

Herzen liegt, wie sehr sie wünscht, daß wir Alle uns nähern, daß wir uns einigen mehr und mehr im Zeichen der Erlösung, des Kreuzes, das wir hoffnungsvoll u. glaubenstreu über dem Staube des im Herrn sanft Entschlafenen aufgepflanzt haben, daß wir Alle streben nach der einzig möglichen Einigung, der Liebe zum Herrn u. Heilande, damit erfüllt werde das verheiende Wort, daß ein Hirt u. eine Heerde nur werde! Amen!

11. Vater Unser mit Umschreibung nach dem Konstanzer Ritual, als Gebet der Liebe u. Erinnerung an die Verstorbenen.
12. Das Gebet der Segnung.
13. Schlugesang: „Ruhig ist der Todesschlummer — Und der Schoo der Erde khl,  
Da stret uns're Ruh kein Kummer — Nicht der Leidenschaften Spiel.“

## F. W. J. SCHELLING UND C. CH. F. KRAUSE IN SPANIEN

ERNST BENZ

### I.

#### *Gerechtigkeit fr Schelling*

In diesem Jahr feiert nicht nur die philosophische Welt in Deutschland das Jubilum des 100jhrigen Todestages von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, nicht nur die Schweiz, wo Schelling in Bad Ragaz am 20. August 1854 verstorben ist, sondern auch Sdamerika. Auf dem internationalen Philosophenkongre in Sao Paulo ist fr dieses Jahr eine besondere Schelling-Feier vorgesehen. Auch in Argentinien ist ein lebhaftes Interesse an Schelling festzustellen, wie aus der Tatsache hervorgeht, da die „Philosophie der Freiheit“ von Schelling im vergangenen Jahre in einer ausgezeichneten spanischen bersetzung in Buenos Aires erschienen ist.<sup>1)</sup>

Die Tatsache, da Schelling anlalich dieses Jubilums in einer so betonten Weise gefeiert wird, ist keineswegs selbstverstndlich. Gilt doch Schelling neben Hegel als der bedeutendste Exponent der deutschen idealistischen Philosophie, gegen die sich der moderne Existenzialismus mit allem Spott und Hohn gewandt hat und der von vielen ihrer modernen Kritiker die Schuld an dem Verfall der europischen

<sup>1)</sup> Federico Guillermo Jos Schelling: La Esencia de la Libertad Humana. Ministerio de Educacion, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofa y Letras, Instituto de Filosofa. Serie Textos Filosficos, Filosofa Moderna No 4, Buenos Aires 1950.

Kultur und an den Geschichtskatastrophen der beiden Weltkriege zugeschoben wird. Diese negative Bewertung der Philosophie des deutschen Idealismus durch den modernen Existenzialismus hat indes dazu geführt, daß ein großer Teil des philosophischen Nachwuchses von heute die geläufigen Verdammungsurteile über Schelling schematisch wiederholt, ohne von der geringsten Sachkenntnis getrübt zu sein. Dies hat zur Folge, daß ein so großer Geist wie Schelling heute in den schärfsten Ausdrücken von Leuten verurteilt wird, die sowohl der wissenschaftlichen Kenntnisse wie der Klarheit des Denkens wie der Kraft der Intuition nach nicht wert sind, ihm auch nur die Schuhriemen zu lösen.

Die Bemühungen des Jubiläumjahres zielen darauf ab, wieder ein echtes Verhältnis zu dem Werk Schellings selber herzustellen. Vor allem das Alterswerk Schellings, seine „Philosophie der Mythologie“ und seine „Philosophie der Offenbarung“, findet dabei eine ganz besondere Beachtung, eben jenes Werk, das zu seinen Lebzeiten von seinen Zeitgenossen nicht mehr verstanden wurde und in dem er selber über seine Zeit hinaus zukunftsfrüchtige Ideen entwickelt hat, für die die Zeit erst heute reif geworden ist. In der Tat gibt es eine Reihe brennender Fragen sowohl auf dem Gebiet der Wissenschaftslehre wie der Religionsphilosophie, auf die die moderne Existenzphilosophie keine Antwort zu geben weiß und für die sich in Schellings Philosophie fruchtbare Lösungen finden. Dies gilt nicht nur für die deutsche, sondern auch für die spanisch-südamerikanische Geisteswelt.

## II.

### *Schelling und Krause*

Das Verständnis Schellings in der spanischen Geistesgeschichte hat allerdings mit der fundamentalen Tatsache zu rechnen, daß Schelling in Spanien nicht durch sein eigenes Werk bekannt geworden ist — zu seinen Lebzeiten ist meines Wissens keine einzige spanische Übersetzung von Schellings Schriften erschienen. Bekannt wurde Schelling durch das Medium seines Schülers, der eine sehr starke und heute sehr umstrittene Wirkung auf das spanische Geistesleben ausgeübt hat, **Carl Christian Friedrich Krause**, der Begründer jener Kulturphilosophie, die unter dem Namen des „*Krausismus*“ das spanische Kulturleben des 19. Jahrhunderts aufs stärkste geprägt hat.<sup>2)</sup>

<sup>2)</sup> Die Darstellung der spanischen Philosophie des 19. Jahrhunderts in Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil V: Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart ist ungewöhnlich schlecht und irreführend. Sie umfaßt 45 Zeilen (375 ff.), die mit den Worten beginnen: „Die spanische Philosophie ist bisher ohne Bedeutung ge-  
15\*

Es erhebt sich also zunächst die Frage, ob und wie weit Krause ein echter Interpret der Philosophie Schellings gewesen ist. Rein biographisch ist hier festzustellen, daß Krause, der 1781 in Eisenberg geboren ist, seit 1797 in Jena studierte und dort nicht nur bei Fichte, sondern auch bei Schelling hörte. Auch seine Habilitation im Fach der Philosophie an der Universität Jena im Jahre 1802 geschah unter dem Protektorat Schellings. Sein direkter Einfluß auf Krause dauerte bis zum Jahre 1805, als dieser von Jena nach Dresden übersiedelte.<sup>3)</sup>

Ideenmäßig lassen sich nun in der Tat in den Schriften Krauses die stärksten Einwirkungen der Philosophie des transzendentalen Idealismus Schellings nachweisen. Es ist nicht schwer, im einzelnen zu zeigen, in welchem Umfang auf Krauses Philosophie die Werke des frühen Schelling eingewirkt haben, vor allem sein „System des transzendentalen Idealismus“, Tübingen 1800. Es ist auch wenig darauf zu geben, wenn Krause sich später selber von seinem Lehrmeister Schelling zu distanzieren versucht. Ein solcher Versuch stellt eine notwendige Etappe in der Entwicklung eines jeden selbständigen Geistes dar: der Vater-Sohn-Konflikt spielt sich nicht nur im Kreise der leiblichen, sondern auch der geistigen Familie ab. So finden sich mehrere Äußerungen des späteren Krause, in denen er sich sehr unzufrieden darüber äußert, daß er als Schüler Schellings angesehen wurde, und in denen er behauptet, er habe seine Universitätsstudien größtenteils schon vollendet gehabt, als Schelling nach Jena gekommen sei, und habe sich von seiner Darstellung des transzendentalen Idealismus nicht gefangen nehmen lassen. Trotzdem gibt Krause selber zu, von dem System Schellings aus könne man sich am ehesten zur „Wesenslehre“ erheben, d. h. zu seiner eigenen Philosophie, der Philosophie Krauses. So räumt er später seinem ehemaligen Lehrer wenigstens das Recht ein, als Vorstufe zu dem Olympe seiner eigenen Philosophie gelten zu dürfen.

Trotz dieser engen und von Krause selbst zugegebenen Zusammenhänge bestehen nun aber doch eine Reihe bedeutsamer Unterschiede zwischen der geistigen Grundeinstellung Krauses und Schellings. An-

wesen“. Es ist kaum verständlich, daß eine solche Darstellung in ein Standardwerk aufgenommen wurde, daß 1953 einen unveränderten Nachdruck der 13. Auflage erlebte.

<sup>3)</sup> Das Leben Krauses behandeln S. Lindemann: Darstellung des Lebens und der Wissenslehre K. Chr. Fr. Krauses und dessen Standpunkt zur Freimaurerbruderschaft, München 1839; A. Procksch: F. Chr. Fr. Krause, ein Lebensbild, nach seinen Briefen dargestellt, Leipzig 1880; Br. Martin: K. Chr. Fr. Krauses Leben, Lehre und Bedeutung, Leipzig 1881, Augsburg 1885; R. Eucken: Zur Erinnerung an K. Chr. Fr. Krause, Festrede, Leipzig 1881; H. v. Leonardi: K. Chr. Fr. Krauses Leben und Lehre, Aus dem handschriftlichen Nachlaß des Verfassers hg. von P. Hohlfeld und Aug. Wünsche Leipzig 1902.

gesichts der Tatsache, daß bisher Schelling in Spanien mehr oder minder im Licht Krauses gesehen wurde, scheint es mir wichtig, gerade auf diese Unterschiede nachdrücklich hinzuweisen.

