Zu der

öffentlichen Prüfung

sämmtlicher Klassen und Vorklassen der

Realschule erster Ordnung

zu Nordhausen,

welche

Donnerstag, den 7. April, Freitag, den 8. April und Sonnabend, den 9. April,

veranstaltet werden soll,

sowie zu der

hiermit verbundenen Ausstellung der künstlerischen Leistungen der Schüler

ladet

die hohen Behörden sowie alle Gönner und Freunde der Anstalt und des Schulwesens

hierdurch ehrerbietigst und ganz ergebenst ein

Dr. Burghardt,
Director der Realschule.

Inhalt:

Nordhausen, 1870.
Druck von C. Kirchner.

Verhältniß der philosophischen Religionslehre Kant's
zu den
Lehren der Kritik der reinen Vernunft.

Wem von dem Systeme der kantischen Philosophie nur die Ergebnisse der kritischen Untersuchungen Kant's in der „Kritik der reinen Vernunft" bekannt sind, den kann es Wunder nehmen, daß Kant es überhaupt unternommen hat, der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft eine Stelle anzuweisen; scheinen doch die Resultate der Kritik der reinen Vernunft ganz dazu angethan zu sein, die Religion für immer aus dem Gebiete der Vernunft zu verbannen. Denn Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von der Voraussetzung aus, daß das menschliche Erkenntnißvermögen zwei Vermögen in sich enthalte, welche überall zusammenwirken müssen, wo wirkliche Erkenntnisse zu Stande kommen sollen: ein Vermögen der Receptivität, der sinnlichen Anschauung, und ein Vermögen der Spontaneität, des Verstandes. Der Verstand kann aus sich selbst keine Erkenntnisse erzeugen, denn er enthält in sich nur gewisse reine Begriffe, d. h. Begriffe, welche nicht aus der Erfahrung entlehnt sind, sondern an dem Verstande vor aller Erfahrung, a priori, haften; diese reinen Begriffe oder Kategorieen sind aber an sich inhaltslos und bezeichnen nur die verschiedenen Weisen, in welchen der Verstand gegebene Vorstellungen mit einander zu einer Einheit verknüpft und aus ihnen Erkenntnisse bildet. Soll er nun Vorstellungen mit einander verknüpfen, so müssen ihm dieselben zuvor gegeben werden, und sie werden ihm durch das Vermögen der sinnlichen Anschauung gegeben. Allein dieses Vermögen der Anschauung ist keine tabula rasa, auf welcher getreue Abbilder der Dinge abgedrückt werden, sondern es enthält in sich gewisse reine Formen der Anschauung, welche aller empirischen Anschauung vorangehen, die Formen des Raumes und der Zeit. Denn Raum und Zeit sind abgelöst von unserer Anschauung Nichts, sondern sie sind nur subjektive Formen unserer Anschauung. Alles nun, was Gegenstand der menschlichen Erkenntniß werden soll, muß sich den Bedingungen der menschlichen Erkenntniß unterwerfen; denn nur wie die Dinge für uns sind, wie sie uns unter den aller Erfahrung vorangehenden Bedingungen der Erkenntniß erscheinen, vermögen wir zu erkennen, nicht aber, wie sie losgelöst von denselben, wie sie an sich sind. Darum Alles, was sich den subjektiven Formen unserer Anschauung nicht unterord-

net, was sich in den Rahmen von Raum und Zeit nicht einfügen läßt, also das Uebersinnliche, liegt jenseits des Gebietes der menschlichen Erkenntniß; Gegenstand der menschlichen Erkenntniß ist nur die Welt der Erscheinungen, die sinnliche Welt, nicht die übersinnliche Welt, die Welt der Dinge an sich. Freilich hat die Philosophie zu allen Zeiten eine Metaphysik des Uebersinnlichen aufgestellt, und es läßt sich dies nur daraus erklären, daß in dem menschlichen Erkenntnißvermögen eine gewisse Nöthigung liegt, über die Grenzen der Erfahrungswelt hinaus zu gehen und nach der Erkenntniß dessen, was jenseits der Grenzen aller Erfahrung liegt, nach der Erkenntniß des Uebersinnlichen, zu streben. Und allerdings giebt es neben dem Vermögen der Anschauung und des Verstandes noch ein drittes Vermögen, das Vermögen der Vernunft im engeren Sinne des Wortes. Dies ist das Vermögen des Schließens, das Vermögen, welches zu dem Bedingten die Bedingungen sucht und am Ende die letzte aller Bedingungen, das Unbedingte. Indem dieses Vermögen zu allen Erscheinungen die letzten Bedingungen sucht, bildet es drei Ideen oder Vernunftbegriffe: die Idee der Seele als einer einfachen, unvergänglichen Substanz, die Idee der Welt als eines vollständigen Ganzen und die Idee Gottes als des Inbegriffs aller Realitäten. Allein innerhalb der Welt der Erfahrungserkenntniß, innerhalb der Welt der Erscheinungen, giebt es nur Bedingtes; die letzten Bedingungen, das Unbedingte, liegt jenseits der Grenzen aller Erfahrungserkenntniß. Darum sind diese Ideen nur subjektive Vernunftbegriffe, die Vernunft bildet sie, um durch dieselben die Verstandserkenntnisse zur Vernunfteinheit zusammen zu fassen; sie sind nur regulative Principien der Verstandserkenntniß, d. h. sie schreiben dem Verstande eine Regel vor, nach welcher er seine Erfahrungserkenntniß bis zur äußersten Grenze zu erweitern suchen soll, sie sind aber keineswegs konstitutive Principien der Erkenntniß, d. h. sie bereichern unsere Erfahrung nicht durch Erkenntniß von Objekten, welche jenseits aller möglichen Erfahrung liegen. Sobald man diese Vernunftideen für Erkenntnißobjekte nimmt, macht man einen Sprung aus der intelligiblen Welt der Ideen, aus der übersinnlichen Welt, welche sich unserer Erkenntniß schlechterdings entzieht, in die Welt der Erscheinungen, welche allein Gegenstand unserer Erkenntniß ist. Auf dieser Verwechselung der Vernunftideen mit Erkenntnißobjekten beruhen in der That alle metaphysischen Sätze der dogmatischen Philosophie; darum lassen sie sich alle widerlegen, und es erweisen sich die Folgerungen der rationalen Psychologie als Paralogismen der Vernunft, die Sätze der rationalen Kosmologie als Antinomieen der Vernunft, die Beweise der rationalen Theologie für das Dasein Gottes als Sophistikationen der Vernunft, und es ist damit dargethan, daß es weder eine rationale Psychologie und Kosmologie, noch eine rationale Theologie geben kann.

Dies ist das Ergebniß der kritischen Untersuchung Kant's in der Kritik der reinen Vernunft, gewiß ein Ergebniß, welches uns unglaublich erscheinen läßt, daß Kant innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft für die Religion noch eine Stelle habe finden können. Denn ist Religion ohne irgendwelche Erkenntniß von Gott, wenigstens ohne die Gewißheit vom Dasein Gottes nicht denkbar, und hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen, daß die reine Vernunft Beweise für's Dasein Gottes nicht zu geben vermöge, daß das Dasein Gottes

ganz jenseits der Grenzen der reinen Vernunft liege, wie soll da die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft noch eine rechtmäßige Stelle finden?

In der That, umfaßte jene reine Vernunft, mit welcher es Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu thun hat, das ganze Vernunftvermögen, so wäre Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nach den Resultaten jener Kritik ganz undenkbar. Allein dies ist nicht der Fall; Kant versteht unter der reinen Vernunft nur die Vernunft als Erkenntnißvermögen, nicht die Vernunft als Willensvermögen, nur die theoretische, nicht die praktische Vernunft, und er unterscheidet diese ganz bestimmt von jener. Vielleicht, daß sich das Dasein Gottes, welches sich auf dem Wege der theoretischen Vernunft nicht beweisen ließ, auf dem Wege der praktischen Vernunft darthun läßt? Wirklich giebt Kant auf diesem Wege den Beweis für das Dasein Gottes in der „Kritik der praktischen Vernunft," nachdem er denselben schon in der Kritik der reinen Vernunft angedeutet hat. Er findet, daß die reine Vernunft auch praktisch ist, d. h. daß sie den menschlichen Willen, unabhängig von allen Bestimmungsgründen der Erfahrung, rein aus sich zu bestimmen vermag. Denn alle Bestimmungsgründe, welche aus der Erfahrung genommen werden, haben jederzeit nur bedingte Gültigkeit. Nun ist aber das Bewußtsein eines unbedingt gebietenden Gesetzes ein Faktum der Vernunft: die Analyse des allgemeinen sittlichen Bewußtseins entdeckt den kategorischen Imperativ, das unbedingt gebietende Sittengesetz. Woher soll dieses Gesetz stammen, wenn nicht aus der Vernunft selbst, da es ja sonst nicht den Charakter unbedingter Gültigkeit und Nothwendigkeit haben könnte? So folgt aus diesem Faktum der Vernunft die Autonomie derselben, welche der Heteronomie entgegensteht, die aus sinnlichen Bestimmungsgründen, aus sinnlichen Trieben und Neigungen entspringt. Ist aber die Vernunft autonom, und fordert das Gesetz, welches sie giebt, unbedingten Gehorsam, so muß dem absoluten Sollen auch das absolute Können entsprechen, der menschliche Wille kann nicht unter dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit stehen, sondern er muß Causalität durch Freiheit haben. So ist die Freiheit ein Postulat der praktischen Vernunft: die Autonomie der Vernunft, das absolut gültige Sittengesetz, fordert die Freiheit als nothwendige Voraussetzung. Durch diese Freiheit, welche innerhalb der Erscheinungswelt, innerhalb der Natur keine Stätte hat, da hier nur die Causalität der Naturnothwendigkeit gilt, ist der Mensch über die Erscheinungswelt erhaben, er ist kein der Erscheinungswelt angehöriges Wesen, kein Phänomenon, sondern ein intelligibles Wesen, ein Noumenon. Zugleich aber gehört er durch seine sinnliche Natur, welche den Willen durch Triebe und Neigungen bestimmt, der Erscheinungswelt an, ist ein Phänomenon. Als sinnlich-vernünftiges Wesen nun hat er zwei entgegengesetzte Bestimmungsgründe des Willens, die sinnlichen Triebe und Neigungen einerseits und das absolute Sittengesetz andererseits, und da beide in beständigem Kampfe mit einander stehen, vermag er im irdischen Leben der absoluten Forderung des Gesetzes nicht vollkommen gerecht zu werden. Das Sittengesetz fordert aber absolute Uebereinstimmung mit sich, und da der Mensch dieselbe innerhalb des irdischen Lebens nicht zu erreichen vermag, so fordert das Sittengesetz als weitere nothwendige Voraussetzung die Unsterblichkeit der Seele. Endlich aber bildet die Vernunft die Idee des höchsten Gutes, welche Heiligkeit und Glückseligkeit in sich vereinigt. Denn sofern der Mensch Sinnen-

wesen ist, ist die vollkommene Befriedigung seiner Triebe und Neigungen, d. h. Glückseligkeit, sein letztes Ziel; sofern er intelligibles Wesen ist, ist sein letztes Ziel vollkommene Uebereinstimmung mit der Forderung des Sittengesetzes, also Heiligkeit. In der Idee des höchsten Gutes müssen beide Ziele mit einander verbunden werden; denn die Vernunft kann nicht umhin, für die Heiligkeit die Würdigkeit glückselig zu sein in Anspruch zu nehmen. Nun sind aber die Würdigkeit glückselig zu sein und die Glückseligkeit selbst ganz verschiedenen Ursprungs: die erstere stammt aus der intelligiblen Natur, die letztere aus der sinnlichen Natur des Menschen. Darum liegt es nicht in der Macht des Menschen, sich mit der Würdigkeit glückselig zu sein auch die Glückseligkeit selbst zu geben, vielmehr bedarf es dazu einer moralischen Weltordnung, welche wiederum einen moralischen Welturheber und Weltregenten, d. h. einen persönlichen Gott, zur Voraussetzung hat. So ist das Dasein Gottes, das dritte Postulat der praktischen Vernunft, erwiesen. Freilich ist die Behauptung des Daseins Gottes nicht ein theoretischer Satz, der auf theoretischem Wege bewiesen werden kann, sondern ein Postulat der praktischen Vernunft, d. h. ein theoretischer Satz, welchen ein in praktischer Hinsicht a priori gültiges Gesetz als nothwendige Voraussetzung fordert. Allein dieses Postulat der praktischen Vernunft hat, wenn auch nicht vollkommen objektive Gewißheit wie ein Satz der Wissenschaft, so doch völlige subjektive Gewißheit für jeden moralisch Gesinnten, für Jeden, der das Gesetz der praktischen Vernunft als absolut gültig anerkennt. Somit ist für Kant selbst das Dasein Gottes völlig bewiesen, er hat ein Recht der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft eine Stelle anzuweisen und befindet sich, wenn er dies thut, noch nicht im Widerspruche mit den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft. Freilich ist die Religion gänzlich aus dem Gebiete der theoretischen Vernunft verbannt und in das Gebiet der praktischen Vernunft verwiesen; sie darf nicht dogmatische, sondern ethische Wahrheiten enthalten, denn sie ist nach Kant's eigner Definition nichts Anderes, als die Auffassung und Vorstellung unserer Pflichten, welche uns durch die Gesetzgebung unserer eigenen Vernunft vorgeschrieben werden, als göttlicher Gebote. Es besteht demnach ein Dualismus in der Vernunft, die theoretische und die praktische Vernunft stehen einander gegenüber: während die eine mit der Religion schlechterdings nichts zu thun hat und auf keine Weise zur Religion führen kann, wird die Religion ausschließlich in das Gebiet der andern verwiesen. Allein scheint ein solcher Dualismus nicht unnatürlich und ein Widerspruch in der Vernunft selbst zu sein? Und wäre es zu verwundern, wenn diese unnatürliche Trennung der theoretischen von der praktischen Vernunft auf beiden Seiten zu Resultaten führte, welche nicht mit einander in Einklang zu setzen wären? Die nähere Darlegung der Lehren Kant's in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und die Vergleichung derselben mit den Fundamentallehren der Kritik der reinen Vernunft wird zeigen, ob und inwiefern dies der Fall ist.

Das Thema Kant's in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ist die Erlösung des Menschen vom Bösen. Dieses Thema behandelt Kant in der Weise, daß er im ersten Theile vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur oder von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten handelt, im zweiten Theile vom Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, im dritten vom Siege des guten Princips über das Böse und der Stiftung eines Reiches Gottes auf Erden, wozu dann noch der vierte Theil: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips" als Anhang hinzu kommt. Bei der Behandlung des ersten Theiles geht Kant vom Begriffe des Guten und Bösen aus. Die sittliche Beschaffenheit des Menschen kann nur von seinem Willen nud seiner Freiheit abhängen. Nennen wir darum einen Menschen um einzelner gesetzmäßiger oder gesetzwidriger Handlungen willen gut oder böse, so haben wir dazu nur ein Recht, sofern wir von den gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Handlungen auf gute oder böse Maximen des Willens, aus denen sie hervorgegangen sind, und von diesen auf einen letzten Grund der Annahme guter oder böser Maximen zurückschließen. „Wir sagen in dieser Hinsicht vom Menschen wohl auch, daß er von Natur gut oder böse sei, oder daß er einen angebornen guten oder bösen Charakter habe, nicht als wollten wir damit die Urheberschaft oder Schuld des Menschen aufheben, sondern nur weil jener erste Grund der Annahme dieser oder jener Maximen vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zu Grunde liegt und somit als zugleich mit der Geburt vorhanden vorgestellt wird." Handelt es sich nun darum, zu bestimmen, wie der Mensch von Natur zum Guten oder zum Bösen stehe, so kann man sich entweder auf synkretistischen oder auf indifferentistischen oder auf rigoristischen Standpunkt stellen. Der Synkretismus sagt, der Mensch sei von Natur sowohl gut als böse. Allein das Sittengesetz ist nur eins, es beansprucht eine Geltung in allen Fällen; gilt es in einzelnen Fällen nicht, so hat es überhaupt keine Geltung, und demnach kann der Mensch in diesem Falle nicht mehr gut genannt werden. Der Indifferentismus sagt, der Mensch sei von Natur weder gut noch böse. Allein jede Handlung hat ihre Motive, ihre Maximen; diese sind entweder das Sittengesetz, und dann ist der Mensch gut, oder sie sind andere als das Sittengesetz, und dann ist der Mensch böse. So bleibt nur der rigoristische Standpunkt, daß der Mensch von Natur entweder gut oder böse sei. Mag aber der Mensch von Natur gut oder böse sein, jedenfalls muß er selbst als Urheber dieser seiner sittlichen Beschaffenheit gedacht werden, wenn nicht der Begriff des Guten und Bösen, welcher stets die Zurechnung einschließt, aufgehoben werden soll. Darum kann die sittliche Beschaffenheit des Menschen nicht aus den ursprünglichen Naturanlagen stammen, welche er als organisch-lebendiges, als vernunftbegabtes und als persönliches Wesen hat. Diese Anlagen sind Naturzwecke, bestimmt für den letzten Endzweck, für das moralisch Gute, als Mittel gebraucht zu werden, und insofern kann man sie Anlagen zum Guten nennen. Allein es hängt vom menschlichen Willen ab, ob er sie dazu gebrauchen will: macht er das Sittengesetz zur obersten Maxime seines Handelns, so ist der Mensch gut; wo nicht, so ist er böse. Somit kann das dem Menschen angeborne Böse, wenn ein solches vorhanden ist, nur in der ursprünglichen Willensrichtung seinen Grund haben, vermöge deren die Ordnung

der Triebfedern umgekehrt, die moralische Triebfeder den Triebfedern der Selbstliebe untergeordnet, die Befriedigung der Triebe der Selbstliebe, welche in den Naturanlagen des Menschen begründet sind, zur Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes gemacht ist. Die ursprüngliche Willensrichtung hat aber ihren subjektiven Grund in der Willensneigung oder dem Hange. So werden wir also den Menschen von Natur gut nennen, wenn dieser Hang sich auf das Sittengesetz richtet, von Natur böse, wenn der Hang überhaupt auf etwas geht, was nicht das Sittengesetz ist. Daß aber der Mensch von Natur böse ist, lehrt die Erfahrung. Denn bei den rohsten Naturvölkern wie bei den Kulturvölkern finden sich nicht nur Schwachheitssünden oder Sünden der Unlauterkeit, sondern auch Bosheitssünden allgemein verbreitet. Diese Allgemeinheit der Sünde läßt sich nur aus einem natürlichen Hange zum Bösen erklären, nur aus einem radikalen Bösen, welches, obwohl es als Böses seinen letzten Grund nur in einem Akte der Freiheit haben kann, doch jedem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit vorangeht und als ein natürlicher Hang in dem Menschen eingewurzelt ist, welcher die Wurzel aller besondern bösen Maximen und Handlungen, den obersten subjektiven Grund aller Maximen selbst verdirbt. Das Wesen dieses radikalen Bösen kann nicht darin bestehen, daß der Mensch lediglich seinen sinnlichen Trieben folgte, sonst wäre er Thier; auch nicht darin, daß die menschliche Vernunft so verderbt wäre, daß sie gar kein Bewußtsein des Sittengesetzes mehr hätte, sonst wäre der Mensch ein Teufel und die moralische Anlage ausgetilgt, was unmöglich ist; vielmehr kann jenes radikale Böse seinen Grund nur in einer Verkehrung der Ordnung der Triebfedern haben. Indem wir aber nun das in der Erfahrung gegebene Böse auf seine Wurzel, auf das radikale Böse, den angebornen Hang zum Bösen, zurückgeführt haben, haben wir noch nicht den letzten Ursprung des Bösen gefunden; denn es fragt sich, woher dieses radikale Böse komme. Um böse zu sein, um Schuld zu involviren, muß es eine That des Willens sein, muß die Freiheit zur Ursache haben. Die Freiheit ist aber eine intelligible Ursache, in der Zeit, in der Folge der Begebenheiten giebt es keine Freiheit. Darum ist es ganz falsch, den Ursprung des radikalen Bösen in der Zeit zu suchen, das Böse als Erbkrankheit, Erbschuld oder Erbsünde vorzustellen; sonst wäre das Böse eine nothwendige Folge, da in der Zeit jede Begebenheit auf die andere mit Nothwendigkeit nach dem Naturgesetze folgt, und man müßte es sonst als Glied einer kontinuirlichen Veränderung fassen, da alles Geschehen in der Zeit eine kontinuirliche Veränderung ist. Allein das stetige Zunehmen des Bösen setzt immer schon das Böse in seinem ersten Beginne voraus, und man würde demnach das Böse nur aus Bösem erklären. Man muß also die Ursache des radikalen Bösen außer der Zeit in einer intelligiblen Ursache, in der Freiheit suchen. Da aber nur die zeitlichen Ursachen erkennbar sind, nicht die intelligiblen, so müssen wir den Ursprung des Bösen für unbegreiflich erklären. So haben wir denn gefunden, daß der Mensch von Natur radikal böse ist und zwar durch eine Umkehrung der Ordnung der Triebfedern, durch die Unterordnung der Triebfeder des Sittengesetzes unter die Triebfedern der Selbstsucht vermöge einer unbegreiflichen, intelligiblen That des Willens. Aber ist nun das Böse also in der menschlichen Natur eingewurzelt, ist der Mensch von Natur mit einem Hange zum Bösen behaftet, wie kann er wieder davon frei, wie kann er aus einem Bösen ein Guter werden?

