

A 56500 (151)

Hervork:

Giessner Beteiligung

30. OKT. 1981

02 R 04

18. Jan. 1990 MS
L100000

T 12 245 033

FIG

A 56500(151)

DIE GIESSNER BETEILIGUNG
AN DEM
FICHTESCHEN ATHEISMUSSTREIT

DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

bei der philosophischen Fakultät

der Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität

zu Gießen

eingereicht von

Friedrich Herweck

geboren in Darmstadt

Leipzig 1913

14
' 13

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 13. Dezember 1911.
Referent: **Dr. Siebeck.**



Meinen Eltern.

Inhalt.

- I. Einleitung, S. 5—8.
 - II. Die Schmidtsche Nachricht an das ununterrichtete Publikum, den Fichteschen Atheismus betreffend, S. 9—22.
 - III. Schaumanns Erklärung über Fichtes Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie, S. 23—38.
 - IV. Die Tätigkeit Schmidts und Schaumanns als Rezensenten von Schriften zum Fichteschen Atheismusstreit, S. 39—40.
 - V. Die Beurteilung der beiden Schriften Schmidts und Schaumanns in ihrer Zeit, S. 41—44.
 - VI. Schluß, S. 45.
Literaturverzeichnis.
-

I.

Die gegen Fichte von der kurfürstl. sächsischen Regierung erhobene Beschuldigung „atheistischer Äußerungen“¹⁾ in den von ihm und Rektor Forberg verfaßten Aufsätzen im ersten Hefte des Fichte und Niethammerschen Philosophischen Journals p. ao. 1798 erregte in der Gelehrtenwelt allgemeines Aufsehen. Erhöht noch wurde das Interesse durch die gleichzeitig erfolgte Konfiskation des ganzen Journals, durch die Aufforderung Kursachsens an andre deutsche Regierungen, in ihren Gebieten dasselbe zu veranlassen, durch das kurfürstl. sächsische Requisitions-schreiben²⁾ an den Herzog von Weimar, das ernste Bestrafung Fichtes verlangte, und die Mitte Januar 1799 erschienene Verteidigungsschrift Fichtes „Appellation an das Publikum über die durch ein Kurf. Sächs. Konfiskationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen“. Seine Appellation sandte Fichte am 18. Januar 1799 an die bedeutendsten damals lebenden deutschen Theologen und Philosophen zugleich mit einem gedruckten Zirkular, in dem er unter Hinweis auf die Ursache der Appellation ersuchte, „durch mündliche oder schriftstellerische Ablegung Ihrer vielgeltenden Stimme zur Zurückstellung und durch Verbreitung dieser Schrift in Ihrem Wirkungskreise zur Ausübung dieser Rechte beizutragen“, nämlich, daß „der Gelehrte sich nicht das Recht, nur von ihm beurteilt zu werden, entreißen lassen kann.“ „Diese Zurückstellung vor das wahre Tribunal ist — ich glaube es und wage es zu sagen, daß Sie es mit mir sagen — eine allgemeine Angelegenheit.“³⁾ Die beiden Aufsätze von Fichte und Forberg „Über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregie-

¹⁾ Vgl. J. G. Fichtes Appellation an das Publikum, Jena 1799, S. 1.

²⁾ Vgl. Fichtes Leben, II, S. 82, Beilage VI, No. 4.

³⁾ Das Zirkular ist abgedruckt in: I. H. Fichte, Schillers und Fichtes Briefwechsel, Berlin 1847, S. 56 ff.

„Entwicklung des Begriffes der Religion“ bildeten denn auch bald den Gegenstand der „in großer Menge“¹⁾, „an der Zahl ungefähr 40“²⁾, erschienenen Schriften und Flugschriften, denen von Fichte selbst im März 1799 noch „Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus“ hinzugefügt wurde. „Männer, welche Fichtes Schriften sonst gar nicht lesen und lesen konnten, lesen, geleitet durch Neugierde und durch ein gewisses Mitleiden, wenigstens seine Appellation und werden seine Verteidiger. Fichte, der als philosophischer Kopf geachtet war, hat nun eine Art von politischer Celebrität bekommen. Das Verfahren gegen ihn hat allgemeines Aufsehen erregt . . .“³⁾ Die wissenschaftlichen Zeitschriften des Jahres 1799, wie die Erlanger Literaturzeitung, die Gothaischen gelehrten Zeitungen, die neuen theologischen Annalen und das neueste theologische Journal sind angefüllt mit Artikeln über den Verlauf des „Falls Fichte“ oder bringen Besprechungen der aus diesem Anlaß erschienenen Schriften. Unter diesen Schriften befinden sich auch zwei, die als Verfasser Gießner Professoren haben: Johann Ernst Christian Schmidts, ordentlichen Professors der Theologie in Gießen, Nachricht an das ununterrichtete Publikum, den Fichteschen Atheismus betreffend, Gießen 1799 bei Georg Friedrich Heyer, und: Erklärung über Fichtes Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie, eine Beilage zu der genannten Fichteschen Schrift von Dr. J. C. G. Schaumann, ordentlichem Professor der theologischen⁴⁾ und praktischen Philosophie in Gießen, Gießen 1799 bei H. G. Stamm, Universitäts-

¹⁾ Neue theologische Annalen 1799, S. 382.

²⁾ Allgem. Bibliothek der neuesten theologischen Literatur, hsg. von J. E. Chr. Schmidt, Gießen, Bd. 2, St. 3, S. 518.

³⁾ Neue theol. Annalen 1799, Beilage zu St. 23, S. 563.

⁴⁾ Soll wohl theoretischen heißen? Vgl. Strieder, Grundlagen zu einer Hess. Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, Cassel 1799, Bd. 12, S. 256.

buchhändler. Die Verfasser sind, wie die Titel der beiden Schriften bereits ergeben, Johann Ernst Christian Schmidt, seit 5. März 1798 ordentlicher Professor der Theologie¹⁾ in Gießen, und Johann Christian Gottlieb Schumann, seit 7. Mai 1794²⁾ ordentlicher Professor der Philosophie in Gießen (vorher Privatdozent in Halle).³⁾ Die Zeit der Veröffentlichung ist nur bei Schumanns Erklärung genau angegeben: 22. Februar 1799, also ungefähr einen Monat nach dem Erscheinen der Appellation. Die Schmidtsche Nachricht enthält nur eine Notiz des Verlegers, der für „die bevorstehende Ostermesse“ Bücher aus seinem Verlage ankündigt. Danach wäre die Schmidtsche Schrift vor der Ostermesse 1799 erschienen. Ein genaueres Datum findet sich in der „Allgemeinen Bibliothek der neuesten theol. Literatur“, Band 2, Stück 3, S. 519/520, wo Schmidt kurz über die Literatur für oder gegen Fichte referiert. Dabei findet sich folgender Satz: „Zugleich müssen wir auch, wegen der von uns gelieferten Nachricht über den Fichteschen Atheismusstreit, auf diese Verantwortungsschrift, die ungefähr zu gleicher Zeit mit unsrer Nachricht geschrieben worden ist, ver-

¹⁾ Wie die Vorlesungsverzeichnisse S. S. 1798, W. S. 1798/99 und S. S. 1799 (dasjenige von W. S. 1799/1800 fehlt) nachweisen, waren Schmidt die Vorlesungen der historischen Exegese hauptsächlich zugeteilt.

²⁾ Die Daten sind entnommen aus: Die Universität Gießen, Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier, hsg. von der Universität Gießen, Gießen 1907.

³⁾ Von den andern in Frage kommenden Gießner Professoren Bechtold, Schulz, Palmer (theol. Fakultät) und Snell (phil. Fakultät) ist mir keine den Fichteschen Atheismusstreit behandelnde Schrift bekannt geworden. Die Ankündigung Bechtolds im Vorlesungsverzeichnis S. S. 1799 „Erörterung einiger durch die neuere Philosophie in unsrer Theologie veranlaßten controversen Fragen“ läßt allerdings schließen, daß er wenigstens mündlich, in den Vorlesungen, demselben eine Beurteilung widerfahren ließ. Vorausgesetzt allerdings, daß Zuhörer anwesend waren, und er nicht wieder am Ende des Semesters hat erklären müssen: „Wegen Mangel an Studenten habe ich nicht gelesen, mich aber dafür mehreremal sowohl öffentlich am schwarzen Brett als privatim erboten.“ (Universitätsarchiv, Verzeichnis der gehaltenen Vorlesungen von Michaelis 1797 bis Ostern 1798.)

weisen.“ Die Schmidtsche Nachricht ist somit in der ersten Hälfte des März 1799 geschrieben und veröffentlicht worden. Einen besonderen Grund für die Abfassung gibt nur Schaumann an: „Der Verfasser befindet sich in dem Fall, über die bekannten und als atheistisch verrufenen Aufsätze in dem philosophischen Journal von Fichte und Niethammer seine Collegialstimme ablegen zu müssen“ (Vorerinnerung S. III). Daß dieses „Collegialstimme ablegen müssen“ veranlaßt worden war durch das auf S. 5 erwähnte Zirkular, ist wohl anzunehmen, aber nicht nachgewiesen, da eine Liste der auf S. 5 erwähnten Theologen und Philosophen meines Wissens nicht vorhanden ist und mir Veröffentlichungen aus dem Nachlasse Schaumanns nicht bekannt sind. Beide Verfasser standen in brieflichem Verkehr¹⁾ mit Fichte, so daß sie es wohl auch als ihre Freundespflicht betrachtet haben, in den Streit einzugreifen. Der Schmidtschen Nachricht vorgedruckt ist eine Ankündigung des Verlegers, worin mitgeteilt wird, daß „gegenwärtige Abhandlung eigentlich aus der Allgemeinen theologischen Bibliothek des Verfassers genommen und besonders abgedruckt ist, um sie dem größeren Publikum in die Hände zu bringen“, aber „daß diese paar Bogen nur als eine vorläufige Nachricht . . . gelten sollen“. Die Allgemeine Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur, hsg. von J. E. Chr. Schmidt, enthält denn auch im 3. Band, 3. Stück auf den Seiten 366—380 „Noch einige Worte über die Fichtesche Theologie“, die jedoch nicht als die in Aussicht gestellte ausführlichere Schrift gelten können, vielmehr nur eine Antwort auf Prof. Gablers Rezension der Schmidtschen Nachricht im Neuen theol. Journal 1799, Stück 2, S. 244 sind. Vielleicht war in der gemeinsam mit Prof. Snell herausgegebenen „Erläuterungen der Transcendental-Philosophie“, Gießen 1800, vorgesehen, in ausführlicher Darstellung die Fichtesche Philosophie zu behandeln; sie sind aber über das 1. Stück nicht hinausgekommen.

¹⁾ Vgl. Fichtes Leben I, 236 und II, 517.

II.

Die Schmidtsche Nachricht an das ununterrichtete Publikum, den Fichteschen Atheismus betreffend.

„Es soll hier die Lehre der angesehensten Theologen unsrer Kirche vorgetragen, und das, was Fichte gesagt hat, damit verglichen und erläutert werden“ (S. 2). Diese Absicht leitet Schmidt die ganze Schrift hindurch. Fichte begann seinen Aufsatz damit, daß er sich gegen die seither üblichen Beweise einer göttlichen Weltregierung wandte; der Glaube geschieht beim Menschen ohne dessen Zutun. Die Philosophie kann den Glauben nur als Tatsache voraussetzen und hat dann nur die Kausalfrage zu beantworten: Wie kommt der Mensch zu diesem Glauben? (V 178, 179.) Schmidt stellt dieser Auffassung die Lehre von der *notitia naturalis Dei* zur Seite, wie sie sich bei den Dogmatikern der lutherischen Orthodoxie Chemnitz¹⁾, Hutter²⁾ und Gerhard³⁾ findet. Die *notitia* kann nach den Lehren dieser protestantischen Theologen⁴⁾ zweierlei Art sein: *insita* und *acquisita*, d. h. der Glaube an Gott ist von allem Anfang an in dem Menschen, oder er

¹⁾ In der mir durch die Großh. Hofbibliothek, Darmstadt zugänglich gewesenen Ausgabe: *Loci theologici Martini Chemnitii, Francofurti et Wittebergae* 1653, befindet sich die von Schmidt herangezogene Stelle auf S. 20.

²⁾ Die Nachprüfung dieser Stelle, bei der mir die Ausgabe „*Locorum Theologicorum*“, Wittebergae 1619 vorlag, ergab ihre Richtigkeit: S. 89.

³⁾ Für die *Johannis Gerhards Loci Theologici* steht mir eine Ausgabe Tubingae 1762 zur Verfügung. Die von Schmidt erwähnte Stelle findet sich auf S. 93/94.