1.) Der erste Unterschied besteht in der persönlichen Beziehung der beiden Philosophen zur spanischen Kultur selbst. Es gehört zu den großen Paradoxien, an denen die Geistesgeschichte ja so überaus reich ist, daß Krause, dessen Philosophie einen so starken Einfluß auf das spanische Geistesleben gewinnen sollte, persönlich zur spanischen Kultur überhaupt keine Beziehungen hatte. Würde sich jemand die Mühe machen, einen Index der Orts- und Eigennamen seiner gesammelten Werke herzustellen, so würde er kaum einen einzigen Namen aus dem Bereich der spanischen Kultur darin feststellen können.

Ebenso erstaunlich ist die Tatsache, daß Krause auch persönlich jeder Kontakt zu zeitgenössischen Vertretern des spanischen Universitäts- und Geisteslebens fehlte. Erst nach seinem Tode im Jahre 1832 ist der spanische Philosoph Sanz Del Rio mit der Philosophie Krauses bekannt geworden und zwar durch die Vermittlung von Krauses Schülern in Heidelberg, vor allem der Professoren v. Leonardi und Roeder, die sich die Herausgabe des literarischen Nachlasses von Krause zum Ziel gesetzt hatten und die auch die Ideen der Philosophie Krauses auf mehreren von ihnen einberufenen Philosophenkongressen, sowie in einer philosophischen Zeitschrift mit dem Titel „Die neue Zeit“<sup>4)</sup> vertraten. Erst durch die Vermittlung dieser Schüler Krauses ist Sanz Del Rio in Krauses Ideen eingeweiht worden und hat sie mit größter Begeisterung und innerer Ergriffenheit sich zu eigen gemacht und nach seiner Rückkehr nach Spanien auf seinem Lehrstuhl in Madrid vertreten.<sup>5)</sup> Erst durch Del Rio kam es auch zu einer unmittelbaren persönlichen Verbindung der Krause-Schüler mit der Universität von Madrid; sowohl Roeder wie v. Leonardi waren Korrespondierende Mitglieder des *circulo filosofico y literario*, den die spanischen Krausisten in Madrid gründeten und der im *Ateneo* zu Madrid seine öffent-

<sup>4)</sup> *Die neue Zeit*. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens, im Geiste des Philosophencongresses, den Gebildeten aller Stände gewidmet, hgg. von Dr. Hermann Frhr. v. Leonardi, Jg. I Prag 1870, mit einem Eingangsgedicht von Karl Fr. Schimper „Wahrsagung eines Weltphysiologen“, das mit den Versen endet:

„Das Alter der Eintracht, es naht,  
Auf geht paradisische Saat:  
Wir stehen im Anfang der Dinge!“

<sup>5)</sup> Del Rio hat Krauses Hauptwerk „Das Urbild der Menschheit“, (Dresden 1811, 2. Aufl. Göttingen 1851, 3. Aufl. hg. von P. Hohlfeld und Aug. Wünsche, Leipzig, 1903) unter dem Titel: „El ideal de la humanidad para la vida, Madrid 1860, ins Spanische übersetzt, ebenso Krauses „Abriß des Systems der Philosophie, Madrid 1860 (Sistema de la filosofia, Metafisica, I. parte. Analisis).

lichen Vorträge hielt.<sup>6)</sup> Ebenso hat sich über einen belgischen Schüler Krauses, G. Tiberghien, eine Einwirkung Krauses auf Spanien vollzogen. Die zahlreichen Schriften Tiberghiens, der Professor in Brüssel war und der auch eine besondere Darstellung des philosophischen Systems Krauses veröffentlicht hat, sind ins Spanische übersetzt worden, einige von ihnen auch ins Portugiesische, und haben auf diese Weise ihrerseits zur Verbreitung der Ideen Krauses beigetragen.<sup>7)</sup>

Ganz anderer Art ist das Verhältnis Schellings zur spanischen Kultur. Dem universalen geschichtlichen Blick Schellings konnte die große Bedeutung der spanischen Kulturentwicklung nicht verborgen bleiben, sosehr sie auch vielleicht zunächst außerhalb des traditionellen Bereichs der protestantischen Bildungswelt liegen mochte, innerhalb der er aufgewachsen war. Seine positive Einstellung zu der spanischen Geistesgeschichte sei hier nur an einem einzigen Beispiel erhellt. Schelling ist es gewesen, der in seiner „Philosophie der Kunst“ vom Jahre 1802 einen wichtigen Beitrag zur Entdeckung Calderons für die Literatur der deutschen Romantik geleistet hat. Der Mittelpunkt seiner „Philosophie der Kunst“ ist — und hierin nimmt Schelling bereits im Jahre 1802 die fundamentalen Ideen seiner späteren „Philosophie der Offenbarung“ vorweg — seine Interpretation der christlichen Offenbarung. Er sieht in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus nicht nur das Zentrum der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit überhaupt, die er als Heilsgeschichte versteht, sondern auch als Beginn einer neuen schöpferischen Periode der Kunst. Mit der Menschwerdung Gottes, so führt er aus, ist die Periode des Mythos abgeschlossen und damit auch diejenige Periode der Kunstgeschichte die geistig aus dem antiken Mythos lebte.<sup>8)</sup> „Es ist, als ob Christus als das in die Endlichkeit gekommene und sie in seiner menschlichen Gestalt Gott opfernde Unendliche den Schluß der alten Zeit machte; er ist bloß da, um die Grenze zu machen — der letzte Gott. Nach ihm kommt der Geist, das ideelle Princip, die herrschende Seele der neuen Welt. Inwiefern die alten Götter gleichfalls das Unendliche im Endlichen, aber mit vollkommener Realität, waren, mußte das wahre Unendliche — der wahre Gott — endlich werden, um an sich die

<sup>6)</sup> Die neue Zeit, Bd. I Prag 1870, 118.

<sup>7)</sup> Mehrere Schriften G. Tiberghiens beschäftigen sich ausdrücklich mit Krause, so ein Werk Exposition du système philosophique de Krause, Bruxelles 1844 und Krause et Spencer, Bruxelles 1882. Die religiösen und humanitären Ideen Krauses finden ihren Niederschlag vor allem in den Werken Tiberghiens: „Etudes sur la Religion“, Bruxelles 1857, und „Les commendements de l'Humanité“, Bruxelles 1872. Tiberghien hat auch Del Rio nach Heidelberg zu Roeder und von Leonardi gesandt.

<sup>8)</sup> Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck, Bd. III 1927, 452.

Vernichtung des Endlichen zu zeigen. Insofern war Christus zugleich der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt. Dieß beweist, daß die Erscheinung Christi, weit entfernt der Anfang eines neuen Polytheismus zu seyn, vielmehr die Götterwelt absolut schloß.“

Für die Geschichte der Kunst hat dies nach Schelling gewichtige Folgen. Die griechische Religion als politische Religion bedurfte keiner historischen Grundlage. Die Erscheinungen und Gestalten der Götter waren hier ewig. In Griechenland hatte die Religion keine eigene von der des Staates unabhängige Geschichte. Erst das Christentum errichtet sich auf der geschichtlichen Erscheinung Gottes. Erst im Christentum gibt es eine Geschichte der Religion und der Kirche. Von dem Begriff der Offenbarung ist der des Wunders unzertrennlich, der Begriff des Wunders ist in der griechischen Mythologie unmöglich, denn die Götter sind daselbst nicht außernatürlich und übernatürlich, es sind da nicht zwei Welten, eine sinnliche und eine übersinnliche, sondern es gibt nur eine Welt. Das Christentum hingegen ist in seinem Ursprung schon auf Wunder gegründet, beruht es doch auf der Tatsache des Einbruchs der höheren, übernatürlichen Welt in die natürliche Welt. So ist das Wunderbare in seiner historischen Beziehung der einzige mythologische Stoff des Christentums, und zwar in seiner Beziehung auf die Anschauung vom Universum als eines Reiches Gottes. Als die erste klassische Gestalt, in der sich das neue christliche Verständnis der Kunst realisierte, nennt Schelling Dante und fährt dann fort: „In Frankreich und Spanien bildete ich der historisch-christliche Stoff vorzüglich zu der Mythologie des Rittertums aus . . . in späteren Zeiten, nachdem der Geschmack am Rittertum verdrängt war, haben die Spanier vorzüglich die spanischen Legenden zu dramatischen Vorstellungen genutzt. Den Gipfel dieser Poesie bezeichnet der Spanier Calderon della Barca, von dem vielleicht noch nicht alles gesagt ist, wenn man ihn dem Shakespeare gleich setzt.“<sup>9)</sup>

Man vermag die Bedeutung eines solchen Urteils nur dann ganz zu ermessen, wenn man sich klar macht, welche gerade revolutionierende Wirkung die Shakespeare-Übersetzung A. W. Schlegels in der Zeit der deutschen Romantik hervorrief. Hier wird nunmehr durch den größten Philosophen der Epoche neben Shakespeare, ja über Shakespeare ein zweiter Dramatiker gestellt, Calderon della Barca. Bei den starken persönlichen Freundschaftsbeziehungen, die Schelling sowohl mit Schiller und Goethe, wie auch vor allem mit dem Kreis der deutschen Romantiker, nicht zuletzt mit den Brüdern Schlegel verband, ist es leicht verständlich, wie sich ein solches Urteil aus einem

<sup>9)</sup> Ebenda 453.

so berufenen Munde sich als eine unmittelbare Belebung des Calderon-Studiums dieser Kreise auswirken mußte<sup>9a)</sup>. Von Krause ist niemals ein auch nur annähernd vergleichbarer Beitrag zur produktiven Beschäftigung mit der spanischen Literatur oder Kunst ausgegangen.

