Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 21 (1907)

Artikel: Im Dienste des "Unbewussten"
Autor: Zeller, Laurentius
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761743

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

et virtutes infusas, et completur per gratiam Dei actualem ex se et per se efficacem. In B. Virgine fuit gratia sanctificans ita perfecta, ut etiam tolleretur fomes peccati. (De Verit. qu. 24 a. 9. 3. P. qu. 27 a. 3.)

9. Confirmatio in patria habet necessitatem infallibilitatis tam ex parte Dei ut moventis, quam ex parte liberi arbitrii ut moti. Confirmatio autem in via solum ex parte Dei ut moventis. Contingentia enim ad oppositum remanet adhuc in libero arbitrio. (1. 2 qu. 112 a. 3. Concil. Trident. sess. 6 can. 4.) Unde D. Thomas (de Verit. qu. 24 a. 9 ad 4): „Non est aliquis in statu viae omnino confirmatus, sicut non omnino perfectus; sed aliquo modo potest dici confirmatus sicut et perfectus.“ „Posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, in quantum ostendit, opus bonum esse voluntarium; et ideo inter laudes viri iusti ponitur, quia laus est virtutis manifestatio.“ (Eccli. c. 31 v. 10 ad 5. 3 P. qu. 27 a. 3 ad 2.) „Necessitas, quae est ex suppositione voluntatis immutabiliter aliquid volentis, non minuit rationem voluntarii, sed auget tanto magis, quanto ponitur firmius inhaerens volito, ut moveri non possit.“ (3 Sent. dist. 20 qu. 1 a. 1 ad 2.) Ex hoc enim creatura rationalis in iustitia confirmatur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem; cui visio non potest non inhaerere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, a qua nullus potest averti; cum nihil desideretur et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem, quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest, sicut creditur de Virgine Matre Dei.“ (1 P. qu. 100 a. 2.)

IM DIENSTE DES „UNBEWUSSTEN“.

Ein Wort zu Arthur Drews' Religionsphilosophie.

Von P. LAURENTIUS ZELLER, O. S. B.

Es ist nachgerade ein Hohn auf den Ernst und die Würde der Wissenschaft, wenn die Jünger der „modernen“ Philosophie in den überschwenglichsten Ausdrücken die Freiheit des Geistes rühmen, die sich die „Menschheit“ im Kampfe mit dem „alten Glauben“ errungen, und doch nicht aufhören, der Reihe nach mit dem unerhörten An-

spruche aufzutreten, im Alleinbesitze der Wahrheit, am letzten und höchsten Punkte der „Entwicklung des Geistes“ angelangt zu sein. Man kann es dem gewöhnlichen Manne wirklich nicht mehr verargen, wenn er bei diesem Stande der Dinge das Vertrauen auf die Wissenschaft verliert, und die Philosophie, die berufen ist, dem menschlichen Wissen die Krone aufzusetzen, für eine geistreiche Spielerei hält, mit der Sonderlinge ihre Zeit vertreiben. Aber nicht bloß in den Augen der Laien hat die Philosophie durch den bis ins lächerliche übertriebenen Individualismus ihrer „modernen“ Vertreter ihre Stellung eingebüßt, sondern sich selbst auch tatsächlich in einen Abgrund verloren, der ihre treuesten Freunde mit Besorgnis erfüllt. Allenthalben hört man über den Tiefstand der Philosophie klagen (vgl. Drews, Religionsphilosophie S. 12 f., 353 ff.), und die Zerfahrenheit der Gedanken hat einen Grad erreicht, wie ihn die Geschichte nicht wieder aufzuweisen hat.