⁴⁾ Vgl. Gust. Frank, *Geschichte der prot. Theologie*, Teil 1, S. 381.

wird erworben z. B. durch das Betrachten der Welt. Fichte, betont Schmidt, will nur die *notia insita* gelten lassen, der Glaube ist vorhanden. Fichte stellt sich dadurch in Gegensatz zu Wolff und dessen Schule, die „in dem Denkgesetze: „das Zufällige (*contingens*) ist als Wirkung von einem Notwendigen (*necessarium*) als Ursache abzuleiten, nachdem man vorausgesetzt hat, die Welt sei ein Zufälliges,“ den Grund des Glaubens an Gott suchen.¹⁾ Wo wird nun der Philosoph, der jenen Glauben voraussetzt, den Grund zu diesem Glauben suchen? Fichte verwarf die Anschauung, daß man von dem Vorhandensein und der Beschaffenheit der Sinnenwelt notwendig auf einen Urheber derselben schließen müsse. Denn „entweder erblickt man die Sinnenwelt aus dem Standpunkte des gemeinen Bewußtseins, den man auch den der Naturwissenschaft nennen kann oder vom transcendentalen Gesichtspunkte aus“ (V, 179). Von beiden Gesichtspunkten aus kann der unter der „Vormundschaft der Vernunft“ stehende Verstand einen Schluß auf einen Urheber der Sinnenwelt nicht ziehen. Zur Begründung führte Fichte für den ersten Fall an, daß der Ausgangspunkt, die Welt, etwas Absolutes sei, etwas das schlechthin²⁾ ist³⁾, d. h. eine unbedingte unumstößliche Wahrheit, für die es eine Beantwortung der Frage, warum, zu wessen Zweck ist das so? nicht gibt. Fichte verwirft von diesem Standpunkt aus die Anschauung, die Welt und ihre Formen lasse auf eine Bestimmung, auf einen Zweck schließen, ebenso den Satz, daß eine Intelligenz Urheber der Sinnenwelt sein muß. Im zweiten Fall also, vom transcendentalen Gesichtspunkte aus betrachtet, gebe es eine für sich bestehende Welt überhaupt nicht. Nicht die Dinge, die Welt in unserm Fall, sind Gegenstand des Denkens, sondern „alle Erkenntnis“⁴⁾ Diese Ausführungen Fichtes geben Schmidt will-

¹⁾ Vgl. J. E. Chr. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, Gießen 1800, S. 91: sog. kosmologischer Gottesbeweis.

²⁾ Über „schlechthin“ vgl. *Wissenschaftslehre* I, 93.

³⁾ Über „sein“ vgl. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*: V, 359.

⁴⁾ Vgl. Kant, *Kritik d. r. Vernunft*, 2. Aufl. Riga 1787, S. 25.

kommenen Anlaß, auf Fragen, die in damaliger Zeit im Mittelpunkt wissenschaftlicher Erörterungen standen, einzugehen. Vor allem war dies der Streit um die sog. Gottesbeweise, der durch Kants Kritik aufs Neue entbrannt war. Vom Standpunkte der reinen Naturwissenschaft, führt Schmidt aus (S. 9), kann man alle Erscheinungen von einem letzten Prinzip ableiten, wie Newton es tat. Unterwirft man dieses Prinzip der Urkräfte dennoch einem höheren, so ist das Gebiet der reinen Naturwissenschaft verlassen. Es ist ebenso willkürlich, wenn wir dieses höhere Prinzip als letztes anerkennen, wie wenn wir darüber noch ein höheres setzen. „Nicht einzusehen ist, wie wir hierdurch zur Annahme einer heiligen Gottheit, einer Gottheit, in Bezug auf welche es nicht Eins ist, ob wir moralisch oder unmoralisch handeln — kommen sollten“ (S. 11). Dann wendet sich Schmidt entschieden gegen die Anhänger des sog. physiko-theologischen Gottesbeweises, die „in der Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen den Grund zur Annahme eines weisen und gütigen Welturhebers“¹⁾ zu finden glauben. „Statt über die alte Bibel fanden es die Religionslehrer sehr bequem, über das schöne Buch der Natur zu predigen“²⁾ (S. 13). Dadurch sei es gekommen, daß man diesem Zeitalter „den Vorwurf machte, daß es lieber spiele als ernsthaft denke und handle“. Schmidt findet diesen Vorwurf nicht unberechtigt. Wie wenig Anspruch auf Gültigkeit der physiko-theologische Gottesbeweis habe, beweist Schmidt durch Widerlegung eines der üblichen Beispiele,³⁾ der Behauptung, daß das Vorhandensein von zwei Augen statt nur einem doch auf die Existenz eines weisen und gütigen Schöpfers schließen

¹⁾ Vgl. Schmidt, Christl. Dogmatik, S. 92.

²⁾ In seinem Lehrbuch der Sittenlehre 1799, S. 142 wendet Schmidt folgenden drastischen Vergleich an: „Wer dieses (Naturpredigen und -katechisationen) für Gottesverehrung hält, gleicht jenem, der sich an seiner Pastete gütlich tut und das angenehme Gefühl, das jetzt aus der Befriedigung des verwöhnten Gaumens entsteht, für Gefühl der Dankbarkeit gegen den guten Geber aller Dinge hält.“

³⁾ Der hier erwähnte Martinets Katechismus der Natur, wohl in Joh. Arnold Eberts Episteln und vermischte Schriften, Hamburg 1789, 1795, ist mir nicht zugänglich gewesen.

lasse, mit der Frage, „warum denn nicht lieber drei oder vier Augen; denn man hat doch auch Beispiele, daß Menschen ihre beiden Augen verloren haben?“ (S. 14). Die Ablehnung der Möglichkeit, vom transcendentalen Gesichtspunkte aus von der Sinnenwelt aus auf einen Urheber derselben zu schließen, erkennt Schmidt ebenfalls an. Er erklärt seinen Lesern (S. 17), was transzendental ist: „Wenn wir Verzicht darauf tun, irgend etwas zu wissen, außer unserm Denken und den Gesetzen unsres Denkens, wenn wir die Wahrnehmung eines Gegenstandes ansehen als einen nach den Gesetzen unsres Denkens notwendig hervorgebrachten Gedanken“. Wie bei Fichte (V, 180) „in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloß den Widerschein unsrer eignen inneren Tätigkeit“; nicht die Dinge sind Gegenstand des transcendentalen Denkens, sondern die Erkenntnis der Dinge. Begründer dieses Standpunktes sei Kant, der, veranlaßt „durch Humes Skepse gegen die Gewißheit unsres Wissens die Philosophie genötigt hat, diesen Standpunkt zu betreten“ (S. 17). Schmidt meint damit die „Untersuchungen über den menschlichen Verstand“, in deren Schlußabschnitt „Von den skeptischen und anderen philosophischen Systemen“ Hume den Skeptizismus behandelt (. . ., „daß alle unsre Erkenntnisse von Ursache und Wirkung sich bloß und allein auf Gewohnheit gründen, und daß der Glaube mehr eine Handlung des sinnlichen als des denkenden Teiles unserer Natur sei“).¹⁾ Kant gibt den Einfluß Humes selbst zu: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“²⁾

In dem bisherigen Teil seines Aufsatzes hatte Fichte nur verneint; in dem folgenden hat er dann Positives gebracht. Er leitete selbst den Grund unsres

¹⁾ David Hume, Über die menschliche Natur, Bd. 1, S. 369. Aus dem Englischen von Ludw. Heinr. Jakob, Halle 1790.

²⁾ J. Kant, Prolegomena, 1783, S. 13.

Glaubens ab und zwar durch den Begriff einer übersinnlichen Welt: Ich finde mich schlechthin frei von den Einflüssen der Sinnenwelt, und doch hat meine Freiheit eine Bestimmung, einen Zweck. „Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche“ (V, 181).¹⁾ Die ganze Sinnenwelt tritt in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Moralität. Diese moralische Ordnung ist das Göttliche. Mein Wollen ist gebunden durch die innere Stimme, von der ich mir die Möglichkeit nur, sie täusche mich, nicht denken kann. Diese Stimme, sagt Schmidt, ist das Gewissen, das den Menschen unabhängig von der Sinnenwelt macht. Es kann alles mit mir geschehen; „mein Körper kann in Staub zertrümmert werden, mein Wille bleibt ungebeugt“. Dabei wird aber nicht behauptet, „daß du, wenn du etwann dich auf die angegebene Weise nach dem Ausspruche deines Gewissens bestimmest, — daß du dir dann gerade der Gedanken: ich bin ein übersinnliches Wesen, jenes ist mein Zweck, folglich muß ich so handeln, — bewußt werdest“ (S. 21). Fichte hat später genau dieselbe Auffassung vertreten.²⁾ Er benutzt dabei als Vergleich die Handlung des Säens: „Du säest ohne Zweifel nicht bloß um zu säen, sondern damit dein Same aufgehe und Früchte trage. Das letztere, die künftige Ernte, ist nicht mehr deine Handlung, sondern der Zweck deiner Handlung, und du wirst ohne Zweifel einsehen, daß dies nicht einerlei sei, sondern zweierlei.“ Den Willen, dem Pflichtgebot zu gehorchen, vorausgesetzt, führe ich aus, was mir mein Zweck vorschreibt. „Fassest Du den Vorsatz, diesen Forderungen allen zu entsprechen, so mußst du auch annehmen, daß nichts der Ausführung dieses Vorsatzes im

¹⁾ Vgl. auch Fichtes erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, I, 427.

²⁾ Vgl. Aus einem Privatschreiben, V, 388 oder 387: „Jener Ort des religiösen Glaubens nun . . . , jenes Etwas im System des notwendigen Denkens, an welches der religiöse Glaube sich anschließt und daraus hervorgeht, — ist nach meiner Philosophie der notwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das Pflichtgebot.“ Übereinstimmungen in den Verteidigungsschriften mit Schmidts Nachricht werden später in einem zweiten Falle noch deutlicher gezeigt werden.

Wege stehen könne“ (S. 23). Zuversicht und Vertrauen entstehen, daß alles, „auch die Zersetzung des Körpers“ nicht schaden kann, sondern jede Lage ist darauf berechnet, „damit dadurch die Erreichung deines Zweckes befördert werde, wenn du nur deinem Gewissen folgest“ (S. 23). In seiner Dogmatik (S. 5) aus dem Jahre 1800, also ein Jahr später, hat sich S c h m i d t eng an diese Ausführungen angeschlossen. Er nennt dort dies Gefühl der Gewißheit das religiöse Gefühl, den praktischen Glauben. F i c h t e hatte „die Überzeugung von unsrer moralischen Bestimmung Glauben“ genannt (V, 182), woraus S c h m i d t zu dem Schluß kommt: „So weist F i c h t e den Grund unsres Glaubens an Gott in dem Gewissen nach“ (S. 24). S c h m i d t verweist hier wieder auf K a n t, und zwar auf dessen Kritik der praktischen Vernunft, wo das Dasein Gottes „als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ behandelt wird.¹⁾ Durch die Frage: „Wird es nicht bemerkt, daß hier, um zur Gewißheit dieser moralischen Weltordnung oder der Gottheit zu gelangen, der moralische Vorsatz gefordert wird,“ weist S c h m i d t auf einen vermeintlichen Unterschied dieser Lehre F i c h t e s mit dem von K a n t aufgestellten Postulat der praktischen Vernunft hin, den S c h m i d t allerdings selbst nicht anerkennen will. Nach K a n t kann ich die Gewißheit einer Sache erlangen „theoretisch nur dadurch, daß mir die empirische Wirklichkeit oder die logische Notwendigkeit einleuchtet, praktisch nur dadurch, daß die moralische Notwendigkeit sich mir unmittelbar aufdrängt“²⁾ oder wie S c h m i d t sich einfacher ausdrückt: „durch das bloße Denken soll die Gewißheit begründet werden“ (S. 24). Anders F i c h t e. Habe ich mir die Ausführung meines Zweckes vorgenommen, besteht also der Wille bei mir, dann habe ich in demselben Augenblick die Ausführung bereits begonnen; denn „beides sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und derselbe unteilbare Akt des Gemüts“ (V, 183). K a n t betont demnach das Denken, das Wis-

¹⁾ Ausgabe von 1792, S. 223.

²⁾ P a u l s e n, Kant der Philosoph des Protestantismus, in Kantstudien IV, S. 10.

sen, Fichte den Willen. Zu diesem Unterschied bemerkt Schmidt in einer Anmerkung (S. 24): „Kant hat wohl nie etwas anders sagen wollen als das, was Fichte gesagt hat, ob es gleich die meisten nicht in seinen Worten gefunden haben“. Er identifiziert den Kantischen Begriff der Glückseligkeit mit dem Fichteschen von der Ausführbarkeit des Zweckes. Die Erklärung des Begriffes Glückseligkeit durch Kant selbst gibt Schmidt allein schon recht: „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zweck, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“.¹⁾ Ausführung des Zweckes bei Fichte ist Übereinstimmung der Natur zu seinem Zweck bei Kant oder Übereinstimmung der Natur zum „wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“. Also auch Kant läßt den Willen nicht unerwähnt. Dazu kommt noch, daß das Wissen vom Willen abhängig ist; Wissen kann nicht entstehen, wenn kein Wille zum Wissen vorhanden ist.²⁾

In seinem ersten Teil hatte Fichte die Gewißheit des Glaubens an die Gottheit festgestellt; in dem zweiten Teil seines Aufsatzes ging er auf den Inhalt dieses Glaubens ein. „Der jetzt abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen“ (V, 186). Dies war eine der angeschuldigten Stellen,³⁾ wohl diejenige, die hauptsächlich den Grund zur Anklage des Atheismus lieferte. Schmidt geht deshalb ausführlich auf diese Stelle ein. Zunächst erklärt er den Begriff „Ordnung“. Nicht eine „ruhig daliegende Ordnung“ hat Fichte gemeint, wie etwa „die Ordnung der Steine auf dem Schachbrette oder die Ordnung der Räder in dem Uhrwerk“, sondern eine lebendige und wir-

¹⁾ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1792, S. 224.