2.) Noch bedeutsamer ist aber der fundamentale Unterschied im Verhältnis der beiden Philosophen zum Christentum und zur christlichen Kirche. Krause hat von Anfang an in Spanien eine geistige Richtung inauguriert, die zu der kirchlichen Überlieferung und vor allem zur Institution der herrschenden römischen Kirche in einem sehr kritischen Verhältnis stand. Hier macht sich am auffälligsten bemerkbar, daß Krause nicht direkt, sondern durch das Medium seiner Schüler auf Spanien eingewirkt hat. Diese kritische Einstellung zum Christentum entsprach jedoch in keiner Weise der persönlichen Intention Krauses. Krauses Philosophie ist seinem eigenen Bestreben nach auf einer durchaus christlichen Grundlage entwickelt. Jedoch ist er nach Spanien auf dem Wege über die dortige Freimaurerei gedrungen, und so sind gerade in Spanien die freimaurerischen Züge seiner geistigen Tradition einseitig in den Vordergrund geschoben worden, während deren christliche Züge bewußt verdrängt wurden. Es ist sehr charakteristisch, daß der erste Bericht über den spanischen Krausismus, der in einer deutschen philosophischen Zeitschrift erschien, jener Bericht Roeders über Del Rio ist, der in der philosophischen Zeitschrift des deutschen Krause-Kreises „Die neue Zeit“ im Jahre 1870 erschien.<sup>10)</sup> In dieser Zeitschrift berichtet Roeder, der seinerzeit berühmte Rechtsphilosoph aus Heidelberg, über Del Rio im Zusammenhang mit einem Bericht über seine im Jahre 1869 erfolgte Beerdigung. Diese Beerdigung wurde von den Führern des damaligen „Krausismo“ als eine große antikirchliche Demonstration gestaltet. Del Rio hatte sich jede kirchliche Beisetzung testamentarisch verboten. Seine Beerdigung war eine öffentliche Demonstration der neuen Geistesrichtung in Gestalt einer säkularen Beerdigung, die dadurch noch größeres Aufsehen erregte, als der damalige Kultusminister La Serna wie auch der Rektor der Universität dabei öffentliche Ansprachen mit einem aus-

<sup>9a)</sup> Zur Auswirkung der Entdeckung Calderons in Weimar und Jena vgl. Hermann Tiemann, Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik, Ibero-Amerik. Studien Bd. 6, 1936, 3. Teil I Goethe und Calderon.

<sup>10)</sup> Die neue Zeit, Prag 1870 Bd. 1, Heft III, 116—128; Don Julian Sanz del Rio, wissenschaftlicher Führer im Kampfe für die geistige Befreiung Spaniens und Vertreter der, über die confessionellen Spaltungen sich erhebenden, Religion der Menschheit. Mit Benützung spanischer Quellen dargestellt von Prof. Dr. Karl R ö d e r. Vergl. auch dessen Berichte über Del Rio und den spanischen Krausismus in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1868 Nr. 166 Be 1. Nr. 225 Hauptblatt, 1869 Nr. 304 Beilage, 1870 Nr. 125 Beilage.

gesprochen kulturkämpferischen Ton hielten. Ebenso ist damals in der „Neuen Zeit“ ein Bericht der Madrider Freunde und Anhänger Del Rios über dessen Testament publiziert worden, der großes Aufsehen in Deutschland erregte.<sup>11)</sup> Jedenfalls ist auf diese Weise in Spanien der Eindruck von einem fundamentalen unkirchlichen und deshalb auch unchristlichen Charakter der Philosophie Krauses entstanden und die Meinung, daß es sich im wesentlichen um eine Philosophie auf einer allgemein humanitären Grundlage handele, wie sie dem Stil der freimaurerischen Weltanschauung entsprach.

Diese Tatsache war auch der Anlaß zu einer völligen Verkennung der fundamental christlichen Wurzeln der Schellingschen Philosophie. Im Licht seines Schülers, des Freimaurers Krause, vermochte man auch in Schelling nicht viel anderes zu erblicken als einen protestantischen Philosophen, dem man nicht mehr zutraute als einem freimaurerischen Häretiker und Freigeist. Auf diese Weise wurde ein dreifaches übersehen: Einmal, daß Schellings Philosophie selber auf eine große Reihe von christlichen theologischen Geistesahnen zurückgeht, von denen hier nur Jacob Boehme, der große Mystiker, und die Väter des schwäbischen Pietismus, der Apokalyptiker Johann Friedrich Bengel und der Theosoph Chr. Fr. Oetinger, genannt sein sollen. Zum anderen die Tatsache, daß Schelling seiner eigenen Intention nach gerade in seiner Altersphilosophie nichts anderes wollte als eine spekulative Erhellung und damit Neubegründung des christlichen Dogmas, und gerade in seinen zentralen Punkten, der Lehre von der Trinität und der Lehre von der Menschwerdung. Schelling erblickte seine besondere philosophische Sendung in der Überwindung des Rationalismus, der zu einer Auflösung gerade dieser beiden christlichen Zentraldogmen geführt hatte. Es ist deswegen auch kein Wunder, daß sein Hauptfeind, der ihn schließlich auf dem Höhepunkt seines Ruhmes zu Fall brachte, ein Vertreter der rationalistischen Theologie, der Theologe Paulus aus Heidelberg war. Drittens wurde dabei vor allem die Tatsache übersehen, daß Schelling einen ungemein produktiven Einfluß sowohl auf die katholische wie auf die protestantische Theologie in Deutschland hatte und daß zu seinen Schülern sowohl katholische Denker wie Josef v. Görres und Franz v. Baader, wie auch protestantische Denker wie Schleiermacher, Justinus Kerner und der protestantische Rechtsphilosoph Friedrich Julius Stahl zu rechnen

<sup>11)</sup> Die Neue Zeit Bd. I, Prag 1870, Heft III, 149: An die Prof. H. von Leonhardi, K. D. Röder und Th. Schliephake als Vorsitzende des Frankfurter Philosophencongresses, unterzeichnet von Nicolas Ramirez de Losada, Nicolas Salmeron, Francisco Giner, Man. Ruiz de Quevedo, Tomas Tapia, Miguel Carmona y Aguilar.

sind. Eine Reihe von Schelling-Schülern haben in Deutschland in einem gerade dem spanischen Krausismo umgekehrten Sinn gewirkt, nämlich in der Richtung einer Erneuerung der Substanz christlichen Glaubens und Denkens; ja die Einwirkungen Schellings sind eher auf dem Flügel der christlichen Renaissance, ja sogar der kirchlichen Restauration zu suchen als auf der Seite des theologischen Liberalismus.

3.) Diese auffällige Unterscheidung erfordert noch eine weitere Besinnung: Wie ist es möglich, daß Krause, der Schüler desselben Schelling, der sowohl auf dem Boden des Protestantismus wie des Katholizismus Anreger einer echten christlichen Erneuerung wurde, in Spanien in einem antichristlichen Sinne wirkte? Man kann sagen, daß die herrschende scholastisch-dogmatische kirchlich gegängelte Geistesrichtung jede andersartige geistige Strömung durch ihre intolerante, radikale Ablehnung sofort in die Opposition drängte. Von spanischer Seite ist die Frage gestellt worden, wie es unter diesen Umständen überhaupt zu einer Einwirkung Krauses auf das spanische Geistesleben kommen konnte. In diesem Zusammenhang ist eine interessante These von Unamuno zu erwähnen, in der dieser allgemein auf die Einwirkung der deutschen Philosophie in Spanien zu sprechen kommt. Unamuno weist darauf hin<sup>12)</sup>, daß Kant in Spanien überhaupt kein Verständnis fand, und er erklärt diese Tatsache mit dem fundamental protestantischen Charakter der Kantischen Philosophie, die in dem katholischen Spanien a priori keinen Anknüpfungspunkt finden konnte. Demgegenüber erklärt Unamuno die starke Einwirkung der Philosophie Krauses auf das spanische Geistesleben mit dem starken pietistischen Einschlag und stützt sich dabei auf die These eines berühmten protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts, Ritschl, der das damalige Standardwerk über den deutschen Pietismus schrieb<sup>13)</sup> und in diesem Werk von seinem stark reformierten dogmatischen Standpunkt aus die Meinung vertrat, der Pietismus sei keine genuin protestantische Erscheinung, sondern eine kryptokatholische Bewegung innerhalb des Protestantismus. Unamuno akzeptiert diese These und wendet sie auf Krause an, indem er erklärt, die kryptokatholischen