Wenn Kant, Fichte, Schelling, Hegel und ihre Begleiter und Nachfolger den Mut und das Recht haben, als kindische Torheit zu brandmarken, was bisher als unantastbare Wahrheit galt; wenn sie die Kraft des Geistes „besitzen“, mit der Vergangenheit rücksichtslos zu brechen, um eine eigene, neue Weltanschauung aufzustellen, wer will es anderen wehren, ein gleiches zu tun? Wohl finden sich noch Kinder, die unmündig genug sind, das Lied von der „Freiheit des Geistes“ mitzusingen, und doch so wenig verstehen, was sie singen, daß sie folgsam nachbeten, was ihnen vorgesagt wird. Jeden Tag indes findet der Inhalt des neuen Liedes mehr Verständnis, und wächst die Zahl der „Philosophen“, die mit einem eigenen Systeme vor die Öffentlichkeit treten. Gewiß ist die Erkenntnis der Wahrheit ein Gut, nach welchem alle Menschen von Natur verlangen[1] und welches daher allen zugänglich ist, aber sie ist ein so hohes Gut, daß es nicht in der Macht des einzelnen steht, dasselbe ohne Hilfe anderer in würdiger Weise zu erreichen. So sehr es also der Natur der Wissenschaft widerspricht, ein blödes Nachsprechen fremder Gedanken zu sein, ebensosehr widerspricht es der mensch-

[1] Aristoteles, Metaph. I, 1: *Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.* Ed. Bek. 980. a. 21. Aus diesem Grundsatze zieht der unvergleichliche Stagirite Folgerungen, welche seinen universellen, historischen Standpunkt zeichnen. ib. II, 1.

lichen Beschränktheit des einzelnen, unabhängig von der Mitarbeit der anderen, die ganze Wahrheit allein finden zu wollen; nur wenn alle Kräfte einträchtig zusammenwirken, läßt sich das hohe Ziel erreichen. Der übertriebene Individualismus der „modernen“ Philosophie, den man Freiheit des Geistes zu taufen liebt, hat das Unheil geboren, das alle beklagen, die Liebe und Verständnis für die Königin der menschlichen Wissenschaften hegen. Hier gibt es nur eine Rettung, die rücksichtslos abgebrochene Verbindung mit der Vergangenheit wieder anzuknüpfen.

Obwohl ein Blick auf die Geschichte unwillkürlich diese Wahrheit aufdrängt, fahren andere fort, den Bruch ans Ende zu führen. Sie glauben, die höchsten Güter des Lebens zu retten, und machen das Unheil, dem sie abhelfen wollen, voll. Es läßt sich nicht leugnen, daß sie konsequent sind; aber furchtbar ist die Konsequenz eines verfehlten Prinzipes. Als ein Bannerträger dieser radikalen Richtung ist Eduard von Hartmann anzusehen, der mit seiner „Philosophie des Unbewußten“ den Kampf gegen die heiligsten Grundlagen der bisherigen Welt- und Lebensanschauung aufgenommen hat. Er hat in Arthur Drews seinen treuesten Apologeten gefunden. Die beiden neuesten Werke des Karlsruher Philosophieprofessors: „Hegels Religionsphilosophie in gekürzter Form“[1] und „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“[2] stehen im Dienste des „Unbewußten“. Sie sind ein Appell an den patriotischen und religiösen Sinn des deutschen Volkes, um für das Evangelium des „konkreten Monismus“ Interesse zu wecken.

I.

1. Die Herausgabe der Religionsphilosophie Hegels verfolgt zunächst nicht wissenschaftliche Zwecke, sondern will „die Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ des lange verkannten Philosophen einem weiteren Leserkreise zugänglich machen und „dadurch einem der größten Geister der germanischen Rasse wieder zu seinem Rechte verhelfen“ (Vorwort). Denn „das Wiedererwachen des Idealismus in unserer Zeit, der mächtig sich regende Sinn für die Religion und nicht zum wenigsten die Ratlosigkeit der Theologie gegenüber den großen Fragen einer dem

[1] Jena und Leipzig, Diederichs 1905, gr. 8. LXXXVIII, 474 S.
[2] Ebd. 1906, gr. 8. XIV, 517 S.