Offenbar nur so, daß er sich selbst dazu macht. Allein wie soll er sich aus einem Bösen zu einem Guten machen? Einen solchen Uebergang vom Bösen zum Guten in der Zeit könnten wir doch nur als stetige Veränderung vorstellen; dann müßten aber das Ende des Bösen und der Anfang des Guten in einen Zeitpunkt zusammenfallen, was wir, wollen wir uns nicht auf den Standpunkt des Synkretismus stellen, für unmöglich erklären müssen. So läßt sich das Gute nur aus Gutem erklären, es setzt immer eine gute Maxime im Willen voraus. Allein diese ist nach der Voraussetzung nicht vorhanden, vielmehr ist der letzte Grund aller Maximen verderbt. In der That scheint demnach die Umwandlung des bösen Menschen in einen guten unmöglich. „Allein obgleich das radikale Böse als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist, sofern die guten Maximen, durch welche es allein geschehen könnte, als radikal verderbt vorausgesetzt werden müssen, so muß gleichwohl angenommen werden, daß es zu überwiegen möglich sei, weil es in den Menschen als frei handelnden Wesen angetroffen wird." Freilich wäre die moralische Anlage gänzlich aus der menschlichen Natur vertilgt, so wäre dies ganz unmöglich. Allein die moralische Anlage ist unaustilgbar, nie kann der Mensch die Achtung vor dem moralischen Gesetze, nie das Bewußtsein, daß er gut sein solle, verlieren; es braucht also die Triebfeder zum Guten nicht erst erworben, sondern nur in ihrer „Reinigkeit" als oberster Grund aller unserer Maximen wieder hergestellt zu werden. Aber gleichwohl kann diese Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns nur als eine Art von Wiedergeburt, als eine neue Schöpfung, als eine Aenderung des Herzens, gedacht werden, da, so lange der Grund der Maximen unlauter bleibt, das moralisch Gute nicht durch einen stetigen Fortschritt vom Guten zum Bessern, durch eine allmählige Reform der Sinnesart, sondern nur durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen, durch einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben, durch eine Umwandlung der Denkungsart bewirkt werden kann. Die Möglichkeit einer solchen Wiedergeburt können wir nicht begreifen, ebensowenig als die Entstehung des radikalen Bösen, da beide auf eine intelligible, also für uns unerkennbare That des freien Willens zurückzuführen sind. Allein wir müssen den Satz festhalten: „Was der Mensch soll, das muß er auch können."

So hat uns denn Kant schon im ersten Theile der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht nur das Wesen des Bösen und seine Entstehung vorgeführt, sondern er hat uns auch den Weg gezeigt, auf welchem wir zur Erlösung vom Bösen gelangen. Die Erlösung selbst aber denkt er sich noch auf zweifache Weise vermittelt: einmal durch die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, alsdann durch die Entwickelung des einzelnen Menschen innerhalb eines ethischen Gemeinwesens. Mit diesen Vermittelungen der Erlösung haben wir es im zweiten und dritten Theile der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu thun. Denken wir uns das im Menschen zur Herrschaft gelangte gute Princip personificirt, so erhalten wir die Idee der moralisch vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschheit. Die moralisch vollkommene, Gott wohlgefällige Menschheit ist der letzte Endzweck der Schöpfung, darum ist die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit der letzte Grund des Rathschlusses der Weltschöpfung und geht somit der Weltschöpfung voraus, sie ist von Ewigkeit in Gott als der

eingeborne Sohn Gottes, als das Wort, das am Anfang bei Gott war, und durch das alle Dinge geschaffen sind. „Zu diesem Urbilde moralischer Vollkommenheit sich zu erheben ist allgemeine Menschenpflicht, wozu auch jene Idee selbst, von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgehalten, allein die Kraft geben kann.“ Da wir nicht begreifen, wie die menschliche Natur für dieses Urbild auch nur habe empfänglich sein können, so können wir sagen, der Sohn Gottes sei vom Himmel zu uns herabgekommen und habe die Menschheit angenommen. „Als Ideal können wir diesen Mensch gewordenen Sohn Gottes nur denken unter der Idee eines Menschen, der nicht nur alle Pflichten selbst ausübt und durch Lehre und Beispiel das Gute im größten Umfange ausbreitet, sondern auch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen übernimmt und so seine moralische Gesinnung durch Ueberwindung aller Hindernisse vollkommen bewährt.“ In dieser Beziehung können wir sagen, daß der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung in den Stand der Erniedrigung eingetreten sei. „Nur im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden, d. h. nur der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und vertrauen kann, er werde unter ähnlichen Leiden und Versuchungen dem Urbilde der Menschheit treu nachfolgen, kann sich des göttlichen Wohlgefallens für würdig erachten.“ Wäre nun zu irgend einer Zeit ein solcher göttlich gesinnter Mensch wirklich auf Erden erschienen, so müßten wir, sollte er anders Gegenstand unsers praktischen Glaubens, nicht Gegenstand eines bloß historischen Glaubens werden, fordern, daß Alles von ihm ausgeschlossen bliebe, was außerhalb der Bedingungen der menschlichen Natur liegt, wodurch er also die Bedeutung der Vorbildlichkeit für uns verlieren würde. Demnach darf er nicht als Wunderthäter gedacht werden, auch nicht als übernatürlich erzeugt — wiewohl wir die Möglichkeit übernatürlicher Zeugung nicht in Abrede stellen können — vor Allem aber nicht als mit angeborner Heiligkeit behaftet, wodurch er der Versuchung entrückt werden würde. Er würde sich gleichwohl sündlos nennen können, sofern er damit nur seine Gesinnung meinte. Allein die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit hat ihre Gültigkeit für uns nicht erst aus der Erfahrung, aus der Geschichte, zu entlehnen, sondern sie hat ihre objektive Realität in sich selbst: „dieselbe liegt in unserer praktischen Vernunft, wir sollen dieser Idee gemäß sein, also müssen wir es auch können.“ Gleichwohl stellen sich ihr gewisse Schwierigkeiten entgegen, sie muß erst durch gewisse Momente für das sittlich-religiöse Bewußtsein des Menschen vermittelt werden. Die erste Schwierigkeit bezieht sich auf die Heiligkeit Gottes, des Gesetzgebers, oder vielmehr auf die Unangemessenheit unsers Wandels zu dieser Heiligkeit. Ist nämlich auch in uns durch die Wiedergeburt die moralische Gesinnung und in derselben das Princip der Möglichkeit der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der Forderung des Sittengesetzes gesetzt, so sind doch unsere Handlungen von diesem Ideale noch unendlich weit entfernt. Denn die Wirkungen der guten moralischen Gesinnung, welche ihren Ausgang vom radikalen Bösen zu nehmen haben, erscheinen in der Zeit und bilden darum eine kontinuirliche Reihe von Handlungen, welche im Guten fortschreiten. Da dieser Fortschritt im Guten, wenn die gute Gesinnung beharrt, ein kontinuirlicher ist, also in keinem Zeitpunkte sein Ziel erreicht, sondern soweit wir es absehen können, ein unendlicher

bleibt, so ist auch in keinem Zeitpunkte der thatsächliche Zustand des Menschen vollkommen dem Gesetze entsprechend, sondern von dem Ziele der Heiligkeit noch unendlich weit entfernt. Allein scheint es dann nicht, daß wir uns auch nicht für Gott wohlgefällig und gerecht erachten dürfen? Die Lösung dieser Schwierigkeit ist einfach. Die Unangemessenheit unsers thatsächlichen Zustandes zu den Forderungen des Sittengesetzes ist nicht unsre Schuld, sondern nur eine Folge davon, daß unsre Handlungen in der Zeit erscheinen und darum nothwendig unter den Bedingungen der Zeit stehen. Nun steht aber unsre moralische Gesinnung nicht unter den Bedingungen der Zeit, und wir können uns darum wohl denken, daß Gott, als mit intellektueller Anschauung begabt, in der vollkommenen moralischen Gesinnung, aus welcher als ihrem Principe die unendliche Reihe der Handlungen hervorgeht, diese Reihe als einheitliches Ganzes anschaut und uns darum um der moralischen Gesinnung willen für moralisch vollkommen erachtet. Eine zweite Schwierigkeit bezieht sich auf die moralische Glückseligkeit, d. h. auf die Gewißheit, daß die moralische Gesinnung, der Grund unsrer Gerechtigkeit, auch beharren werde. Woher sollen wir diese Gewißheit nehmen? Unmöglich können wir fest darauf vertrauen, daß die gute moralische Gesinnung die Gewißheit ihrer Beharrlichkeit unmittelbar bei sich führe; denn ein solches sicheres Selbstvertrauen würde die Befestigung der moralischen Gesinnung eher hindern als fördern. Allein fehlt uns demnach auch die völlige Gewißheit, so dürfen wir doch die Hoffnung haben, daß die moralische Gesinnung beharren werde, wofern sich diese Hoffnung auf die Erfahrung gründet, daß in unserm Wandel, in unsern Handlungen ein Fortschritt vom Guten zum Bessern stattfindet. Die dritte Schwierigkeit endlich bezieht sich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, welche nicht nur die Angemessenheit der Glückseligkeit zur moralischen Würdigkeit, sondern auch die Angemessenheit des Uebels zur moralischen Unwürdigkeit, die Angemessenheit der Strafe zur Schuld, fordert. Der wiedergeborne Mensch fängt immer vom Bösen an, und wenn er also auch keine neuen Schulden macht, so hat er doch noch nicht bezahlte alte. Die ursprüngliche Schuld aber, welche das radikale Böse mit sich führt, ist die allerpersönlichste und darum nicht übertragbar. Da nun das radikale Böse als ein Böses der Gesinnung eine unendliche Schuld mit sich bringt, so würde jeder Mensch eine unendliche Strafe und die Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu erwarten haben. Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß diejenigen Uebel als im Akte der moralischen Sinnesänderung, im Akte der Wiedergeburt, seinem Begriffe nach enthalten gedacht werden können, die der neue, gutgesinnte Mensch als vor ihm verschuldet und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschieht. Denn die Wiedergeburt ist ein Herausgehen aus dem Bösen und ein Hineingehen in das Gute, ein Ausziehen des alten und ein Anziehen des neuen Menschen. Es sind dies aber nicht zwei verschiedene moralische Akte, sondern nur ein einziger, da das Verlassen des Bösen nur durch die Annahme der guten Gesinnung, welche den Eintritt in's Gute bewirkt, möglich ist. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen Gesinnung ebensowohl als in der Annahme der guten wirksam, und der Schmerz, welcher das Verlassen der bösen Gesinnung, das Absterben des alten Menschen, rechtmäßig begleitet, entspringt ganz aus dem Zweiten, aus der Annahme der guten Gesinnung. „Das Verlassen

der bösen Gesinnung, das Kreuzigen des Fleisches, ist aber an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, welche der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, d. h. nur um des Guten willen, übernimmt, welche aber eigentlich dem alten Menschen, der moralisch ein andrer ist, als Strafe zukommen. Obgleich physisch derselbe strafbare Mensch, ist er doch vor dem göttlichen Richter seiner neuen Gesinnung nach moralisch ein andrer, gleichsam der reine Sohn Gottes, welcher als Stellvertreter für den alten Menschen die Schuld trägt, durch Leiden und Tod der göttlichen Gerechtigkeit genugthut und als Sachwalter bewirkt, daß der Mensch vor Gott gerechtfertigt erscheinen kann." Diese Rechtfertigung ist, sofern die Wiedergeburt nur durch den praktischen Glauben an den Sohn Gottes zu Stande kommen kann, eine Rechtfertigung aus Glauben; eine Gerechtigkeit aus Gnaden aber, sofern die in ihr gesetzte Gerechtigkeit erst eine Gerechtigkeit der Gesinnung, noch nicht eine Gerechtigkeit der That ist, und Gott, ohne daß wir irgend einen Rechtsanspruch darauf hätten, die Gesinnung für die That nimmt. Zugleich ist diese Rechtfertigungslehre von großer praktischer Wichtigkeit, sofern zur Rechtfertigung unbedingte Sinnesänderung verlangt wird, ohne welche alle Heiligenanrufung, Expiation und Askese für werthlos zu halten sind. Diese intelligiblen Vorgänge, durch welche das radikale Böse entsteht und das Gute zur Herrschaft über das Böse gelangt, stellt die Bibel in der Form einer Geschichte dar. Die Sündenfallsgeschichte soll uns veranschaulichen, daß das radikale Böse in der Menschennatur nur dadurch entstanden sei, daß der Mensch die Begierde nach den Gütern dieser Welt, den sinnlichen Trieb, als oberste Maxime statt des Sittengesetzes in seinen Willen aufgenommen habe. Die Geschichte der jüdischen Theokratie aber soll zeigen, daß das Sittengesetz seinen Rechtsanspruch an den Menschen zu allen Zeiten gewahrt habe; daß es aber so lange nicht zur Herrschaft gelangen könne, als man seinen Forderungen nicht aus reinem Pflichtgefühle, sondern nur aus Rücksicht auf Lohn und Strafe nachkomme. Die Geschichte Jesu Christi endlich, in welchem ein Mensch von vollkommener moralischer Gesinnung auf Erden erschien, der dieselbe gegenüber allen Versuchungen des Satans bewährte, soll lehren, daß für die Menschen das Heil lediglich auf der Aufnahme vollkommen reiner sittlicher Grundsätze in die Gesinnung beruhe, und daß dem die eigne verderbte Gesinnung im Wege stehe, welche nur durch die Idee des Sittengesetzes und durch das Bewußtsein, daß die Fähigkeit zur Erfüllung desselben zu unsrer ursprünglichen Anlage gehöre, zu überwinden sei. Jedenfalls kann der Sinn der Geschichte Jesu Christi nur der sein, daß der Sieg des guten Princips lediglich auf dem guten Willen beruhe. Wer die Erlösung nicht vom guten Willen erwartet, der muß sie von Wundern erwarten. Allein Wunder sind in praktischer Hinsicht ebensowenig möglich, als in theoretischer; sie sind praktisch unmöglich, denn es ist offenbar, daß durch den Glauben an Wunder, als einen nur historischen Glauben, der Wille nicht umgewandelt werden kann; sie sind theoretisch unmöglich, denn wir können nur von den Vorgängen in der Erscheinungswelt, welche Naturgesetzen unterliegen, Erfahrungserkenntniß erlangen, Wunder aber sind übernatürliche Wirkungen, d. h. Wirkungen, welche für uns schlechterdings unerkennbar sind. In dieser Weise läßt Kant die Erlösung durch die Idee des Sohnes Gottes vermittelt sein. Eine weitere Vermittlung derselben ist ihm die Stiftung eines ethischen

Gemeinwesens. Nur in dieser Form ist ihm die Sittlichkeit eine vollkommen realisirbare. Ohne die Form der Gemeinsamkeit wären die Menschen im ethischen Naturzustande, in welchem Jeder sich selbst sein Gesetz gäbe, wodurch ein Kampf und Widerspruch der Tugendprincipien und eben damit Sittenlosigkeit entstehen würde. Darum muß aus der Subjektivität allgemeiner Autonomie herausgetreten, das höchste Sittengesetz muß das eine allgemeine Princip in der Gesetzgebung eines ethischen Gemeinwesens werden. Die Stiftung dieses ethischen Gemeinwesens aber kann nur durch Religion von den Menschen unternommen werden; denn ein Gesammtwille muß in demselben alle Einzelnen zusammenhalten, und dieser Gesammtwille darf nicht ein fremder Wille sein, sondern muß der moralische Wille aller Einzelnen sein, d. h. der Wille des allgemeinen moralischen Gesetzes oder eines Gesetzgebers, dem alle absolut unterworfen sind, also der Wille Gottes, des moralischen Weltregenten, der auch allein als Herzenskündiger die moralische Gesinnung zu prüfen und zu richten vermag. Einen solchen Gesetzgeber zu glauben ist Pflicht, weil ohne diesen Glauben der Glaube an die Vollendung des ethischen Gemeinwesens unmöglich wäre. Hieraus erhellt, daß das ethische Gemeinwesen nicht ein Staat, sondern eine Kirche ist. Und zwar ist die Kirche zunächst als unsichtbare, als ideale zu denken; denn sie darf nicht auf etwas Aeußeres gegründet sein, ihr Gesetz ist der reine, absolut gültige Vernunftglaube, und ihr alleiniges Fundament ist die unbedingte Autorität der die sittliche Idee in sich tragenden Vernunft. Allein diese reine, ideale Kirche muß, um real zu werden, zuerst ein statutarische Form annehmen; um in die Erscheinungswelt einzutreten, muß die Idee eine sinnliche Gestalt anziehen. Denn die beharrliche Vereinigung der Menschen zu einer allgemeinen, sichtbaren Kirche setzt ein Faktum, einen Stifter, voraus, da die Vernunftreligion für sich wegen der Beschaffenheit der Menschen es zu keiner Einigung bringen kann. Denn es ist der allgemeine Hang der Menschen, daß sie für die Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und dadurch wird es nöthig, ein äußeres Introduktionsmittel der wahren Vernunftreligion anzunehmen; ohne die Annahme einer äußeren Begebenheit, zu irgend einer Zeit geschehen, d. h. ohne die Annahme einer Offenbarung, würden die Menschen zu ihrer Vernunft, wenn sie auch dieselben Wahrheiten kund gäbe als die Offenbarung, kein Vertrauen haben. Sodann sind die Menschen schwer zu der Ueberzeugung zu bringen, daß reine Sittlichkeit der einzige Gottesdienst sei; immer suchen sie sich's leichter zu machen durch einen Afterdienst. Auch kommen sie nicht dazu, ein ethisches Gemeinwesen zu gründen, ohne durch den Glauben an eine höhere Autorität dazu angetrieben zu sein. Obwohl daher die ideale Kirche durch Gründung ihrer Wirklichkeit auf etwas Historisches und Empirisches verunreinigt und zu etwas Statutarischem wird, so muß dennoch, soll auch nur der Anfang einer sittlichen Gemeinschaft zu Stande kommen, auf die Bedürfnisse der schwachen Menschennatur Rücksicht genommen, es müssen Statuten als göttliche Gebote vorgeschrieben werden, damit der Mensch an ihnen als einem Vehikel der Vernunftreligion erstarke. Die Statuten aber bedürfen zu ihrer zuverlässigen Aufbewahrung einer heiligen Schrift, und die Schrift bedarf der Auslegung. Welches ist nun die richtige Auslegung? Es ist klar, daß sich der statutarische Kirchenglaube nur dann mit dem Vernunftglauben verträgt, wenn er in sich die Principien enthält, sich dem reinen Vernunft-

glauben, dem moralischen Glauben, zu nähern, d. h. wenn er neben historischem Beiwerke und gottesdienstlichen Vorschriften auch reine moralische Grundsätze aufstellt. Hieraus folgt, daß die wahre Schriftauslegung nur die moralische sein kann, da, soll anders die empirische sichtbare Kirche sich der idealen, unsichtbaren nähern, der Schriftglaube allein den Zweck haben darf, die Religion der moralischen Gesinnung zu erzeugen. Der statutarische, historische Glaube aber und der moralische, reine Vernunftglaube haben zwei Lehren mit einander gemein, welche eng zusammen gehören: die Tilgung früherer Schuld und die moralische Sinnesänderung. Aber der Vernunftglaube macht, wie wir gesehen haben, das Zweite zur nothwendigen Bedingung des Ersten. Umgekehrt verhält es sich mit dem historischen Glauben, er macht die Tilgung der Sündenschuld, die Genugthuung, zur nothwendigen Bedingung der Sinnesänderung. Und dies ist natürlich, da der historische Glaube die Idee des Sohnes Gottes in unserer Vernunft in einem menschlichen Individuum Jesus Christus verkörpert sieht. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist eigentlich nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Principe eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. Es ist somit klar, daß der Kirchenglaube, um ein seligmachender zu sein, sich mehr und mehr kraft des der Vernunft immanenten moralischen Gesetzes seines historischen Gehaltes entledigen muß, um zuletzt ganz in die reine moralische Religion überzugehen. Je näher der Kirchenglaube diesem Ziele kommt, um so mehr können wir sagen: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen." Will man nun die Entwickelung des historischen Glaubens zum reinen moralischen Glauben verfolgen, so kann dabei nur eine historische Religion in Betracht kommen, welche sich von vornherein ihrer Abhängigkeit von der Vernunftreligion bewußt ist, also nur die christliche Religion, nicht die Religion des Judenthums. Denn in der letztern handelt es sich um Legalität, nicht um Moralität, um äußern Zwang, nicht um freiwilligen Gehorsam gegen die Forderungen des Sittengesetzes, um Strafe und Lohn im irdischen Leben, nicht um Unsterblichkeit der Seele. Anders verhält es sich mit dem Christenthume, welches mit dem Judenthume gar nicht in Zusammenhange steht, wenigstens nicht mit dem ursprünglichen, sondern nur mit dem späteren, in welches aus der heidnischen Philosophie schon moralische Elemente eingedrungen waren. Diese moralischen Elemente wurden dann von Jesus Christus aufgenommen, welcher als Hauptgrundsatz aufstellt: „Ihr sollt heilig sein, gleichwie euer Vater im Himmel heilig ist," und somit vor Allem moralische Gesinnung fordert und durch seinen Wandel und sein unschuldiges, verdienstliches Leiden und Sterben uns ein Beispiel und Vorbild gegeben hat. Was sonst noch über ihn berichtet wird, die Wunder, welche sein Leben begleitet haben sollen, gehören dem historischen, nicht dem Vernunftglauben an, da sie in praktischer Hinsicht schlechterdings ohne Werth sind. Erst neuerdings kann man sagen, daß sich der Kirchenglaube dem reinen Vernunftglauben nähere, da man beginnt in Beziehung auf die Behauptung dessen, was Offenbarung sein soll, bescheiden zu werden, und da man anfängt die heilige Schrift moralisch auszulegen.