<sup>12)</sup> Miguel de Unamuno: Ensayos, edición Aguilar t. II 923-924, vgl. auch „Das tragische Lebensgefühl“, übers. von R. Friese, München 1925, S. 367 und José Luis L' Aranguren: Catolicismo y protestantismo como, formas de existencia, Revista de Occidente, Madrid 1952, 193. Das Problem der Stellung des Krausismo zum Katholizismus ist in einem mir bis jetzt nicht zugänglichen Werk eines spanischen Philosophen behandelt worden: T. Romero de Castilla: El Krausismo y la fé católica, Madrid 1883. T. Romero de Castilla gehörte ebenso wie Romualdo Alvarez Espino und Fernando de Castro zu dem rechten Flügel der Krausisten, der sich bemühte, eine Vereinbarkeit zwischen Krause's Philosophie und katholischer Glaubenslehre nachzuweisen.

<sup>13)</sup> Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde, 1880-1886.

pietistischen Grundlagen der Krauseschen Philosophie seien die Voraussetzung für die Tatsache, daß er im katholischen Spanien ein so starkes Echo gefunden habe. Zu dieser These von Unamuno, die wie gesagt identisch ist mit der Ritschl's, ist zu sagen, daß sie sich in keiner Weise geschichtlich rechtfertigen läßt. Die These Ritschl's beruht nicht auf einer sorgfältigen Kritik des historischen Materials, sondern ist die Anwendung eines dogmatischen Schemas auf die Kirchengeschichte. In Wirklichkeit gibt es eine genuin mystische Tradition innerhalb des Protestantismus, die bereits beim jungen Luther an die Tradition der Mystik eines Bernhard von Clairvaux, eines Tauler, eines Meister Eckhart, eines Seuse sowie der „Theologia Teutsch“ des Frankfurters anknüpft, die selbst innerhalb des Lehrschemas der protestantischen Orthodoxie gewisse Lehren der mystischen Theologie aufrecht erhielt und die im Pietismus eine gewaltige Renaissance erfuhr. So hat im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts gerade auch die große spanische Mystik eine hervorragende Beachtung erfahren. Zahlreiche deutsche Übersetzungen der heiligen Theresa, des Johannes vom Kreuz, des Molinos und anderer spanischer Mystiker, sind nicht von katholischen, sondern protestantischen Theologen hergestellt und als Erbauungsbücher im Bereich dieser protestantischen Mystik verbreitet worden.<sup>13a)</sup>

Gerade im Pietismus ist nun eine Entwicklung eingetreten, die vom spanischen Blickpunkt aus unbegreiflich ist und die auch den seltsamen

<sup>13a)</sup> Die gleichen Tatsachen widerlegen den Versuch von Hans Flasche, „Studie zu K. Chr. F. Krause's Philosophie in Spanien“, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jg. 14, 19, 1936 Bd. XIV, 388 und von Hans Jeschke, „Die Generation von 1896 in Spanien“, 1934, 5-9, eine „weitgehende Koinzidenz von spanischer (einbegriffen den Katholizismus als wesentliches Merkmal) und Krause'scher Denkart“ (so Flasche 389) zu konstatieren. Mit der Nationalpsychologie kommt man hier überhaupt nicht weit. Krause hat, wie unten gezeigt wird, aufs allerstärkste die Ideen Swedenborgs dem spanischen Geistesleben vermittelt. Swedenborg aber war Schwede und entstammte dem Haus eines Bischofs der lutherischen schwedischen Reichskirche, eines Vorkämpfers des schwedischen Reformluthertums. Del Rio hat Krause gerade deswegen so hochgeschätzt, weil er ihn als Befreier von der geistigen Knechtschaft der in Spanien herrschenden katholischen Scholastik empfand. Krause blieb denn auch der geistige Führer gerade der liberalen Gruppe des spanischen Geisteslebens, die all das bekämpfte, was Flasche als typisch für den spanischen Nationalcharakter und für die spanische Denkungsart bezeichnet. Waren die spanischen Krausisten etwa keine Spanier? Krause wurde von dieser Gruppe verehrt, nicht weil er so spanisch und so katholisierend war, sondern weil er nicht so war. Erst nachträglich haben einige Leute des rechten Flügels der Krausisten wie de Castilla versucht, aus apologetischen Gründen einen katholischen Konformismus zu entwickeln, vor allem nachdem 1881 in einer in Madrid erschienenen Broschüre: „Katholik oder Krausist“ von katholischer Seite der haeretische Charakter des Krausismus angeprangert worden war und de Castilla in einer Antwort auf diese Broschüre die tödliche Anschuldigung der Haeresie von den Krausisten abzuwälzen versuchte.

Widerspruch zwischen dem fundamental christlichen Charakter Schellings und der freimaurerischen Wirkung seines Schülers Krause erklärt. Die mystischen Strömungen des Pietismus haben nämlich gerade ihre Weiterbildung innerhalb der Kreise des deutschen Freimaurertums erfahren. Das deutsche Freimaurertum unterscheidet sich ja zusammen mit dem russischen von dem westlichen französischen und angelsächsischen Freimaurertum dadurch, daß es von Anfang an den Charakter einer christlichen Reformbewegung hatte. Es ist hier zu erinnern an das Schrifttum der Rosenkreuzer, das ja von einem Landsmann Schellings, dem schwäbischen Theologen Johann Valentin Andreae ins Leben gerufen wurde und das aufs tiefste bestimmt ist durch die mystischen Ideen eines Paracelsus und eines Jakob Boehme. Später hat auf das deutsche christliche Freimaurertum vor allem das Schrifttum Swedenborgs eingewirkt. Zu beachten ist, daß dieses theosophische christliche Rosenkreuzer- und Freimaurertum gerade an führenden protestantischen Höfen, vor allem am preußischen Königshof zu Hause war. Diese Kreise waren in keiner Weise antichristlich eingestellt, sie standen lediglich in einer gewissen Opposition zur herrschenden kirchlichen Schultheologie in einem Augenblick, in dem die offizielle Kirche eine rein rationalistische Theologie vertrat. Überspitzt ausgedrückt war also die Situation in Deutschland die, daß die Freimaurer orthodoxer waren als die Vertreter der kirchlichen Theologie, die dem liberalen Rationalismus anhängen, eine Situation, die für Spanien undenkbar ist: In Spanien hat es Freimaurer, die orthodoxer waren als die kirchlichen Theologen, nie gegeben.

### III.

#### *Grundzüge der Krauseschen Philosophie*

Dies macht es nun auch verständlich, weshalb Krause im Bereich der spanischen Freimaurerei sozusagen in eine falsche Front gedrängt wurde. Krauses Philosophie, der ohne Zweifel fundamental christliche Traditionen anhafteten, wurde in Spanien entchristianisiert, religiös neutralisiert und zur Philosophie einer Gruppe erhoben, die, ihrerseits von der Kirche ihres Landes in die Opposition gedrängt, unter ganz anderen Vorzeichen eine Kritik an der herrschenden kirchlichen Tradition übte.

Die eigentümlichen Ideen Krauses treten besonders in seiner „Idee der Menschheit“ und in der religiösen Begründung seines humanitären Programms hervor. Es ist dies gleichzeitig auch der Punkt, wo seine Zusammenhänge mit Schelling am deutlichsten werden. In einem gewissen Sinn ist die Philosophie Krauses außerordentlich aktuell. Die UNO

könnte ihn mit Recht zu ihrem Hofphilosophen ernennen, denn Krause ist es gewesen, der in zahlreichen Schriften, vor allem in seinem „Urbild der Menschheit“<sup>14)</sup> den Gedanken entwickelt hat, daß sich die Menschheit über den Stand der nationalstaatlichen Gliederung hinaus, die ja für die Gegenwart charakteristisch ist, zu einem Weltstaat entwickelt, der nach Abstreifung der staatlichen Fesseln sich in die Form eines freien Menschheitsbundes verwandeln wird. Es wäre indes falsch, wenn man — wie dies häufig geschieht — diese Ideen Krauses lediglich mit den humanitären Ideen der Aufklärung und des Liberalismus in Verbindung bringen würde. Das Eigentümliche an der Philosophie Krauses ist ja, daß für ihn das Menschliche in seiner höchsten Idee zum Wesen Gottes gehört und als das Gott-Menschliche einen integrierenden Bestandteil des göttlichen Wesens selber bildet. Wenn der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, so bedeutet dies, daß sich das Wesen Gottes selbst real im Menschen abbildet. Das Menschliche ist für Krause die höchste Form des geistigen Wesens schlechthin und die reinste Verwirklichung des göttlichen Lebens.