modernen Bewußtsein entsprechenden religiösen Weltanschauung haben den Blick neuerdings wieder auf Hegel, den letzten und großartigsten Vertreter des reinen spekulativen Idealismus und Begründer der Religionsphilosophie, gelenkt . . . Trotzdem dürfte die Anzahl derjenigen, die philosophisch genug geschult sind, um Hegel im Original lesen und verstehen zu können, wohl nur eine äußerst geringe sein; und der großen Anzahl der Gebildeten mit tieferen philosophischen Interessen dürften die Werke dieses Denkers in ihrer vorliegenden Form wohl für immer unzugänglich bleiben. Das ist aber um so bedauerlicher, als gerade sie auch diejenigen zu sein pflegen, die wirklich ein dringendes metaphysisches und religiöses Bedürfnis haben, und für welche auch die Hegelsche Gedankenwelt zu einem inneren Erlebnis von regenerativer Bedeutung, nicht bloß zu einem Gegenstande der wissenschaftlichen Diskussion und gelehrter Doktorarbeiten werden könnte" (Vorwort). Ihnen bietet Drews eine gekürzte Ausgabe der Hegelschen Religionsphilosophie mit einer historischen Einführung und erläuternden Anmerkungen.

Da der Herausgeber unmittelbar nicht wissenschaftliche Zwecke im Auge hat, sondern rein philosophischen Interessen dienen will, hat er es selbstverständlich unterlassen, die Auslassungen und Änderungen des Textes anzugeben. Er hat aber sein Werk der Kürzung mit großer Gewissenhaftigkeit vorgenommen. Unter vollständiger Wahrung alles Wesentlichen und Bedeutungsvollen sind nur Wiederholungen, umständliche Übergänge weggefallen, und in der sprachlichen Darstellung nur kleine Änderungen getroffen worden, welche der Dunkelheit und Schwerfälligkeit der Hegelschen Ausdrucksweise mildern und sein Werk genießbarer machen sollten. Der Leser hat also wirklich Hegels eigenes Werk in kürzerer, leichter verständlichen Fassung vor sich, und kann an der Hand desselben einen Einblick in die gesamte Hegelsche Philosophie gewinnen, weil naturgemäß seine Religionsphilosophie im organischen Zusammenhange mit seinem Systeme steht und daher das Ganze widerspiegelt. Die historische Einleitung und die erläuternden Anmerkungen des Herausgebers leisten hiebei gute Dienste. Mit meisterhafter Geschicklichkeit weiß er die wesentlichen Gedanken hervorzukehren und sie in ihren historischen Rahmen zu bringen.

2. Doch die Absicht, die den Herausgeber dieses Werkes leitete, geht über Hegel hinaus. Seine Einleitung und seine kritischen Zusätze zeigen deutlich, daß ihm die Hegelsche Religionsphilosophie nur den Sockel liefern muß, auf welchen der „konkrete Monismus“ Hartmanns als Standbild kommen soll. Nicht nur durch den „spekulativen“ Flug der Gedanken ist Hegel geeignet, auf die „Philosophie des Unbewußten“ vorzubereiten, auch sein „abstrakter Monismus“, und die Auflösung des Christentums in eine pantheistische Vernunftreligion, die im Selbstbewußtsein Gottes gipfelt, sind Vorstufen zur „Religion der Zukunft“, wie sie Hartmann träumte. Die „Einsicht, daß die Vernunft, als das über die Einzelheit und Besonderheit übergreifende, den Gegensatz und die Verschiedenheit der Individuen Ausgleichende und zwischen ihnen vermittelnde Allgemeine, „das Göttliche im Menschen“ darstellt, ist in der Tat der Koinzidenzpunkt der Religion und Wissenschaft, ohne welches weder die eine noch die andere möglich wäre. Es ist das große Verdienst des Panlogismus, diese Tatsache zum Prinzip erhoben und auf Grund derselben die Einheit jener beiden Gegensätze angestrebt zu haben. Aus der Einsicht, daß Gott in Gestalt der allgemeinen Vernunft dem Menschen immanent sein muß, wenn anders überhaupt eine Erkenntnis Gottes möglich sein soll, hat der Panlogismus mit Recht die metaphysische Konsequenz eines idealistischen Monismus gezogen. Sein Unrecht ist nur, um der apodiktischen Gewißheit der Erkenntnis willen jene Einsicht dahin übertrieben zu haben, daß unser Bewußtsein der Immanenz der Vernunft die uns immanente göttliche Vernunft selbst wäre, oder daß wir nur auf alle Partikularität unseres Denkens Verzicht zu leisten brauchten, um unmittelbar das „allgemeine Bewußtsein“ oder der göttliche Geist als solcher zu sein. Denn damit ist dieser Geist für ein bloßes reines Denken erklärt, das Sein ins Bewußt-Sein aufgehoben und die gesamte Wirklichkeit zu einem Prozeß rein gedanklicher Bestimmungen verflüchtigt, die zum menschlichen Bewußtsein hinstreben. (S. 397 f.)

