das Böse und wie? hat die Schöpfung eine Endabsicht, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht? warum ist das Vollkommene nicht gleich im Anfang? S. 495—496. Der höchste Punkt endlich der speculativen und dialectischen Untersuchung wird erörtert S. 497 u. folg. wo die Gründe und Bestimmungen der Unterscheidung zwischen dem Guten, sofern es Grund ist, und in wiefern es existirt, mit bewunderungswürdiger dialectischer Kunst, ungeachtet alles Widersprechens der Sprache, solche überflüssige Vergleichungen zu bezeichnen, festgesetzt werden. Die Begriffe: Indifferenz und Identität erhalten hier zugleich ihre eigenthümliche Bedeutung. S. 496 und 500 wird dargethan, daß auch der Geist noch nicht das Höchste sey, sondern die Liebe; »sie ist das, was da war, ehe der Grund und ehe das Existirende (als Getrennte) waren, aber noch nicht war als »Liebe.« Nach der Bereinigung ist sie die allgemeine, gegen alles Gleiche, und

von nichts ergriffene Einheit, und alles durchwirkende Wohlthun, mit einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.« Diese Abhandlung, bey deren Anzeige Rec. sich lediglich auf die Hauptideen mit Uebergang der vielen, jenen verwandten und darin begriffenen Gegenstände, beschränkte, beweist auffallend, wie wenig bloße Begriffe, und die, durch die gewöhnliche Sprache dargebotenen Hülfsmittel hinreichen, die Natur überflüssiger Gegenstände verständlich zu machen, wenn nicht lebendige Uebergang und Anschauung sich paaren mit hoher Fertigkeit der dialectischen Darstellung, um alle die Missverständnisse abzuhaken, welche daraus entstehen können, daß der Philosoph bey der Bestimmung des Intelligiblen und Zeitlosen, wo alles Vor und Nach wegfällt, sich doch der Zeitverhältnisse bedienen muß, um jenes zu vermittelten und zu vermitteligen. Der Verf. hat in den beyden letzten Abhandlungen eine, von keinem Neuern noch erreichte Vollkommenheit in dieser dialectischen Darstellungsgabe bewiesen. Das endlich die Liebe als eine vollständige Theodicee und zwar als eine ganz originale, nach den strengsten wissenschaftlichen Forderungen entworfen, nicht angezogen werden, glauben wir nicht nöthig zu haben, besonders daran zu erinnern. Der Verf. hat das mit zugleich die Fundamente zur Darstellung des idealen Theils seiner Philosophie gelegt, und damit ein ganzes Heer von Forschern niedergeschlagen, welche Freunde und Gegner rücksichtlich der dahin gehörenden Gegenstände ihm aufgedröhret haben, daß sein System zum Pantheismus und Fatalismus führe, und Gott mit der Natur identisch; was erst unlängst Fried. Schlegel und mit ihm die neubehenden Romantiker unter den jetzigen Philosophen, so wie die, von der crassesten Aufklärung zum jacobinischen Pietismus übergetretenen Critiker in jeder Hinsicht wiederholten. Daß es alle Freyheit des Meinens und den Unterschied zwischen dem Guten und Bösen aufhebe, alles dieß kann Niemand mehr behaupten, bevor er nicht zeigt, daß die, in gegenwärtiger Abhandlung aufgestellten Grundsätze und Lehren in keinem realen Zusammenhange mit dem weltlichen, und bis jetzt noch ganz unerschütterten Prinz