Krauses Sozialphilosophie ist auf dem Gedanken aufgebaut, daß sich in den verschiedenen Gemeinschaften das Menschliche in immer neuen individuellen Formen verwirklicht und sich zu immer höheren Gestalten der menschlichen Persönlichkeit zusammenschließt. So vereinigen sich Mann und Frau in der Ehe zu einer Persönlichkeit höherer Art. So vereinigen sich die Individuen eines Stammes zu einer personhaften Gemeinschaft. So verbinden sich die individuellen Stämme zu der nächst höheren Person-Gemeinschaft eines Volkes. Die verschiedenen Völker eines Erdteils verbinden sich zu der höheren Menschheit eines Erdteils und die gesellschaftlichen Individuen der verschiedenen Erdteile unter sich vereinigen sich schließlich in der letzten Epoche der menschlichen Geschichte zu der einen großen Menschheit unserer Erde.

Diese verschiedenen sozialen Einheiten stellen aber nicht die Summe von einzelnen individuellen Teilen dar, sondern sie sind jeweils personhafte Organismen höherer Art, in welche die niederen Individualitäten organhaft eingegliedert sind. So kann Krause z. B. von der so-

<sup>14)</sup> Eine kurze Zusammenfassung der religiösen Hauptideen dieses Werkes findet sich in der Schrift K. Chr. Fr. Krause's: „Der Glaube an die Menschheit, die Gebote der Menschlichkeit und die Vergeistigung des Vaterunsers, Prag 1873 (Sonderabdruck aus: Die Neue Zeit, Heft VI und VIII). Über Krauses Menschheits-Ideen gibt es leider nur eine ältere Untersuchung von A. C l e s s : Das Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild der Menschheit, Stuttgart 1881. Es wäre dringend erforderlich, Krauses Gedanken über die Menschheit und den Menschheitsbund im Hinblick auf die gegenwärtige Welt-situation historisch-kritisch darzustellen.

zialen Einheit eines Volkes sagen: „Die in einen Völkerverein vermählten Völker sind in Wahrheit Eine Person, Ein Geist, Ein Gemüth, Ein Verstand und Wille, Ein höherer Leib, Ein höherer Mensch; sie sollen daher nicht nur alles einzelne Menschliche gemeinsam haben, sondern auch zum vollen Bewußtsein dieser höheren Persönlichkeit gelangen, und wie Ein höherer ganzer, allgesunder Mensch leben; sie sollen sich dem Menschlichen in ihnen, als Einem organischen Ganzen, weihen, und alle einzelnen Theile der menschlichen Bestimmung in diesem Ganzen im rechten Maß und Verhältniß, harmonisch unter sich und mit dem Ganzen, immer herrlicher vollenden. Sie bilden Ein höheres Ganzleben im Geiste der Menschheit des Weltall, als Theil und Glied derselben, für alles Menschliche, sie sind ein höherer Menschheitbund.“<sup>15)</sup>

Ebenso heißt es von der sozialen Einheit der Völker eines Erdtheils: „So wie endlich jeder einzelne Mensch und jeder Verein zuförderst sich sein selbst als eines ganzen ungetheilten Wesens bewußt werden, seine ganze Bestimmung erkennen, und als ein ganzes und harmonisches Wesen im Geiste der Menschheit leben soll, so beruht auch der Verein der Völker in die Menschheit eines untergeordneten Erdtheiles darauf, daß sie als Ein höherer allgesunder Mensch zusammen leben. Die Menschheit eines jeden Erdtheiles der zweiten Theilung soll mithin das Wesen und die Bestimmung der ganzen Menschheit erkennen, und in derselben ihren eigenthümlichen Beruf, ihr eigenthümliches Ideal anschauen; sie soll alle ihre Personen und Kräfte gleichförmig in alle Zweige der menschlichen Bestimmung vertheilen, und darüber wachen, daß sich ihr ganzes Leben als Ein organisches Ganzes entfalte; jede untergeordnete Gesellschaft, ja jeder einzelne Mensch soll im Geiste dieses höheren Ganzen leben, sich nach Verhältniß seines individuellen Berufes allseitige Anschauung des Erdtheiles und des ganzen Lebens der auf ihn vereinten Völker erwerben; und indem das Ganze allen seinen Theilen, und alle Theile sich untereinander und dem Ganzen lebendig gegenwärtig werden, blüht das Ganze und in ihm jeder seiner Theile immer herrlicher und schöner auf.“<sup>16)</sup>

Diese verschiedenen höheren Einheiten zusammen bilden schließlich die Organe der einen Menschheit, von der Krause sagt: „Alle Menschen eines Himmelkörpers sollen in Ein lebend Wesen, in Eine Menschheit vereinigt seyn; sie sollen, als Eine Person, auf dem ganzen Erdgebiete, alles Menschliche als Ein Ganzes in geselligem Fleiße

<sup>15)</sup> Urbild der Menschheit 141.

<sup>16)</sup> Urbild der Menschheit 147/8.

umfassen; als Ein Ganzleben, als ein vollständiges Theilleben, und als beides in Harmonie. Sie sollen als Ein Mensch, alles Einzelne Menschliche bilden, in jedem einzelnen Theile der menschlichen Bestimmung als ganze Menschheit seyn und leben, — alles Menschliche gemeinsam haben . . . Doch diese Vollendung der Menschheit in allem Einzelnen Menschlichen ist nur dann und nur dadurch möglich, daß sich alle in Eine Menschheit vereinten Menschen, ihrer ganzen ungetheilten harmonischen Menschennatur in Klarheit bewußt werden, daß sie die Idee der Allmenschheit im Weltall als ganze und in ihrem unendlichen Gliedbaue lichtvoll erkennend, darin, im Anschauen des sie umgebenden Naturlebens und der Einwirkungen des höchsten Lebens Gottes, ihr individuelles Urbild für diese Erde, ausbilden, und in geselliger Einheit streben, es im Leben darzustellen und auszudrücken. In diesem höchsten Bewußtsein und Streben sind alle in die Eine Menschheit vereinigten Menschen Ein Bund für alles Menschliche, Ein Menschheitsbund, in, mit und durch welchen, als durch das Ganzleben, das Menschheitleben in seinem Innern so wie in seinen äußeren Verhältnissen einzig vollendet werden kann.“<sup>17)</sup>

Aber auch mit dieser höchsten Zusammenfassung der personhaften Organismen der Erdteile in die eine Menschheit ist die Entfaltung des Menschlichen im Universum noch nicht abgeschlossen. Der Blick Krauses führt weit über die Grenzen der Erde hinaus in die Tiefen des Weltalls. Die Entfaltung Gottes in der Gestalt des Menschlichen ist nicht auf diese Erde beschränkt: auch das geistliche Leben unseres Universums findet seinen höchsten Ausdruck in der Verwirklichung der Gott-Menschheit, die wie die Menschheit dieser unserer Erde der höchste Ausdruck der im Gotteswesen selbst begründeten menschlichen personhaften Gestalt des Geistes ist; so schließen sich die Menschheiten aller Himmelskörper zu der einen umfassenden Universalgestalt des großen kosmischen Menschen zusammen. Die Menschenvereine höherer Ordnungen, wie sie sich auf den einzelnen Gestirnen entfalten, sind ihrerseits nur die Organe der höchsten universalen Menschheit des Weltalls. Gegenüber dem großen kosmischen Urmenschen stellt auch die Menschheit unserer Erde in ihrer Gesamtheit nur eine individuelle Ausprägung des Menschlichen dar: „Auch diese unsere Erde hat ihr Eigenthümliches, auch in ihr ist der Himmel; ein gleiches Naturleben, eine gleiche Menschheit faßt der Allraum und die Allzeit nicht noch einmal. Könnte unser Blick schon jetzt, über die Schranken unseres heutigen Sehkreises sich erhebend, die Menschheiten anderer Himmelskörper überschauen, so würde uns in Ver-

<sup>17)</sup> Urbild der Menschheit 156.