3. Es mußte Eduard von Hartmann kommen, um diesen Fehler gut zu machen. Denn das menschliche, empfindungsmäßig bestimmte Bewußtsein kann nie unmittelbar das allgemeine göttliche Bewußtsein sein; nur wenn der göttliche Geist als solcher unbewußt ist, läßt

sich die individuelle menschliche Beschränktheit mit der absoluten Einheit des göttlichen Geistes verbinden, weil Sein und Bewußtsein nur mittelbar eins sein können. Im Grunde hat Hegel selbst seine Übertreibung eingesehen, sein Ausdruck „absolutes Bewußtsein“ ist nur „eine verunglückte Bezeichnung für dasjenige, was „unbewußtes absolutes Wissen“ heißen sollte“ (S. 417). Denn „wenn der Prozeß des Geistes darin besteht, daß der Geist zu sich kommt, sich seiner selbst bewußt wird, wenn der Geist rein als solcher „verhältnislos“ ist, und die Natur aus sich heraussetzt, um in Beziehung auf ihr Sein, das von seinem eigenen verschieden ist, ein Bewußtsein von sich selbst hervorzubringen, so ist damit der objektive Denkprozeß von Hegel als ein unbewußter und vorbewußter ausgesprochen. Bewußtsein ist der Geist nur als endlicher Geist: und die ganze Entwicklung des Geistes strebt nur dahin, durch Vermittlung der Natur sich zu verendlichen, um dadurch im Menschen zum Bewußtsein seines eigenen unbewußten Wesens zu kommen“ (S. 416). Damit ist eine recht respektable Unterlage für den „konkreten Monismus“ gewonnen; es bedarf nur eines Mannes, der die Kraft hat, die „lediglich zeitlich, historisch bedingten Bestandteile“ der Hegelschen Religionsphilosophie auszuscheiden, und wir gewinnen eine „aus unserem Geiste heraus geborene Religion, eine „Volksreligion“, die als solche zugleich eine „Vernunftreligion“ ist, d. h. nicht, wie das Christentum, sich in einem grundsätzlichen unaufhebbaren Gegensatze zu unserer sonstigen Weltanschauung und Kultur befindet, eine Religion, die auch dem Staate nicht indifferent oder gar feindlich gegenübersteht, sondern die Erfüllung unserer politischen und nationalen Pflichten, die Liebe zum Vaterland und das Opfer der eigenen Persönlichkeit zugunsten der kulturellen Werte als religiöses Tun begründet“ (S. LXXXVII f.). Der Mann des Tages ist Eduard von Hartmann. Er hat nicht nur „den prinzipiellen Panlogismus Hegels“ „mit seiner Konsequenz der dialektischen Methode und Verflüchtigung der religiösen Wirklichkeit in eine bloße Gedankenwelt überwunden, sondern vor allem auch den Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie, „daß im Christentum die absolute Religion verwirklicht und damit in diesem der Maßstab enthalten sei, um den Wert und die Rangordnung der übrigen Religionen und religiösen Funktionen

abzuschätzen“ (S. LXXXVI f.). Er hat eine Philosophie geschaffen, die allein imstande ist, das religiöse Leben des deutschen Volkes zu retten, weil sie auf deutschem Boden gewachsen und dem deutschen Geiste verwandt ist.

II.