²⁾ Vgl. Heinr. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Kantstudien IV, 147 ff.

³⁾ Vgl. Fichtes Leben II, S. 77 ff.

kende Ordnung, ein *ordo ordinans*.“¹⁾ Diese Erklärung des Fichteschen Begriffs der Ordnung findet sich in späteren Aufsätzen Fichtes nicht nur ausgeführt, angedeutet enthalten, sondern sogar wörtlich.²⁾ In seiner Streitschrift „Aus einem Privatschreiben“, veröffentlicht im Januar 1800, weist Fichte u. a. auch den Vorwurf, er habe unter Ordnung eine Ordnung „wie z. B. der Hausrat in einem Zimmer“, einen *ordo ordinatus*, verstanden, zurück. Fichte wollte ein tätiges Ordnen, einen *ordo ordinans* verstanden haben, wie er überhaupt kein auf ungedingendes Substantiv anders nähme; z. B. bedeute Wirkung „stets den Akt des Willens“, nie aber den Effekt, für den er „das Bewirkte“ sage.³⁾ In einem früheren Aufsatz, der jedoch erst nach dem Tode Fichtes veröffentlicht wurde, nannte Fichte die moralische Weltordnung „moralisches Prinzip, moralisch schaffende Macht“, wenn man sich an das Wort als *ordo ordinans*, absolute, *eoque ipso creans*, nicht gewöhnen kann.“⁴⁾ Oder in einem anderen Aufsatz, der ebenfalls erst nach Fichtes Tode veröffentlicht wurde: „Die Welt wird nur dadurch Welt, daß sie geordnet wird; die Ordnung ist keine Accidenz derselben.“⁵⁾ Mein Tun wird von Folgen begleitet werden, verursacht durch eine Ordnung, die infolgedessen nicht ruhend sondern tätig sein muß, die nicht in mir sondern außer mir sein muß.“⁶⁾

¹⁾ Schmidt fügt hinzu: „in der Sprache der Vorfahren.“ Er meint wohl den Terminus „*natura naturans*“ bei Spinoza; vgl. dazu B. de Spinoza, Opera Bd. I, S. 63 in der Ausgabe von J. van Vloten et J. F. N. Land, 1. Aufl. Hagae 1882. Der Ausdruck ist jedoch viel älter wie Spinoza, vgl. darüber H. Siebeck, Über die Entstehung der Termini *natura naturans* und *natura naturata*, in Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. 3, S. 370 ff., Berlin 1890.

²⁾ Dies ist der zweite deutlichere Fall der Übereinstimmung der Schmidtschen Nachricht mit späteren Verteidigungsschriften Fichtes.

³⁾ Aus einem Privatschreiben, V, 381, 382.

⁴⁾ Zu „*Jacobi an Fichte*“, datiert Hamburg 1799, veröffentlicht aber erst 1835 in den nachgelassenen Werken III, 392.

⁵⁾ Rückerinnerungen aus dem Anfange des Jahres 1799, veröffentlicht aber erst im Jahre 1845, in Sämtliche Werke V, 361.

⁶⁾ Aus einem Privatschreiben, V, 391, 392.

Dieser lebendigen und wirkenden Weltordnung setzt Schmidt aus dem Wortschatz der Dogmatik den Begriff der Vorsehung gleich. Er hat dabei wohl an die Reden Jesu, vor allem die sog. Bergpredigt gedacht:¹⁾ „Euer Vater weiß, was ihr bedürftet, ehe denn ihr ihn bittet“ oder „kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Doch fällt derselben keiner auf die Erde ohne euren Vater. Nun aber sind auch eure Haare auf dem Haupte alle gezählt.“²⁾ Es ist dasselbe, was Fichte selbst gegen Ende seines Aufsatzes anführte (V, 188). Schmidt will noch auf eine zweite Art die Haltlosigkeit der Anklage gegen jene Stelle „Jene moralische Ordnung ist Gott selbst“ dartun. Er benutzt dazu die Fichtesche Wissenschaftslehre, deren Terminologie er in jenen Satz substituiert: „Gott ist das absolute Handeln, das die Geisterwelt konstituiert, hält und der absoluten Vollkommenheit entgegenführt“ (S. 25, 26), d. h. bei Fichte ist die sittliche Weltordnung die Gottheit, die nach der Wissenschaftslehre als Sein nicht gedacht werden kann, sondern als das Tun des reinen Ich.³⁾ Zur Erläuterung fügt Schmidt noch an: „Nicht sein sondern handeln ist nach dem System der Wissenschaftslehre das Höchste“ (26). Vergleicht man Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, z. B. I, 95, 96, 102, 103, besonders 119: „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde“ und System der Sittenlehre IV, 212: „Ich soll ein selbständiges Ich sein; dies ist mein Endzweck; und alles das wodurch die Dinge diese Selbständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist ihr Endzweck“, ferner über Tathandlung I, 91 und über Sein I, 499, so wird man eine Übereinstimmung Schmidts mit Fichte finden. Schmidt betont „Nicht sein sondern handeln ist das Höchste“, und Fichte wiederholt in seiner Verantwortungsschrift (V, 258 ff., insbesondere 261): „Er (Gott) ist kein Sein sondern ein reines

¹⁾ Vgl. Schmidts Dogmatik, S. 126, 127.

²⁾ Ev. Matth. V, 8 und X, 29, 30.

³⁾ Vgl. Windelband, Gesch. d. n. Phil., Bd. II, S. 226.

Handeln, gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein sondern ein reines Handeln bin: pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung;“ also auch hier Übereinstimmung zwischen Schmidt und Fichte. Schmidt stützt sich dabei auf die ihm bekannte Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1794. Fichte selbst wiederum steht in Übereinstimmung mit älteren Theologen, die nie im Verdachte des Atheismus gestanden haben. Schmidt führt zum Vergleich Thomas von Aquino¹⁾, Hutter²⁾, Gerhard³⁾ und Scherzer⁴⁾ an. Diese Theologen stellen Gott ebenfalls als ein Handeln dar; „so ist offenbar, daß sie dieses Handeln nicht wieder an ein Sein anknüpfen, und dieses dann Gott nennen wollen“ (S. 27). Dadurch aber, daß man die Lehren dieser Theologen bisher anerkannte, erkannte man auch diejenige: „Gott ist ein Handeln“ an. „Somit kann es aber auch nicht anstößig⁵⁾ sein“, wenn Fichte keinen Grund einsah, „aus jener Weltordnung herauszugehen und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen“ (V, 186). Denn „was Fichte sagen will, ist nichts anderes, als was wir von jeher mit den Worten: Gott ist die Vorsehung, und die Vorsehung ist Gott, auszudrücken suchten.“ Schmidt findet sich selbst nicht unter denen, gegen die Fichte sich mit jenen Worten wandte: „es sind

¹⁾ Vgl. bei Thomas von Aquino neben der von Schmidt zitierten Stelle *Summa theologiae Pars I, quaest. 9, art. 1* noch *P. I, qu. 3, art. 1, 2* und *qu. 87, art. 1*: Gott ist das *primum movens immobile* und als solches nur *actu* vorhanden und die *essentia Dei* ist *actus purus et perfectus*. Meine benutzte Ausgabe: *Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Totius Theologiae Summa, cum Commentariis de Vio Caietani, Lugduni 1588.*

²⁾ Ausgabe Hutters wie S. 9: S. 91: *De Definitione Dei.*

³⁾ Gerhards Exegesis war mir nicht zugänglich.

⁴⁾ In *Joh. Adami Scherzeri Systema Theologiae, XXIX Definitionibus absolutum, Lipsiae et Francofurti 1698*, auf S. 45 heißt die Stelle: *Intellectus autem divinus est actus purissimus, quia est ipsamet essentia divina, ut semper in perpetuo actu, nunquam sola potentia.*

⁵⁾ Die folgende Stelle ist unter den angeschuldigten enthalten: vgl. *Fichtes Leben II, 78.*

jene Anthropomorphisten, die sich die Welt als eine Uhr und Gott als einen danebensitzenden Künstler denken“ (S. 28). Schmidt führt Johann Peter Uz an, der eine Theodicee verfaßt hat,¹⁾ in der es u. a. heißt:

„Er sieht mit heiligem Vergnügen
Auf unsrer Erde selbst sich alle Teile fügen“
und

„Die Risse liegen aufgeschlagen,
Die, als die Gottheit schuf, vor ihrem Auge lagen.
Die Welt verändert sich, mit immer neuer Pracht,
Nach tausend lockenden Entwürfen,
Die eines Winks zu schnellerm Sein bedürfen.“

Nicht so Herder, den Schmidt als Gegner dieser Anschauung anführt:

„Frei, unumhüllet, ungefesselt
Waltet und herrscht er im großen Alle“,²⁾

d. h. in der Sprache des Thomas von Aquino:
„Jener actus ist an keine potentia anzuknüpfen; sondern der actus ist das primum, — ist Gott selbst“.

Fichte hatte in seinem Aufsatz gezeigt, wohin jener Schluß führe: „Dieses Wesen soll von Euch und der Welt verschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikates zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur Euch selbst im Denken vervielfältigt“ (V, 187). Bei dieser Stelle, die ebenfalls unter die angeklagten zählt, ist es Schmidt ein Leichtes, die Übereinstimmung Fichtes mit den älteren Theologen zu beweisen. Denn „sie haben immer behauptet: Deum esse incomprehensibilem,

¹⁾ Johann Peter Uz, Sämtliche poetische Werke, 1. Band, Karlsruhe 1776, S. 182 ff.

²⁾ Gott, einige Gespräche über Spinozas System von J. G. Herder, Gotha, 2. Aufl. 1800. S. 128 wird die Theodicee, „von einem unsrer beliebtesten Dichter“, Uz, zitiert: „Es ist die treue Theodicee des Leibniz, schön versifiziert“. Dazu bemerkt Philolaus, der eine der beiden am Gespräche beteiligten Personen: „Er (Gott) saß nicht wie ein grübelnder Künstler, der sich den Kopf zerbrach, entwarf, verglich, verwarf, wählte“ (S. 129).

inconceptibilem, indefinibilem, non imaginabilem u. s. f. Sie haben von jeher gesagt, das Infinitum könne vom Finito nicht gefaßt werden“ (S. 29).¹⁾ Noch niemand hat behauptet, fährt Schmidt fort, daß jenes Verfahren, die via eminentiae, zu einem Begriffe von Gott führt; bis jetzt haben die Theologen Verstand Gottes, Willen Gottes, Macht Gottes u. s. f. immer Gott selbst identisch gesetzt, so z. B. Melancthon²⁾, Hutter³⁾, Scherzer⁴⁾. „Wenn aber unsre Theologen behaupteten: Deum esse inconceptibilem, so erklärten sie damit doch wohl den Begriff für unmöglich und machten den Glauben keineswegs vom Begriffe abhängig“ (S. 31). Fichte hat in seiner zweiten Verteidigungsschrift, „den gerichtlichen Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus“, als „erstes logisches Axiom“ aufgestellt: „Wer gewisse Bestimmungen einer Sache (in einem Begriffe) leugnet, hebt dadurch nicht notwendig die Sache (den Begriff) selbst auf“ (V, 258). Es ist genau dasselbe.⁵⁾

In seinem Schlußabschnitt hatte Fichte einerseits die Existenz eines Gottes nochmals als „das Gewisseste, was es gibt“, betont,⁶⁾ andererseits hatte er sich aber gegen das „Schulgeschwätz“, den Begriff von Gott als einer besonderen Substanz, gewandt. Das Aufsehen, das diese Stelle erregte, wäre nicht nötig gewesen, meint Schmidt (S. 32), wenn „sie doch nicht vergessen hätten, daß die Theologen von jeher sagten, daß der Gottheit und dem Endlichen kein conceptus univocus zukomme“ (S. 32), daß auch Duns⁷⁾ und die späteren

¹⁾ Vgl. z. B. Thomas, Summa theol. p. I, qu. 13, art. 2, 5.

²⁾ Loci Communes theologici per Philippum Melancthonem, Basila 1562, S. 19.

³⁾ Ausgabe wie auf S. 9: S. 95, qu. II, prop. II.

⁴⁾ Ausgabe wie auf S. 18: S. 47.

⁵⁾ Dies ist der dritte Fall von Übereinstimmung der Schmidtschen Nachricht mit Fichteschen Verteidigungsschriften.

⁶⁾ Diese Stelle ist gegen Forbergs Frage „Ist ein Gott“ gerichtet, Philosophisches Journal 1798, S. 41.

⁷⁾ Vgl. A. Ritschl, Geschichtl. Studien zur christl. Lehre von Gott, in Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. X, Gotha 1865, S. 299, 300, und besonders Reinhold Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, in Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche, Bd. V, S. 110/111, Leipzig 1900.

Scholastiker wie G. Biel¹⁾ nicht mehr vom Begriffe des Ens behaupteten, er sei univocus. Vor allem sei zu beachten, daß Gott sich nicht in Kategorien einordnen läßt. Schmidt verweist dabei auf Gerhard.²⁾ Die Theologen, so Augustin³⁾, die beiden Scholastiker P. Lombardus⁴⁾ und Thomas von Aquino, haben allerdings behauptet, Gott sei eine Substanz; sie setzten aber immer hinzu: substantia eminenter. „Nur eine Probe ihrer Vorsicht, um zu verhindern, daß nicht das Unendliche zum Endlichen herabgesetzt werde“ (S. 33).