gleich mit ihnen die Eigenthümlichkeit und der ganz bestimmte Charakter dieser Erde und dieser Menschheit offenbar werden.“<sup>18)</sup> Der Geist Krauses erhebt sich hier zu kosmischen Spekulationen: „Wenn wir nun mit dem unsrigen verwandte Himmelskörper um die Sonne, als gemeinsamen höheren Lebenquell, harmonisch ausgetheilt und rhythmisch sich bewegend finden: wenn wir sie in allen Lebensverhältnissen zur Sonne und zu einander immer mehr als Einen Organismus sich bewähren sehen, je mehr die Sternkunde, auf den Fittigen der Idee getragen, ihren äußeren Sehkreis und ihre äußere Sehkunst erweitert, so erzeugt sich in diesen Anschauungen die innere, hoffnungsreiche Gewißheit, daß auch die Menschheiten auf allen diesen Schwestererden Ein höheres individuelles Lebensganzes, Eine Menschheit dieses Sonnbaues zu sein bestimmt sind, daß sie, in Einem ewig wesentlichen Ganzen gebildet, auch alle Individuen in dasselbe zurück versammeln; daß zur Zeit der Lebenreife dieses Sonnbaues auch die Menschheit desselben reif sein, alle ihre organischen Glieder auf allen seinen einzelnen Himmelskörpern freudig und selbständig gestaltet, und in freier Geselligkeit und Freundschaft in Ein individuelles Leben vereint haben werde. In diesem erhebenden Gedanken ahnen wir, daß auch die Menschheit dieser Erde schon jetzt uns unbewußt, als organischer Theil der Menschheit unsrer Sonne lebe, als solcher erzogen werde und sich ausbilde: daß ihre Individuen aus diesem höheren Ganzen schon jetzt stammen, daß höher gebildete Geister nach organischen Gesetzen, von Gott, als der ewigen Liebe, geleitet auf dieses Sonnenthal hernieder schweben, um hier ihre Vortrefflichkeit zu entfalten, und das Menschheitleben dieser Erde zu schmücken und zu veredeln.“<sup>19)</sup>

In dieser Menschheit des Weltalls verwirklicht sich das Göttlich-Menschliche in seiner höchsten Form: „Die ewige Idee Gottes, als des Urwesens, und die höchsten Gesetze der Weltenbildung, ohne deren Erkenntniß der Mensch gottähnlich zu denken, zu empfinden und zu leben nicht vermag, dieß Urbild alles Lebens, das in Natur und Vernunft und Menschheit, in Sonnenheeren so wie auf jeder Erde, in einer Unzahl ureigenthümlicher Gegenbilder sich spiegelt, dieß Urbild läßt uns wissen, daß die Natur im Schaffen und Beleben ihrer höchsten Himmelskörper Ein organisches Ganzes ist; daß eine ähnliche Gliederung als am Firmamente sich zeigt, auch in der Vernunft und in ihrem Geisterreiche, nach ihrer Eigenthümlichkeit, zeitewigbelebt sei; und dass die Menschheit diesen sich entsprechenden Gliedbau,

<sup>18)</sup> Urbild der Menschheit 161.

<sup>19)</sup> Urbild der Menschheit 161.

dieß gleich göttliche Leben der Vernunft und der Natur, im Allraume und in der Allzeit, als Ein, Gott, der Vernunft und der Natur ähnlich gebildetes Wesen, frei und selbständig, in reiner Tugend, ewig gerecht, gottinnig und schön, in Ein harmonisches Leben vermähle, und die Liebe und das Leben aller Dinge in Gott vollende, als das innerste Wesen der Welt, als der sich im Geschöpf selbst vollendet gleich gewordne Gott, als Eine Menschheit im Weltall.“<sup>20)</sup> In diesen Gedanken wird die ursprünglich religiöse Begründung der Idee der Menschheit sichtbar, die Krauses Sozialideen beherrscht und die vor allem seinem zentralen Programm von der Gründung eines „Menschheitsbundes“ zugrunde liegt. Man hat es bisher versäumt, nach den Quellen dieser Idee zu fragen. In der Tat hat Krause selbst die Quellen dieses Gedankens nirgendwo genannt. Um so deutlicher tritt dagegen die eigentliche Quelle dieser seiner Idee in einer anonymen Schrift von ihm hervor, die er im Jahre 1814 in München veröffentlicht hat, nämlich in einer Auswahlammlung aus den Werken des schwedischen Visionärs Emanuel Swedenborg.<sup>21)</sup>

#### IV.

#### *Das Erbe Swedenborgs*

Die Visionen Swedenborgs stellen die eigentliche Quelle von Krauses Idee der Menschheit dar, und der größte Teil seiner Ideen findet sich in der von Krause veranstalteten anonymen Auswahlammlung aus Swedenborgs Schriften in ihrer originalen Swedenborgischen Fassung abgedruckt.

Dieser Rückgriff auf Swedenborg ist um so bedeutsamer, als Swedenborg auch in allerstärkstem Maße in derselben Zeit für Schelling Bedeutung gewonnen hat. Emanuel Swedenborgs geistesgeschichtliche Bedeutung liegt darin, daß er, der nachmalige große „Scher des Nordens“, seine geistige Laufbahn begonnen hat als ein führender Gelehrter, der ein angesehenes Mitglied der Familie der prominentesten Gelehrten seiner Epoche war und als Naturforscher und Mathematiker ebenbürtig neben Newton, Flamsted, Bernoulli und anderen Großen seiner Zeit stand. Diesem berühmten Gelehrten widerfuhr es auf der

<sup>20)</sup> Urbild der Menschheit 162.

<sup>21)</sup> Vgl. Ernst Benz: Swedenborg als geistiger Wegbahner des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. u. Geistesgeschichte, Jg. XIX, Heft 1, 31 f.; und bei Friedemann Horn, Schelling und Swedenborg. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des deutschen Idealismus, Lörrach-Stetten 1954, 127 ff. Der Titel der von Krause veranstalteten Auswahl aus Swedenborg lautet: Geist der Lehre d. Swedenborgs. Aus dessen Schriften. Mit einer katechetischen Übersicht und vollständigem Sachregister. München 1832.

Höhe seines europäischen Ruhmes, im Jahre 1743, daß ihm im Zusammenhang mit einer tiefgreifenden religiösen Krise, die in einer Christus-Vision endete, ein bestimmtes Berufungserlebnis zuteil wurde. Er erfuhr die Eröffnung seines inneren Gesichtes, und in ähnlicher Weise wie vor ihm mehrere Visionäre des Mittelalters und der neueren Zeit glaubte er, mit Hilfe dieses neu erschlossenen inneren Auges den geistigen Sinn der Heiligen Schrift gefunden zu haben. Dank dieser Eröffnung des inneren Auges glaubte er auch, mit den Bewohnern der himmlischen und geistigen Welt in unmittelbarer Verbindung zu stehen. In zahlreichen visionären Schriften hat er die Offenbarung, die ihm anläßlich seiner Begegnungen mit den Bewohnern der überirdischen Welt zuteil wurden, in Form einer Auslegung des göttlichen Wortes niedergelegt und zum Schluß seines Lebens auch in einigen systematischen Schriften zusammengefaßt, als deren wichtigste sein Werk „Wahre christliche Religion“ 1770 zu nennen ist.<sup>22)</sup>

Wir können hier nicht über die außerordentlich interessanten Züge seiner visionären Erfahrung handeln. Im Hinblick auf Schelling und Krause ist hier lediglich zu erwähnen, daß eben jene Idee der Menschheit, wie wir sie bei Krause entwickelt fanden, den Ausgangspunkt seines philosophischen Systems bildet. Allerdings ist bei ihm seine Lehre von der Menschheit noch völlig in traditionellen christlichen Formen, d. h. im Zusammenhang mit seiner Christologie entwickelt. Christus, der Sohn und der Herr, ist das Göttlich-Menschliche, und als solcher ist er das Abbild des Vaters. Der Mensch ist Mensch, weil Gott Mensch ist und weil Gott den Menschen nach dem Bild seiner göttlichen Menschheit geschaffen hat. Die Gottesebenbildlichkeit reicht bis in die letzten Gestaltungen der irdischen Menschlichkeit hinein. Das Personsein Gottes erfüllt sich in seinem Menschlichen.

Dieser Gedanke ist für Swedenborg auch zugleich die Grundlage für seine Auffassung von der Gesellschaftsbildung. Nicht nur jedes individuelle, einzelne Geistwesen für sich trägt als Person Menschzüge und Menschengestalt, sondern die Geistwesen gruppieren und organisieren sich untereinander zu höheren Gemeinschaften, die ebenfalls wieder menschliche, personhafte Gestalt haben. Die einzelnen höheren Gemeinschaften in Menschengestalt bilden schließlich ihrerseits die Organe des einen „Großen Menschen“, Homo Maximus, der den ge-

<sup>22)</sup> Lat. Urtext hg. von der American Swedenborg Printing Society, New York 1906, 2 vol. Deutsche Übersetzung. Die Wahre Christliche Religion enthaltend die ganze Theologie der Neuen Kirche, so wie sie vom HERRN bei Daniel Kap. 7, 13, 14 und in der Offenbarung Kap. 21, 1, 2 vorhergesagt worden ist von Emanuel Swedenborg, einem Diener des Herrn Jesus Christus, Amsterdam 1771, Philadelphia 1901.

samten Himmel ausmacht. Das Menschliche in Gott ist nicht nur Urbild der einzelnen Geistpersönlichkeit, sondern zugleich die Urform der Gemeinschaft aller einzelnen Geistpersönlichkeiten. „Der Himmel in seinem Ganzen und in seinen Teilen ist wie ein Mensch gestaltet“, und dieser Himmel „bleibt sich im größten wie im kleinsten immer gleich.“<sup>23)</sup>