So hat denn Kant die Hauptfrage, um die es sich in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft handelt, die Frage nach der Erlösung des Menschen vom Bösen erörtert. Er hat uns gezeigt, daß sie durch die Wiedergeburt vermöge einer intelligiblen That des Willens geschieht, und daß sie durch die Idee des Sohnes Gottes und durch das ethische Gemeinwesen der christlichen Kirche vermittelt wird. Es bleibt ihm noch übrig die Handhabung der Religion kritisch zu betrachten, und damit hat er es im vierten Theile der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu thun. Das Wesen der Religion besteht darin, daß sie sittliche Pflichten als göttliche Gebote vorstellt. Allein es fragt sich, ob die Pflichten als Pflichten gelten, weil sie göttliche Gebote sind, oder ob die Pflichten als göttliche Gebote gelten, weil sie Pflichten sind. Wenn die Gebote Gottes das Erste sind, so ist deren Erkenntniß nur durch Offenbarung möglich, und wir bedürfen dann zur Erkenntniß und zur Erfüllung derselben der Offenbarung. Sind die Pflichten das Erste, so können wir deren Erkenntniß aus der bloßen Vernunft entnehmen, und wir schließen erst von da aus auf eine moralische Weltordnung und auf einen moralischen Weltregenten, als dessen Gesetze wir uns dann die Pflichten vorstellen. Im letzteren Falle bedarf es auch keiner Offenbarung, wir brauchen nur unsere Vernunft zu befragen, wir stehen auf dem Standpunkte der moralischen oder Vernunftreligion. Doch vielleicht sind Vernunft- und Offenbarungsreligion mit einander vereinbar. Freilich der Naturalist hält sie nicht für vereinbar, er erklärt die Offenbarung für unmöglich. Der Supernaturalist hingegen erklärt die Offenbarung für nothwendig und möglich. Wir können als reine Rationalisten mit keinem von Beiden übereinstimmen; wir dürfen die Möglichkeit der Offenbarung nicht läugnen, weil wir sonst eine metaphysische Behauptung wagen würden, deren Beweis uns unmöglich wäre; ebensowenig aber dürfen wir die Vernunftreligion dem Supernaturalisten gegenüber preisgeben. Allein wir halten Offenbarungsreligion und Vernunftreligion für vereinbar, wofern die Offenbarungsreligion reine moralische Vorschriften enthält, welche in der Vernunft aller Menschen als derselben immanente Gesetze zur Anerkennung gelangen können, und wofern die Offenbarung nur als Religionsmittel, nicht als Religionszweck betrachtet wird. In diesem Falle ist die Offenbarung nothwendig als Mittel für die Entwickelung der moralischen Religion, sie ist nicht nothwendig für den Ursprung der moralischen Religion. Ein Beispiel für eine zugleich moralische und geoffenbarte Religion ist die christliche. Denn Christus fordert eine rein moralische Gesinnung, und nach seiner Lehre ist dieselbe nur durch eine radikale Sinnesänderung zu gewinnen, und das letzte Ziel aller Religon ist die Heiligkeit. Die Gebote Christi sind darum allgemein gültig, weil sie die Vernunft jedes Menschen wegen ihres rein moralischen Gehaltes als ihre eigenen Gebote anerkennen muß. Aber obgleich sie so ganz der menschlichen Vernunft entsprechend sind, müssen sie doch zum Zwecke ihrer öffentlichen Geltung in einer Religionsgemeinschaft, in einer Kirche, als geoffenbart gelten, weil eine öffentliche Gemeinschaft gewisser Statute, welche als göttliche Gebote vorgestellt werden, ebensowenig entbehren kann, als einer äußern Organisation unter Lehrern und Leitern. Somit können wir immerhin die christliche Religion als geoffenbarte gelten lassen, wofern wir nur die Offenbarung nicht als Zweck, sondern als Mittel ansehen. Kehrt man aber dies Ver-

hältniß um, betrachtet man die Offenbarung nicht als Religionsmittel, sondern als Religionszweck, dann ist die Hauptsache nicht die moralische Gesinnung und das moralische Thun, sondern die Offenbarungsthatsache; der Glaube muß dann, weil seine Sätze nicht in der Vernunft liegen, befohlen werden, und es tritt an die Stelle des freien moralischen Glaubens knechtischer Glaubensgehorsam. Ein solcher Glaube kann aber nur ein statutarischer Glaube sein, als solcher muß er in heiligen Schriften beurkundet werden, und zu deren Auslegung bedarf es der Schriftgelehrten. So spaltet sich die Kirche in Kleriker und Laien, jene befehlen, diese gehorchen, und es entsteht auf diese Weise die kirchliche Hierarchie. Ein solcher Offenbarungsglaube, welcher das Religionsmittel für den Religionszweck ansieht, legt dem erstern einen imaginären Werth bei und führt so zum Religionswahne. Auch ist mit demselben nothwendig ein Afterkultus verbunden. Denn hat man einmal den wahren Zweck der Offenbarung, die moralische Gesinnung und das moralische Handeln, aus dem Auge verloren, so wird man auch den wahren Gottesdienst nicht mehr in moralischen Handlungen, sondern in der öffentlichen Verehrung Gottes durch äußerliche Ceremonien, Kasteiungen und dergleichen Dinge erblicken. Durch solche äußere, sinnliche Handlungen glaubt man sich dann die Gottwohlgefälligkeit zu verdienen, welche doch allein durch moralische Gesinnung erworben werden kann. Und hält man moralische Gesinnung für nothwendig, so sieht man sie als eine übernatürliche Gnadenwirkung Gottes an, welche durch jene äußeren, sinnlichen Handlungen, die man Gnadenmittel nennt, hervorgebracht werden soll. Es werden so sinnlichen Handlungen übernatürliche Wirkungen beigelegt, man glaubt zaubern zu können und kommt so zum Fetischdienste. Bei solchem Fetischdienste aber kann der Mensch nie gewiß sein, daß er Gott wohlgefällig sei. Nur der rein religiöse Glaube, nur die moralische Gesinnung, kann die Gewißheit der Gottwohlgefälligkeit geben. Jeder Glaube, welcher sich auf etwas Anderes, auf fremdes Verdienst und Genugthuung, stützt, kann der Seligkeit nie gewiß und sicher sein. Aus dieser Ungewißheit aber entspringt der Fanatismus, da jede Ueberzeugung, welche der inneren Gewißheit entbehrt, gegenüber andern Ueberzeugungen bösartig wird. Denn es ist unsere Pflicht wahrhaftig zu sein, d. h. Nichts zu versichern außer demjenigen, dessen wir vollkommen gewiß sind. Die Norm aber für die Wahrhaftigkeit ist kein Objekt außer uns, sondern unser Gewissen, d. h. das Bewußtsein, welches für sich selbst Pflicht ist, das Bewußtsein, welches uns sagt, daß eine Handlung, welche wir vornehmen wollen, recht ist, und uns dieselbe zugleich zur Pflicht macht. Darum wird das Gewissen nur beim moralischen Glauben jene Gewißheit geben können, nicht beim statutarischen Offenbarungsglauben. So kommt es vor Allem darauf an, daß der Kirchenglaube durch den moralischen bedingt sei. Ist dies der Fall, so wird auch der Kultus in ein richtiges Verhältniß zur Religion treten. Denn die öffentliche Religion kann des Kultus nie entbehren. Zwar der wahre Gottesdienst ist unsichtbar, denn er besteht in der moralischen Gesinnung; allein der Mensch bedarf der Versinnbildlichung des Unsichtbaren, und so können die äußeren Cultushandlungen als Symbole der moralischen Gesinnung wohl dazu dienen, in derselben zu befestigen und sie weiter auszubreiten. So kann das Privatgebet als ein Mittel angesehen werden, die sittlich-gute Gesinnung in uns zu befestigen und zu kräftigen, das Kirchengehen

als ein Mittel zur Ausbreitung des sittlich-Guten, die Taufe als ein Mittel der Fortpflanzung des sittlich Guten auf künftige Generationen, die Communion als ein Mittel der Erhaltung des ethischen Gemeinwesens. Nimmt man hingegen diese Kultushandlungen nicht als Symbole des Moralischen, sondern als Gnadenmittel, d. h. als Mittel, wodurch übernatürliche Gnadenwirkungen Gottes hervorgerufen werden, durch welche entweder die uns mangelnde moralische Gesinnung ersetzt oder die gebrechliche unterstützt werden soll, so führt dies zum Fetischdienste. „Denn der Begriff einer übernatürlichen Unterstützung unserer moralischen Gesinnung ist an sich transscendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung überzeugen kann; und auch diese Idee in bloß praktischer Absicht anzunehmen läßt sich schwer mit der Vernunft vereinigen, weil diese fordert, daß das, was uns als sittlich-gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern durch den Gebrauch unserer eignen Kräfte geschehen muß." Glaubt man aber vollends durch sinnliche Handlungen, durch bloße Naturmittel eine übernatürliche Wirkung, welche für uns schlechterdings unerkennbar ist, nämlich den Einfluß Gottes auf unsre Sittlichkeit, hervorbringen zu können, so ist man in einem völligen Wahnglauben befangen.

Dies ist der Inbegriff der Lehren Kant's in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Es geht aus der Darlegung derselben hinreichend hervor, daß wir es hier wesentlich mit sittlichen Fragen zu thun haben, also mit Fragen, welche sich um die Freiheit des Willens und um Causalität durch Freiheit drehen. Handelt es sich nun darum das Verhältniß dieser Lehren Kant's zu den Bestimmungen in der Kritik der reinen Vernunft festzusetzen, so kommt offenbar aus der Kritik der reinen Vernunft vorzugsweise die Lehre Kant's über das Causalitätsgesetz in der Erscheinungswelt und was damit zusammenhängt in Betracht. Um aber diese Lehre recht würdigen zu können, müssen wir uns die Lehren der Kritik der reinen Vernunft im Zusammenhange vergegenwärtigen.

Durch die unbewiesene Voraussetzung, daß das menschliche Erkenntnißvermögen zwei Vermögen in sich enthalte, ein Vermögen der sinnlichen Anschauung, durch welches uns Gegenstände der Erkenntniß gegeben werden, und ein Vermögen der Spontaneität, des Verstandes, durch welches das in der Anschauung Gegebene zur Einheit verknüpft und zu Erkenntnissen zusammengeordnet wird, und daß nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Vermögen wirkliche Erkenntnisse zu Stande gebracht werden können, hat Kant von vornherein den Dualismus zweier Welten, den Gegensatz der Welt der Dinge an sich, der übersinnlichen Welt, und der Welt der Erscheinungen, der sinnlichen Welt, in's Leben gerufen. Denn nur das, was uns in der sinnlichen Anschauung gegeben wird, die Empfindungen, bildet das Material unserer Erkenntniß. Diese werden nicht von uns hervorgebracht, sondern werden uns gegeben, es muß ihnen nothwendig etwas Reales, ein Ding entsprechen, durch welches unsere sinnliche Anschauung erregt und jene Empfindungen hervorgebracht werden. Allein so gewiß zu unsern Empfindungen etwas Reales das Correlat bilden muß, so gewiß ist es, daß wir durch dieselben keine Erkenntniß dieses Realen erlangen können. Denn damit unsre Empfindungen bewußte Vorstellungen werden, müssen sie sich in den Rahmen des Raumes und der Zeit einfügen. Alles,

was wir überhaupt anschauen, können wir nur in Raum und Zeit anschauen. Raum und Zeit aber sind, losgelöst von unserer Anschauung, Nichts, sie sind vielmehr nur subjektive Formen unsrer Anschauung, reine Anschauungen, welche aller empirischen Anschauung nothwendig vorangehen; und zwar ist der Raum die Form des äußern Sinnes, die Zeit die Form des innern Sinnes, und sofern alle Gegenstände der Wahrnehmung des äußern Sinnes auch Gegenstände der Wahrnehmung des innern Sinnes werden müssen, ist die Zeit die Form für alle Anschauung überhaupt. Demnach ist klar, daß die Gegenstände unsrer Anschauung nicht Dinge vorstellen, wie sie an sich sind, unabhängig von den subjektiven Formen unserer Anschauung, sondern nur Dinge, wie sie in unsrer Anschauung, für uns sind, nur Dinge, wie sie uns erscheinen. Das also, was uns in der sinnlichen Anschauung gegeben wird, sind nur Erscheinungen, nur unsre Vorstellungen. Und diese Vorstellungen sind zunächst noch keine Erkenntnisse, sie sind noch ungeordnet und ohne Zusammenhang mit einander. Die Aufgabe nun, diese mannigfaltigen Vorstellungen mit einander zu verknüpfen und aus ihnen Erkenntnisse zu bilden, fällt dem Vermögen der Spontaneität, dem Verstande, zu. Denn dieser ist das Vermögen des Urtheilens, der Unterordnung einer Vorstellung unter die andere durch die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Derselbe kann aber diese Verknüpfung nicht beliebig vornehmen, sondern er ist dabei an bestimmte Formen gebunden, welche an ihm vor aller Erfahrung, a priori, haften. Es sind dies die Stammbegriffe des Verstandes, die reinen Begriffe oder Kategorieen; sie lassen sich aus der formalen Logik ableiten und als Kategorieen der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität von einander unterscheiden. Die Kategorieen der Quantität sind Einheit, Vielheit, Allheit; die Kategorieen der Qualität Realität, Negation und Limitation; die Kategorieen der Relation Subsistenz und Inhärenz, Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung) und Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Die Kategorieen der Modalität sind Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit. Allein diese reinen Begriffe sind an sich leer, sie sind nur subjektive Formen des Verstandes, sie bezeichnen nur die verschiedenen Weisen, in welchen der Verstand gegebene Vorstellungen mit einander verknüpft und aus ihnen Erkenntnisse bildet. Damit wirklich Erkenntnisse zu Stande kommen, muß dem Verstande erst das Material geliefert werden, und dieses liefert eben jenes Vermögen der Receptivität, der äußern und innern Anschauung, in seinen Vorstellungen. Es bedarf nur noch eines Bindegliedes, um die heterogenen Elemente mit einander zu verknüpfen, um die empirischen Gegenstände der Anschauung den reinen Begriffen des Verstandes unterzuordnen. Diese Vermittlung übernimmt die produktive Einbildungskraft, indem sie mittelst der reinen Anschauung der Zeit, welche beiden heterogenen Elementen verwandt ist, den Schematismus des reinen Verstandes ermöglicht. Denn die Zeit ist einerseits als subjektive Form der Anschauung, welche a priori aller empirischen Anschauung zu Grunde liegt, den reinen Begriffen des Verstandes verwandt, welche als subjektive Formen des Urtheilens a priori aller empirischen Erkenntniß zu Grunde liegen; andererseits ist sie selbst Anschauung und somit allen Gegenständen der Anschauung verwandt, ja sie begreift als reine Anschauung a priori alle empirischen Anschauungen, alle Erscheinungen, in sich. So bildet nun die produktive Einbildungskraft für die Kategorieen der Quantität das

Schema der Zeitreihe oder der Zahl, für die Kategorieen der Qualität das Schema des Zeitinhalts, für die Kategorieen der Relation das Schema der Zeitordnung, für die Kategorieen der Modalität das Schema des Zeitinbegriffs. Näher ist die Beharrlichkeit im Wechsel das Schema der Substanz und der Accidenzen, die regelmäßige Succession der Erscheinungen das Schema der Causalität und Dependenz, das regelmäßige Zugleichsein der Erscheinungen das Schema der Gemeinschaft oder Wechselwirkung; für die Möglichkeit bildet das Dasein in einem beliebigen Zeitpunkte das Schema, für die Wirklichkeit das Dasein in einem bestimmten Zeitpunkte, für die Nothwendigkeit das Dasein zu aller Zeit. Durch diesen Schematismus ist der Verstand befähigt, die Gegenstände der sinnlichen Anschauung, die Erscheinungen, unter die Kategorieen zu subsumiren und so Erkenntnisse zu Stande zu bringen. Allein ist hiermit auch bewiesen, daß durch das Zusammenwirken der Anschauung und des Verstandes überhaupt Erkenntnisse zu Stande kommen, so fragt es sich, ob dadurch auch Erkenntnisse von allgemeiner Gültigkeit und Nothwendigkeit, synthetische Urtheile a priori, zu Stande gebracht werden können. Die Antwort Kants auf diese Frage lautet bejahend. Denn es ist klar, daß Alles, was in die Einheit des Bewußtseins aufgenommen und somit Gegenstand der Erkenntniß werden soll, sich den reinen Formen der Anschauung unterordnen und durch die reinen Stammbegriffe des Verstandes in bestimmte Verbindungen setzen lassen muß; soll etwas Gegenstand unserer Erkenntniß werden, so muß es sich den Bedingungen derselben unterwerfen; das Erkenntnißvermögen richtet sich nicht nach den Erkenntnißobjekten, sondern umgekehrt, die Erkenntnißobjekte müssen sich nach dem Erkenntnißvermögen richten, müssen sich den vor aller Erfahrung gegebenen Bedingungen menschlicher Erkenntniß unterwerfen, um überhaupt in die Einheit unsers Bewußtseins aufgenommen und so Erkenntnißobjekte werden zu können. Darum Alles, was von der reinen Anschauung des Raumes gilt, das muß auch für alle Gegenstände äußerer Anschauung gelten, die Sätze der reinen Mathematik müssen auch in der Physik ihre Anwendung finden; und Alles, was sich aus den reinen Begriffen des Verstandes mit Rücksicht auf alle mögliche Erfahrung ableiten läßt, das muß auch für alle Gegenstände möglicher Erfahrung gelten, so daß der Verstand die Gesetze der Natur nicht sowohl erkennt, als vielmehr sie giebt. Nur so ist es möglich, daß es Erkenntnisse von allgemeiner und nothwendiger Gültigkeit giebt, da alle empirischen Erkenntnisse, alle aus der Erfahrung entlehnten Urtheile deshalb dieses Charakters ermangeln, weil wir auf dem Wege der Erfahrung nur zu einer komparativen, nie zu einer absoluten Allgemeinheit gelangen können. Um nun jene obersten Gesetze der Natur, jene Grundsätze des reinen Verstandes zu finden, brauchen wir nur auf die Stammbegriffe des reinen Verstandes zurückzugehen, welche vor aller Erfahrung vorhergehen und die nothwendigen Bedingungen für alle mögliche Erfahrung bilden. Aus ihnen oder vielmehr aus dem obersten Grundsatze, daß sie die nothwendigen Bedingungen für alle mögliche Erfahrung sind, lassen sich alle jene Grundsätze des reinen Verstandes ableiten, und zwar entsprechen den Kategorieen der Quantität das Axiom der Anschauung, den Kategorieen der Qualität die Anticipation der Wahrnehmung, den Kategorieen der Relation die Analogieen der Erfahrung, den Kategorieen der Modalität die Postulate des empirischen Denkens. Das Axiom der Anschauung

lautet: Alle Erscheinungen sind extensive Größen; die Anticipation der Wahrnehmung: Alle Erscheinungen sind intensive Größen; die Analogieen der Erfahrung: 1) Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, 2) alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, 3) alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft unter einander; die Postulate des empirischen Denkens: 1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich, 2) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich, 3) dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig. Diese Grundsätze des reinen Verstandes enthalten Erkenntnisse von allgemeiner und nothwendiger Gültigkeit, sie sind gültig für Gegenstände der Erfahrung, für Erscheinungen, wiewohl sie aller möglichen Erfahrung vorangehen; in ihnen ist aber auch alle von der Erfahrung unabhängige Erkenntniß beschlossen. Denn die Stammbegriffe, aus denen sie abgeleitet sind, sind vermittelst der Einbildungskraft nur auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, auf Erscheinungen, anwendbar; sie gelten nur innerhalb des Gebietes der Erfahrung, sind nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauche, d. h. man darf sie nicht auf Gegenstände, welche jenseits des Erfahrungsgebietes liegen, auf übersinnliche Gegenstände, auf Dinge an sich, anwenden, um mittelst ihrer Erkenntnisse des Uebersinnlichen zu Stande zu bringen, wie dies die Philosophie der vorangehenden Zeit in ihrer Metaphysik, in ihrer rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, gethan hat. Um übersinnliche Gegenstände zu erkennen, bedürfen wir statt des diskursiven Verstandes, den wir haben, eines intuitiven Verstandes, den wir nicht haben. So ist es also für uns schlechterdings unmöglich Uebersinnliches zu erkennen; es mag sein, daß ein intuitiver Verstand existirt, der übersinnliche Gegenstände zu erkennen vermag, für uns bleiben sie problematische Objekte.

Hiermit haben wir die Summe der positiven Lehren Kants in der Kritik der reinen Vernunft gegeben, und es bleibt uns für unsern Zweck noch die Aufgabe, den Beweis für die zweite Analogie der Erfahrung, die Entwickelung des Causalitätsgesetzes in der Erscheinungswelt, darzulegen. Kant giebt den Beweis für diesen wichtigsten Grundsatz des reinen Verstandes in folgender Weise. Alles Geschehen ist ein Entstehen und Vergehen, eine Veränderung, eine Succession von Begebenheiten, ein Wechsel von Erscheinungen. Die Erscheinungen aber sind nur unsre Vorstellungen, sie können darum nicht zugleich sein, unsre Einbildungskraft kann gar nicht anders als eine Erscheinung nach der andern vorstellen. Läge es nun in dem Belieben unserer Einbildungskraft die Aufeinanderfolge der Erscheinungen zu bestimmen, so daß sie dieselbe Erscheinung sowohl in diesem als in jenem Zeitpunkte vorstellen könnte, so wäre offenbar keine Ordnung und kein Zusammenhang in den Erscheinungen, es könnte dann auch eine solche Ordnung, eine Veränderung, ein Geschehen nicht erkannt werden, es wäre überhaupt keine Erfahrungserkenntniß möglich, denn alle vermeintlich wahrgenommene Veränderung wäre Nichts als ein Spiel unserer Einbildungskraft. Soll es also überhaupt Erfahrungserkenntniß geben, so darf die Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit nicht vom Belieben

des Subjekts abhängen, sondern es muß Etwas vorhanden sein, was das Subjekt nöthigt, die Erscheinungen in dieser bestimmten Aufeinanderfolge wahrzunehmen, was jeder Erscheinung ihren Zeitpunkt bestimmt, mit andern Worten, es muß eine objektive Zeitfolge geben. Was aber kann die Zeitfolge objektiv machen? Nichts Anderes als das, was überhaupt einer Erkenntniß Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, also Objektivität verleiht, einer von den reinen Begriffen des Verstandes und zwar der, welcher die Zeitordnung zu seinem Schema hat, also der Begriff der Causalität. Denn denke ich eine Erscheinung als Ursache, so weiß ich, dieselbe muß einer andern Erscheinung, welche ihre Wirkung ist, nothwendig vorhergehen; und denke ich eine Erscheinung als Wirkung, so weiß ich, dieselbe muß einer andern, welche ihre Ursache ist, nothwendig folgen. Ist nun objektive Zeitfolge durch das Causalitätsgesetz bedingt, und ist ohne objektive Zeitfolge überhaupt Erfahrungserkenntniß, Erkenntniß von Gegenständen der Erfahrung, unmöglich, so kann man auch sagen: „Alle Gegenstände möglicher Erfahrung stehen unter dem Gesetze der Causalität", oder: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung." So bildet die objektive Zeitfolge aller Erscheinungen einen Causalnexus, dessen spätere Glieder die nothwendigen Folgen der früheren sind. Nennen wir nun den Inbegriff aller Erscheinungen Welt, so bilden die Erscheinungen, welche zu gleicher Zeit stattfinden, den Weltzustand und die Weltzustände zu verschiedenen Zeiten die Weltveränderung. In dieser Weltveränderung hat jeder Weltzustand und jede dazu gehörige Erscheinung ihren bestimmten Zeitpunkt, d. h. ein jeder Weltzustand ist Wirkung aller vorangehenden und Ursache aller folgenden. Da nun zwischen zwei Zeitpunkten immer Zeit ist, so kann auch der Uebergang von einem Weltzustande in einen andern, die Weltveränderung, nur in der Zeit stattfinden, d. h. er kann nicht plötzlich, sondern er muß kontinuirlich sein. Und da der Uebergang von einem Zustande in den andern durch das Wirken der Ursache vermittelt ist, so folgt hieraus der Grundsatz: „Keine Ursache in der Welt wirkt plötzlich, sondern alle wirken kontinuirlich." So herrscht denn nach Kant in der Erscheinungswelt, der auch wir mit unserm ganzen empirischen Dasein angehören, mit unverbrüchlicher Gewalt als unerläßliche Bedingung der Möglichkeit irgend einer Erfahrung die Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges und läßt der Freiheit, dem Vermögen eine Reihe von Veränderungen schlechthin anzufangen, nicht den geringsten Raum. Nun gehören offenbar unsere Handlungen der Erscheinungswelt an und stehen somit auch unter der Nothwendigkeit ihres Causalzusammenhanges. Allein wo bleibt dann die Zurechnungsfähigkeit der Handlungen, wo ihr moralischer Werth, wo der Unterschied von Gut und Böse? Offenbar kann man von diesen Dingen nur reden unter der Voraussetzung der Freiheit als wirkender Ursache, unter der Voraussetzung, daß die Handlungen des Menschen nicht durch sinnliche Bedingungen necessitirt werden, so daß sie nicht anders sein könnten als sie sind, sondern daß der Mensch ein Vermögen besitzt, eine Reihe von Handlungen selbst anzufangen. Kant fühlt selbst, wie sehr durch sein unverbrüchliches Causalitätsgesetz innerhalb der Erscheinungswelt das sittliche Gebiet gefährdet wird; darum sucht er noch in der Kritik der reinen Vernunft die entstehenden Schwierigkeiten zu lösen und zwar in dem Abschnitte: „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten

aus ihren Ursachen." Der Gegensatz von Causalität durch Freiheit und Causalität durch Naturnothwendigkeit, der Gegensatz von unbedingter und bedingter Causalität in der Welt gehört unter die Antinomieen der reinen Vernunft. Kant sieht darin, daß sich Thesis und Antithesis in dieser Antinomie in gleicher Weise beweisen lassen, vorausgesetzt, daß die Erscheinungen Dinge an sich sind, einen schlagenden Beweis für die Wahrheit seines philosophischen Systems. Denn nur durch die Unterscheidung der Erscheinung von dem Dinge an sich wird es möglich, beide Sätze, Thesis und Antithesis, aufrecht zu erhalten, da sie so allein nicht kontradiktorische Widersprüche sind. Ursache und Wirkung brauchen nicht gleichartig zu sein; es ist denkbar, daß eine Erscheinung eine Idee, ein Ding an sich, d. h. etwas Unbedingtes, zur Ursache habe. Nothwendig ist freilich, daß jede Erscheinung eine andere Erscheinung zur Ursache habe, dies ist das nie aufzuhebende Gesetz natürlicher Causalität; aber möglich ist es, daß sie zugleich auch eine Idee zur Ursache habe, d. h. eine unbedingte, eine freie Ursache. Wie aber sind Causalität durch Naturnothwendigkeit und Causalität durch Freiheit mit einander zu vereinigen? Scheint nicht eine die andere aufzuheben? Kant führt diese Frage auf die andere zurück: „Wie vereinigt sich der empirische mit dem intelligiblen Charakter?" Jede Erscheinung hat nemlich ihre empirische Ursache, welche wiederum Wirkung einer andern empirischen Ursache, also bedingt ist. Die Freiheit ist nicht bedingte, sondern unbedingte Ursache, sie ist also nicht erscheinende, sondern intelligible Ursache. Jede Ursache nun wirkt nach einem bestimmten Gesetze, diese gesetzlich bestimmte Wirkungsweise nennen wir ihren Charakter. So wird die empirische Ursache einen empirischen, die intelligible einen intelligiblen Charakter haben. Sollen also Causalität durch Naturnothwendigkeit und Causalität durch Freiheit zusammenstimmen, so muß sich der empirische Charakter mit dem intelligiblen vereinigen lassen, es muß jede Erscheinung als zugleich zum empirischen und zum intelligiblen Charakter gehörig gedacht werden können. Insbesondere muß der Mensch zu gleicher Zeit als Ding an sich, als intelligibler Charakter, und als Erscheinung, als empirischer Charakter, gedacht werden können; seine Handlungen aber müssen als zugleich an dem intelligiblen und an dem empirischen Charakter theilnehmend vorgestellt werden. Dies ist nun offenbar nicht in der Weise denkbar, daß der empirische und der intelligible Charakter sich um dasselbe Subjekt streiten, sich auf derselben Ebene durchkreuzen; denn dann würden beide sich gegenseitig aufheben. Wohl aber ist es denkbar, daß alle Handlungen eines Subjekts nothwendige Folgen seines empirischen Charakters sind, welcher in der Zeit erscheint, der empirische Charakter selbst aber eine Folge des intelligiblen Charakters ist, welcher alle Zeitfolge ausschließt. Legt man dem empirischen Charakter den intelligiblen selbst als zeitlose Ursache zu Grunde, so wird die Erfahrung nicht unmöglich gemacht, der Zeitlauf der Begebenheiten nicht durchbrochen, denn es verläuft dann innerhalb der Zeit Alles nach dem Gesetze natürlicher Causalität. Man hat sich dann vorzustellen, daß der empirische Charakter als Wirkung des intelligiblen in der Zeit anfängt, die Causalität aber des intelligiblen Charakters selbst keinen Anfang in der Zeit hat. Allein hiermit soll kein Erkenntnißurtheil gefällt, sondern nur ein regulatives Princip gegeben sein, nach welchem jene Verbindung gedacht werden kann. Dabei bleibt es ganz unbegreiflich, wie ein Ding an sich

Ursache einer Erscheinung, wie dasselbe Subjekt zugleich Erscheinung und Ding an sich sein kann. Dies ist die Auflösung, welche Kant der Antinomie der Vernunft in ihren Behauptungen über Causalität durch Freiheit und Causalität durch Naturnothwendigkeit giebt. Es ist hier zunächst die Freiheit im Allgemeinen, die Freiheit als kosmologisches Princip, behandelt. Doch ist die Freiheit als solche denkbar, so ist sie auch im Besondern denkbar als Princip der menschlichen Handlungen. Diese sind demnach als Erscheinungen nach dem Causalitätsgesetze der Erscheinungswelt nothwendig; jede Handlung ist bedingt durch die vorhergehenden und diese durch den empirischen Charakter. Aber gleichwohl sind sie zurechnungsfähig, denn sie haben Theil an Allem, was dem empirischen Charakter zukommt, und der empirische Charakter ist eine Wirkung des intelligiblen, also eine freie und zurechnungsfähige That. Somit ist die Continuität der Erfahrung gewahrt und zugleich der Thatsache des Schuldbewußtseins Rechnung getragen; sofern der Mensch sich schuldig weiß, betrachtet er sich eben unter dem Gesichtspunkte der Freiheit, als intelligibles Wesen; sofern er seine Handlungen als Erscheinungen mit dem Verstande betrachtet, erkennt er sie als nothwendig, als bedingt durch andere Erscheinungen, zuletzt durch den empirischen Charakter.

Dies sind die Bestimmungen Kants in der Kritik der reinen Vernunft, welche zu den Lehren in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft unmittelbare Beziehung haben. Stellen wir uns nun auf den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft, so müssen wir fordern, daß Gott der Welt schlechterdings transscendent bleibe, daß er auf keine Weise derselben immanent sei oder mit seiner Wirksamkeit auf übernatürliche Weise in ihren Lauf eingreife. Denn nur sinnlich Wahrnehmbares kann erfahren und erkannt werden und bildet somit die Welt, nicht Uebersinnliches. Wäre Gott aber der Welt immanent, oder griffe er mit seiner Wirksamkeit unmittelbar in den Lauf derselben ein, so wäre auch von ihm, dem Uebersinnlichen, eine Erfahrungserkenntniß möglich, und es wäre die ganze Erkenntnißtheorie Kants umgestoßen. Diese fordert durchaus, daß die Welt der Erscheinungen und die Welt der Dinge an sich auseinanderbleiben, daß beide ganz verschiedene Naturen haben, daß, wenn in der einen nur Causalität durch Naturnothwendigkeit gilt, in der andern nur Causalität durch Freiheit ihre Stätte habe. Und soll, wie es die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins gebieterisch fordern, die Freiheit in der Welt der Erscheinungen eine Stelle finden, so kann dies nicht in der Weise geschehen, daß sich innerhalb des Erfahrungsgebietes Freiheit und Naturnothwendigkeit begegnen und gegenseitig aufheben, sondern nur so, daß sich die Gebiete der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gleichsam an ihren Grenzen berühren, indem der empirische Charakter der sinnlich wahrnehmbaren Welt durch den intelligiblen Charakter der übersinnlichen Welt gesetzt ist, und so die Erscheinungswelt nur insofern an der Freiheit Theil hat, als sie mit ihrem empirischen Charakter ein Produkt der Welt der Dinge an sich und ihres intelligiblen Charakters ist. Aber innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt giebt es nur Causalität durch Naturnothwendigkeit, nicht Causalität durch Freiheit; so giebt es also innerhalb derselben auch keine unmittelbaren Wirkungen Gottes, welche doch nur Wirkungen einer freien Causalität sein könnten. Wie aber stimmen hierzu die Behauptungen Kants im dritten und vierten Theile der

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft? Scheint er dort nicht neben der Möglichkeit auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung, also einer unmittelbaren, übernatürlichen Einwirkung Gottes auf die Welt zu behaupten? Das ist es ja gerade, wodurch er sich als reiner Rationalist vom Naturalisten unterscheiden will, daß jener die Möglichkeit einer Offenbarung läugne, während er selbst bereit sei, die Wirklichkeit einer Offenbarung anzuerkennen, sobald nur in einer Religion, welche den Anspruch erhebe Offenbarungsreligion zu sein, die Principien der reinen moralischen Religion enthalten seien. Und unter den geschichtlichen Religionen findet er in der christlichen wirklich eine, welche diesem Anspruche genügt, und welche darum ein Recht hat als wirkliche Offenbarung zu gelten. Ja selbst die Nothwendigkeit der Offenbarung scheint ihm um der menschlichen Schwäche willen festzustehen. Denn es ist nach Kant Pflicht an einen moralischen Gesetzgeber zu glauben, weil ohne diesen Glauben der Glaube an die Vollendung des ethischen Gemeinwesens unmöglich wäre. Die Vollendung des ethischen Gemeinwesens aber kann nur durch die Vermittelung einer historischen Religion herbeigeführt werden, und die historische Religion muß als statutarische Offenbarungsreligion auftreten. Es ist nemlich der allgemeine Hang der Menschen, daß sie für die Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und dadurch wird es nöthig, ein äußeres Introduktionsmittel der Vernunftwahrheit, d. h. eine Offenbarung, anzunehmen. Ferner sind die Menschen schwer zu der Ueberzeugung zu bringen, daß reine Sittlichkeit der einzige Gottesdienst sei, immer suchen sie sich's leichter zu machen durch einen Afterdienst. Auch kommen sie nicht dazu ein ethisches Gemeinwesen zu gründen, ohne durch den Glauben an eine höhere Autorität, d. h. an einen göttlichen Religionsstifter, dazu angetrieben zu sein. Allein ist die Offenbarung möglich, wirklich, nothwendig, ist somit innerhalb der Erscheinungswelt die freie Causalität Gottes wirksam und durchbricht sie das unverbrüchliche Gesetz der Causalität durch Naturnothwendigkeit, wo bleibt da die in der Kritik der reinen Vernunft dargelegte Erkenntnißtheorie Kants? Nach dieser kann der Mensch solche Wirkungen der freien Causalität Gottes gar nicht erkennen, da das menschliche Erkenntnißvermögen nur für das Gesetz der Causalität durch Naturnothwendigkeit eingerichtet ist; es würde also eine solche Offenbarung vom Standpunkte der Kritik aus subjektiv unmöglich sein. In der That müßten wir behaupten, daß Kant, wenn er mit seinem Begriffe der Offenbarung Ernst machte, mit der Kritik der reinen Vernunft in Widerstreit gerathen würde. Allein, sehen wir näher zu, so finden wir, daß er mit dem Begriffe der Offenbarung nicht Ernst macht, eben weil ihn die Lehren der Kritik der reinen Vernunft daran hindern, welche fordern, daß er mit der Wirklichkeit auch die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung läugne. Denn daß Kant im Gegensatz zu dem Naturalisten die Möglichkeit einer Offenbarung nicht in Abrede stellt, das kann am Ende nur als Bescheidenheit der kritischen Philosophie aufgefaßt werden, die überhaupt gezwungen zu sein scheint, sich über die transscendente Welt der Dinge an sich jeglicher Behauptung, sei es im positiven, sei es im negativen Sinne, zu enthalten, und die darum den Grundsatz billiger Bescheidenheit in Beziehung auf Alles, was Offenbarung heißt, zu befolgen strebt. Doch muß diese Bescheidenheit sich nothwendig als bloßer Schein herausstellen, wenn Kant durch die

Grundsätze seines philosophischen Systems gezwungen wird, sich auch auf den Standpunkt des Naturalisten zu stellen. Und so sehen wir in der That, daß Kant mit der wirklichen Offenbarung keinen Ernst macht, und wir müssen daraus schließen, daß es ihm auch mit der Behauptung der Möglichkeit der Offenbarung wenig Ernst gewesen sei. Denn wie stellt sich Kant zur wirklichen Offenbarung? Wie zum Inhalte der christlichen Religion, welche er als solche gelten lassen will? Die christliche Religion kann darum als Offenbarung gelten, weil sie in sich das Princip der Annäherung an die absolute, d. h. an die rein moralische, Religion trägt. Denn der Lehrer des Evangeliums hat nicht nur den Frohnglauben für an sich nichtig, den moralischen dagegen, welcher allein den Menschen heiligt und durch den guten Lebenswandel seine Echtheit beweist, für den allein seligmachenden erklärt, sondern auch in seiner Person ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäßes Beispiel gegeben. Andrerseits aber enthält die christliche Religion Vieles, was nicht zur moralischen Religion gehört, was vielmehr nur als Vehikel derselben gelten kann und somit für den erleuchteten Vernunftglauben durch allegorische Interpretation moralisch gedeutet, d. h. aus den heiligen Offenbarungsurkunden herausgebracht werden muß. So muß man die heilige Geschichte, als bloß zum statutarischen Kirchenglauben gehörig, welcher an sich auf die Annahme moralischer Maximen nicht von Einfluß sein kann, sondern diesen nur zur lebendigen Darstellung ihres Objekts, der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend, gegeben ist, moralisch auslegen. Und demnach ist die Geschichte des Religionsstifters selbst so aufzufassen, daß in derselben Nichts vorkommt, was ihn unfähig macht, uns zum Vorbilde zu dienen; soll er Gegenstand eines praktischen, nicht bloß historischen Glaubens werden, so muß Alles von ihm ausgeschlossen bleiben, was außerhalb der Bedingungen der menschlichen Natur liegt. So dürfen wir ihn nicht als Wunderthäter vorstellen, auch nicht als übernatürlich erzeugt — wiewohl wir die Möglichkeit übernatürlicher Zeugung nicht in Abrede stellen können —, vor Allem aber nicht als mit angeborener Heiligkeit behaftet, wodurch er der Versuchung entrückt werden würde. Zwar die Möglichkeit eines Sündlosen ist zuzugeben; allein Jesus könnte sich auch sündlos nennen, wenn er seinem thatsächlichen Zustande nach hinter der Heiligkeit des Sittengesetzes zurückbliebe, er würde dann nur seine Gesinnung meinen. Jedenfalls aber braucht er kein Sündloser zu sein; denn die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit hat ihre Gültigkeit für uns nicht erst aus der Geschichte, aus der Erfahrung zu entlehnen, sondern sie hat ihre objektive Realität in sich selbst; dieselbe liegt in unserer praktischen Vernunft, wir sollen ihr gemäß sein, also müssen wir es auch können. So sehen wir, daß Kant zwar die Möglichkeit übernatürlicher Zeugung und sündloser Heiligkeit offen lassen will; allein die Weise, in welcher er diese Möglichkeit zugesteht, zeigt, daß dies nur eine bescheidene Ausdrucksweise des Kriticismus ist, welcher auch den leisesten Schein vermeiden möchte, als behaupte er etwas über die Welt der Dinge an sich, hier insbesondere etwas über die Causalität Gottes in der Erscheinungswelt und deren Folgen. In der That aber hält er Beides, übernatürliche Zeugung und sündlose Heiligkeit, für überflüssig und darum auch für unwirklich. Und darin befindet er sich ganz in Uebereinstimmung mit den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft. Denn wo bliebe das natürliche Causalitäts-

gesetz innerhalb der Erscheinungswelt, wenn die übernatürliche Zeugung statuirt würde? Treibt ihn doch das natürliche Causalitätsgesetz, die Wunder in theoretischer Hinsicht für unmöglich zu erklären, da es Wahnglaube sei, zu meinen, daß man von Wundern eine Erfahrung haben könne, von welchen wir es doch für unmöglich erklären müssen, daß sie nach Erfahrungsgesetzen geschehen. Erklärt er doch nicht nur die Auferstehung und Himmelfahrt, sondern überhaupt alle Wunder, welche das Leben Jesu begleitet haben sollen, für Bestandtheile des historischen Glaubens, der in praktischer Hinsicht ganz unfruchtbar und darum, nachdem er seine Dienste als Vehikel der Vernunftreligion geleistet habe, als unfruchtbar bei Seite zu werfen sei. Und wäre Jesus seinem thatsächlichen Zustande nach ein sündlos Heiliger, vollkommen den Forderungen des Sittengesetzes entsprechend, so wäre ja die Idee wirklich geworden, es existirte innerhalb der Erscheinungswelt ein Ideal, was durchaus nicht zu der Erkenntnißtheorie Kants stimmen würde, welche auf das Auseinanderbleiben von Idee und Wirklichkeit eingerichtet ist; wie denn Kant auf Grund dessen, daß innerhalb der Erscheinungswelt das Sittengesetz vom Menschen nie vollkommen realisirt werden kann, die Unsterblichkeit der Seele postulirt. Wird so Alles über das gewöhnliche Maß des Menschlichen und Natürlichen Hinausgehende im Leben Jesu in Frage gestellt, so kann in seiner Person auch nicht der Gottmensch, nicht Gottes Sohn im besonderen Sinne anerkannt werden, abgesehen davon, daß die Wirklichkeit der Einheit Gottes mit der menschlichen Natur die durch die Kritik der reinen Vernunft geforderte Transscendenz Gottes völlig aufheben würde. „Für den Weisen ist der Glaube an den Sohn Gottes nichts Anderes, als der Glaube an sich selbst, der Christus außer uns und der Christus in uns sind nicht zwei Principien, sondern eins. Wollten wir den Glauben an die historische Erscheinung der Idee der Menschheit zur Bedingung des Heils machen, so hätten wir zwei Principien, ein empirisches und ein rationales, und der Gehalt würde dem rationalen zufallen. Der wahre Gottmensch ist nicht der in die Sinne fallende, sondern das Urbild in der Vernunft, welches wir dem historischen unterlegen, weil er, soviel sich an einem Beispiele wahrnehmen läßt, dem Urbilde gemäß gefunden wird." Aber hat die Idee des Sohnes Gottes, die Idee des absoluten Sittengesetzes, in der menschlichen Vernunft durch sich selbst Evidenz und heiligende Kraft, wozu dann noch ein historischer Christus, ein sündloser Stifter des ethischen Gemeinwesens? Es bleibt ja für ihn nichts Anderes, als daß er dies moralische Vernunftgesetz klar ausspreche und in seinem Leben, soweit es innerhalb der Erscheinungswelt möglich ist, vorbildlich darstelle. Und damit wir ja nicht denken, daß Jesus durch übernatürliche Offenbarung zu seiner moralischen Religion gekommen sei, zeigt uns Kant auch noch die historische Vermittelung, durch welche er zu derselben gekommen sein soll: aus der griechischen Philosophie seien moralische Elemente in das Judenthum eingedrungen, und diese seien von Christus aufgenommen und zur Geltung gebracht worden. So ist in der That die wirkliche Offenbarung aufgehoben. Wenn Kant nun gleichwohl nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit der Offenbarung behauptet zu haben scheint, so stellt sich dies als leerer Schein heraus. Denn jene menschliche Schwäche, welche die Offenbarung nothwendig machen soll, macht in der That nur den Offenbarungsglauben nöthig, der sich immerhin später als Wahnglaube herausstellen

mag. Es ist nur nöthig, daß eine historische Religion, welche die Principien der reinen Vernunftreligion in sich enthält, mit dem Anspruche auftrete, von Gott geoffenbart zu sein, damit der schwache Mensch den als göttlich ausgegebenen moralischen Geboten Vertrauen schenke; wie denn Kant es auch ausdrücklich ausspricht, daß die Annahme einer Offenbarung nicht hinsichtlich des Ursprungs der moralischen Religion, sondern nur hinsichtlich der Entwickelung der historischen Kirche zur idealen nothwendig sei. So führt Kants Lehre von der christlichen Religion und von ihrem Stifter nur darauf, daß Christus seine moralischen Erkenntnisse, welche er theils aus eigener Vernunft geschöpft, theils aus der griechischen Philosophie entlehnt hat, selbst für göttliche Eingebung gehalten, oder sie aus Akkommodation an die menschliche Schwäche dafür ausgegeben hat. Dazu stimmt die Verachtung Kants gegen alles positiv Christliche, als nur dem historischen Glauben angehörig und darum für die absolute Religion, für den rein moralischen Glauben, schlechterdings überflüssig und werthlos. Soll dasselbe, — etwa die Thatsachen des Lebens Christi — für den moralischen Glauben noch eine Bedeutung haben, so kann dieselbe nur darin bestehen, daß es, entsprechend dem Bedürfnisse des Menschen als sinnlich-vernünftigen Wesens, dazu dient, die Vernunftideen durch ein empirisches Beispiel zu versinnbildlichen, wie z. B. das sogenannte genugthuende Leiden Christi ein Sinnbild für die speculative Idee der stellvertretenden Genugthuung des neuen, wiedergeborenen Menschen für den alten ist. Dieselbe Bedeutung, eine sinnbildliche Darstellung zu sein, erhalten auch die sogenannten Gnadenmittel. Wie könnte auch nach Kantischen Prämissen ernstlich von Gnadenmitteln die Rede sein? Wer da glaubte, daß sein Gebet zu Gott der Erhörung gewiß sei, der müßte ja von der Ueberzeugung ausgehen, daß die Entdeckung Kants vom Dualismus der intelligiblen und sensiblen Welt und von der Transscendenz Gottes auf Täuschung beruhe. Und wer glaubte, daß Gott in sinnlichen Elementen gegenwärtig sei und sich darbiete, der würde ja Gott in die Erscheinungswelt, in Raum und Zeit herabziehen. Und da der wahre Gottesdienst nur in der moralischen Gesinnung besteht, so können in demselben sinnliche Handlungen, soll anders der Gottesdienst nicht zu einem Afterdienste werden, nur dann eine Stelle haben, wenn sie dazu dienen, die moralische Gesinnung zu versinnbildlichen und dadurch zu befestigen und auszubreiten. So weiß denn Kant in der That dem Gebete, dem Kirchengehen, der Taufe, der Communion eine solche Bedeutung zu geben und behauptet, daß der Gottesdienst zum Fetischdienste wird, sobald man diese Cultushandlungen als Gnadenmittel nimmt, d. h. als Mittel, durch welche übernatürliche Gnadenwirkungen Gottes hervorgerufen werden, die entweder die uns mangelnde moralische Gesinnung ersetzen oder die gebrechliche unterstützen sollen. „Denn abgesehen davon, daß es Wahnglaube wäre, durch eine sinnliche Handlung übersinnliche Wirkungen hervorbringen zu wollen, ist auch der Begriff einer übernatürlichen Unterstützung unserer moralischen Gesinnung an sich transscendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung überzeugen kann. Und auch diese Idee in bloß praktischer Absicht anzunehmen, läßt sich schwer mit der Vernunft vereinigen, weil diese fordert, daß das, was uns als sittlich-gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern durch den Gebrauch eigener Kräfte geschehe.“ Es würde ja eine solche übernatürliche