## I n h a l t.

- S. P. G. S., Das Sittenkatt. I — 4. Heft. I. 4. 191.  
 Lancafer, Jos., Ein einziger Schutzeifer unter tausend Kindern in einer Schule. Aus dem Engl. übers. und mit Anmerk. begleitet von B. C. L. Natorp. Von Schwarz. I. 1. 33.  
 Lehmann, A., Abschiedspredigt zu Musik und Begleitungsrecht des Conf. A. Sabers in Erlangen. II. 11. 236.  
 Lehren aus dem Leben und Schaffen der Heiligen. I. 2. 90.  
 Magasin für ökonomische und häusliche Erziehung. II. 8. 95.  
 Martin, M. S., Moralische Erzählungen für Kinder und ihre Freunde. ib. 7. 41.  
 Manitius, M. A. B., Die Gestalt der Dogmatik in der lateinischen Kirche seit Morus. II. 12. 252.  
 Marezzoli, D. C. G., Predigt am Reformationsfest des J. 1603. II. 7. 28.  
 Meinicke, J. S. Fr., Antiphonien für öffentl. Gottesd. I. 3. 156.  
 v. Meißner, J. C. J., Entwurf einer Lebensbeschreibung und Charakteristik des Apostels Johannes. ib. 5. 213.  
 Meißner, D., Das Archgymnasium zu Dortmund. ib. 5. 233.  
 Meißner, D., Ueber bürgerliche Erziehung. ib. 3. 142.  
 Meißner, D., u. H. B., Einladungsschrift zur Prüfung der jüdischen Böglinge. ib. 11. 141.  
 Müller, J. G., Von dem christlichen Religionsunterricht. II. 11. 225.  
 Nachricht über die neue Einrichtung der Schulklassen zu Nordhausen. I. 2. 93.  
 Nagel, S. B., Die Pestalozzische Erziehungsschrift. II. 10. 192.  
 Nasse, W., Ueber Naturphilosophie. Von v. Sagen. ib. 12. 260.  
 Niemeyer, D. A. S., Feiertunden während des Krieges. I. 3. 113.  
 Neue Anweisung zum Lesenlernen. I. 2. 96.  
 Nitzsch, D. C. L., De revelatione religionis externa eaque publica prolatione academicæ. I. 5. 193.  
 Novum Testamentum Gr. perp. annot. illustr. a J. H. Heine richs. Vol. III. Part. I. Von G. O. L. II. 12.  
 Obertühr, D. S., Auch den trefflichsten Erziehungsanstalten fehlt noch vieles, selbst vom Besenstücken. ib. 8. 83.  
 Oupnekhat illustr. studio et op. Anquetil Duperron. Vol. I et II. Von Göttes. ib. 11. 193.  
 Pauli, Ap. Epistola ad Philippenses gr. et lat. et adnot. pers-

## I n h a l t.

- petua illustrata a M. J. G. am Ende. Ed. alt. Von G. O. L. II. 9. 114.  
 Pansf, D. G. J., Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Von N. I. 9. 97.  
 Pöflich, S. S., Encyclopädie der gesammten philosophischen Wissenschaften. I. Th. ib. 4. 161.  
 Zur Protestantismus und protestantische Geisteswelt. 13. Heft. Von N. I. ib. 5. 214.  
 Reinhard, D. S. B., Predigt am Reformationsfeste des J. 1807. Von Nathanael. II. 2. 84.  
 ——— Predigt am Reformationsfeste des J. 1808. Von demselben. ib. 11. 11.  
 ——— Predigten im Jahr 1807 gehalten. I. u. 2. B. I. 5. 222.  
 ——— Ermunterung zu einem zweckmäßigen Lesen der heil. Schrift. ib. 11. 11.  
 ——— Predigt am dritten Adventsonntage 1808 in der Universitätskirche zu Leipzig gehalten. II. 11. 230.  
 Reflexions philosophiques et politiques sur la tolérance religieuse. Par J. D. de N. II. 12. 277.  
 Nieß, A. S., Handbuch für Lehrer in Volksschulen. ib. 10. 191.  
 Niemann, C. Fr., Beschreibung der v. Hochenschen Lehrart in Volksschulen. Dritte Ausg. ib. 11. 237.  
 Nirner, A. Th., Versuch einer Darstellung der uralten indischen Alt-Ents. Lehre. 1. Th. Von Gottes. ib. 11. 221.  
 Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum. Pars V. VI. Von W. W. ib. 8. 59.  
 Salzmänn, C. G., Ueber die Erziehungsanstalt zu Schuppenhals. Von Schwarz. I. 1. 39.  
 ——— Krebsbüchlein, oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder. Dritte Aufl. Von C. F. ib. 11. 43.  
 ——— Heinrich Gottschalk in seiner Familie oder erster Religionsunterricht. Wohlst. unveränd. 4. Von demselben. ib. 11. 145.  
 ——— Aimeisenbüchlein oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher. Wohlst. unveränd. Ausg. Von demselben. ib. 11. 145.  
 ——— Unterricht in der christlichen Religion. Von Schwarz. ib. 11. 47.  
 ——— Erster Unterricht in der Sittenlehre für Kinder von 8 — 10 Jahren. Von demselben. ib. 11. 145.  
 Schelling, S. W. J., Philosophische Schriften. Erster Th. Von M. N. ib. 10. 145.  
 Scherer, D. S. L. W., Allgemeines Lesebuch der biblischen und Religionsgeschichte für Kinder. ib. 9. 139.  
 Schleiermacher, D. Fr., Predigten. I. u. 2. Sammlung. ib. 11. 7. 28.