Schmidt ist damit mit seiner eigentlichen Aufgabe, Abgabe seines Urteils über den Fichteschen Aufsatz, zu Ende. Es ist merkwürdig, in dem Zeitalter Kants, des Zertrümmerers des Dogmatismus, zum Vergleich scholastische Dogmatiker herangezogen zu sehen. Schmidt ist sich dieses Sonderbaren selbst bewußt. Er bittet, ihn deshalb nicht zu tadeln. „Ich weiß es sehr gut, daß wegen Mangel an exegetischen und historischen Kenntnissen jene Dogmatiker weit unter den neueren stehen. Aber noch weiß ich kein Wort davon, daß an scharfer Bestimmtheit der Begriffe und strenger Konsequenz des Denkens ihnen die neueren nur einigermaßen gleich gekommen seien“ (S. 34). Zum Schluß fügt Schmidt noch die Frage an: „Wie es wohl kam, daß Fichte des Atheismus angeklagt wurde?“ (S. 35.) Er erinnert zunächst an Wolff, der ebenfalls atheistischer Lehren beschuldigt wurde. Einen Teil der Schuld findet

¹⁾ Vgl. Linsemann, Gabriel Biel, der letzte Scholastiker und der Nominalismus, in Theol. Quartalsschrift, 47. Jahrgang, Tübingen 1865, S. 619.

²⁾ Gerhards Exegesen waren mir nicht zugänglich gewesen.

³⁾ Vgl. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, Bd. 42, Parisii 1886: Augustinus, De trinitate, liber 7, Cap. V, S. 942, und Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 3. Bd., Tübingen 1910, S. 111.

⁴⁾ Magistri Sententiarum Libri IV Petro Lombardo Episcopo Parisiensi autore, Lugduni 1581, Liber I., dist. 8., Blatt 19; vgl. dazu Otto Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, in Studien zur Gesch. der Theologie und der Kirche, Bd. 8, Leipzig 1902, Heft 3, S. 43.

Schmidt in der Sprache der Philosophen — wenn dies auch bei Fichte nicht der Fall sei —, die „reden, als seien es überall neue, bisher unerhörte Wahrheiten, die von ihnen vorgebracht würden“ (S. 35). Eine neue Wahrheit aber muß den Mitmenschen immer als eine „verdächtige Wahrheit“ erscheinen. Es ist deshalb besser von der Neuheit zu schweigen, aber die Menschen von der Wahrheit zu überzeugen zu suchen. „Werden sie einst bemerken, daß ich ihnen eine neue Wahrheit mitgeteilt habe, so werden sie meinen Namen mit Dankbarkeit nennen. Aber geschähe dies auch nicht: so ist's dennoch dasselbe, wenn ich nur meine Pflicht getan habe; — an meinem Individuum liegt hier gar nichts“ (S. 37).

Der Aufbau der Schmidtschen Nachricht ist leicht zu erkennen. An „ein ununterrichtetes Publikum“ hat er schreiben wollen, und diesem Publikum hat er Abschnitt für Abschnitt erklärt. Daneben hat er, insbesondere bei den angeklagten Stellen, ältere Dogmatiker, seltner Philosophen, zum Vergleich herangezogen, ganz wie er es in der Einleitung ausführte. Auffallend ist, daß Fichtesche Schriften überhaupt nicht erwähnt werden, insbesondere auch dessen Appellation nicht. Der Grund für diese Tatsache wird darin zu suchen sein, daß die Schrift zuerst nur für die Allgemeine Bibliothek bestimmt war, nur eine Würdigung des angeklagten Fichteschen Aufsatzes sein sollte, der dann später eine Besprechung der Appellation und der Verantwortungsschriften folgen sollte.¹⁾ Die Nachricht ist dann, bei dem zunehmenden Interesse an dem Streit als Sonderdruck erschienen, um sie einem größeren Publikum zu unterbreiten. Die Darstellung ist im allgemeinen knapp gehalten, auch wohl eine Folge der anfänglichen Bestimmung als Aufsatz und nicht als Sonderschrift. Scharfe, leidenschaftliche Worte sind vermieden; der Ton ist ein durchaus sachlicher und ruhiger, sehr im Gegensatz zu den anderen Streitschriften, insbesondere derjenigen Fichtes selbst.

¹⁾ Nur die letztere wird kurz besprochen, Allgemeine Bibliothek 1799, 2. Bd., 3. St., S. 519 ff.

III.

**Schaumanns Erklärung über Fichtes Appellation
und über die Anklagen gegen die Philosophie.**

Eine 8 Seiten lange Vorerinnerung und eine 22 Seiten starke Einleitung schickt Schaumann seinem eigentlichen Thema voraus. In der Vorerinnerung gibt er seine Absicht kund, die Beschuldigungen, die Fichteschen Aufsätze wie die gesamte Philosophie führe zum Atheismus und bringe Gefahr für den Staat, zu vernichten (Vorerinnerung VI). Die in dieser Sache ergangenen Regierungsbeschlüsse „will er dahin gestellt sein lassen“, „weil sie, als solche, nicht philosophisch zu beurteilen sind“ (VII). In der Einleitung erinnert er an die Geschichte der „Männer, die in älteren und neueren Zeiten ihres ausgezeichneten Geistes und ihres vernünftigen Wahrheitseifers wegen verfolgt oder zu Märtyrern wurden“ (S. 5). Er erinnert an Sokrates und Aristoteles, an Jesum Christum, Huß, Luther, Galilei, Baco, Spinoza, Pufendorf und „um aus der neueren Zeit nur Zweier zu erwähnen“ Lessing und Semler. Er erinnert an Wolffs Schicksal und zuletzt an Kant, wie sich „die dogmatischen Theologen“ zuerst auf die Seite des Verfassers der Kritik der reinen Vernunft stellten, wie sich deren Verehrung dann in Haß umwandelte, und wie schließlich Kant einen Verweis erhielt, weil er seine Philosophie „zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht“.¹⁾ Mit Kant hat man noch Einen treffen wollen, „einen Mann, der ihm dem Geiste nach wohl

¹⁾ Aus dem Schreiben König Friedrich Wilhelms II. an Kant; abgedruckt bei Schaumann S. 14/15.

gleich kommen muß, da man die anonyme Schrift desselben über Offenbarung¹⁾ allgemein für ein Kantisches Werk hielt: ein Mann, der das, wozu die Kritik der reinen Vernunft die Einleitung gab, wissenschaftlich zu vollenden strebt: ein Mann, der die Sache der Vernunft und Moralität auf einem bisher noch nicht versuchten Wege geltend zu machen sucht und gegen die Unvernunft mit seltner Kraft und hohem Mut kämpft: dieser Mann wird von ihnen noch leidenschaftlicher gehaßt“ (S. 18). Das sind Worte eines Mannes, der voll und ganz von der Richtigkeit der Fichteschen Ideen überzeugt ist,²⁾ und der bereit ist, für den Urheber dieser Ideen mit aller Kraft einzutreten. Fichte, wie die neuere Philosophie im allgemeinen, will er, Schumann, verteidigen gegen die Vorwürfe, daß die neue Philosophie zum Atheismus führe, daß sie dem Staate und der bürgerlichen Ruhe und Ordnung gefährlich sei, und daß ihre Grundsätze für die studierende Jugend verderblich seien.³⁾ Dem lesenden Publikum will er das Urteil überlassen, ob die Anklagen berechtigt sind. Schumann stellt sich vollständig auf den oben erwähnten Fichteschen Standpunkt, nur ein sachverständiges, ein gelehrtes Publikum habe zu entscheiden.

¹⁾ Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg 1792, in Sämtl. Werke V, 9 ff.

²⁾ Man vergleiche damit den Brief Schaumanns an Fichte aus dem Jahre 1795, abgedruckt in Fichtes Leben und Briefwechsel, Band II, S. 517.

³⁾ Aus dem Kurfürstlich sächsischen Requisitionsschreiben an den Weimarischen Hof vom 18. Dezember 1798, abgedruckt in Fichtes Leben und Briefwechsel, Bd. II, S. 82.

A.

Die erste Anklage: Die neue Philosophie führt zum Atheismus.

Der Begriff Atheismus ist unbestimmt; es kann „eine spekulative Lehrmeinung“ oder „eine gottlose Gesinnung“ sein. Es besteht demnach ein Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Atheismus. Schumann selbst hält den Atheismus für keinen sachlich begründeten Begriff (S. 23). Er stellt vier Möglichkeiten auf, wie die Ankläger den Begriff Atheismus verstehen können:

1. Das Bild, das die Philosophen von Gott entwerfen, stimme nicht überein mit dem Bilde, das die Ankläger sich gewöhnlich entwerfen. Deshalb gelten die Philosophen als Atheisten. Schumann ist fest überzeugt, daß die wortführenden Ankläger ihre Klage im Sinne dieses Verhältnisses aufstellen, „ob sie selbst gleich es nicht bei sich zum deutlichen Bewußtsein kommen lassen, noch weniger es Anderen gestehen wollen“ (S. 24). Ein Gesetz, wie man sich Gott, „von dem ihr euch kein Bildnis machen sollt“, zu gedenken hat, gibt es nicht, und „eine vernünftige Regierung würde es auch schwerlich geben“ (S. 25): Die Anklage kann deshalb in letzterem Sinne (im Interesse eines solchen Gesetzes) nicht gemeint sein.

2. Die Art der Schilderung, d. h. die Sprache und die Methode, wie sie die Philosophen geben, weiche von der der Bibel ab. „Auch diesen möglichen Sinn der Anklage werden die Kläger nicht zugestehen“ (S. 25). Denn sie wissen, was ihnen erwidert wird. Der Theolog und der Philosoph gehören getrennten Gebieten an; für den einen ist „die Bibel das Gesetzbuch“, der andre „hat die Pflicht und das Recht, sich innerhalb der Grenzen der Vernunft zu halten“ (S. 26). Dennoch wird kein Unterschied zwischen den Lehren über Gott bei beiden zu finden sein: beide fordern zum Glauben an Gott auf, und beide lehren, „Gott ist ein Geist“.

3. Die neue Philosophie leugne jedes göttliche Wesen und Sein überhaupt. „So etwas fällt einem bei dem Wort Atheismus am natürlichsten und ersten ein, aber es ist unmöglich, daß man in dem gegenwärtigen Fall diesen Sinn habe andeuten wollen“ (S. 26). Gestützt kann diese Behauptung werden — und das ist die einzige Möglichkeit — durch die Frage *Forbergs*: Ist ein Gott? und seine Antwort: Es ist und bleibt ungewiß.¹⁾ Diese Möglichkeit fällt aber weg, wenn man damit den *Fichteschen* Aufsatz in demselben Journal vergleicht: „Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt.“²⁾ *Schaumann* teilt seinen Lesern außer dieser Stelle noch die Schlußworte des *Fichteschen* Aufsatzes mit und stellt dann die Frage: „Kann ein Mann, der diese Worte³⁾ als das Glaubensbekenntnis des verständigen und guten Menschen empfiehlt, die Gottheit leugnen?“

4. Die neue Philosophie führe den Menschen zu einem „gottlosen Lebenswandel, zur Irreligiosität und Immoralität“ (S. 32). Auch diese vierte Möglichkeit werden die Ankläger nicht offen eingestehen; denn „sie wissen wohl, daß noch kein Philosoph so stark als *Kant* und *Fichte* auf den Primat der praktischen Vernunft, d. h. darauf gedrungen hat, daß das Gesetz der Heiligkeit in unserm Gewissen die höchste Autorität für unsern Geist und die unverbrüchliche Regel unsres Tuns und Lassens sein solle“ (S. 32). Zum Beweis fordert *Schaumann* auf, die *Kantischen* Schriften⁴⁾ zu lesen; von

¹⁾ Philosophisches Journal 1798, S. 41.

²⁾ Philosophisches Journal 1798, S. 17 (auch Sämtliche Werke V, 187, 188).

³⁾ Philos. Journal 1798, S. 18—20 oder Sämtl. Werke V, 188—189.

⁴⁾ Vgl. *Kant*: Kritik der Urteilskraft, bes. von § 83 an; die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. und 3. Stück; Kritik der praktischen Vernunft, bes. die Postulate; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, bes. S. 87 und 97 (3. Aufl. Riga 1792); die Metaphysik der Sitten, 2. Teil: Von den Pflichten gegen sich und gegen andere.

Fichte erwähnt er nur zwei Stellen, eine aus dem angeklagten Aufsatz (V, 185) und eine aus der Appellation (S. 48 und 49; S. W. V, 212). Ein Leichtes wäre es Schumann gewesen, diese Stellen noch zu vermehren, vor allem aus der Sittenlehre, z. B.: „Die wahre Tugend besteht aber im Handeln, im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse“ (IV, 256).

Keine dieser vier Möglichkeiten wird von den Anklägern offen eingestanden; „man läßt vielmehr den Sinn des Wortes Atheismus dunkel und unbestimmt. So ist es gespensterhaft und schreckhaft und regt bei allen, die sich die Mühe des Nachdenkens nicht geben, Gefühle und Befürchtungen auf“ (S. 35). Um die Grundlosigkeit der Anschuldigungen darzutun, will er, der selbst „keine Spur von Atheismus entdeckt habe“, den „Geist der Transcendentalphilosophie in Absicht auf Gott und Religion“ darlegen (S. 36).