Unterstützung unserer moralischen Gesinnung nur ein Wunder in der moralischen Welt sein und somit das natürliche Causalitätsgesetz, welches für jede Erscheinung eine immanente Erklärung fordert, aufheben. Und wozu auch die übernatürliche Unterstützung, da der Mensch derselben durchaus nicht bedarf? Nach Kant ist ja die menschliche Vernunft autonom; sie giebt das Sittengesetz, nicht Gott, und sie ist auch ohne fremde Beihülfe im Stande, die Forderung des Sittengesetzes zu verwirklichen. Denn was der Mensch soll, das kann er; was er in moralischer Hinsicht werden soll, dazu muß er, dazu kann er sich aber auch selbst machen Eigentlich ist nicht Gott, sondern das Sittengesetz, welches der Mensch sich selbst giebt, das Absolute; Gott und Mensch stehen sich fremd gegenüber, der Mensch ist sich selbst genug, er bedarf Gottes nicht. Es ist nicht nöthig, daß Gott sei, sondern daß er geglaubt werde, damit der Mensch hoffen könne, daß die Idee des höchsten Gutes, welche seine Vernunft bildet, einmal verwirklicht werde. Dazu bedarf es aber eigentlich nicht des Glaubens an Gott, sondern nur des Glaubens an eine moralische Weltordnung, welche nicht jetzt, sondern in einer unendlich fernen Zukunft einmal ihre Verwirklichung finden werde. Freilich scheint es, daß Kant in einer Beziehung wenigstens eine Einwirkung Gottes auf den moralischen Zustand des Menschen zugebe und gerade deshalb, weil er sich der Consequenzen der Kritik der reinen Vernunft klar bewußt ist. Da nemlich die sittliche Entwickelung des Menschen in der Zeit vor sich geht, so ist sie eine kontinuirliche, in keinem Zeitpunkte abgeschlossene, sondern sich in's Unendliche fortsetzende. Demnach kann der Mensch, weil er unter Zeitbedingungen steht, eigentlich der Forderung des Sittengesetzes nie vollkommen adäquat werden. Gleichwohl muß er, um glückselig zu werden, der Glückseligkeit vollkommen würdig, d. h. heilig sein; darum läßt ihm Kant, damit er nicht an der Erreichung seines Zieles verzweifle, die Hoffnung, daß, falls er selbst nach Kräften die moralische Vollkommenheit erstrebe, Gott vielleicht dereinst den noch vorhandenen Defekt decken und ihn also nicht nur glückselig, sondern auch heilig machen werde. Allein daß wir in dieser Behauptung Kants nur eine Akkommodation an die menschliche Schwäche zu finden haben, welche noch der unlauteren Triebfeder der Hoffnung bedarf, und daß es ihm mit seiner Behauptung nicht Ernst sei, können wir nicht nur daraus schließen, daß dieselbe nicht minder gegen die Transscendenz Gottes, welche aus der Kritik der reinen Vernunft folgt, als gegen die Freiheitslehre Kants verstößt, sondern es folgt auch aus der Lehre von der Rechtfertigung. Denn Kant gründet die Rechtfertigung nicht auf eine göttliche Gnadenwirkung, sondern nur auf das menschliche Thun; das, was er göttliche Gnade nennt, ist lediglich auf Rechnung der intellektuellen Anschauung Gottes zu setzen, vermöge deren er in der moralischen Gesinnung, im Principe der moralischen Handlungen, die ganze Reihe derselben, welche uns, weil wir unter Zeitbedingungen stehen, unendlich erscheint, als ein geschlossenes Ganzes ansieht. Und auch darauf kommt es eigentlich nicht an, daß dies in der That so sei, sondern nur darauf, daß der Mensch es so ansehe. Denn im Grunde sind die Ausdrücke Kants „Rechtfertigung aus Gnaden oder aus Glauben" Nichts als Akkommodationen an die Kirchenlehre, vermöge deren Kant seine Wiedergeburtslehre annehmbar zu machen sucht. Die Rechtfertigung soll durch den praktischen Glauben an den Sohn Gottes vermittelt werden; allein

der Sohn Gottes ist nichts Anderes als die Personifikation einer Vernunftidee, des der Vernunft immanenten Sittengesetzes, und der praktische Glaube an den Sohn Gottes ist nichts Anderes als die Bethätigung der moralischen Gesinnung in einem moralischen Lebenswandel. So ist demnach auch das Princip der Rechtfertigung dasselbe als das Princip der Wiedergeburt, nemlich die menschliche Freiheit, in keiner Weise aber Gott und die göttliche Gnade, welche auch in dieser Beziehung der menschlichen Entwickelung so fern bleiben, als es die Lehren der Kritik der reinen Vernunft und die Freiheitslehre Kants fordern. Treten wir jetzt dieser Freiheitslehre Kants näher, wie sie sich in den beiden Fundamentallehren der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in den Lehren vom radikalen Bösen und von der Wiedergeburt kundgiebt. Ist Kant in den Lehren von Christus, von den Gnadenmitteln, von der Rechtfertigung in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Kritik der reinen Vernunft, so scheint in diesen Lehren vom radikalen Bösen und von der Wiedergeburt am leichtesten ein Widerspruch mit der Kritik der reinen Vernunft möglich zu sein. Doch sucht Kant in der That auch hier das festzuhalten, was er in der Kritik der reinen Vernunft über die Möglichkeit der Vereinigung der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit festgestellt hat. Daß die menschlichen Handlungen, sofern sie als gut oder böse beurtheilt werden sollen, wie die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins es fordern, auf Causalität durch Freiheit zurückgeführt werden müssen, steht ihm fest. Aber eben so fest steht es ihm, daß die Freiheit in erster Linie nur dem empirischen Charakter zukommt, sofern dieser durch eine intelligible That der Freiheit als guter oder böser gesetzt worden ist, den bösen Handlungen aber nur, sofern sie Folgen des empirischen Charakters sind. Denn das radikale Böse besteht in einer Umkehr der ursprünglichen Ordnung der Triebfedern des Handelns: das Sittengesetz, dem die oberste Stelle gebührt, hat die unterste erhalten, und die Triebfedern der Selbstliebe sind an seine Stelle getreten, die Befriedigung der Selbstsucht ist zur Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes gemacht worden, und diese Umkehr beruht auf einer intelligiblen That der Freiheit, welche allem empirischen Gebrauche der Freiheit vorausgeht. Was heißt das aber anders, als daß es eigentlich, nachdem einmal jener empirische Charakter des radikalen Bösen gesetzt ist, einen Gebrauch der Freiheit nicht giebt? Das radikale Böse, der angeborene Hang zum Bösen, soll ja der letzte Grund der Annahme der Maximen des Handelns sein und diese wiederum der Grund der Handlungen. Darum folgen aus dem radikalen Bösen die bösen Maximen und aus den bösen Maximen die bösen Handlungen mit Nothwendigkeit; nachdem der böse Hang durch die intelligible That der Freiheit einmal gesetzt ist, folgen aus demselben alle Handlungen mit Naturnothwendigkeit, der Mensch kann unter der Voraussetzung des bösen Hanges gar nicht anders als böse handeln. Somit steht das Handeln des Menschen mit dem Causalitätsgesetze in der Erscheinungswelt in Einklang, und die Causalität durch Naturnothwendigkeit vereinigt sich mit der Causalität durch Freiheit auf dieselbe Weise, als die Kritik der reinen Vernunft es gefordert hat. Dies wird auch keineswegs dadurch widerlegt, daß Kant die moralische Anlage für unaustilgbar erklärt und behauptet, daß dieselbe nur in ihrer Reinheit wiederhergestellt zu werden brauche, damit der Mensch gut handle. Denn solange sie dies nicht ist, kann sie auch nicht der Grund guter

Maximen und durch diese guter Handlungen werden; vielmehr behält so lange das böse Princip im Menschen die Herrschaft und bestimmt den empirischen Charakter und somit alle Handlungen des Menschen. Und in ihrer Reinheit kann die moralische Triebfeder nicht durch eine Reform, durch eine Befestigung im schon vorhandenen Guten hergestellt werden — denn so lange das böse Princip der letzte Grund aller Maximen bleibt, ist thatsächlich nichts Gutes vorhanden — sondern nur durch eine Revolution, nur dadurch, daß das böse Princip aus seiner Herrschaft vertrieben und das Gute an seine Stelle gesetzt wird, d. h. nur durch eine neue Umkehr der Ordnung der Triebfedern und eine Wiederherstellung der rechtmäßigen Ordnung, nur durch eine Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist unerläßlich, soll dem Menschen auch nur eine gute Handlung möglich sein. Die Wiedergeburt aber kann ebenfalls nur durch eine intelligible That der Freiheit geschehen, der intelligible Charakter muß wieder einen neuen empirischen Charakter schaffen, damit der Mensch gut handeln könne. Ist aber kraft der Wiedergeburt die moralische Triebfeder zu oberst gesetzt, als letzter Grund aller Maximen an die Stelle des bösen Hanges getreten, so müssen auch durch diesen letzten Grund alle Maximen gut werden und durch die Maximen alle Handlungen, mit andern Worten, es ist dann der empirische Charakter gut, und aus dem empirischen Charakter folgen alle Handlungen mit Naturnothwendigkeit. Freilich sagt Kant an einer Stelle, daß das radikale Böse als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen sei, aber daß doch angenommen werden müsse, daß es zu überwiegen möglich sei. Hiernach müßte man Gutes und Böses als im Menschen neben einander bestehend voraussetzen, und nur das Mehr oder Weniger, das Ueberwiegen des Einen über das Andere würde den guten oder bösen Charakter des Menschen ausmachen. Allein eine solche quantitative Betrachtungsweise des Moralischen würde nur der Kritik der praktischen Vernunft entsprechen; denn nach der Kritik der praktischen Vernunft ist der Ursprung des Bösen in der Ohnmacht des intelligiblen Charakters und in der Stärke der sinnlichen Triebfedern zu suchen. Aber vom Standpunkte der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aus ist diese Betrachtungsweise eine Inkonsequenz; denn nach der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist die Quelle des Bösen nicht in der sinnlichen Welt zu suchen, sondern in der intelligiblen; der Mensch als Phänomenon widersetzt sich dem Menschen als Noumenon nur vermöge einer Selbstverkehrung des Noumenon, sofern dieses durch einen freien Willensakt die Ordnung der Triebfedern umgekehrt hat. Darum hat Kant auch den synkretistischen Standpunkt von vornherein verworfen und den rigoristischen als allein richtig hingestellt, wonach der Mensch entweder gut oder böse ist, nie aber Beides zugleich. Demnach gilt für die Handlungen des wiedergeborenen Menschen, daß sie mit Naturnothwendigkeit aus dem empirischen Charakter folgen, und daß sie, weil dieser gut ist, auch alle ohne Ausnahme gut sein müssen. Und soll der wiedergeborene Mensch wieder eine böse Handlung zu vollbringen fähig sein — was Kant in der Lehre von der Gewißheit der Rechtfertigung als möglich voraussetzt — so kann dies offenbar nur durch eine abermalige Umkehr der Ordnung der Triebfedern, durch welche das radikale Böse wiederhergestellt wird, möglich werden. Daß dies in der That Kants wahre Meinung sei, ergiebt sich aus seiner

Lehre von der Genugthuung des neuen Menschen für den alten. Denn wenn der neue Mensch im Akte der Wiedergeburt eine Reihe von Leiden antreten soll, die er unverdient und darum für die Schuld des alten Menschen genugthuend übernimmt, so muß er doch als schlechthin unschuldig, und alle seine Handlungen müssen als gute gedacht werden. So ergiebt sich denn, daß, das radikale Böse und die Wiedergeburt vorausgesetzt, alle Handlungen des Menschen mit Naturnothwendigkeit erfolgen, daß sie gut oder böse nur heißen können, sofern sie am guten oder bösen empirischen Charakter Theil haben, und daß dieser wiederum nur gut oder böse genannt werden kann, sofern er durch eine freie That des intelligiblen Charakters gesetzt ist. Könnten nun jene intelligiblen Thaten der Freiheit, welche Principien des radikalen Bösen und der Wiedergeburt sind, ohne Widerspruch gegen die Lehren der Kritik der reinen Vernunft erfolgen, so müßten wir sagen, daß Kant im Wesentlichen in allen Lehren der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft mit der Kritik der reinen Vernunft übereinstimme. Aber gerade in der Entstehung des radikalen Bösen und im Akte der Wiedergeburt liegt der Widerstreit der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft mit der Kritik der reinen Vernunft. Suchen wir uns zunächst die Entstehung des radikalen Bösen vorstellig zu machen. Denn obwohl Kant dieselbe ebenso wie die Wiedergeburt schlechterdings für unbegreiflich erklärt, so müssen wir uns doch, nachdem Kant diese Begriffe einmal in seine philosophische Religionslehre eingeführt hat, irgend eine Vorstellung davon machen können. Das Princip der Entstehung des radikalen Bösen ist die intelligible Freiheit; denn nur, wenn der freie Wille Ursache des Bösen ist, kann eine Zurechnung desselben stattfinden, nur dann ist die Thatsache des Schuldbewußtseins erklärbar. Allein darf die kritische Philosophie von einer Thatsache des empirischen Bewußtseins aus einen Schluß auf die intelligible Welt, auf eine freie, intelligible That des Willens machen? Fordert nicht nach der Kritik der reinen Vernunft jede Thatsache des empirischen Bewußtseins, also auch die Thatsache des Schuldbewußtseins, eine immanente Erklärung und verbietet jeglichen Schluß von der Welt der Erfahrung aus auf die intelligible Welt, welche jenseit aller Erfahrung liegt? Und ließe sich für die Thatsache des Schuldbewußtseins eine Erklärung nicht finden, so könnte dies doch nur einen Schluß auf die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnißvermögens gestatten, nicht aber einen Schluß auf eine intelligible Ursache. Es ist dies derselbe Schluß, welchen Kant vom Bewußtsein des absolut gebietenden Sittengesetzes aus auf das Vermögen der Freiheit macht, und er ist wie dieser vom Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft aus zu verwerfen. So hat also Kant schon nach der Kritik der reinen Vernunft kein Recht, die Freiheit als intelligibles Princip des radikalen Bösen aufzustellen. Aber gesetzt auch er hätte dieses Recht, so bleibt gleichwohl die Entstehung des radikalen Bösen widerspruchsvoll. Denn dieselbe zeitlose Ursache, derselbe freie Wille, welcher das Böse als Maxime aufnimmt, ist bei der Autonomie der Vernunft auch die Ursache des Sittengesetzes, dessen Bewußtsein ja für den Menschen unverlierbar sein soll. So erscheinen in der Zeit zugleich das radikale Böse und sein gerades Gegentheil — denn das, was das Sittengesetz zur Pflicht macht, ist das Gute — beide aber sind Wirkungen derselben zeitlosen Ursache, also die Causalität zu beiden ist auf zeitlose Weise in demselben

freien Willen enthalten, d. h. der freie Wille ist ein Widerspruch in sich selbst. Streitet so schon die Lehre Kants vom radikalen Bösen gegen seine in der Kritik der reinen Vernunft festgestellte Erkenntnißtheorie, so tritt der Widerspruch, in welchen Kant mit sich selbst geräth, nicht minder bei seiner Lehre von der Wiedergeburt hervor. Jene intelligible That der Freiheit, jenes außerzeitliche Wollen, welches die Ursache des radikalen Bösen ist, ist für alles zeitliche Wollen des Menschen zum unbezwinglichen Fatum geworden; der Mensch kann nicht anders als böse handeln, denn in der Zeit giebt es schlechterdings keine Macht, welche den Willensentscheidungen eine andere Richtung als die im radikalen Bösen gesetzte zu geben vermöchte. Soll es darum zu einer Aenderung kommen, so muß dieselbe an der Wurzel der Willensentscheidungen durch eine neue Umkehr der Ordnung der Triebfedern vorgenommen werden, und zwar kann sie nur durch eine abermalige intelligible That der Freiheit vor sich gehen; die Freiheit, das Princip des radikalen Bösen, muß auch das Princip der Wiedergeburt werden. Allein das radikale Böse hat im zeitlichen Dasein des Menschen Nichts zur Voraussetzung, der Mensch wird mit dem radikalen Bösen behaftet geboren; jene intelligible That der Freiheit, welche Ursache des radikalen Bösen ist, würde also den Causalnexus der Erscheinungswelt durchaus nicht zerreißen noch das Gesetz, daß alle Ursachen in der Welt kontinuirlich wirken, verletzen. Denn als außerzeitlich würde sie auch außerweltlich bleiben; und brächten jenes radikale Böse und sein Princip nicht andere Widersprüche gegen die Kritik der reinen Vernunft mit sich, so würde um des Causalitätsgesetzes willen das radikale Böse vor dem Forum der kritischen Vernunft bestehen können. Anders aber verhält sich's mit der Wiedergeburt und mit der intelligiblen That der Freiheit, welche ihr Princip sein soll. Die Wiedergeburt hat das radikale Böse zur zeitlichen Voraussetzung, sie geschieht also in der Zeit und innerhalb der Welt; jene intelligible That der Freiheit, welche doch außerzeitlich sein soll und nach Kants Prämissen außerzeitlich sein muß, wirkt in der Zeit; die Kluft, welche zwischen der Welt der Noumena und der Welt der Phänomena liegt, wird überschritten, eine in der Welt plötzlich wirkende Ursache zerreißt den Causalzusammenhang der Erscheinungswelt. Nur durch einen Machtspruch, welcher mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft in Widerspruch steht, vermag er die Möglichkeit der Wiederherstellung zu behaupten. Hätte Kant diese Sünde gegen die Gebote der Kritik der reinen Vernunft vermeiden wollen, so hätte er die außerzeitliche That, welche Ursache des Falls ist, auch zur Ursache der Wiedergeburt machen müssen, so daß durch eine und dieselbe außerzeitliche That der Freiheit das Böse und Gute im empirischen Dasein des Menschen, der Fall und die Wiedergeburt, zugleich prädeterminirt wären. Freilich wäre dadurch ein Widerspruch in jene intelligible That selbst hineingetragen, allein es wäre doch die Transscendenz des Intelligiblen und das Causalitätsgesetz der Erscheinungswelt gewahrt. Und etwas in sich Widerspruchsvolles und darum Unmögliches bleibt jenes Princip der Wiedergeburt gleichwohl. Das Subject der intelligiblen That, welche Princip der Wiedergeburt ist, ist ja dasselbe als das Subjekt der intelligiblen That, welche Princip des radikalen Bösen ist. Beide intelligible Thaten sind aber einander entgegengesetzt. Nun würde es kein Widerspruch sein, demselben Subjekte zwei entgegengesetzte Prädikate beizulegen, wenn

das Subjekt den Zeitbedingungen unterworfen wäre, so daß ihm die entgegengesetzten Prädikate in verschiedenen Zeitmomenten zukämen. Allein hier ist das gemeinsame Subjekt der Mensch als Noumenon, als außerzeitliches Wesen, für das die entgegengesetzten Handlungen nicht durch verschiedene Zeitmomente aus einander fallen. Demnach wird in diesem Subjekte selbst durch die entgegengesetzten Prädikate, welche ihm beigelegt werden, ein Widerspruch gesetzt. Doch sehen wir zu, wie Kant seine Lehre von der Wiedergeburt zu rechtfertigen sucht. Die Rechtfertigung ist in dem Satze beschlossen: „Der Mensch soll, also muß er auch können." Dieser Satz hat Kant schon dazu dienen müssen, vom Bewußtsein des absoluten Sittengesetzes aus auf das Vermögen der Freiheit zu schließen. Allein inwiefern hat Kant ein Recht, von einem Begriffe auf die Existenz desselben zu schließen, da sich doch die Existenz nach seiner Erkenntnißlehre nur auf dem Wege der Erfahrung erkennen läßt? Das Sittengesetz ist ja nur eine Vernunftidee; wenn aber aus dem Bewußtsein des Sittengesetzes auf das Vermögen diesem Gesetze genügen zu können geschlossen wird, so wird doch offenbar damit aus der bloßen Idee die Verwirklichung derselben gefolgert, es wird hier also eine Art ontologischen Beweises geführt, welchem Kant in der Kritik der reinen Vernunft das Todesurtheil gesprochen hat. Und wenn er nun vollends diesen ontologischen Beweis anwenden will, nachdem der Wille im radikalen Bösen schon das Gegentheil von dem, was er soll, in sich aufgenommen hat, so leuchtet die Unzulässigkeit desselben nur um so mehr ein. Denn nun muß offenbar der Satz: „Ich soll, darum kann ich" mit dem andern vertauscht werden: „Ich soll, aber ich kann nicht"; denn jene außerzeitliche Willensentscheidung, durch welche das radikale Böse gesetzt ist, ist ja zur Fessel für das Wollen geworden. Es müßte also Kant, nachdem er einmal jene außerzeitliche Willensentscheidung, durch welche das radikale Böse gesetzt ist, zum unbezwinglichen Fatum auch für alles zeitliche Wollen des Menschen hatte werden lassen, eine Antinomie der praktischen Vernunft statuiren, welche sich auch — freilich von andern als Kantischen Prämissen aus — würde auflösen lassen. Allein von Kantischen Prämissen aus, aus denen sich die Transscendenz Gottes und die Autonomie der menschlichen Vernunft ergeben, ist diese Auflösung unmöglich, und darum zieht es Kant vor, durch einen dogmatischen Machtspruch den Knoten zu durchhauen, ungeachtet er dadurch mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft in Widerspruch geräth. Und konsequenter Weise würde der Satz: „Ich soll, also kann ich" den Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen der intelligiblen und der Erscheinungswelt völlig aufheben und die ganze Erkenntnißtheorie Kants umstoßen, es würde der empirische Mensch nach diesem Satze von der intelligiblen Welt völlig Besitz nehmen können. So tritt denn Kant durch die beiden Fundamentallehren der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft in Widerspruch mit den Lehren der Kritik der reinen Vernunft. Es ist dies eine nothwendige Folge des Kantischen Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen der Welt der Dinge an sich und der Welt der Erscheinungen. Denn soll den Forderungen des sittlichen Bewußtseins Rechnung getragen werden, wie dies Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft allen Ernstes versucht, so braucht man dazu eine Freiheit, welche der Erscheinungswelt nicht transscendent bleibt, sondern ihr immanent ist. Die Folgen

dieses Dualismus des Kantischen Systems auf sittlichem Gebiete werden auch keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, durch die Vermittelungen beseitigt, welche Kant für die Wiedergeburt einführt. Denn daß der Sohn Gottes nichts Anderes ist als eine Personifikation der Idee des Sittengesetzes, und der praktische Glaube an den Sohn Gottes nichts Anderes als die Bethätigung der moralischen Gesinnung, haben wir bereits gesehen. Wie aber das ethische Gemeinwesen als statutarische, historische Kirche dazu dienen soll, den gewaltsamen Akt der Wiedergeburt zu erleichtern oder unnöthig zu machen, ist schlechterdings nicht einzusehen. Denn die statutarische Religion beruht, da in ihr die Pflichten nicht gelten, weil sie Pflichten, sondern weil sie Gottes Gebote sind, auf den unreinen Motiven der Furcht oder Hoffnung, d. h. auf Heteronomie des Willens. Es ist somit hier nach Kantischer Moral die Religion nicht auf Sittlichkeit, sondern auf Unsittlichkeit, nicht auf Glauben, sondern auf Unglauben gegründet. Wie soll aber ein Uebergang vom Ungehorsam zum Gehorsam, vom Unglauben zum Glauben möglich sein ohne den gewaltsamen Akt der Wiedergeburt?