Swedenborg hat diese Auffassung vom Menschlichen als der höchsten Gestalt und Verwirklichung des Göttlichen nach einer doppelten Richtung hin entwickelt. Erstens ist die Verwirklichung des Menschen nicht auf diese Erde beschränkt, sondern spielt sich im gesamten Bereich des Universums ab. Nicht nur diese Erde, nicht nur das Sonnensystem, sondern das gesamte Fixsternsystem ist erfüllt von zahllosen Erden, auf denen sich das Menschliche in immer neuen individuellen Gestaltungsformen darstellt. Die Schrift Swedenborgs über die Bewohner des gestirnten Himmels war seine erste Schrift, die von dem schwäbischen Theosophen Oetinger ins Deutsche übersetzt wurde und die noch die Phantasie der romantischen Dichtung aufs stärkste befruchtet hat.<sup>24)</sup>

Aber die Verwirklichung des Menschlichen ist auch nicht auf die Sphäre der materiellen Leiblichkeit beschränkt, vielmehr ist die leibliche irdische Menschlichkeit nur eine Sonderform in der Reihe der zahlreichen übrigen Möglichkeiten einer Verwirklichung des Menschlichen. Auch die oberen Welten der Geister und Engel sind Orte einer Verwirklichung des Menschlichen. Ja, das Menschliche ist das eigentliche Verbindungselement zwischen den verschiedenen höheren und niederen Sphären. Eben deswegen stehen auch diese Sphären untereinander im Verhältnis eines Stufenbaues. Die Erden sind Pflanzstätten der Geister und Engel. Die Verwirklichung des Menschlichen, die hier im Bereich der irdischen Leiblichkeit beginnt, setzt sich in das Reich der Geister und Engel hinein fort. Auch die Geistwesen des Himmels bilden zusammen den großen Menschen, der Bild, Werkzeug und Gefäß des Lebens des Herrn ist.

In dieser Lehre vom Universalmenschen findet der Grundgedanke der Metaphysik des Lebens bei Swedenborg seinen Ausdruck: in seinem Ursprung und seinem Ende offenbart sich das göttliche Leben nicht in seiner niedersten, sondern in seiner höchsten Form. Das Mensch-

<sup>23)</sup> Wahre Christliche Religion Nr. 65, 68, 119, 268, 354, 608.

<sup>24)</sup> Ernst Benz: Swedenborg als geist. Wegbahner etc. Deutsche Vierteljahrsschrift für Lit. Wiss. und Geistesgesch. Jg. XIX, Heft 1, über Oetinger und Swedenborg vgl. vor allem Ernst Benz: Swedenborg in Deutschland, (F. C. Oetingers und Immanuel Kants Auseinandersetzung mit der Person und Lehre Emanuel Swedenborgs, nach neuen Quellen bearbeitet) Frankfurt 1947, 114 ff.

liche ist nicht ein beliebiger Ausschnitt aus den mannigfaltigen Gestalten des Universums, nicht eine beliebige Form des Lebens unter zahllosen anderen, sondern die Urform des Lebens schlechthin, die in sich selber das Bild der personhaften Geistnatur Gottes trägt. Es ist die Seite des göttlichen Wesens, in der sich das Überwältigende, Schreckliche und Nominose des göttlichen Wesens in eine lebenswerte Gestalt faßt. Das Menschliche dieser Erde ist nur eine besondere Form der Darstellung des Menschen. Auch die Geister, auch die Engel tragen Menschenantlitz. Der Himmel oder der große Mensch ist der Leib Gottes, und in ihm prägt sich die Fülle des göttlichen Lebens auf allen Stufen in menschlicher Gestalt aus. So erscheint das Universum als die Schaubühne einer ungeheuren Verwandlung des niederen Seins in das höhere Sein, als die *divina comedia* einer allumfassenden Wiedergeburt, in der das Geschaffene durch die verschiedenen Stufen der Schöpfung aufsteigend sich vermenschlicht. Das Geheimnis des Abstiegs und Aufstiegs des Lebens heißt Menschwerdung.

Diese Ideen Swedenborgs haben eine faszinierende Wirkung auf die Dichter und Denker der deutschen Romantik und des Idealismus ausgeübt.<sup>25)</sup> Auch Schelling, der bereits in seiner theologischen Jugend-erziehung mit den Ideen Swedenborgs durch die Vermittlung Oetingers in Berührung gekommen war, konnte sich dem Einfluß dieser Ideen nicht entziehen.

Den besonderen Anstoß einer Beschäftigung mit den Ideen Swedenborgs bildete für Schelling die schwerste persönliche und menschliche Erfahrung seines Lebens, der Tod seiner Frau Caroline. In dem Schicksal Carolines hatte sich wohl am sichtbarsten der Wandel gespiegelt, den die Stellung der Frau und die Auffassung von Freundschaft und Ehe in der Romantik durchgemacht hatte. Als Geliebte und Gattin Schlegels bildete sie das Urbild einiger Personalbeschreibungen und Szenen der „*Lucinde*“, jenes Werkes Schlegels, das einen so großen Gesellschafts- und Literaturskandal hervorrufen sollte, in den auch Schleiermacher durch seine „*Vertraulichen Briefe über die Lucinde*“ verwickelt wurde. Ihre Ehe mit Schelling, die sie nach ihrer Scheidung von Schlegel einging, bildete die Epoche der höchsten geistigen Produktivität und der beglücktesten Erfüllung im Leben Schellings. Um so größer war sein Schmerz, als ihm Caroline völlig unerwartet im Jahre 1810 in Maulbronn durch eine plötzliche Krankheit entrissen wurde.

Der Tod der Gattin, Geliebten und Freundin stürzte Schelling in tief sinnige Spekulationen über die Möglichkeiten einer Verbindung

<sup>25)</sup> S. die Anm. 21 genannten Schriften.

mit der geistigen Welt und ließ ihm die Ideen Swedenborgs über die Fortdauer der wahren Ehe nach dem Tode und deren Vollendung in der himmlischen Welt als einzigen Trost in seinem Schmerz erscheinen. So schreibt Schelling an seinen Freund Georgii am 19. März 1811 zum Tode von dessen Frau, selber noch ganz unter dem Eindruck des Verlustes von Caroline: „Anhaltendes Nachdenken und Forschen hat bei mir nur dazu gedient, jene Überzeugungen zu bestätigen, daß der Tod, weit entfernt, die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr erhöht, indem er sie von so manchem Zufälligen befreit, daß Erinnerung ein viel zu schwacher Ausdruck ist für die Innigkeit des Bewußtseins, welche dem Abgeschiedenen vom vergangenen Leben und den Zurückgelassenen bleibt, daß wir im Innersten unseres Wesens mit jenen vereinigt bleiben, da wir ja unserm besten Theile nach nichts anderes sind, als was sie auch sind — Geister, daß eine künftige Wiedervereinigung bei gleichgestimmten Seelen, die das Leben hindurch nur Eine Liebe, Einen Glauben und Eine Hoffnung gehabt, zu den gewissesten Sachen gehört, und namentlich von den Verheißungen des Christentums auch nicht Eine unerfüllt bleiben wird, so schwer begreiflich sie auch einem mit bloßen abgezogenen Begriffen umgehenden Verstande sein mögen. Täglich erkenne ich mehr, daß Alles weit persönlicher und unendlich lebendiger zusammenhängt, als wir uns vorzustellen vermögen. Könnte bei richtigem Fühlen und Denken zur Gewißheit jener Überzeugungen irgend etwas fehlen, so bedarf es nur des Todes einer innig geliebten mit uns verbunden gewesenen Person, um sie zur höchsten Lebendigkeit zu erhöhen.“<sup>26)</sup>

Der philosophische Niederschlag dieser Reflexionen anlässlich der Erschütterung, die der Tod Carolines in ihm ausgelöst hatte, ist der Dialog „Clara“, der unmittelbar nach dem Tode Carolines verfaßt wurde und dessen Ideen sich auch in dem Spätwerk Schellings über die Weltalter weiterspinnen.<sup>27)</sup> Dieses Fragment „Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch“ ist ganz von Swedenborgs Gedanken durchtränkt. Wie einst Swedenborg seine Metaphysik des Lebens einer Zerreißung der Einheit der Welt durch die materialistische Naturwissenschaft entgegenstellte, so setzt sich Schelling hier die Aufgabe, entgegen der herrschenden Lehre der rationalistischen Philosophie seiner Zeit den Übergang aus dem Gebiet der Natur in das der geistigen Welt zu erweisen und die verborgene

<sup>26)</sup> Vgl. auch in: O. Braun, Schelling als Persönlichkeit, Briefe, Reden, Aufsätze, Leipzig 1908, Schellings Leben in Briefen, Leipzig 1870, hgg. v. Plitt, Bd. II, S. 224.