Die Transcendentalphilosophie verwirft jeden Beweis für das Dasein Gottes; „sie fordert den Glauben an Gott von dem Menschen ganz unbedingt“ (S. 43). Der Glaube ist in dem Menschen vorhanden; „wenn das Weltall in Ruinen zusammenstürzte und nichts als Nacht und Chaos außer mir und um mich wäre, so bliebe mir dennoch der Glaube an den Ewigen: mein Gewissen verbürgt mir die Gottheit“ (S. 40). So lehrt die Bibel: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Ev. Joh. 4, 24), so lehrt Leibniz: „Deus est actus purus“, so lehrt Jacobi: „Darum ist der Glaube überhaupt an einen Gott dem Menschen natürlich, und am natürlichsten der Glaube an einen lebendigen Gott“,¹⁾ so lehrt Rousseau: „Conscience! Conscience! instinct divin; c' est toi qui fais l'excellence de sa nature (de l'homme) et la moralité de ses actions“.²⁾ Ebenso lehrt aber Fichte in seiner angeklagten Abhandlung: „Was den Gesichtspunkt bisher fast allgemein verrückt hat, ist dies, daß man den sog. moralischen

¹⁾ Fr. Heinr. Jacobi's Werke, Leipzig 1812, Bd. I, S. 251.

²⁾ J. J. Rousseau, Emile ou de l'éducation, à la Haye 1762, Tome 3., p. 114.

oder irgend einen philosophischen Beweis einer göttlichen Weltregierung für einen eigentlichen Beweis gehalten, daß man anzunehmen geschienen, durch jene Demonstrationen solle der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht werden“ (V, 178). Die Transcendentalphilosophie ist somit in ihrer ersten Handlung in Übereinstimmung mit jedem „wahrhaft Religiösen“.¹⁾

„Der zweite Schritt der Transcendentalphilosophen auf dem Gebiet der Religionswissenschaft ist gerichtet gegen die Freidenkerei oder den Libertinismus im Spekulieren“ (S. 44). Dem Verstand des Menschen, der durch sich selbst nicht beschränkt und gebunden ist, ist es unbenommen, „über die Grenzen des Möglichen und Wirklichen hinauszuschweifen, das Nichtseiende als Seiend vorzustellen und Träume für Wahrheit auszugeben“ (S. 44). Diesem freien ungebundenen Verstand setzt die Transcendentalphilosophie im Gewissen eine Grenze. Die Stimme des Gewissens ist die Grenze, über die der Verstand nicht hinweg soll; „ihm allein soll er unbedingt glauben“.²⁾ Hat ein Mensch den Vorsatz gefaßt, nach seinem Gewissen zu leben, so wird er sich von den Dingen dieser Welt abwenden; er wird die Sinnenwelt nur noch als „ein bloß scheinbares Etwas, als eine bloße Erscheinung“ betrachten und sich den Dingen der Ewigkeit, „seiner wahren Heimat“, zuwenden. „Ich sterbe der Welt ab, um unsterblich zu sein“ (S. 48). Aus dieser Stimmung des Herzens entsteht der Glaube; nicht ein toter, kalter Verstandesglaube, sondern ein lebendiger, tätiger Glaube des Herzens. Die Folgen des Glaubens sind dann „ein reines Herz, ein unsträflicher Wandel und ein freudiger, durch nichts auf der Welt erschütternder Mut“ (S. 49). „Dieser gläubige Sinn des reinen Herzens, des unsträflichen Wandels und des freudigen Mutes für die gute Sache, dieser Glaube, der die Welt überwindet, diese reine Liebe zu Gott, dem Guten, ist Religion. Religion ist Bewußtsein der Seligkeit für den Guten, Hoffnung der Seligkeit für Alle“ (S. 50).

¹⁾ 1793 in seiner Philosophie der Religion (S. 140) führt Schumann noch ein „moralisches Argument“ für Gottes Existenz an.

²⁾ Entspricht Fichte, V, 182.

Doch warum ist die Sinnenwelt da, wenn der moralische Mensch nach Übersinnlichem trachtet? Der spekulierende Verstand wird dieses Rätsel nicht lösen können, aber der moralisch gute Mensch. Er weiß, daß die Sinnenwelt ihre Bestimmung, ihren Gehalt, durch das Gesetz der Moralität erhält; er weiß, daß die Schöpfung für ihn, für seinen Willen da ist. „So macht der moralische Geist aus einem Nichts ein Etwas: so schafft er die Erde zum Himmel um! Aus einem öden Chaos erhebt sich ein Garten Gottes“ (S. 53). Der moralische Mensch findet seinen Gott nicht aus der Natur, sondern er legt — umgekehrt — Gott in die Natur hinein; er legt der Sinnenwelt göttlichen Sinn bei. Schumann gibt damit den Unterschied zwischen einem Transcendentalphilosophen wie Fichte und den Physikotheologen der damaligen Zeit. Der Glaube an Gott wird nicht erst aus der Natur abgeleitet, sondern für Fichte ist er Tatsache, und die Natur wird dann „zu einem Abglanze der Gottheit“ (S. 54). Noch auf einen anderen Unterschied macht Schumann aufmerksam, auf den zwischen dem in den letzten Ausführungen enthaltenen Idealismus, dem transcendentalen, und dem „gemeinen oder empirischen“ Idealismus. „Der gemeine Idealismus will uns überreden, daß die materielle Welt von uns, auch in Absicht auf das gemeine Leben und Handeln, für ein bloßes Hirngespinnst, für schlechterdings nichts zu halten sei. Nicht so der transcendente Idealismus. Denn dieser nimmt nicht nur an, daß die Sinnenwelt für das gemeine Bewußtsein etwas sei, sondern macht es sich selbst zur Aufgabe: dieses gemeine Bewußtsein philosophisch zu erklären und zu begründen, d. h. zu entwickeln, daß und warum die sinnliche Welt im gemeinen Leben für etwas genommen werden müsse“ (S. 55). Seine Begründung findet dieser transcendente Idealismus in der „moralischen Tendenz unsres Geistes“ (S. 56). Schumann hat sich mit dieser Erklärung des transcendentalen Idealismus an Fichte angeschlossen.¹⁾ Bei Fichte besteht die Welt nicht für sich; sie besteht im Bewußtsein als dessen Inhalt. Ein „Ding an sich“ gibt es im Gegensatz zu

¹⁾ Grundlage der Wissenschaftslehre I, 82—328.

Kant in der Wissenschaftslehre nicht. Die Welt als Objekt ist von dem Ich als Subjekt abhängig. Dazu kommt aber noch eins. Die Wissenschaftslehre betont, daß der Idealismus praktisch sein solle; er bestimme nicht, was ist, sondern was sein solle (I, 156). Wie es sein soll in seiner Vollendung, in seiner Vollkommenheit, ist verkörpert im absoluten Ich, dem ähnlich, ja gleich zu werden, wir trachten sollen. Nun hat jedes Ding seinen Zweck, wonach das Ding zu behandeln ist (IV, 171, 172). Die sinnliche Welt ist das Objekt unsres Handelns, wie es uns durch das Sittengesetz zur Pflicht gemacht wird. Wir handeln um so moralischer, je mehr wir das Ding seinem Zweck gemäß behandeln. Der Fichtesche Idealismus enthält somit noch einen zweiten Bestandteil, das Betonen des moralischen Handelns, das beständige Streben nach dem Ideal. Der Begriff der Entwicklung, als Aufgabe gefaßt, ist das treibende Prinzip seines Wesens.¹⁾ Fichtes Idealismus stimmt mit dem transscendentalen überhaupt überein, dessen Wesen in „der Zusammenfassung und dem Ineinsetzen der Prinzipien des ethischen und metaphysischen Idealismus besteht.“²⁾ „Der Geist auf dem höchsten Standpunkt der Spekulation muß vollkommen im Einklang sein mit dem moralischen Herzen“ (S. 56). Schumann kommt auf Grund dieser Darstellung des Geistes der Transcendentalphilosophie in Absicht auf Gott und Religion zu dem Schluß: „Der Glaube an Gott ist kein toter, sondern ein lebendiger Glaube; nur aus einem grundguten Leben geht er hervor; nur durch einen herzlich guten Wandel könnt ihr ihn bewähren“ (S. 57). Schumann betont damit, wie Fichte: nicht sein (toter Glaube) sondern handeln (lebendiger Glaube) muß das Prinzip des Glaubens sein, der dann auf das innigste mit dem Streben zur Vervollkommnung verbunden ist.

¹⁾ H. Siebeck, Religion und Entwicklung, in Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik 1904, Bd. 123, S. 157.

²⁾ O. Gühloff, Der transscendentale Idealismus Fichtes, Halle 1888, S. 17.

W
Inhalt
zu be
und A
ließen
dann
schild
einsti
(S. 62
gegen
voru
Er für
Fiel
Appe
ihn a
köm
bring
als s
Aufs
der
wirke
dürfe
fasse
dadur
satz
wirke
an C
und
welc
durch
Glaub
„Wir
Klüg
setz
ger
wah
toter
welc
(S. G
ist d

Wie kommen nun die Ankläger bei einem solchen Inhalt dazu, die Transcendentalphilosophie des Atheismus zu beschuldigen? Es können nur unredliche Gedanken und Absichten sein, die die Beschuldigungen erheben ließen. Durch das Geschrei der Ankläger ließen sich dann noch einige „Unmündige“ mitreißen, die die Gottesschilderung der Transcendentalphilosophen nicht in Übereinstimmung fanden mit ihren „Ceremonien und Formeln“ (S. 62). Auffallend findet es Sch a u m a n n, daß gerade gegen Fichte diese Anklage erhoben wird, da doch vor und mit ihm Andere dieselbe Lehre vertreten haben. Er findet als Lösung rein persönliche Feindschaft gegen Fichte. Dieselbe Ansicht vertrat Fichte in seiner Appellation (V, 195), wo er die Wühlereien in Jena gegen ihn an die Öffentlichkeit brachte. Einen wirklichen Grund können diese Ankläger gegen Fichte nicht vorbringen; sie müssen einen Vorwand nehmen (S. 65), und als solcher dient ihnen die Stelle in dem Fichteschen Aufsatz: „Der eben abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen“ (V, 186). Sch a u m a n n verteidigt diese Stelle dadurch, daß er nachweist, wie Fichte in seinem Aufsatz zu dieser Erklärung Gottes als einer lebendigen und wirkenden Ordnung kommt. Er zeigt, wie der Glaube an Gott, nach Fichtes Lehre, „Sache des Herzens und des Gewissens, ein unmittelbares Bewußtsein ist, welches von keinem höheren Verstandesbegriff abhängt, durch kein Syllogismus erst begründet wird: er ist ein Glaube, welcher höher ist denn alle Vernunft“ (S. 65). „Wir dürfen uns nicht in das Feld der Vernünftelei und Klügelei verlieren, und über Gott nach denselben Gesetzen raisonnieren, nach welchen wir die Natur zufälliger und zeitlicher Dinge bestimmen“ (S. 66). Für den wahrhaft Gläubigen ist Gott kein Wort, kein Name, kein toter Buchstabe, für ihn ist „Gott ein lebendiges Etwas, welches in allem, wie alles in ihm, lebet und webet“ (S. 67). „Wer nach dem Grunde von etwas fragt, dem ist dasselbe ja nicht unmittelbar gewiß, dem ist es ja noch

zweifelhaft! Wer einen höheren Grund für etwas fordert, dem ist es ja nicht ein Unbedingtes und Notwendiges, sondern ein Bedingtes und Zufälliges“ (S. 69). Vor allem „wolle man doch ja die Worte lebendig und wirkend nicht übersehen!“ (S. 71). S c h a u m a n n erinnert an die frühere Beschuldigung Fichtes als eines „Philosophen, der sein Ich zum Substrat des Universums macht“ (S. 72). Damals schalt man „das System Egoismus;¹⁾ jetzt, da die Wissenschaftslehre in ihrem praktischen Teil alles auf rein geistige, moralische Tätigkeit zurückführt und das wahrhaft Reelle, das wahre „An sich“ aufzeigt, beschuldigt man sie, daß sie die Quelle aller Realität vernichten wolle und klagt sie des Atheismus an. — So kann man in einem System, wenn man nur Grund zu suchen hat, finden, was man begehrt“ (S. 76). Fichte hatte aber auch in jenem Aufsatz die Lehre Gottes als einer „besonderen Substanz“ als ein „Schulgeschwätz“ (V, 188) verworfen. Für S c h a u m a n n ist auch dies nichts Neues und Eigenartiges. Bei Herder (Gott, S. 158 ff.), bei Jacobi (Sendschreiben an Erhard O) und auch in der Bibel weist S c h a u m a n n dieselbe Fichtesche Behauptung, Substanz bedeute „notwendig ein im Raum und Zeit sinnlich existierendes Wesen“ (V, 216) nach. Weder gegen Herder noch gegen Jacobi wurde die Anklage des Atheismus erhoben, noch gegen eine große Menge von älteren und neueren, theologischen und philosophischen Schriftstellern, welche, dem Verstande und dem Resultate nach, das Gleiche gesagt haben, was Fichte vortragen hat“. S c h a u m a n n fügt in einem Anhang zu diesem Abschnitt als Ergänzung zu seinen Ausführungen „einige Sätze eines Mannes, den die Feinde der Philosophie selbst sehr hoch schätzen, und der ihnen gewiß nicht verdächtig ist“ (S. 78), des Geheimen Kanzleisekretärs Rehberg in Hannover. Es sind dessen Rezension der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft in der Jenaischen allgemeinen Literatur-Zeitung (Jahr-

¹⁾ Vgl. Fichte an Jacobi, in Fichtes Leben I. 176 und zweite Einleitung, in I, 501.

gang
(Nr. 24)
schen
fügt S
sie en
script“
rich
sächs.
suchun
überw
mit de
ben!) e
als des
wurde
Protes
diese
nen, :
Unter

lage

gang 1788, S. 345 ff.) und „Antwort auf Jacobi“ (Nr. 24, S. 209 ff.) in den Intelligenzblättern der Jenaischen Literatur-Zeitung Nr. 35, S. 306. Diesem Anhang fügt Schumann noch historische Nachträge hinzu; sie enthalten das „Churhannöversche Confiskations-Rescript“ vom 14. Januar 1799, die Mitteilung, daß Friedrich Wilhelm III. dem Ersuchen der Kurfürstlich sächs. Regierung nicht entsprochen, sondern die Untersuchung der Angelegenheit seinem Oberkonsistorium überwiesen habe. Schumann macht seine Leser mit dem im Jahre 1798 erschienenen anonymen „Schreiben¹⁾ eines Vaters an seinen studierenden Sohn“ bekannt, als dessen Verfasser Prof. Gabler zu Altdorf vermutet wurde, bis dieser selbst sich in seiner „Notgedrungenen Protestation gegen ein falsches Gerücht“ wehrte. Auch diese Protestation teilt er mit, „damit andre daraus lernen, aus welchen Gesichtspunkten die philosophischen Untersuchungen über Gott zu betrachten seien“ (S. 89).