So sehen wir, daß Kant, wenngleich er sich in seiner Auffassung der christlichen Religion der Consequenzen der Kritik der reinen Vernunft klar bewußt bleibt und dieselben überall geltend zu machen sucht, doch bei der Aufstellung seiner eigenen positiven Lehren genöthigt ist, den Dualismus seines Systems zu durchbrechen, um den Forderungen des sittlichen Bewußtseins gerecht werden zu können.

Schulnachrichten.

A.

Uebersicht

der von Ostern 1869 bis Ostern 1870 in den einzelnen Klassen behandelten Lehrpensa.

Prima.

Ordinarius: Der Director.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Uebersicht der deutschen Litteraturgeschichte von Lessing ab bis zu Goethe's Tod im Anschluß an die Lectüre, und zwar 1) von Lessing's prosaischen Schriften (nach dem Lesebuche von Hopf und Paulsiek) und Minna von Barnhelm, 2) von Herder's Cid, 3) von Goethe's Tasso und 4) von Schiller's Tell. Alle vier Wochen wurde ein Aufsatz geliefert und beim Beginne jedes Vierteljahres ein freier Vortrag gehalten. 3 St. **Dr. Bornhak.**

Lateinische Sprache. Repetition der lat. Syntax. Lectüre: **Cic. orat. in Catil. I u. III u. pro Archia poeta.** Alle vier Wochen eine schriftliche Arbeit. 3 St. Derselbe.

Französische Sprache. Lectüre: **Racine: Iphigénie en Aulide** und **Guizot: Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre.** Die Hauptabschnitte der Grammatik wurden nach **Borel** repetirt und durch schriftliche und mündliche Uebersetzungen eingeübt. Alle Monate ein freier Aufsatz, abwechselnd mit Exercitien und Extemporalien über die hauptsächlichsten Abschnitte der Syntax. Privatim wurde **Bazancourt: Expédition de Crimée** gelesen und zu schriftlichen Ausarbeitungen verschiedener Art benutzt. 4 St. Lehrer Heuser.

Englische Sprache. Lectüre: **A Legend of Montrose** von **W. Scott, edit. Flügel p. 118—185,** dann **Julius Caesar** von **Shakespeare.** Grammatik: Die Regeln wurden in englischer Sprache vorgetragen, erläutert, durch mündliche und schriftliche Beispiele eingeübt und befestigt. Alle Monate ein freier Aufsatz. 3 St. Oberlehrer **Dr. John.**

B. Wissenschaften.

Religion. Im Sommersemester wurde der Römerbrief gelesen unter eingehender Darlegung des paulinischen Lehrbegriffs. Im Wintersemester wurde die evangelische Glaubenslehre behandelt, unter Berücksichtigung der wichtigsten Unterscheidungslehren. 2 St. Dr. Otto.

Geographie. Geschichte der Geographie mit besonderer Rücksicht auf die geographischen Entdeckungen und die Entwickelung des Völkerverkehrs. Zuletzt Repetition sämmtlicher Erdtheile mit Berücksichtigung der Handelsverhältnisse. 2 St. Professor Dr. Kützing.

Geschichte. Die Geschichte des Mittelalters ward beendet und die Geschichte der neueren Zeit bis zum Jahre 1815 durchgenommen. 2 St. Dr. Bornhak.

Physik. Mechanik: Gesetze der geradlinigen Bewegung beim freien Fall, verticalen Wurf, Stoß, auf der schiefen Ebene und die Gesetze der parabolischen Bewegung, nach Schellbach's Lehrbuche der Mechanik. 1 St. Experimentalphysik: Repetition der Electricitätslehre, ausführlicher wurden behandelt die Erscheinungen und Gesetze der Contact-Electricität, dann Optik. 2 St. Der Director.

Chemie. Organische Chemie. Im Sommer: Die organischen Säuren und Basen. Im Winter: Die Kohlenhydrate, Oele, Farbstoffe, Harze und Proteïnsubstanzen. 2 St. Professor Dr. Kützing.

Mathematik. Repetition der Algebra, algebraische Analysis nach dem Lehrbuche von Stern. 2 St. Analytische Geometrie: Die Eigenschaften der geraden Linie, des Kreises, die allgemeinen und besonderen Eigenschaften der Kegelschnitte nach dem Lehrbuche von Fort und Schlömilch, Uebungen in der Behandlung von Aufgaben, zuletzt als Extemporalien. 3 St. Der Director.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Freihandzeichnen nach Gypsmodellen mit Estompe und zwei Kreiden. Architektonisches Reißen, Maschinenzeichnen, Planzeichnen. 3 St. Zeichenlehrer Schrader.

Singen. Chorgesänge aus der Sammlung von Erk und Greef, eine Anzahl Motetten aus K. Kuntze's Motetten für Sopran, Alt, Tenor und Baß, op. 109 Heft I, vierstimmige Gesänge von Ed. Grell wurden eingeübt, außerdem auch dem Choralgesange einige Stunden gewidmet. 2 St. Lehrer Reiber.

Turnen. Im Sommer: Riegenturnen. Alle 4 Wochen Turnspiele. 2 St. Turnlehrer Kühn.

Secunda.

Ordinarius: Oberlehrer Dr. John.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Im Sommersemester wurden im Anschluß an das Lesebuch von Hopf und Paulsiek Thl. II. ausgewählte lyrische Gedichte von Schiller und Goethe gelesen und erklärt,

im Wintersemester Schiller's Wallenstein. Bei der Erklärung wurden die wichtigsten Punkte aus der Poetik und Rhetorik besprochen und litterar-historische Notizen gegeben; die Schüler wurden veranlaßt, über das Gelesene zu referiren. Die freien Vorträge schlossen sich an die Privatlectüre des Homer an. Die monatlich abgelieferten Aufsätze wurden zum Theil in der Klasse disponirt und besprochen. 3 St. Dr. Otto.

Lateinische Sprache. Die Syntax wurde repetirt, theilweise genauer durchgenommen und durch mündliche und schriftliche Uebersetzung nach Kühner und Spieß (für III.) eingeübt. — Lectüre: **Caesar. bell. gall. lib. I—III** und nach Durchnahme der lateinischen Prosodie und des Wichtigsten aus der Metrik: **Ovid, Metam. lib. X u. XI** (nach Siebelis). Alle 14 Tage wurde ein Exercitium angefertigt oder ein Extemporale geschrieben. 4 St. Dr. Knaut.

Französische Sprache. Lectüre: **Jean Sobieski le Libérateur de la Chrétienté ou la Campagne de Vienne von N. A. de Salvandy (edit. Goebel).** Grammatik: § 75—130 nach **Borel's** Gr. 4 St. Oberlehrer Dr. John.

Englische Sprache. Lectüre: **The Settlers von Marryat (edit. Theilkuhl) p. 146—164.** Dann **Tales of a Grandfather (stories from the History of France) by W. Scott (edit. Henry) p. 1—84.** Grammatik: Die sämmtlichen Regeln der Grammatik wurden vorgetragen, erläutert und durch mündliche und schriftliche Uebungen befestigt. Alle 14 Tage ein längerer Aufsatz. 3 St. Derselbe.

B. Wissenschaften.

Religion. Im Sommersemester wurde das Evangelium Matthäi gelesen und erklärt. Im Wintersemester wurde die Einleitung in die Bücher des alten Testamentes behandelt, wobei die wichtigsten Abschnitte aus denselben gelesen und erklärt wurden. 2 St. Dr. Otto.

Geographie. Repetition der topographischen und politischen Geographie von Europa. 1 St. Professor Dr. Kützing.

Geschichte. Römische Geschichte bis zur Zeit der Antonine. 2 St. Lehrer Rudloff.

Physik. Statik der festen, flüssigen und luftförmigen Körper. Bearbeitung physikalischer Aufgaben. 2 St. Dr. Krenzlin.

Chemie. Die nichtmetallischen Elemente und ihre Verbindungen unter einander. Zuletzt Repetition des durchgenommenen Pensums. 2 St. Professor Dr. Kützing.

Naturgeschichte. Krystallographie und Mineralogie. Zuletzt kurzer Abriß der Geognosie und Repetition des Ganzen. 2 St. Derselbe.

Mathematik. Repetition der Lehre von der Proportionalität und Aehnlichkeit, Berechnung geradliniger Figuren und des Kreises, ebene Trigonometrie, nach Grunert's Lehrbuch der Mathematik. 3 St. Die Rechnungen mit Potenzen, Wurzeln und Logarithmen, Auflösung der Gleichungen des ersten und zweiten Grades. 2 St. Der Director.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Freihandzeichnen nach Gypsmodellen und Vorlegeblättern mit Estompe und zwei Kreiden, nach Ornamenten; architektonisches Reißen, Maschinenzeichnen, Planzeichnen. 2 St. Zeichenlehrer Schrader.

Singen. Siehe Prima.

Turnen. Siehe Prima.

Tertia A.

Ordinarius: Realschullehrer Dr. Krenzlin.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Die Satzlehre wurde im Anschluß an die lateinische Syntax repetirt. Eine Anleitung zum Disponiren wurde gegeben und danach später Themata besprochen, die theils zu schriftlichen Dispositionen, theils zu den Aufsätzen verwendet wurden. Gelesen wurden die epischen Stücke in Hopf und Paulsiek (II, 1), sowie ausgewählte Gedichte und einige Prosastücke. Freie Vorträge historischen Inhalts wurden gehalten und alle 3 Wochen ein Aufsatz angefertigt. 3 St. Dr. Knaut.

Lateinische Sprache. Nach einer Repetition der Formenlehre wurde die Syntax (Kühner § 77—112) durchgenommen. Eine Stunde diente wöchentlich zur Einübung der Regeln durch Uebersetzen ins Lateinische nach Spieß (für IV.), während zwei Stunden für die Lectüre bestimmt waren (Ellendt's Materialien, Abschn. 1—4). Alle 14 Tage ein Exercitium oder Extemporale. 5 St. Dr. Knaut.

Französische Sprache. Lectüre: Aus **Rollin's Hommes Illustres de l'Antiquité** wurden **Socrate** (23), **Tite-Live** (8), **Xénophon** (3) und **Démosthène** (11) gelesen. Grammatik: Wiederholung der unregelm. Verben; Einübung der Satzlehre und einiger Gallicismen nach Schmitz' Elementarbuch II durch mündliche und schriftliche Uebersetzungen. Alle 14 Tage ein Exercitium. 4 St. Oberlehrer Dr. John.

Englische Sprache. Allgemeine Regeln über Aussprache. Leseübungen. Uebersetzung der Abth. I und Abth. II, 1—52 aus Theilkuhl's Lesebuch. Einübung der Zahlwörter, Pronomina, regelmäßigen und unregelmäßigen Conjugationen. 3 St. Derselbe.

B. Wissenschaften.

Religion. Heilsgeschichte des alten Testaments unter fortlaufender Lectüre der geschichtlichen Bücher des alten Testaments. Im Sommersemester wurden die Hauptstücke des Luther'schen Katechismus repetirt, im Wintersemester die wichtigsten Kirchenlieder. 2 St. Dr. Otto.

Geographie. Topographie und Staatenkunde von Europa. 2 St. Professor Dr. Kützing.

Geschichte. Brandenburgisch-preußische Geschichte in Verbindung mit der deutschen Geschichte bis zum Jahre 1815, nach Voigt's Leitfaden. 2 St. Dr. Bornhak.

Naturwissenschaften. Im Sommer: Experimental-Physik nach Heussi. Erster Cursus. — Im Winter: Krystallographie, dann die Anfangsgründe der Chemie. Zuletzt Repetition der Electricität und des Magnetismus. 3 St. Professor Dr. Kützing.

Mathematik. *a.* Geometrie: Lehre von der Gleichflächigkeit und Aehnlichkeit der Figuren nach Grunert's Lehrbuche, planimetrische Aufgaben aus dem 1. u. 2. Theile der Sammlung von Gandtner und Junghans. Alle 3 Wochen eine schriftliche Arbeit. *b.* Arithmetik: Reduction zusammengesetzter Buchstabenausdrücke, Quadrat- und Kubikwurzeln aus Buchstabengrößen. Gleichungen des ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. 4 St. Dr. Krenzlin.

Praktisches Rechnen. Zusammengesetzte Verhältnißrechnung, Gesellschafts-, Mischungsrechnung und andere für den Geschäftsverkehr wichtige Rechnungsarten, Flächen- und Körperberechnung; Einübung des neuen Maß- und Gewichtssystems. 2 St. Derselbe.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Im Sommer: Freihandzeichnen nach Wandtafeln (Köpfe im Profil, en face und ¾). Im Winter: Perspective mit Anwendung der Distanzpunkte. 2 St. Zeichenlehrer Schrader.

Singen. Siehe Prima.

Turnen. Im Sommer: Freiübungen mit Benutzung der eisernen Reckstangen als Handgeräth-, Hantel- und Stabübungen, Geräthübungen der 3. Stufe. In den letzten Monaten Riegenturnen. Alle 4 Wochen Turnspiele. 2 St. Turnlehrer Kühn.

Tertia B.

Ordinarius: Realschullehrer Heuser.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Ausgewählte Gedichte und Prosastücke nach dem Lesebuche von Hopf und Paulsiek, Abtheil. für Tertia (II, 1), wurden gelesen, besonders die Balladen und Romanzen von Uhland und Schiller. Die Satzlehre und Formenlehre wurden in einer zusammenfassenden Uebersicht repetirt. In einer wöchentlichen Stunde wurde Anleitung zum Disponiren und zur Anfertigung von Aufsätzen gegeben. Alle 3 Wochen ein Aufsatz und vierteljährlich ein freier Vortrag historischen Inhalts. 3 St. Lehrer Rudloff.

Lateinische Sprache. Die Syntax der Casus, sowie die Formenlehre wurden repetirt und die Tempus- und Moduslehre durchgenommen nach Kühner's Grammatik. Wöchentlich wurde 1 St. zum Uebersetzen ins Lateinische aus dem Uebungsbuche von Spieß (für IV.) verwendet. Alle 14 Tage ein Exercitium oder Extemporale. Lectüre: Ellendt's Materialien, Abschn. I—IV, privatim V u. VI. 5 St. Lehrer Rudloff.

Französische Sprache. Repetition einiger Abschnitte aus den Cursen der vorhergehenden Klassen, namentlich der unregelmäßigen Verba. Erklärung und Einübung der wichtigsten Regeln der

Syntax nach Schmitz, Curs. II, Abschn. II p. 54— 86 u. p. 166—178. Lectüre aus **Rollin, Hommes Illustres: Socrate, Platon, Xénophon, Tite-Live.** Alle 14 Tage ein Exercitium. 4 St. Lehrer Heuser.

Englische Sprache. Aussprache und Leseübungen. Formenlehre nach den Grundzügen der englischen Grammatik in Theilkuhl's Elementarbuche p. 1—34, Substantiva, Adjectiva, Zahlen, Pronomina, regelmäßige und unregelmäßige Verba. Uebungen im Uebersetzen nach Theilkuhl's Lesebuch Abth. I u. Abth. II Stück 1—20. Alle 14 Tage ein Exercitium. 3 St. Lehrer Heuser.

B. Wissenschaften.

Religion. Die Heilsgeschichte des alten Testaments wurde unter fortlaufender Lectüre der geschichtlichen Bücher des alten Testaments behandelt. Im Sommersemester wurden die Hauptstücke des Luther'schen Katechismus, im Wintersemester die wichtigsten Kirchenlieder repetirt. 2 St. Dr. Otto.

Geographie. Siehe Tertia A.

Geschichte. Deutsche Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Brandenburgisch-preußischen Geschichte bis zum Jahre 1648. Von da ab wurde ausführlicher die Brandenburgisch-preußische Geschichte durchgenommen nach Voigt's Leitfaden. 2 St. Lehrer Rudloff.

Naturwissenschaften. Erster Cursus der Physik nach Heussi. Krystallographie und Einübung der chemischen Nomenclatur. 3 St. Dr. Thiele.

Mathematik. *a.* Geometrie: Lehre von der Gleichflächigkeit und Aehnlichkeit der Figuren nach Grunert's Lehrbuche, Aufgaben aus dem 1. u. 2. Theile der Sammlung von Gandtner und Junghans. Alle 3 Wochen wurde eine schriftliche Arbeit zur Correctur abgeliefert. *b.* Arithmetik: Reduction zusammengesetzter Buchstabenausdrücke, Ausziehung der Quadrat- und Kubikwurzeln, Auflösung von Gleichungen des 1. Grades mit einer und mehreren Unbekannten. 4 St. Dr. Thiele.

Praktisches Rechnen. Zusammengesetzte Verhältnißrechnung, Gesellschafts-, Mischungsrechnung und andere für den Geschäftsverkehr wichtige Rechnungsarten. Flächen- und Körperberechnung. 2 St. Dr. Thiele.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Siehe Tertia A.

Singen. Siehe Prima.

Turnen. Siehe Tertia A.

Quarta A.

Ordinarius: Realschullehrer Dr. Bornhak.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Die Lehre vom Satzbau und von der Interpunktion wurde durchgenommen, prosaische und poetische Stücke aus dem Lesebuche von Hopf und Paulsiek gelesen, erklärt und zur Reproduction des Gelesenen benutzt. Einzelne Gedichte wurden auswendig gelernt und recitirt, alle Monate ein Theil des Lesestoffes im Zusammenhange von den Schülern wiedererzählt. Alle 14 Tage ward ein Aufsatz geliefert. 3 St. Dr. Bornhak.

Lateinische Sprache. Repetition der Formenlehre. Die Congruenz, die Syntax der Casus, die Regeln über die Städtenamen, Präpositionen, Pronomina, Zahlwörter, den Infinitiv, das Gerundium, Gerundivum und die Participial-Constructionen nach Kühner's Grammatik. Die syntaktischen Regeln wurden an schriftlichen und mündlichen Beispielen geübt, die theils aus Spieß' Leitfaden für Quarta entlehnt, theils vom Lehrer selber gebildet wurden. Die Lectüre schloß sich an Ellendt's Lesebuch an, soweit sie der Uebung der syntaktischen Regeln dienen konnte. Alle 14 Tage eine schriftliche Arbeit. 6 St. Derselbe.

Französische Sprache. Repetition der regelmäßigen Verba, namentlich in Verbindung mit dem persönlichen Fürworte, sowie des besitzanzeigenden und hinweisenden Fürwortes. Einübung der fragenden, bezüglichen und unbestimmten Fürwörter, der Adverbien, Präpositionen und Conjunctionen und der unregelmäßigen Verba nach Schmitz I § 73—102 u. II, Cap. 1—18. Lectüre ausgewählter Lesestücke aus Schmitz II p. 87 ff. und Lutz I. Curs. Alle 14 Tage ein Exercitium oder Extemporale. 5 St. Lehrer Hinze.

B. Wissenschaften.

Religion. Die fünf Hauptstücke des Luther'schen Katechismus wurden erläutert, dazu die wichtigsten Beweisstellen aus der heiligen Schrift gelernt, sowie auch (im Anschluß an das Kirchenjahr) eine Anzahl geistlicher Lieder. 2 St. Lehrer Donadt.

Geographie. Topographie und Staatenkunde von Amerika, Afrika, Asien und Australien. 2 St. Professor Dr. Kützing.

Geschichte. Griechische und römische Geschichte nach Jäger's Grundriß. 2 St. Dr. Bornhak.

Naturgeschichte. Im Sommer: Botanik. Das Linné'sche System. Demonstrationen verschiedener Pflanzen und Einordnen derselben in die Linné'schen Klassen. — Im Winter: Zoologie. Durchnahme des gesammten Thierreichs. 2 St. Professor Dr. Kützing.

Mathematik. *a.* Geometrie: Gerade Linie, Winkel, Congruenz der Dreiecke, Parallelogramme und Elemente der Kreislehre nach Grunert; Dreiecksaufgaben nach Gandtner und Junghans. *b.* Arithmetik: Buchstabengrößen, Rechnung mit Summen, Differenzen, Producten und Quotienten, entgegengesetzten Größen; Ausziehung der Quadrat- und Kubikwurzel. Alle 3 Wochen eine schriftliche Arbeit. 4 St. Dr. Krenzlin.

Praktisches Rechnen. Decimalbrüche, Rechnung mit Prozenten, Zins- und Rabattrechnung, Berechnung des Flächeninhalts und Einübung der neuen Maße u. Gewichte. 2 St. Dr. Krenzlin.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Im Sommer: Freihandzeichnen nach Wandtafeln (Gesichtstheile, Köpfe in Profil und en face). Im Winter: Elemente der Perspective mit Anwendung der Distanzpunkte. 2 St. Zeichenlehrer Schrader.