<sup>27)</sup> Schellings Werke (Münch. Jub. Ausgabe) Bd. I, 9 1-110, Zit. nach der Separatausgabe Stuttgart, Cotta'scher Verlag 1862.

gegenseitige Durchdringung von Natur und Geisteswelt zu erhellen. Damit schlägt er das Grundthema der romantischen Natur- und Religionsphilosophie schlechthin an. Die Frage nach der Art der Verbindung zwischen Natur- und Geisterwelt führt nun eben auf den Gedanken, der dann bei Krause, dem Schüler Schellings, noch stärker in den Mittelpunkt treten sollte; der Übergang von der Natur in die Geisterwelt geschieht über und durch den Menschen. Der Mensch ist die Kreatur, durch den sich die Erhebung der Natur in die Geisterwelt vollzieht. Was aber hier vom Menschen gesagt wird, das gilt nicht von dem konkreten heutigen Menschen, sondern vom Urbild des Menschen, vom Urmenschen in seiner idealen Gottebenbildlichkeit: „Sollten wir nicht annehmen dürfen, es sey eine göttliche Bestimmung gewesen, daß diese Natur sich zuerst bis zum Menschen erhebe, um eben in ihm den Vereinigungspunkt beider Welten zu finden, und daß hernach durch den Menschen ein unmittelbarer Übergang der einen in die andere geschehen sollte, das Gewächs der äußern Welt ohne Unterbrechung fortwachse in die innere oder die Geisterwelt? Auf diese Weise hätte die ganze Natur sich in und mit ihm zum Himmel oder zum unvergänglichen ewigen Leben erhoben.“<sup>28)</sup>

Aber der Mensch hat seine ursprüngliche Bestimmung nicht erfüllt. Der Gedanke vom Sündenfall findet hier bei Schelling eine neue Auslegung. Die Bestimmung des Menschen entscheidet sich an dem Gebrauch seiner Freiheit, der ursprünglichsten Gabe seines Personseins. Gerade die Freiheit, das höchste Zeichen des Gottesbildes im Menschen, verführt den Menschen zu ihrem Mißbrauch, zu seinem Abfall von Gott. So gerät die ursprüngliche Ordnung der Welt und der ursprüngliche Weg des Aufstiegs in Verwirrung. Die Welt wird durch die Sünde „verzaubert“. Die Geisterwelt ist in der gegenwärtigen sichtbaren Welt in einer verborgenen Weise noch gegenwärtig, aber sie kommt in ihr nicht zu einer freien Entfaltung. Die höheren Kräfte sind in niedere hinein gezaubert und müssen erst wieder entzaubert und ihrer freien Entfaltung zugeführt werden. Diese Entzauberung geschieht im gläubigen Menschen durch die Einwirkung Gottes, der dem Menschen in der Wiedergeburt die wahre himmlische Freiheit schenkt, die Freiheit, vor der sich die Menschen wie vor der Magie, vor allem Unerklärlichen und besonders vor der Geisterwelt scheuen, wie Schelling in einem berühmt gewordenen Wort sagt, die wahre eigentliche Geistererscheinung. Ganz wie Swedenborg sieht auch Schelling den Prozeß der Vervollkommnung des Menschlichen nicht auf diese Erde beschränkt, sondern er erblickt in dem zukünftigen Leben

<sup>28)</sup> Clara, 37.

die Stätte einer weiter fortschreitenden Veredelung des Menschlichen: „Wir sollten keinen Anstand nehmen, zu glauben, daß in dem unsichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, viele einzelne Reiche und ganz verschiedenartige Welten sich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewisser Geschlechter seyn kann, und daß noch viele solche wunderbare Örter nicht außer dem Umkreis des insgemein so genannten Sichtbaren liegen, wenn es anders wahr ist, was sich uns doch so wahrscheinlich dargestellt hat, daß nicht eine jede Seele nach dem Tode gleich ganz frei- und losgesprochen werde von dieser untern Gegend der Erde, sondern vielleicht erst durch stufenweise Vergeisterung in das eigentlich Übersinnliche gelange.“<sup>20)</sup>

Es ist hier nicht der Ort, die Zusammenhänge zwischen Swedenborg und Schelling noch im einzelnen weiter auszuführen. Es genügt hier die Feststellung, daß in der Tat die gemeinsame Berührung Krauses und Schellings in Swedenborgs Theosophie die geheime Grundlage ihrer geistigen Gemeinschaft ist. Allerdings hat sich das geistige Geschick von Meister und Schüler in ganz verschiedene Richtungen entwickelt. Bei Schelling ist im Alter eine immer deutlichere Hinwendung zu den fundamentalen Inhalten der christlichen Glaubenslehre festzustellen. Diese hat sich allerdings nie vollzogen in der Form, daß sich Schelling von sich aus der dogmatischen Kirchenlehre blind unterworfen hätte, vielmehr betrachtete er es gerade als seine Aufgabe als Philosoph, die Inhalte der christlichen Glaubenslehre durch seine spekulative Identitätsphilosophie zu begründen. Eben deswegen hat sich Schelling immer stärker im Problembereich der christlichen Theologie und Religionsphilosophie bewegt, und sein philosophisches Schrifttum stellt den wichtigsten religionsphilosophischen Beitrag der Philosophie des deutschen Idealismus zur christlichen Religionsphilosophie dar.

Bei Krause hat sich eine entgegengesetzte Entwicklung vollzogen. Seine Spekulationen hatten ihn auf die Beschäftigung mit theosophischen Denkern geführt, die in den religiösen Kreisen des Freimaurertums besonders studiert wurden. Doch legte er auf einen Zusammenhang mit den Formulierungen des überlieferten kirchlichen Dogmas immer geringeren Wert. Besonders vermeidet er sorgfältig alle Beziehungen seiner Spekulation zu der christlichen Trinitätslehre und zur Christologie. So ergibt sich das merkwürdige Phänomen, daß sich bei ihm eine Lehre vom Menschen und eine Idee der Menschheit entwickelt findet, die bei Swedenborg vollkommen von seiner visionären Christologie her entfaltet ist, die auch bei Schelling, wie nicht nur der

<sup>20)</sup> Clara, 128.

Dialog „Clara“, sondern alle seine Alterswerke zeigen, noch vollständig auf der Lehre von der Menschwerdung im orthodoxen christlichen Sinn beruht, die aber bei Krause jeden bewußten Zusammenhang mit ihren christlichen Ursprüngen vermeidet, obwohl diese christlichen Ursprünge sich immer wieder vordrängen. Bei Krause ist die Lehre vom Menschen eine christliche Anthropologie ohne Christus, eine spekulative Interpretation der Christuslehre von der Menschwerdung unter sorgfältiger Vermeidung jedes dogmatisch-christlichen Sprachgebrauchs. Erst diese begriffliche Entchristlichung hat das seltsame Phänomen möglich gemacht, daß der Schüler desselben Mannes, der in Deutschland als Inspirator einer christlichen Metaphysik galt, auf spanischem Boden zum Inspirator einer geistigen Bewegung wurde, die immer wieder in so heftige Konflikte mit den christlichen und kirchlichen Traditionen Spaniens geriet. Diese ängstliche Verhüllung der christlichen Wurzeln von Krauses Philosophie war offenbar ein Zugeständnis an den damaligen liberalen Zeitgeist und seine Opposition gegen das überkommene Verständnis von Kirche und Politik.

F. W. J. SCHELLINGS  
LEHRE VON DEN LETZTEN DINGEN  
FRIEDEMANN HORN

In den meisten philosophiegeschichtlichen Werken begegnet man einer recht komplizierten und teilweise auch fragwürdigen Einteilung der Schelling'schen Philosophie in eine ganze Anzahl verschiedener Phasen, deren Benennung gewöhnlich nach demjenigen philosophischen Kopf erfolgt, unter dessen hauptsächlichem Einfluß unser Philosoph gerade gestanden haben soll. So unterscheidet man beispielsweise Perioden unter dem Einfluß von *Fichte*, *Spinoza* und *J. Böhm*e. Voraussetzung zu diesem etwas willkürlichen Vorgehen ist, was Ernst v. *Aster* Schellings „Beeinflußbarkeit“ nennt. Man sieht gern in Schelling den typisch „romantischen“ Geist — der er ja nun auch ohne Zweifel war, nur daß man vom Wesen des Romantischen nicht immer den richtigen Begriff hat. Nicht ohne weiteres ist damit das Gefühlsbetonte, nach allen Seiten hin sich Verlierende — d. h. jene Schelling unterschobene Beeinflußbarkeit — verbunden, wie oft angenommen wird.

Mit Paul *Tillich* halten wir Schellings häufige Wandlungen eher für eine Stärke, denn für eine Schwäche. Er hatte jedenfalls den Mut, mit Vorstellungen, die er einmal gehegt hatte, radikal zu brechen, wenn er erkannte, daß sie auf falschen Voraussetzungen beruhten.