¹⁾ Abgedruckt in den gerichtl. Verantwortungsschriften, Beilage C und V, 302.

B.

Die zweite Anklage: Die neue Philosophie ist dem Staate gefährlich.

Diese Anklage gegen die Philosophie ist älter; „Jakobinismus hieß das Gespenst“ (S. 93). „Ich bin ihnen ein Demokrat, ein Jakobiner“, schreibt ein Monat später Fichte selbst in seiner Verantwortungsschrift (V, 286). Diese Anklage geht bis in die Jahre 1793 und 1794 zurück, auf die „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ und auf die „Zurückforderung der Denkfreiheit“.¹⁾ Schaumann stellt diesen Verdächtigungen den „Geist der Transcendentalphilosophie in Absicht auf den Staat“ gegenüber, obwohl er sich „mit der Bemerkung begnügen könnte, daß eine Philosophie, die alle ihre Lehren auf das Göttliche im Menschen gründet, dem Staate unmöglich gefährlich sein könnte“ (S. 95). Zunächst stellt Schaumann der sich im Folgenden, wie wir sehen werden, ganz an Fichtes Grundlage des Naturrechts (Sämtliche Werke III) hält, fest, daß die Wissenschaftslehre den „bisher gar nicht allgemein geltenden Satz daß das Recht bloß eine rechtliche Ansicht verstatte, auch scientificisch geltend gemacht habe“ (S. 99); so „sah der eine in seinen wissenschaftlichen Rechtsentwürfen über den Staat hinaus und wollte ihn zu einem moralischen Reich machen“ (S. 98). Es ist die Einleitung Fichtes zu seiner Grundlage des Naturrechtes, was Schaumann hier ausführt. Fichte hatte sich gegen den „Formularphilosophen, der dies und jenes denkt“, „ohne um das Objekt besorgt zu sein“ und gegen die Verknüpfung der Rechtslehre mit dem Sitten-

¹⁾ Vgl. Fichtes Leben I, 164.

gesetz gewandt.¹⁾ Auch in den folgenden Darlegungen, den „verfänglichen Fragen unsrer Zeit über Revolutionen, Regierungsform und Adel“ schließt sich S c h a u m a n n ganz an F i c h t e an. „Ich freue mich, diese Fragen fast durchaus mit den eignen Worten des Urhebers der Wissenschaftslehre beantworten zu können“ (S. 103). F i c h t e hatte gezeigt, daß das Recht nur dann realisiert werden könne, wenn jeder seine Rechte einem dritten Wesen übergebe, das „übermächtig“ sein müsse und das Zwangsrecht für alle ausübe. Dieses dritte Wesen, diese gemeine Wesen, ist der Staat (III, 101 und 150 ff.). „Der Staat ist also heilig,²⁾ gleich dem Rechte, das durch ihn konstituiert wird; demnach ist Rebellion und Revolution schlechthin rechtswidrig“ (S. 104). S c h a u m a n n ist es auch hier wieder möglich, auf F i c h t e hinzuweisen: „Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staates zu unterwerfen“, und „Es ist gegen das Gewissen, den Staat umzustürzen“ (Sittenlehre, IV, 238).

Was die Staatsverfassung und die Regierungsform betrifft, so hatte F i c h t e betont, die Rechtsverwaltung müsse eine konstitutionelle, die Rechtsverwalter müssen verantwortlich sein (III, 155—160), „kurz, keine Staatsverfassung soll eine rohe Demokratie, aber auch keine despotisch sein“. „Dies ist das Einzige, was die Wissenschaftslehre über die Staatsverfassung als unbedingt notwendig festsetzt“ (S. 107). Welche der Regierungsformen vorzuziehen ist, ist „lediglich Sache der Klugheit“ (S c h a u m a n n S. 107), „nicht Sache der Rechtslehre sondern der Politik“ (F i c h t e, III, 163). S c h a u m a n n kommt mit F i c h t e, dessen Ausführungen (III, 286, 287) er hier wörtlich wieder bringt, zu dem Schluß: „Jede Staatsverfassung ist rechtmäßig, und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bes-

¹⁾ Vgl. Einleitung zum Naturrecht, III, 5, 6, 10; „jeder hat nur auf die Legalität des Anderen, keineswegs auf seine Moralität Anspruch“, III, 140.

²⁾ „Heiligkeit ist ausschließende und durchgängige Selbstbestimmung nach dem Gesetze der Vernunft“, S c h a u m a n n, Philosophie der Religion, Halle 1793, S. 135.

sern im Allgemeinen und für die Einzelnen nicht unmöglich macht“ (IV, 360).

Die dritte „verfängliche“ Frage: „Wie stellt sich die neue Philosophie zu dem Adel“ beantwortet Schumann mit Fichtes „Pflichten der Staatsbeamten“ in dessen System der Sittenlehre (IV, 358 ff.). Bei der Zeichnung eines Staatsideals folgt Schumann ebenfalls ganz Fichtes Grundlage des Naturrechtes, wie sich aus dem Zusammenleben der Menschen heraus die Gemeinde, der Staat, gebildet hat, dem die Macht über die Einzelindividuen übertragen wird; wie die Ausübung des Machtgesetzes entweder einem Einzelnen (Monokratie) oder Mehreren (Republik) übertragen wird; wie aber auch die Exekutive durch die Konstitution gebunden und dem Staat verantwortlich ist, der zur Beaufsichtigung der richtigen Ausübung des Gesetzes Ephoren ernennt. „Ein gutes Civilgesetz und die strenge Verwaltung desselben hebt die Ausübung der Kriminalgesetzgebung ganz auf“ (III, 186). „Und nach solchen Gesetzen wird das Volk regiert, dessen Regent nicht bloß bekennt, daß er Gott verantwortlich ist, sondern der sich in seinem Gewissen wirklich vor Gott zur Rechenschaft zieht, und der so regiert, daß ihm sein Volk mit Freuden und freiwillig huldigt“ (S. 129). Als Beispiele dieser Fürsten nennt er Landgraf Ludwig X. von Hessen-Darmstadt und König Friedrich Wilhelm III. (1797—1840) von Preußen.

C.

Die dritte Anklage: Die Grundsätze der neuen Philosophie sind für die studierende Jugend verderblich.

Schaumann verzichtet darauf, in eine Erörterung dieser Anklage einzugehen: Solche Grundsätze über Staat und Religion, wie er sie in seinen vorherigen Ausführungen niedergelegt hat, können nicht für die Jugend verderblich sein. Außerdem verweist er noch auf Fichtes „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ aus dem Jahr 1794 und auf ein „Aktenstück, das den Anklägern der Philosophie nicht unbekannt sein wird“, und das die Absicht der Wissenschaftslehre in bezug auf die Bildung der Gelehrten leicht erkennen läßt. Es sind die „Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz“ 1797 (Druckort ist nicht angegeben), einer vor allem gegen die Eudämonia, „die es sich unausgesetzt zum Geschäft machte, die ausgezeichnetsten Männer Deutschlands durch anonyme Verleumdungen politisch-religiöser Art bei den Regierungen zu verdächtigen“;¹⁾ gerichtete Zeitschrift. Auf S. 120 ff. derselben befindet sich ein Aufsatz: „Eudämonische Wahrheiten gegen den Professor Fichte zu Jena; beleuchtet durch die Akten über dessen moralische Sonntagsvorlesungen.“ Dieser Aufsatz endigt mit „Des Professors Fichte Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissimum reg. beigelegt worden ist.“ Seiner Verantwortung beigelegt hat Fichte „Die am Ende des Winters 1794 von Fichte gehaltene Schlußvorlesung“²⁾ (S. 167 ff.). Schaumann schließt mit der Aufforderung, insbesondere an junge Theologen, zu ernsthaftem philosophischem Studium, „nicht nur logische Formeln und ein wenig Terminologie auswendig lernen“ (S. 131). Er erinnert an die preußische Verord-

¹⁾ Fichtes Leben I, 255.

²⁾ M. W. nicht in Fichtes Werken abgedruckt.

nung vom 1. Januar 1797, die für Juristen „Studium der Philosophie, um den Kopf zum gründlichen Nachdenken zu gewöhnen“, vorschreibt. Denn richtige Kenntnis der Philosophie hätte nicht zur Anklage des Atheismus führen können. Gesetzt aber, die angeklagten Aufsätze seien wirklich atheistisch, so könne man, nach Ansicht des „berühmten Rechtsgelehrten“ Hommel¹⁾ die eigentliche Atheisterei“ als einen Irrtum keiner menschlichen und bürgerlichen Strafe unterwerfen. „Man tut am besten, daß man für sie betet, daß sie Gott bekehren wolle.“

Schaumanns Absicht war, eine Erklärung über Fichtes Appellation und über die Anklagen gegen die Philosophie zu geben. Der wirkliche Inhalt seiner Schrift aber ist die Widerlegung der allgemeinen Anklagen gegen die Philosophie. Herangezogen hat er fast nur, insbesondere im letzten Teil, Fichtesche Schriften, Wissenschaftslehre, Natur- und Sittenrecht, um vor allen Dingen die Anklagen gegen Fichte als grundlos nachzuweisen. Dabei hat Schaumann scharfe Worte gebraucht, vor allem auf persönliche Gründe und persönliche Feindschaft gegen Fichte hingewiesen und sie als wahren Grund zur Klage hingestellt. Aufrichtige Anerkennung für Fichte und feste Überzeugung der Richtigkeit der Fichteschen Ideen sprechen aus seinen Ausführungen. Wie einst Fichte von sich sagte, er habe sich ganz in die Kantische, so kann man von Schaumann sagen, er habe sich ganz in die Fichtesche Philosophie geworfen.²⁾ Die Darstellung selbst ist breit, viel breiter wie diejenige Schmidts, umfaßt doch allein der historische Rückblick am Anfang 22 Seiten. Der Schaumannschen Schrift eigenartig ist die Heranziehung der behördlichen Erlasse, durch die diese nicht nur einem breiteren Publikum zugänglich wurden, sondern auch späteren Geschlechtern im Zusammenhang zur Verfügung stehen.

¹⁾ Caroli Ferdinandi Hommelii Rhapsodia, Byruthi (Baireuth ?) 1782, Vol III., S. 124.

²⁾ Vgl. Fichtes Leben I, 111 und Schaumanns Brief an Fichte, ebenda II, 517.

IV.

Die Tätigkeit Schmidts und Schaumanns als Rezensenten von Schriften zum Atheismusstreit.

Zu der im Vorigen besprochenen Schrift hatte *Schaumann* selbst noch eine „Geschichte der kritischen Philosophie seit Erscheinung der Kritik“ und eine Besprechung der hauptsächlichsten durch den Atheismusstreit veranlaßten Literatur angekündigt.¹⁾ Diese Besprechung sollte erfolgen im 2. Stück des 1. Jahrgangs der Allgemeinen Bibliothek der neuesten philosophischen Literatur,²⁾ das aber nie erschienen ist. Von *Schmidt* dagegen sind in dessen allgemeiner Bibliothek (3. Bd., 3. St., S. 366 ff.) „Noch einige Worte über die *Fichtesche* Theologie“ erschienen. Der erste Teil dieses Aufsatzes enthält eine Polemik gegen Prof. *Gabler*, der im Neuen theologischen Journal (1799, Bd. 14, St. 2, S. 244 ff.) die *Schmidtsche* Nachricht rezensiert hatte. Diese Rezension veranlaßte *Schmidt*, nochmals auf zwei Mißverständnisse einzugehen betreffs der Sätze: Gott ist kein Sein sondern ein Handeln, und Gott ist keine Substanz. Was den ersten Satz betrifft, so betont *Schmidt* nochmals, daß die kritische Philosophie nicht über das Wahrnehmbare hinausgeht; das soll wohl heißen, Gegenstand der Transcendentalphilosophie sei alle Erkenntnis von Dingen. Ein Sein des eignen Geistes ist nicht wahrnehmbar, ebenso wenig ein Sein Gottes, wohl aber ein Handeln des Geistes im Wollen, Denken und

¹⁾ In seiner Erklärung, S. 136.