Schönschreiben. Uebung im Tactschreiben. Anfertigung kleiner Geschäftsaufsätze. 2 St. Lehrer Donadt.

Singen. Siehe Prima.

Turnen. Im Sommer: Ordnungsübungen in Reihe und Reihenkörpergefügen. Frei-, Hantel-, Stab- und Seillauf-Uebungen. Geräthübungen der 2. Stufe. Alle 4 Wochen Turnspiele oder Wettkämpfe. 2 St. Turnlehrer Kühn.

Quarta B.

Ordinarius: Realschullehrer Heuser.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Lectüre und Erklärung prosaischer und poetischer Stücke aus dem Lesebuche von Hopf und Paulsiek; einzelne der gelesenen Gedichte wurden auswendig gelernt und vorgetragen, die prosaischen Stücke zum Theil zu Reproductionen verwandt; als grammatisches Pensum wurde die Lehre vom Satzbau und von der Interpunktion durchgenommen. Alle 14 Tage wurde ein Aufsatz geliefert. 3 St. Lehrer Heuser.

Lateinische Sprache. Repetition der Formenlehre in ihren wichtigeren Abschnitten. Die Lehre von der Congruenz, die Syntax der Casus, die Regeln über Städtenamen, Präpositionen, Pronomina und Numeralia, wie über den Infinitiv, das Supinum, das Gerundium und die Participien wurden nach Kühner durchgenommen und an schriftlichen und mündlichen Uebersetzungen aus den betreffenden Abschnitten von Kühner und Spieß eingeübt. Lectüre aus Ellendt's Lesebuche. Exercitien und Extemporalien alle 14 Tage. 6 St. Lehrer Heuser.

Französische Sprache. Repetition der regelmäßigen Verba, namentlich in Verbindung mit dem persönlichen Fürworte, sowie des besitzanzeigenden und hinweisenden Fürwortes. Einübung der fragenden, bezüglichen und unbestimmten Fürwörter, der Adverbien, Präpositionen und Conjunctionen und der unregelmäßigen Verba nach Schmitz I § 73—102 und II § 1—18. — Lectüre ausgewählter Lesestücke aus Schmitz II p. 87 ff. und Lutz I. Cursus. Alle 14 Tage ein Exercitium oder Extemporale. 5 St. Lehrer Hinze.

B. Wissenschaften.

Religion. Die fünf Hauptstücke des Luther'schen Katechismus wurden erläutert, dazu die wichtigsten Beweisstellen aus der heiligen Schrift gelernt, sowie auch (im Anschluß an das Kirchenjahr) eine Anzahl geistlicher Lieder. 2 St. Lehrer Donadt.

Geographie. Physikalische und politische Geographie der außereuropäischen Erdtheile nach Kützing's Elementen. 2 St. Lehrer Meltzer.

Geschichte. Griechische und römische Geschichte nach Jäger's Hülfsbuch für den Geschichtsunterricht in Quarta. 2 St. Lehrer Heuser.

Naturgeschichte. Im Sommer: Botanik; Beschreibung zahlreicher Pflanzen der hiesigen Flora und Einordnen derselben in die 24 Klassen des Linné'schen Systems. Im Winter: Zoologie, mit besonderer Rücksicht auf die Thiere der Heimath. 2 St. Dr. Krenzlin.

Mathematik. *a.* Geometrie: Gerade Linien und Winkel, Congruenz der geradlinigen Figuren, Eigenschaften der Parallelogramme, Elemente der Kreislehre, nach Grunert. Uebungsaufgaben aus der Sammlung von Gandtner und Junghans. Alle 3 Wochen eine schriftliche Arbeit. *b.* Arithmetik: Die 4 Species mit einfachen und zusammengesetzten Buchstabengrößen, additiven und subtractiven Größen. Ausziehen der Quadratwurzeln. 4 St. Dr. Thiele.

Praktisches Rechnen. Rechnung mit Decimalbrüchen, Gewinn- und Verlustrechnung, Zins-, Rabatt- und Terminrechnung, Kettensatz. 2 St. Dr. Thiele.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Siehe Quarta A.
Schönschreiben. Siehe Quarta A.
Singen. Siehe Quarta A.
Turnen. Siehe Quarta A.

Quinta A.

Ordinarius: Dr. Knaut.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Aus Hopf und Paulsiek wurden prosaische und poetische Lesestücke gelesen und erläutert, alle 3—4 Wochen ein Gedicht gelernt und daneben Uebungen im Wiedererzählen angestellt. — Die Formen des Haupt- und Nebensatzes, sowie die Interpunktion wurde durchgenommen und alle 14 Tage ein Aufsatz gefertigt oder ein Dictat zur Einübung der Orthographie und Interpunktion gegeben. 4 St. Dr. Knaut.

Lateinische Sprache. Nach einer Repetition der regelmäßigen Formenlehre wurden die Genusregeln, unregelmäßige Declination und Conjugation (nach Kühner's Grammatik bis § 76) sowie einige Stücke aus der Syntax durchgenommen. Bei den mündlichen und schriftlichen Uebungen im Uebersetzen wurden Spieß I und II benutzt, daneben wenigstens alle 14 Tage Exercitien und Extemporalien zur häuslichen Correctur angefertigt. 6 St. Derselbe.

Französische Sprache. Im Anschluß an Schmitz' Elementarbuch (Lect. 1—72) wurden durchgenommen und eingeübt die Declination, die Conjugation der Hülfsverba und die regelmäßigen Conjugationen, das Adjectiv, das Zahlwort, das persönliche, besitzanzeigende und hinweisende Fürwort. Alle 14 Tage ein Exercitium. 5 St. Lehrer Hinze.

B. Wissenschaften.

Religion. Repetition und weitere Ausführung der biblischen Geschichte im Anschlusse an die Lectüre der Bibel. Die drei ersten Hauptstücke des Luther'schen Katechismus, sowie eine Anzahl betreffender Bibelsprüche, Psalmen und Kirchenlieder wurden erlernt. 3 St. Lehrer Donadt.

Geographie. Hydrographie und Orographie von Europa nach Kützing's Elementen, verbunden mit historischen Mittheilungen über wichtige Oertlichkeiten und Begebenheiten. 3 St. Lehrer Meltzer.

Naturgeschichte. Im Sommer: Botanik; Organographie und Terminologie. Im Winter: Naturgeschichte des Menschen und größtentheils die der Säugethiere. 2 St. Dr. Thiele.

Rechnen. Die vier Grundrechnungen mit gemeinen Brüchen und Decimalbrüchen, Preisberechnungen; Einübung des neuen Maßes und Gewichts. Alle 14 Tage eine schriftliche Arbeit. 4 St. Dr. Krenzlin.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Grundbegriffe der Perspective. Uebungen im Zeichnen symmetrischer Gebilde nach einfachen Ornamenten, architektonischen Gliedern, Vasen, Rosetten, Blattformen. 2 St. Zeichenlehrer Schrader.

Schönschreiben. Deutsche und lateinische Currentschrift. 2 St. Lehrer Donadt.

Singen. Erweiterung der Kenntniß der musikalischen Zeichen, Treffübungen nach Grundlage des Dreiklanges und K. Kuntze's „Gesangunterricht nach Noten"; Einübung von Chorälen und Volksliedern. 1 St. Lehrer Reiber.

Turnen. Zusammengesetzte Frei- und Ordnungs-Uebungen in Reihe und Reihenkörpern. Geräth-Uebungen der 1. und 2. Stufe. Alle 4 Wochen Turnspiele. 2 St. Turnlehrer Kühn.

Quinta B.

Ordinarius: Realschullehrer Meltzer.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Lectüre und Erklärung prosaischer und poetischer Stücke aus Hopf und Paulsiek (V), woran sich Uebungen im Erzählen, sowie die Erläuterung des Haupt- und Nebensatzes in Verbindung mit den wichtigsten Regeln der Interpunktion anschloß. Dictate zur Uebung in der Orthographie und Interpunktion und Aufsätze alle 14 Tage zur häuslichen Correctur; Vortrag eines memorirten Gedichts alle 4 Wochen. 4 St. Der Ordinarius.

Lateinische Sprache. Repetition der regelmäßigen Formenlehre, Erlernung aller Pronomina, der Numeralia; unregelmäßige Declination und Comparation, Conjugation der Deponentia, der unregelmäßigen und defectiven Verba, nach Kühner's Grammatik bis § 76. Uebungen im Uebersetzen aus dem Lateinischen und in das Lateinische, nach Spieß I (für VI) cap. 20—25

und II (für V) Abschn. I. Exercitien und Extemporalien, alle 8—14 Tage eine Arbeit zur häuslichen Correctur. 6 St. Der Ordinarius.

Französische Sprache. Im Anschluß an Schmitz' Elementarbuch (Lect. 1—72) wurden durchgenommen und eingeübt die Declination, die Conjugation der Hülfsverba und die regelmäßigen Conjugationen, das Adjectiv, das Zahlwort, das persönliche, besitzanzeigende und hinweisende Fürwort. Alle 14 Tage ein Exercitium. 5 St. Lehrer Hinze.

B. Wissenschaften.

Religion. Repetition und weitere Ausführung der biblischen Geschichte im Anschluß an die Lectüre der Bibel. Die drei ersten Hauptstücke des Luther'schen Katechismus, sowie eine Anzahl betreffender Bibelsprüche, Psalmen und Kirchenlieder wurden erlernt. 3 St. Lehrer Reiber.

Geographie. Hydrographie und Orographie von Europa nach Kützing's Elementen, unter Anknüpfung historischer Mittheilungen. 3 St. Der Ordinarius.

Naturgeschichte. Im Sommer: Botanik; Terminologie und Uebungen im Beschreiben der Pflanzen. Im Winter: Naturgeschichte des Menschen und der Säugethiere. 2 St. Dr. Kreuzlin.

Rechnen. Die vier Grundrechnungen mit gemeinen und Decimalbrüchen; Resolution und Reduction, Regeldetri; Einführung in das neue Maß- und Gewichtssystem. 4 St. Der Ordinarius.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Siehe Quinta A.

Schönschreiben. Siehe Quinta A.

Singen. Siehe Quinta A.

Turnen. Siehe Quinta A.

Sexta A.

Ordinarius: Dr. Otto.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Erläuterung prosaischer und poetischer Stücke aus Hopf und Paulsiek Th. I nach Form und Inhalt. Uebungen im Wiedererzählen und in der Orthographie. Erklärung der Wortklassen und der deutschen Flexion sowie der syntaktischen Beziehungen im nackten und erweiterten einfachen Satze. Wöchentlich ein Dictat oder ein Aufsatz. Vortrag memorirter Gedichte. 4 St. Dr. Otto.

Lateinische Sprache. Regelmäßige Formenlehre mit Einschluß des Deponens nach Kühners Elementargrammatik. Uebungen im Uebersetzen aus dem Lateinischen in das Deutsche und aus dem Deutschen in das Lateinische nach dem Uebungsbuche von Spieß für Sexta. Wöchentlich ein Exercitium oder ein Proloco. 8 St. Derselbe.

B. Wissenschaften.

Religion. Biblische Geschichten des A. und N. Testaments nach den Gütersloher auserlesenen biblischen Historien. Aus dem Luther'schen Katechismus wurden die beiden ersten Hauptstücke gelernt, sowie eine Anzahl dem Inhalte entsprechender Bibelstellen, außerdem im Anschluß an das Kirchenjahr eine Anzahl geistlicher Lieder. 3 St. Lehrer Donadt.

Geographie. Betrachtung der Erde als Weltkörper und des Globus. Oceanographie, Hydrographie und Orographie der außereuropäischen Erdtheile. 3 St. Dr. Thiele.

Rechnen. Die vier Species mit unbenannten und benannten Zahlen, Resolviren und Reduciren, Erläuterungen der neuen Maß- und Gewichtseintheilung und Einführung in die Bruchrechnung, 6 St. Lehrer Reiber.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Erläuterung der geometrischen Grundbegriffe, Grundbegriffe der Perspective, Zeichnen geometrischer Figuren ꝛc. 2 St. Zeichenlehrer Schrader.

Schönschreiben. Deutsche und lateinische Currentschrift. Im ersten Semester Tactschreiben, im zweiten wurden die Schreibübungen auch mit orthographischen verbunden. 4 St. Lehrer Donadt.

Singen. Erläuterung der Noten, Treffübungen nach Grundlage des Dreiklanges und Einübung der gebräuchlichsten Kirchenmelodien. 1 St. Lehrer Reiber.

Turnen. Einfache Frei- und Ordnungsübungen in Reihe und Reihenkörpern. Geräthübungen der 1. Stufe. Alle 4 Wochen Turnspiele. 2 St. Turnlehrer Kühn.

Sexta B.

Ordinarius: Realschullehrer Rudloff.

A. Sprachen.

Deutsche Sprache. Lectüre und Erklärung poetischer und prosaischer Stücke aus dem Lesebuche von Hopf und Paulsiek für Sexta. Uebungen im Wiedererzählen, Erläuterung der Orthographie, Erklärung der Satzglieder und Satzformen des einfachen Satzes und Einübung der im Lateinischen üblichen terminologischen Bezeichnung. Wöchentlich eine schriftliche Arbeit und Vortrag memorirter Gedichte. 4 St. Lehrer Rudloff.

Lateinische Sprache. Regelmäßige Formenlehre mit Ausschluß des Deponens, Uebungen im Uebersetzen aus dem Lateinischen und in's Lateinische nach der Elementargrammatik von Kühner und dem Uebungsbuche für Sexta von Spieß. Wöchentlich ein Exercitium oder Extemporale. 8 St. Derselbe.

B. Wissenschaften.

Religion. Biblische Geschichten des Alten und Neuen Testaments nach den Gütersloher auserlesenen biblischen Historien. Außerdem wurden die ersten beiden Hauptstücke des Luther'schen

Katechismus, sowie auch im Anschluß an das Kirchenjahr eine Anzahl geistlicher Lieder gelernt. 3 St. Lehrer Reiber.

Geographie. Betrachtung der Erde als Weltkörper und des Globus. Oceanographie, Hydrographie und Orographie der außereuropäischen Erdtheile. 3 St. Dr. Thiele.

Rechnen. Die vier Species mit unbenannten und benannten Zahlen, Resolviren und Reduciren. Erläuterung der neuen Maß- und Gewichtseintheilung und Einführung in die Bruchrechnung. 6 St. Lehrer Reiber.

C. Fertigkeiten.

Zeichnen. Siehe Sexta A.

Schönschreiben. Siehe Sexta A.

Singen. Siehe Sexta A.

Turnen. Siehe Sexta A.

Verzeichniß

der von den Schülern der drei oberen Klassen in deutschen, französischen und englischen Aufsätzen bearbeiteten Themata.

Deutsch.

Prima:
1) Welche Bedeutung hat ein Gebirge für die Bewohner eines Landes?
2) Welches sind die Grundzüge, durch die sich die Geschichte der neueren Zeit von der des Mittelalters unterscheidet?
3) Auf welche Weise verherrlicht Klopstock sein Vaterland?
4) Welchen Nutzen gewährt uns das Studium der Wissenschaften? (Nach Cicero's Rede **pro Archia poeta.**)
5) Selbstgewähltes Thema.
6) Welche Ursachen lagen der Reformation in Deutschland zu Grunde?
7) Charakteristik des Cid. (Nach Herder's Gedicht.)
8) **Quibus in otio vel magnifice vel molliter vivere copia erat, incerta pro certis, bellum quam pacem malebant. (Sallust. Cat. c. 17.)**
9) Charakteristik Tell's. (Nach Schiller's Drama.)

Secunda:
1) Ein gut Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen. (Chrie.)
2) Welche Anschauung von der Culturentwickelung der Menschheit spricht sich in Schiller's Eleusischem Feste aus?

3) Nur Beharrung führt zum Ziel. (Chrie.)
4) Der Strom ein Bild des menschlichen Lebens (im Anschluß an Mahomet's Gesang).
5) In welchem Verhältnisse stehen die Goethe'schen Hymnen Prometheus, Ganymed und Grenzen der Menschheit zu einander? (Klassenarbeit.)
6) Welches ist die Anschauung Homer's von dem Fortleben nach dem Tode? (Nach **Homer. Odyss. XI.**)
7) Charakteristik der Hauptpersonen in Wallenstein's Lager.
8) Welches war nach der Darstellung Schiller's in Wallenstein's Lager die Lage der übrigen Stände des Volkes gegenüber dem Soldatenstande?
9) Das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend immer Böses muß gebären. (Chrie.)
10) Entwickelung der Handlung in den Piccolomini.

Tertia A. 1) **Fulgura feriunt summos montes.**
2) Gunther's Kampf mit Brunhild.
3) Geben ist seliger als Nehmen.
4) Die „Mutter" im siebzigsten Geburtstage.
5) Werth der Zeit.
6) Inhalt und Grundgedanke von Schiller's Bürgschaft. (Klassenarbeit.)
7) Des Lebens ungemischte Freude
Ward keinem Sterblichen zu Theil.
8) Welches sind die Eigenschaften des Ritters im „Kampf mit dem Drachen?"
9) Winterfreuden.
10) Wie schildert uns Uhland den Schenk von Limburg.
11) Eine Lagerscene am Abend vor der Schlacht.
12) Weßhalb lieben wir unsere Heimath? (Klassenarbeit.)

Tertia B. 1) **Fulgura feriunt summos montes.**
2) Wie Gunther Brunhilden gewann.
3) Lob des Landlebens.
4) Segen ist der Mühe Preis.
5) Wem Gott will rechte Gunst erzeigen,
Den schickt er in die weite Welt.
6) Polycrates, ein Kind des Glückes. (Klassenarbeit.)
7) Gedanken beim Beginn des Herbstes.
8) Das Wildbad (nach Uhland).
9) Gedankengang des Gedichtes: „Tod des Carus."
10) Die Lichtseiten des Schülerlebens.
11) Friede ernährt, Unfriede verzehrt.
12) Karl V. in San Juste.

Französisch.

Prima:
1) Défense héroïque et destruction de Carthage.
2) Sujet d'Iphigénie par Racine.
3) Premier acte d'Iphigénie par Racine.
4) Second acte d'Iphigénie par Racine.
5) Résumé de Liv. I et II de l'expédition de Crimée par Bazancourt.
6) Les Suédois en Allemagne pendant la guerre de 30 ans.
7) Les dernières années d'Annibal.
8) La guerre de Russie en 1812.
9) Résumé de Chap 1—7 des Considérations par Montesquieu.
10) Guerre de Porséna, roi de Clusium.
11) Vie de Socrate d'après Rollin.

Englisch.

Prima:
1) Frederic II, Emperor of Germany.
2) The League of Cambray.
3) Cardinal Wolsey, Prime-minister of Henry VIII, King of England.
4) Philip II, surnamed Augustus.
5) Constitutional Struggles of the English Nation under the Reign of John Lackland and his Successor.
6) Magna Charta.
7) State of Germany in the Beginning of the 16th Century.
8) Critical Situation of Frederic II before the seven years' War.
9) Wars of Francis I in Italy.
10) Henry the Navigator.
11) Contests between Henry IV Emperor of Germany and Pope Gregory VII.
12) Oliver Cromwell.

Tabelle

über die Verwendung der Lehrkräfte im Schuljahre 1869—1870.

Lehrer.	Prima.	Secunda.	Tertia A.	Tertia B.	Quarta A.	Quarta B.	Quinta A.	Quinta B.	Sexta A.	Sexta B.	Gesang-Klassen.	Anzahl der wöchentlichen Lehrstunden.
Dr. Burghardt, Director, Ord. d. I.	5 St. Mathem 3 St. Physik.	5 St. Mathem										13 St.
Dr. John, Oberlehrer, Ord. d. II.	3 St. Englisch	4 St. Französ 3 St. Englisch	4 St. Französ. 3 St. Englisch									17 „
Dr. Kütting, Professor u. Oberlehrer.	2 St. Chemie. 2 St. Geogr.	2 St. Chemie. 2 St. Naturg. 1 St. Geogr.	3 St. naturw. Unterricht. 2 St. Geogr.	2 St. Geogr.	2 St. Naturg. 2 St. Geogr.							20 „
Dr. Krenzlin, ord. Lehrer, Ord. d. IIIA.		2 St. Physik.	4 St. Mathem 2 St. prakt.. Rechnen.		4 St. Mathem 2 St. prakt. Rechnen.	2 St. Naturg.	4 St. Rechnen	2 St, Naturg.				22 „
Dr. Bornhak, ord. Lehrer, Ord. d. IV A.	3 St. Deutsch 3 St. Latein. 2 St. Gesch.		2 St. Gesch.		3 St. Deutsch 6 St. Latein. 2 St. Gesch							21 „
Heuser, ord. Lehrer, Ord. d. IV B. und interimistischer Ord. d. IIIB.	4 St. Französ.			4 St. Französ. 3 St. Englisch		3 St. Deutsch 6 St. Latein 2 St. Gesch.						22 „
Meltzer, ord. Lehrer, Ord. d. VB.						2 St. Geogr.	3 St. Geogr.	4 St. Deutsch 6 St. Latein 3 St. Geogr. 4 St. Rechnen				22 „
Dr. Otto, ord. Lehrer, Ord. d. VI A.	2 St. Religion	2 St. Religion 3 St. Deutsch	2 St. Religion	2 St. Religion					4 St. Deutsch 8 St. Latein			23 „
Dr. Knaut, ord. Lehrer, Ord. d. V A.		4 St. Latein	3 St. Deutsch 5 St. Latein				4 St. Deutsch 6 St. Latein					22 „
Rudloff, wissenschaftl. Hülfslehrer Ord. d. VIB.		2 St. Gesch.		3 St. Deutsch 5 St. Latein 2 St. Gesch.						4 St. Deutsch 8 St. Latein		24 „
Dr. Thiele, wissenschaftl. Hülfslehrer				4 St. Mathem 2 St. prakt. Rechnen 3 St. naturw. Unterricht		4 St. Mathem 2 St. Rechnen	2 St. Naturg.		3 St. Geogr.	3 St. Geogr.		23 „
Donadt, Hülfslehrer.					2 St. Religion 2 St. Schreib.	2 St. Religion	3 St. Religion 2 St. Schreib.		3 St. Religion 4 St. Schreib	4 St. Schreib.		22 „
Schrader, Zeichenlehrer.	3 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 St. Zeichnen	2 Stunden Zeichnen			19 „
Hinze, Hülfslehrer.					5 St. Französ.	5 St. Französ. 2 St. Schreib.	5 St. Französ.	5 St. Französ.				22 „
Reiber, Hülfslehrer.								3 St. Religion 2 St. Schreib.	6 St. Rechnen	3 St. Religion 6 St. Rechnen	4 St. Gesang-unterricht	24 „
Kühn, Turnlehrer.	3 St. Turnunterricht		2 St. Turnunterricht		2 St. Turnunterricht		2 St. Turnunterricht		2 St. Turnunterricht			11 „

Uebersicht

des Lehrplanes für das Schuljahr 1869—1870.