²⁾ Vgl. Allgem. Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur, hsg. von J. E. Chr. *Schmidt*, Bd. 3, Stück 2, S. 342.

ebenso ein Handeln Gottes in „der Gewißheit der Unterstützung und Belohnung des Tugendhaften, der Hinderung und Bestrafung des Lasterhaften, also mit einem Wort einer göttlichen Weltregierung“. Betreffs des zweiten Satzes handelt es sich darum, ob man unter Substanz etwas sinnlich Wahrnehmbares versteht oder nicht. Die neuere Philosophie, d. h. Fichte, will durch ihre Leugnung Gottes als einer besonderen Substanz nur vermeiden wissen, daß die Gottheit in das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmbarkeit herabgezogen werde. „Aus diesem Grunde entsagt hier die Philosophie dem Gebrauch der Ausdrücke Existenz und Substanz.“

In dem ersten Stück des dritten Bandes derselben Bibliothek findet sich die Rezension einer Schrift des Halleschen Professors Eberhard: Versuch einer genauern Bestimmung des Streitpunktes zwischen Herrn Prof. Fichte und seinen Gegnern, Halle 1799. Diese Rezension ist ebenfalls von Schmidt. Eberhard hat in seiner Schrift einen Vergleich der Anschauungen Fichtes mit dessen Gegnern gezogen, dem Schmidt fast durchweg zustimmt. Von Interesse für die Beurteilung von seiten Schmidts ist, daß er den Ton, den Fichte gegen seine Gegner anschlug, nicht billigt. „Rez. ist der gleichen Meinung, daß Fichte ungerecht gegen seine Gegner gewesen sei; er beklagt es von Herzen, daß gerade hierdurch Fichtes Theologie manchem verdächtig geworden ist, von welchem sich sonst ein richtiges Urteil über dieselbe hätte erwarten lassen“ (S. 147). Bei aller Übereinstimmung mit Fichte erkennt Schmidt doch die Fehler Fichtes und scheut sich nicht, sie offen auszusprechen. Weitere Rezensionen Schmidts oder Schaumanns, den Atheismusstreit betreffend, sind mir nicht bekannt geworden.

V.

**Die Beurteilung der beiden Schriften Schmidts und
Schaumanns in ihrer Zeit.**

Um das Bild der Beteiligung der beiden Gießner Professoren an dem Fichteschen Atheismusstreit zu vervollständigen, ziehen wir im Folgenden Urteile aus der damaligen Zeit heran. Zur Verfügung stehen uns in erster Linie die Rezensionen der beiden Schriften in den gelehrten Zeitungen. Je nach der Stellung, die die Rezensenten zu der kritischen Philosophie einnehmen, ist auch das Urteil verschieden. Die Schmidtsche Nachricht ist rezensiert in dem Neuen theologischen Journal 1799, Bd. 14, St. 2, S. 244 ff., in den neuen theologischen Annalen 1799, S. 903 ff., in den Gothaischen gelehrten Zeitungen auf das Jahr 1799, S. 643, in der Revision der Literatur von 1785—1800 in Ergänzungsblättern zur Allgemeinen Literatur-Zeitung dieses Zeitraumes, Jena 1801, No. 18, S. 137 ff., und in der Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek, Bd. 57, St. 2, S. 400 ff., Berlin und Stettin 1801. In dem Neuen theologischen Journal bespricht Prof. Gabler, der durchaus nicht mit den von Fichte vertretenen Anschauungen einverstanden ist,¹⁾ die aus Anlaß des Atheismusstreites erschienenen Schriften. „Am auffallendsten war die Ankündigung eines Theologen, der sich anheischig machte zu beweisen, daß der verschrieene Fichtianism unsere alte Kirchenlehre sei. Es erschien nun Herrn Prof. Schmidts in Gießen Nachricht etc. und lieferte zum Beweise, daß Gott keine Substanz sei . . . etliche abgerissene Stellen aus dem Augustin, Peter Lombard, Thomas Aquin und Gerhard. — Beinahe kann man sich hier bei ge-

¹⁾ Vgl. seine Protestation gegen das anonyme Sendschreiben.

nauerer Ansicht der Stellen nicht enthalten zu denken: Ob der Verfasser am Ende auch wohl nur mit dem Leser habe spielen wollen?“ Denselben Standpunkt vertritt der Rezensent in der Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek. Er nennt es ein „Gaukelspiel“, zu behaupten, „Fichtens Lehre sei die Lehre der lutherischen Kirche. Denn das ist sie doch gewiß nicht, wie Herr Schmidt selbst überzeugt sein muß, wenn sie auch sonst noch so unschuldig wäre“. In den neuen theologischen Annalen wird die „Nachricht“ ein verunglückter Versuch eines Verfassers, „der in einem fremden Felde sich bewegt“ genannt. „Sie tut eigentlich gar nichts für die Aufklärung und Berichtigung der streitigen Sache. Wäre der Gegenstand nicht zu wichtig, so könnte sich Rezensent des Gedankens nicht erwehren, daß es mit der ganzen Schrift eine derbe Satyre und Geißel unsres Zeitalters haben gelten sollen“. Dennoch wird der „Ernst, der durch und durch herrscht“, anerkannt, dagegen „jegliche Überzeugungskraft“ abgesprochen. Anerkennend sprechen sich die beiden anderen Zeitschriften aus. Die „Gothaische Gelehrte Zeitungen“ folgern zwar aus dem Vergleich der Fichteschen Lehre mit älteren Theologen „keineswegs die philosophische Richtigkeit der Fichteschen Behauptungen, aber doch den Ungrund der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen“. Die Schrift selbst wird als eine „von weit größeren Werte (als eine vorher besprochene) in der Tat sehr lesenswürdig“ beurteilt. In völliger Übereinstimmung mit Schmidt findet sich der Rezensent der Ergänzungsblätter. „Mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit, mit Klarheit und Ruhe, wird vom Vf., welcher sich als vielumfassender Theolog auszeichnet, dargetan: wie nahe sich die Fichteschen Erklärungen über die Gottheit an einen Teil der bereits allgemein bekannten Sätze von Gott, und wie sie sich besonders an diejenige anschließen, welche in den theologischen Lehrbüchern der Protestanten unmittelbar nach der Reformation sehr gewöhnlich gewesen sind. Dieses Zusammentreffen ist nicht minder auffallend als unleugbar“.

Schaumanns Erklärung ist besprochen in der „Erlanger Literatur Zeitung“, hsg. von Meusel, No. 106,

S. 849 ff., in den „Neuen theologischen Annalen“ 1799, S. 577, und in der „Neuen allgemeinen deutschen Bibliothek“, Bd. 57, S. 401. Mit nur zwei Zeilen fertigt diese die Schaumansche Erklärung ab: „In der Schaumanschen Erklärung finden wir ebenfalls nicht Bestimmteres oder Eigenes über die Hauptfrage“. Die Neuen theologischen Annalen erklären sich einverstanden mit der „Maxime, aus der diese Erklärung floß“. „Mit Achtung muß es Rez. bezeugen, daß, selbst in einem so bedenklichen Zeitpunkte, Schumann keine Bedenken trägt, nicht nur das einmal aus Überzeugung angenommene System beizubehalten, sondern sich auch öffentlich für seinen Freund zu verwenden und ihn nicht, wie unzählige andere, zu verlassen“. Der Rezensent stellt ihn als ein Muster hin für die, „die aus Menschenfurcht keinen kräftigen Gedanken unter ihrem Namen ins Publikum zu bringen wagen“. Weniger gefällt dem Rezensenten „die Seichtigkeit“ und „der deklamatorische Ton, die unverkennbar im ganzen Buche herrschen“. Am ausführlichsten findet die Schaumansche Erklärung Besprechung in der „Erlanger Literatur-Zeitung“, zugleich aber auch ihre ausführlichste Verurteilung. „Anstatt einen ruhigen, innigen, edeln Forscher und Verteidiger der Wahrheit in Herrn Schumann wieder zu finden, sieht man einen ekstatischen, erhitzten, pretiösen Apostel, der die Rostra besteigt, um das Publikum, es koste, was es wolle, und wenn es auch die Mitgift des schlichten Menschenverstandes sein sollte, mit Rednerkünsten und geheimnisvollen Formeln zu magnetisieren, zu exaltisieren, zu transcendentalisieren, kurz in eine Kirche von neuen Sehern zusammen zu treiben.“ „Schwerlich“, so ruft der Rezensent aus, „konnte die Verteidigung des Herrn Fichte in schlimmere Hände fallen“.

Über Verbreitung und Ansehen der beiden Schriften außerhalb der gelehrten Zeitungen, insbesondere im Kreise hessischer Theologen, sind die Mitteilungen sehr spärlich. Nur der Schmidtschen Nachricht wird eine „große Popularität“ nachgerühmt.¹⁾ Von Wichtigkeit ist noch

¹⁾ Vgl. Fr. Ludwig Textor, Charakteristik der jetzt lebenden bekanntesten hessen-darmstädtischen Theologen und Prediger, Gießen und Darmstadt 1801, S. 67.

das Urteil, das Fichtes Sohn, Immanuel Hermann Fichte, in der Biographie Fichtes über die beiden Gießner Schriften fällt. Nach ihm sind sie „als die eingehendsten und ausführlichsten unter den Verteidigungsschriften auszuzeichnen“.¹⁾

VI.

In dem Vorhergehenden habe ich, soweit es mir bei dem zerstreut liegenden Material möglich war, versucht, die Gießner Beteiligung an dem Fichteschen Atheismusstreit zu schildern. Schon die Beteiligung überhaupt zeugt von reger Teilnahme der Gießner Universität an den Tagesfragen der Wissenschaft. Nur wenige Universitäten (außer Gießen noch Kiel und Halle) sind durch ihre Professoren in dem Fichteschen Atheismusstreit vertreten; Gießen dagegen nicht nur durch zwei Professoren, sondern, was für die damalige Zeit mit am auffallendsten war, durch ein Mitglied der theologischen Fakultät, das sich für die Fichtesche Philosophie erklärte. Beide Professoren erklären sich für die Fichtesche Sache, und beide treten mannhaft für die Freiheit geistiger Forschung und gegen ihre Beschneidung durch Konfiskations- und Requisitionsrescripte ein. Zieht man noch die damalige Lage des Gießner Universitätswesens, das fast vollständige Brachliegen eines wissenschaftlichen Betriebes besonders in der theologischen und philosophischen Fakultät,²⁾ in Betracht, berücksichtigt man ferner die politische Lage, in der die Wörter Atheist und Demokrat allein schon genügten, um den Regierungen verdächtig zu werden, so wird man die Gießner Beteiligung am Fichteschen Atheismusstreit mit zu den besondern Lichtpunkten in der Geschichte der Gießner Universität rechnen dürfen. Die Teilnahme der beiden Professoren Schmidt und Schaumann und der Charakter dieser Teilnahme selbst ist ein Ruhmesblatt der Ludoviciana.

¹⁾ I. H. Fichte, Fichtes Leben, Bd. I, S. 306.

²⁾ Man vergleiche die Universitätsakten über die gehaltenen Vorlesungen von Michaelis 1797 bis Ostern 1798.

Literaturverzeichnis.

1. Joh. Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845, Band 1—8.
2. Joh. Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, hsg. von I. H. Fichte, Bonn 1834, Band 1—3.
3. Joh. Gottlieb Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte, Leipzig 1862 (abgekürzt Fichtes Leben).
4. Kuno Fischer, Fichtes Leben, Werke und Lehre, in Geschichte der neueren Philosophie, Jubiläumsausgabe, Bd. 6, Heidelberg 1900.
5. W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, Leipzig 1880.
6. Ed. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, Teil 2, Leipzig 1900.
7. Fritz Medicus, J. G. Fichte, Dreizehn Vorlesungen, Berlin 1905.
8. Emil Fuchs, Vom Werden dreier Denker, Tübingen und Leipzig 1904.
9. Gustav Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, Leipzig 1862, Band 1 und 2.
10. H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, Freiburg und Leipzig 1893.
11. Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen 1910.

12. Fr. Wilh. Strieder, Grundlagen zu einer Hess. Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte, Bd. 12 und 13, Kassel 1799 und 1801.
13. H. E. Scriba, Biographisch-literarisches Lexikon der Schriftsteller des Großh. Hessen, Darmstadt 1831, 1843.
14. J. E. Chr. Schmidt, Christl. Dogmatik, Gießen 1800.
15. Derselbe, Christl. Religionslehre, Gießen 1808.
16. J. Chr. Gottl. Schaumann, Wissenschaftliches Naturrecht, Halle 1792.
17. Derselbe, Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechtes, Halle 1796.
18. Derselbe, Philosophie der Religion und des christl. Glaubens, Halle 1793.