Lehrgegenstände.	Sexta B	Sexta A	Quinta B	Quinta A	Quarta B	Quarta A	Tertia B	Tertia A	Secunda	Prima	Summa
	wöchentliche Stunden.										
Religion	3	3	3	3	2	2	2	2	2	2	24
Deutsch	4	4	4	4	3	3	3	3	3	3	34
Lateinisch	8	8	6	6	6	6	5	5	4	3	57
Französisch	.	.	5	5	5	5	4	4	4	4	36
Englisch	.	.	.	.	.	.	3	3	3	3	12
Geschichte	3	3	3	3	2	2	2	2	2	2	35
Geographie					2	2	2	2	1	2	
Physik	.	.	.	.	.	.	3	3	2	3	25
Chemie	.	.	.	.	.	.			2	2	
Naturgeschichte	.	.	2	2	2	2			2	.	
Mathematik	.	.	.	.	4	4	4	4	5	5	54
Praktisches Rechnen	6	6	4	4	2	2	2	2	.	.	
Zeichnen	2	2	2	2	2	2	2	2	2	3	19
Schreiben	4	4	2	2	2	2	.	.	.	.	16
Singen	1	1	1	1	2	2	2	2	2	2	4
Turnen	2	2	2	2	2	2	2	2	3	2	11

B.

Auszug aus den Verordnungen der vorgesetzten Behörden.

Verordnung des Königl. Provinzial-Schul-Collegiums vom 26. Februar 1869. Es wird für zulässig erachtet, den Schluß der Lectionen vor den Ferien künftig nicht mehr auf den Freitag, sondern auf den Sonnabend, und den Wiederbeginn nicht mehr auf den Dienstag, sondern auf den Montag zu verlegen.

Verordnung des Königl. Provinzial-Schul-Collegiums vom 10. April 1869. Die Candidaten des höheren Schulamtes sind verpflichtet, ihr Probejahr an der Anstalt zu absolviren, an welcher sie in das praktische Lehramt eingetreten sind. Ein Wechsel der Anstalt innerhalb des Probejahres bedarf in jedem Falle der Genehmigung der Aufsichtsbehörde derjenigen Anstalt, bei welcher der Candidat das Probejahr begonnen hat, und kann nur ausnahmsweise aus besonderen Gründen gestattet werden.

Verordnung des Wohllöblichen Patronates vom 22. April 1869. In Uebereinstimmung mit § 70 der hiesigen Straßen-Ordnung wird den Schülern das Ballspiel auf den Straßen und öffentlichen Plätzen der Stadt und in den Vorstädten verboten.

Verordnung des Königl. Provinzial-Schul-Collegiums vom 20. Mai 1869. Die alljährliche Dauer der Sommerferien wird in Folge eines Antrages des Directors auf vier Wochen ausgedehnt.

Verordnung vom 20. Mai 1869. Das Königl. Provinzial-Schul-Collegium genehmigt die Theilung der Tertia in zwei Parallelklassen und die hierdurch bedingte Anstellung zweier neuen Lehrer, des Schulamtscandidaten Herrn **Dr.** Thiele und des Elementarlehrers Herrn Reiber, als Hülfslehrer der Anstalt.

Verordnung des Königl. Ministeriums der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten vom 24. Mai 1869. Den Gesuchen derjenigen Lehrer, welche behufs ihrer Ausbildung zu Turnlehrern als Eleven in die Königl. Central-Turn-Anstalt eintreten wollen, ist ein ärztliches Zeugniß darüber beizufügen, daß der Körperzustand und die Gesundheitsbeschaffenheit des Bewerbers die Ausbildung im Turnen gestattet. Sämmtliche durch die Theilnahme am Unterrichts-Cursus der Central-Turn-Anstalt entstehenden Kosten sollen von den Eleven selbst oder von ihren Lehranstalten und den zu deren Unterhaltung Verpflichteten bestritten werden. Eine Unterstützung der Eleven aus Centralfonds kann nur in einzelnen Fällen auf Grund der nachgewiesenen Unterstützungsbedürftigkeit gewährt werden.

Verordnung vom 21. October 1869. Das Königl. Provinzial-Schul-Collegium genehmigt, daß die letzte ordentliche und mit einem Gehalte von 500 Thlrn. dotirte Lehrerstelle der Anstalt dem Schulamts-Candidaten Herrn **Dr.** Knaut übertragen werde.

Verordnung des Königl. Provinzial-Schul-Collegiums vom 3. November 1869. In Uebereinstimmung mit der Allerhöchsten Anordnung Seiner Majestät des Königs, wonach am 10. November, dem Geburtstage **Dr.** Martin Luther's, in den evangelischen Kirchengemeinden des Landes ein außerordentlicher, allgemeiner Bettag stattfinden wird, sollen die Unterrichtsstunden der Anstalt an dem genannten Tage ausfallen.

Verordnung vom 2. December 1869. Das Wohllöbliche Patronat benachrichtigt den Director, daß beide städtische Collegien beschlossen haben, die Realschullehrer, deren Kinder die Vorbereitungsklassen der Realschule besuchen, von der Zahlung von Schulgeld zu entbinden.

Verordnung des Wohllöblichen Patronates vom 29. Januar 1870. Durch geeignete Einrichtungen soll für Regulirung der Heizung und Erneuerung der Luft in den Unterrichtslocalen und für Desinficirung der Schul-Appartements gesorgt werden.

Verordnung des Königl. Provinzial-Schul-Collegiums vom 25. Februar 1870. Im Auftrage des Herrn Ministers der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten hat Herr Professor Virchow die schädlichen Einflüsse der Schule auf die Gesundheit der Jugend, das Vorkommen und die Ursachen der hauptsächlichsten Krankheitserscheinungen der Schüler vom wissenschaftlichen Standpunkte aus untersucht. Hierbei ist derselbe zu dem Resultate gekommen, daß es noch an dem zuverlässigen Beobachtungs-Material mangele, wonach die Aufsichtsbehörde die zur Beseitigung der Uebelstände geeigneten Maßnahmen treffen und deren Erfolg sichern könne. Der Director wird da-

her veranlaßt, unter Benutzung des von dem Professor Virchow ertheilten Gutachtens darüber zu berichten, in wie weit durch geeignete Schuleinrichtungen die Statistik jener gesundheitswidrigen Einflüsse vervollständigt werden könne.

Verordnung vom 3. März 1870. Das Königl. Provinzial-Schul-Collegium fordert die Anstalt auf, bei der von dem Verein deutscher Zeichenlehrer beabsichtigten und für die Hebung des Zeichenunterrichtes höchst wichtigen Ausstellung von Schülerarbeiten, Vorlagen, Modellen und Zeichen-Utensilien sich zu betheiligen, und falls dieses geschehen werde, der vorgesetzten Königl. Behörde hiervon Anzeige zu machen.

C.

Chronik der Realschule für das Schuljahr 1869—1870.

Der Jahrescursus der Realschule begann am Montag, den 5. April, nachdem an den beiden letzten Ferientagen die Aufnahmeprüfungen stattgefunden hatten. Mit ihm ging die Anstalt wiederum mehreren Veränderungen in dem Bestande des Lehrerpersonales und des Klassensystemes entgegen. Herr Werther, welcher seit der Mitte des Wintersemesters 18$\frac{66}{67}$ als wissenschaftlicher Hülfslehrer mit großer Treue an unserer Anstalt gearbeitet hatte, folgte zu Ostern 1869 einem Rufe an das Progymnasium zu Pleß. Die vacante Stelle wurde von dem Wohllöblichen Patronate dem Schulamtscandidaten Herrn Rudloff übertragen. Weitere Veränderungen ergaben sich aus den Frequenzverhältnissen der Tertia. Seit Ostern 1868 war die Frequenz dieser Klasse über die normale Schülerzahl hinaus und Ostern 1869 bis zu 71 Schülern angewachsen. Die Unmöglichkeit, eine so große Anzahl größtentheils erwachsener Schüler in einem einzigen Klassenlocale unterzubringen, veranlaßte das Wohllöbliche Patronat, die Theilung der Tertia in zwei Parallelklassen anzuordnen. Ohne Berufung eines wissenschaftlichen Hülfslehrers für den in der Tertia mit einer größeren Stundenzahl ausgestatteten mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterricht war jedoch diese Theilung nicht in's Werk zu setzen. Das Wohllöbl. Patronat berief daher den Schulamtscandidaten Dr. Thiele als provisorischen Hülfslehrer für das erwähnte Lehrfach; seine Beschäftigung an unserer Anstalt konnte, unter gleichzeitiger Absolvirung seines Probejahres, bereits in den letzten Tagen des Monat Mai eintreten. Die Gründung der erwähnten Parallelklassen führte zugleich eine Verbesserung in der Einrichtung des an der Anstalt ertheilten Elementarunterrichtes herbei. Der Lehrer unserer Vorbereitungsschule Herr Naumann wurde von der subsidiarischen Ertheilung einzelner Schreibstunden und des Gesangunterrichtes unserer Anstalt befreit und konnte nunmehr seine ganze Thätigkeit der ihm anvertrauten Vorklasse widmen. Für die in Folge der Klassentheilung ausgedehnteren Bedürfnisse des elementaren Religions- und Rechenunterrichtes, so wie für den Gesangunterricht wurde der unserer Anstalt ausschließlich zugehörige Elementarlehrer Herr Reiber berufen.

Am 12. Juni erfreute sich die Anstalt eines Besuches des Königlichen Generalsuperintendenten Herrn Dr. Moeller, welcher der Morgenandacht und dem Religionsunterrichte in den oberen, mittleren und unteren Klassen der Anstalt beiwohnte und am Schlusse der Lectionen in Worten voll milden Ernstes die Wichtigkeit der religiösen Wahrheit der Jugend an das Herz legte.

Die Feier des heiligen Abendmahles fand in diesem Jahre am 25. August Statt. Die vorbereitende Andacht leitete der Religionslehrer Herr Dr. Otto. Die Feier selbst konnte leider in Folge einer Erkrankung des Predigers der Anstalt, Herrn Pastors Lücke, nicht von ihm selbst abgehalten werden; um so dankbarer hat es die Anstalt anzuerkennen, daß Herr Oberpfarrer und Superintendentur-Verweser Wagner sich des religiösen Bedürfnisses der Anstalt in der wohlthuendsten Weise annahm.

Der 13. October wurde für den Ref. ganz unerwartet zu einem hohen Freudentage. Die Erinnerung an gemeinsame Erlebnisse in dem Entwickelungsgange unserer Anstalt und die Anhänglichkeit an die Realschule, die alle ihr dargebrachte Hingebung mit dem Gehalte eines tüchtigen Lebens zu lohnen weiß, veranlaßte die Lehrer und Schüler, den Tag des 25jährigen Amtsjubiläums des Ref. zu einem festlichen Tage der Anstalt zu machen. Wer der inhaltsreichen Aufgabe der Realschule näher steht, wird wohl wissen, daß es für den Einzelnen, der ihr dient, genug ist, gewollt zu haben, und daß ihm dafür nichts Besseres und Schöneres zu Theil werden kann, als die Anerkennung der Freunde und Genossen. Mögen Lehrer und Schüler unserer Anstalt allezeit in solcher Liebe und Treue zusammenstehen!

Am 10. November fand die dem Andenken Luther's alljährlich gewidmete religiöse Feier Statt; nach derselben begaben sich die Lehrer und Schüler der Anstalt in die St. Nicolaikirche, um dem in Veranlassung der Synodalberathungen angeordneten Gottesdienste der evangelischen Gemeinden beizuwohnen.

Die Feier des Geburtstages Sr. Majestät unseres Königs am 22. März wurde durch Choralgesang eingeleitet und gab dem Festredner, Herrn Dr. Bornhak, Veranlassung, folgende Hauptgedanken seiner Rede auszuführen. Wir können dem Könige für die vielfachen Verdienste, welche er sich um Preußen und Deutschland erworben hat, nur dadurch in würdiger Weise danken, daß wir uns bemühen, lebendige Glieder des Vaterlandes zu sein. Es giebt überhaupt nichts Edleres, als dem Vaterlande seine Kräfte zu weihen, das uns getragen und genährt und deshalb als schuldigen Dank unsere Dienste zu fordern berechtigt ist. Uns selbst aber leisten wir damit den besten Dienst, denn alle dem Einzelnen wünschenswerthen Güter können demselben nur durch die Thätigkeit am Ganzen zu Theil werden. Deßhalb wollen wir Alle in unserem Stande und nach unseren Kräften das Glück und die Ehre des theuren Vaterlandes fördern und vertheidigen. Den Schluß der Feier bildete eine vom Schülerchor vorgetragene Motette.

Die Ordnung der übrigen Gedenktage der Anstalt, insbesondere für die milden Stiftungen derselben, war auch in diesem Jahre die herkömmliche.

Die Einrichtungen unserer Anstalt haben auch in diesem Schuljahre, vornehmlich durch Vermehrung der Klassen und Lehrkräfte, Verbesserungen erfahren, die ohne die wohlwollende Mithülfe der Wohllöblichen städtischen Behörden nicht durchzuführen waren. Wir fühlen uns dafür zu dem innigsten und ehrerbietigsten Danke verpflichtet und geben uns der frohen Hoffnung hin, daß das uns erwiesene Gute in unserer Anstalt segensreich fortwirken werde.

D.

Statistische Uebersicht.

1. Frequenz der Realschule.

Anzahl der Schüler	I.	II.	III A.	III B.	IV A.	IV B.	V A.	V B.	VI A.	VI B.	Anzahl der Schüler in sämmtlichen Klassen.
am Schlusse des vorigen Schuljahres	11	19	45		28	42	41	35	41	28	290
während des Sommersemesters 1869	11	35	71		48	49	47	43	35	31	370
während des Wintersemesters 1869—1870	17	30	33	30	39	44	51	44	36	30	354
in die Anstalt wurden aufgenommen	1	2	5		12		20		58		98
während des Schuljahres gingen ab	6	8	19		7	9	5	7	4	5	70

2. Frequenz der Vorbereitungsschule

in der ersten Klasse 52 Schüler,
„ „ zweiten „ 49 „

3. Veränderungen in dem Bestande der Unterrichtsmittel

sind innerhalb des Schuljahres nicht eingetreten.

4. Verzeichniß der durch Ankauf und Schenkung in die wissenschaftlichen Sammlungen aufgenommenen Lehrmittel.

a) Für die Schulbibliothek wurden folgende Werke angeschafft: Die Fortsetzungen von Grunert's Archiv, Karsten's Encyclopädie der Physik, Poggendorff's Annalen, Erdmann's Journal der Chemie, Lange's Bibelwerk und Grimm's Wörterbuch; ferner: Baumgarten, die Apostel-

geschichte, Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer, Weißenborn, Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Weißenborn, Kritik des Gottesbegriffs, Schleiden, über den Materialismus der neueren deutschen Naturwissenschaft, Boissier, Cicero und seine Freunde, Chapsal, syntaxe française, Noël et Chapsal, Théorie des participes, Noël et Chapsal, Nouveau Dictionnaire de la langue française, Molière, Le Misanthrope, par Dubois, Racine, Athalie, par Longueville, Racine, Britannicus, par Geoffroy, Corneille, Le Cid, par Dubois, Duquesnois, Nouvelle prosodie française, Boinvilliers, Dictionnaire universel des synonymes de la langue française, Nagel, französisch-englisches etymologisches Wörterbuch, Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme, Vetter, über das römische Ansiedelungswesen, Ihne, römische Geschichte 2. Band, Bechstein, Gottfried's von Straßburg Tristan, Georg Forster's sämmtliche Schriften, Heß, Biographien zu Schiller's Wallenstein, Baltzer, Theorie und Anwendung der Determinanten, Serret, Géométrie de direction, Helmholtz, die Lehre von den Tonempfindungen, Dove, klimatologische Beiträge, Dove, über Eiszeit 2c., Huggins, Ergebnisse der Spectral-Analyse, Schellen, die Spectral-Analyse, Guthe, die Lande Braunschweig und Hannover, Raaz, Karte von Palästina, Raaz, Karte von Deutschland, Raaz, Karte von Asien, v. Klöden, Handbuch der Erdkunde.

Als Geschenke erhielt die Schulbibliothek:

Von Herrn Professor Giebel: Giebel und Siewert, Zeitschrift für die gesammten Naturwissenschaften, Jahrgang 1866—1868, von Herrn Professor Förstemann zu Nordhausen: v. Dechen, geologische Uebersichtskarte der Rheinprovinz und der Provinz Westfalen und von mehreren Herren Buchhändlern Schulbücher ihres Verlages, wofür Ref. seinen ganz ergebensten Dank ausspricht.

b) Die Lesebibliothek der Schüler erhielt durch Ankauf und Schenkung folgende Bücher:

Tertia: Klüpfel, Kaiser Max I., Hahn, H. J. von Ziethen, Müller, das Buch der Pflanzenwelt, Weidinger, Andreas Hofer, Mohl, Alexander v. Humboldt, Schmidt, zu Wasser und zu Lande, und verschiedene einzelne Werke von Schiller, Goethe und anderen Klassikern.

Quarta: Schilling, Pflanzenreich und Thierreich, Kühn, Leuthen, Nettelbeck und Derfflinger, Hahn, Friedrich, der erste König in Preußen, Hahn, Kunersdorf, F. Schmidt, Humboldt, Schmidt, die Ilias und Odyssee, Günther, die Perserkriege, und Herzberg, die Messenierkriege.

Quinta: F. Schmidt, Richard's Fahrt nach dem heiligen Lande, F. Schmidt, Heroengeschichten, Kühn, Barbarossa, Kühn, deutsche Treue, Kühn, treue Anhänglichkeit, Hoffmann, Was du thust, thust du dir selbst, Ein Königssohn, Auf der Karroo, Baron, Geschwister Leid und Freud, Schiller, Die Tartaren in Schlesien, Mensch, Kane, der Nordpolfahrer, Horn, der Kaffernhäuptling, Zastrow, Heimath und Ferne, Müller, Abraham Lincoln.

Sexta: Franz Hoffmann, Krumme Wege und gerade Wege, Auf der Karroo, Peter auf Reisen nach Japan, Der Pascherjunge, Louise, Königin von Preußen, O. Horn, Durch

die Wüsten, Wiedemann, Wer nur den lieben Gott läßt walten, Nazi, der Geisbub, Hoffmann, der Silbergroschen, Hoffmann, Die mit Thränen säen, werden mit Freuden ernten, Kingston, Peter, der Wallfischfänger, Hoffmann, das Pfarrhaus.

E.

Maturitäts-Prüfung.

Michaelis 1869 wurden in Gegenwart des Königlichen Prüfungs-Commissarius Herrn Geheimen Regierungsrathes Dr. Trinkler folgende Abiturienten geprüft:

1) Emil Weber aus Stolberg a. H., 21½ Jahr alt, evangelischer Confession, Sohn des Bäckermeisters Herrn Weber zu Stolberg. Derselbe war 6½ Jahr auf der Schule, 2½ Jahr in der ersten Klasse und erhielt bei seinem Abgange das Zeugniß der Reife mit dem Prädicate: „genügend bestanden"; er widmet sich dem Versicherungswesen.
2) Albin Baender aus Nordhausen, 19 Jahre alt, evangelischer Confession, Sohn des Aedituus Herrn Baender zu Nordhausen. Derselbe war 9½ Jahr auf der Schule, 2½ Jahr in der ersten Klasse und erhielt bei seinem Abgange das Zeugniß der Reife mit dem Prädicate „genügend bestanden"; er widmet sich dem Studium der Mathematik.

F.

Ordnung der öffentlichen Prüfung.

Donnerstag, den 7. April.

Vormittags.

8 — 8¾	I.	Religion. Herr Dr. Otto.
8¾ — 9½	I.	Mathematik. Der Director.
9½ — 10	I.	Französisch. Herr Heuser.
10 — 10½	II.	Chemie. Herr Prof. Dr. Kützing.
10½ — 11	II.	Latein. Herr Dr. Knaut.
11 — 11½	II.	Physik. Herr Dr. Krenzlin.
11½ — 12	IIIA.	Französisch. Herr Oberlehrer Dr. John.

Nachmittags.

2 — 2½	IIIA.	Mathematik. Herr Dr. Krenzlin.
2½ — 3	IIIA.	Deutsch. Herr Dr. Knaut.
3 — 3½	IIIB.	Englisch. Herr Heuser.
3½ — 4	IIIB.	Geographie. Herr Prof. Dr. Kützing.

Freitag, den 8. April.

Vormittags.

8 — 8½ IVA. Religion. Herr Donadt.
8½— 9 IVA. Latein. Herr Dr. Bornhak.
9 — 9½ IVA. Geschichte. Herr Dr. Bornhak.
9½—10 IVB. Französisch. Herr Hinze.
10 —10½ IVB. Naturgeschichte. Herr Dr. Krenzlin.
10½—11 VA. Latein. Herr Dr. Knaut.
11 —11½ VA. Deutsch. Herr Dr. Knaut.
11½—12 VA. Geographie. Herr Meltzer.

Nachmittags.

2 — 2½ VB. Latein. Herr Meltzer.
2½— 3 VB. Französisch. Herr Hinze.
3 — 3½ VIA. Latein. Herr Dr. Otto.
3½— 4 VIA. Rechnen. Herr Reiber.

Sonnabend, den 9. April.

Vormittags.

8 — 8½ VIB. Religion. Herr Reiber.
8½— 9 VIB. Latein. Herr Rudloff.
9 — 9½ Vorklasse I. Deutsch. Herr Bösel.
9½—10 Vorklasse I. Rechnen. Herr Bösel.
10 —10½ Vorklasse II. Deutsch. Herr Naumann.
10½—11 Vorklasse II. Religion. Herr Naumann.

Austheilung der Prämien durch den Director.

Schlußgesang.

Die Aufnahme neuer Schüler findet am Freitag, den 22. April, und am Sonnabend, den 23. April, Vormittags von 8—12 Uhr, in dem Klassenlocale der Secunda Statt.

Dr. Burghardt.

8 — 8½
8½— 9
9 — 9½
9½—10
10 —10
10½—11
11 —11
11½—12

2 — 2
2½— 3
3 — 3
3½— 4

8 — 8½
8½— 9
9 — 9½
9½—10
10 —10½
10½—11
A

Die Aufnahme neuer S il, und am Sonnabend, den 23. April, Vormittags Secunda Statt.

. Burghardt.