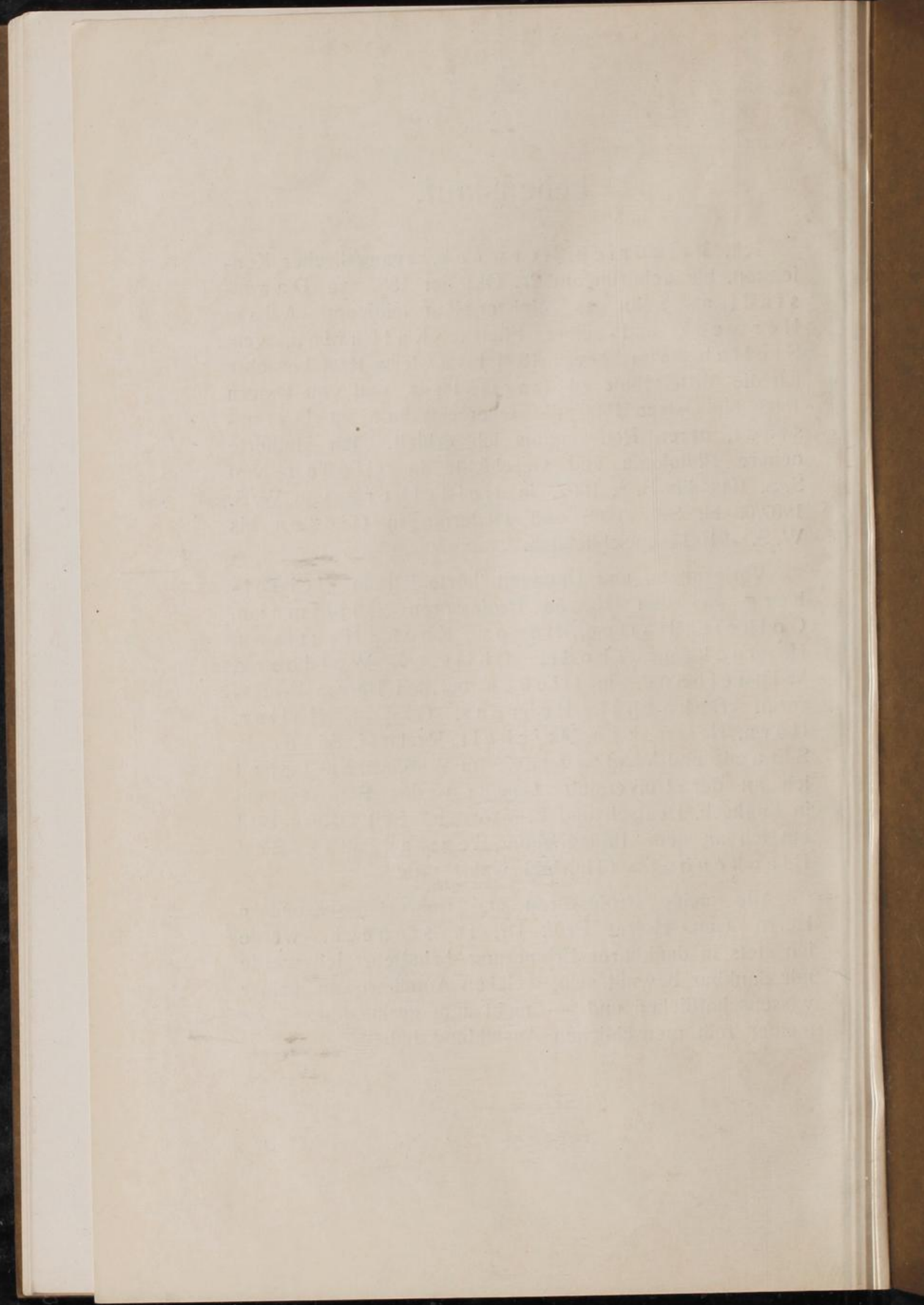
Die Spezialliteratur ist in diesem Verzeichnis nicht angegeben, wohl aber jedes Mal im Text.

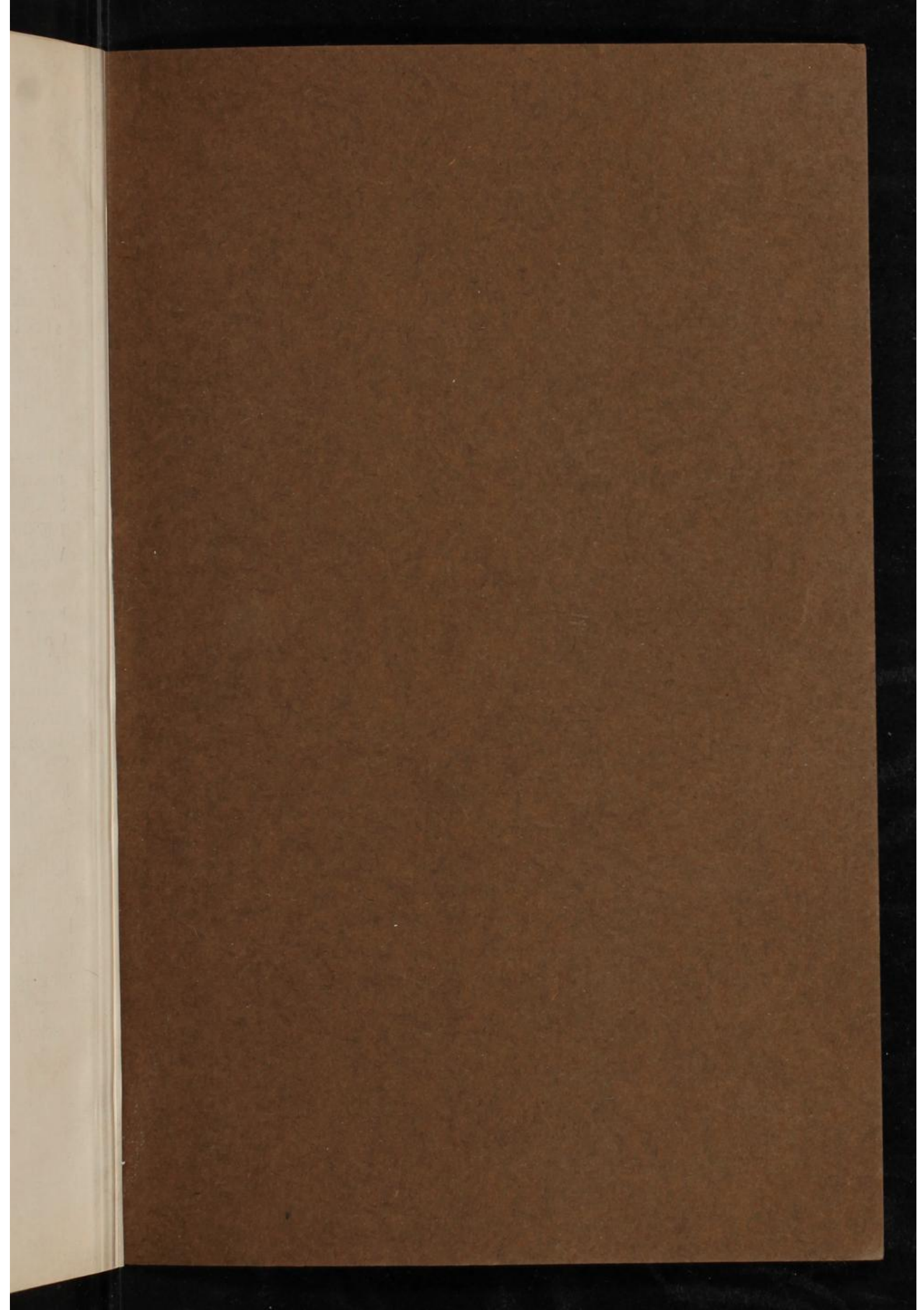
Lebenslauf.

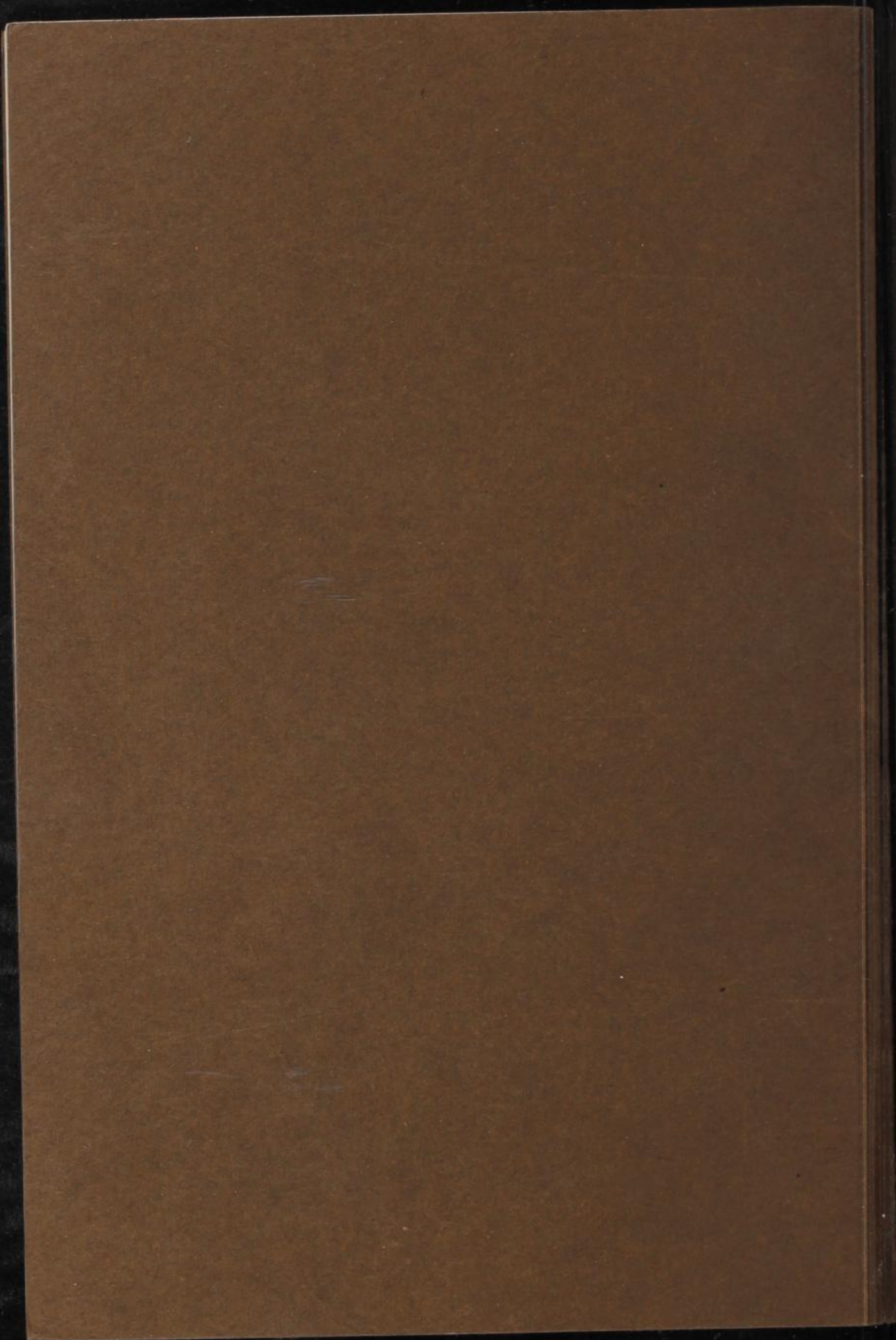
Ich, Friedrich Herweck, evangelischer Konfession, bin geboren am 27. Oktober 1887 zu Darmstadt als Sohn des Ministerialkanzleidieners Adam Herweck und seiner Ehefrau Katharina, geb. Steffan. Von Ostern 1894 bis Ostern 1898 besuchte ich die Mittelschule zu Darmstadt und von Ostern 1898 bis Ostern 1906 die Oberrealschule zu Darmstadt, deren Reifezeugnis ich erhielt. Ich studierte neuere Philologie und Geschichte in Gießen von S. S. 1906 bis S. S. 1907, in Heidelberg von W. S. 1907/08 bis S. S. 1908 und wiederum in Gießen bis W. S. 1910/11 einschließlich.

Vorlesungen und Übungen hörte ich in Heidelberg bei den Herren Professoren Ehrismann, Gothein, Hampe, Hoops, Koch, Neumann, H. Oncken, Thode, Uhlig, v. Waldberg, Windelband, in Gießen bei den Herren Professoren Behaghel, Behrens, Groos, Haller, Horn, H. Oncken, Reichelt, Roloff, Siebeck, Strack und Watzinger. Im W. S. 1912/13 bestand ich an der Universität Gießen das Staatsexamen in Englisch, Deutsch und Französisch. Seit Ostern 1913 bin ich an dem Pädagogium Schwarzatal, Bad Blankenburg (Thüringerwald) tätig.

Alle meine Professoren und Lehrer, insbesondere Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. D. Siebeck, werde ich stets in dankbarer Erinnerung behalten. Ich werde mir dankbar bewußt sein, welchen Anteil sie an meiner wissenschaftlichen und — nicht zum geringsten — an meiner rein menschlichen Ausbildung haben.







A 56500(151)

DIE GIESSNER BETEILIGUNG

Colour & Grey Control Chart

Danes
Picta



zur Erlangung der Doktorwürde

bei der philosophischen Fakultät

der Großherzoglich Hessischen Ludwigs-Universität

zu Gießen

eingereicht von

Friedrich Herweck

geboren in **Darmstadt**



14
' 13