1. In klarer, anziehender Sprache bietet Drews in seinem zweiten Werke: „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes“ eine Darstellung der „Zukunftsreligion“ der „Germanen“. Er will damit, sowenig wie sein Meister oder Hegel, als Religionsstifter auftreten; es ist nicht Aufgabe der Religionsphilosophie, unmittelbar praktische Zwecke zu verfolgen, sie will als Wissenschaft, durch theoretische Untersuchung des religiösen Problems, das religiöse Leben der Mitwelt beeinflussen, um „als keusche Vestalin die heilige Flamme der Religion auch in solchen Zeiten zu pflegen, wo der Sturm des Unglaubens durch die Lande tobt und die leere Spreu veralteter Glaubensmeinungen vor sich herfegt“. „Sie bietet damit nicht bloß denjenigen einen einstweiligen Ersatz für den verlorenen Glauben, welche ohne einen solchen ihr Leben als schal und wertlos empfinden würden, sondern bereitet auch zugleich einer neueren höheren Stufe des religiösen Bewußtseins den Weg und erleichtert ihr die Schmerzen der Geburt, ohne welche nun einmal auch auf geistigem Gebiete kein neues Leben in die Erscheinung tritt“ (S. 13 f.). Der christliche Theismus ist es, an dem das deutsche Vaterland krankt, und die krampfhaften Anstrengungen der liberalen protestantischen Theologie, die Überbleibsel des alten Besitzstandes zu retten, vermögen nur das Siechtum hinzuhalten. Mit gewaltigen, wuchtigen Schritten tritt unser Religionsphilosoph die letzten Trümmer des Christentums, welche der fortschrittliche Flügel noch zu erhalten sucht, in den Staub und hofft, den Kranken durch einen operativen Eingriff zu neuem Leben zu führen.

2. Wir verzichten hier darauf, auf die Angriffe gegen den christlichen Theismus, auf das vernichtende Urteil über die liberale Theologie des Protestantismus des näheren einzugehen, und begnügen uns, kurz den Standpunkt des Verfassers zu kennzeichnen. Für den Katholizismus fehlt dem Verfasser jedes Verständnis; und das ist begreiflich. Wäre das Christentum ein philosophisches System, mit dem man in kurzer Zeit fertig ist, dann hätte es längst

einen Platz auf dem Friedhof sovieler menschlicher Irrtümer, die über die Erde dahinzogen und höchstens noch in der Geschichte eine klägliche Rolle spielen. Eine Religion, die wirklich ist, was sie sein soll, muß imstande sein, den ganzen Menschen zu erheben, sie muß ihm Tag für Tag neues Leben spenden. Es ist nur die katholische Religion, welche dem Menschen Ziele steckt und Aufgaben eröffnet, die einen ganzen Mann, ein ganzes Leben fordern; sie allein hat auch Religiosen im vollen Sinne des Wortes hervorgebracht. Drews hat allerdings unbeschadet seines „Altruismus" die Stirne, die Wahrheiten, die einem gläubigen Christen das höchste Leben vermitteln, einen „Spott auf die Vernunft" zu nennen, und der Glaube an sie ist ihm „seiner Natur nach gar kein wahrer lebendiger innerlicher Glaube, überhaupt gar keine religiöse Funktion, sondern ein bloßes äußerliches Aufnehmen und blödes Nachsprechen dem Geiste fremder Dinge" (S. 192); woher weiß er das? Glaubt denn der Herr Professor trotz seines „Altruismus", daß wir unserem Herrgott dienen, um Bauch und Beutel zu füllen? Oder sind wir Tölpel, die nicht wissen, was sie tun? Er hat allerdings die Freiheit, zu behaupten, daß der Wunder- und Offenbarungsglaube genau dieselbe Bedeutung innerhalb der Religion habe, „wie der Weihnachtsmann und Storch in der Kinderstube, d. h. sie dienen wesentlich dem Zwecke, den Sinn des frommen Menschen möglichst lange im Stande der Unschuld, nämlich auf einer tieferen Stufe des Bewußtseins zu erhalten" (S. 195). Wenn wir arme Kinder „Egoisten" wären, könnten wir ruhig sagen: Retorqueo argumentum. Ist aber die Wahrheit das höchste Gut des Menschen, so ist der „wissenschaftliche" Egoismus, wie ihn Drews vertritt, die allerkrasseste Verleugnung des „Altruismus", die sich denken läßt.

3. Die Kritik der liberalen protestantischen Theologie ist, vom historischen Standpunkte betrachtet, eine konsequente Durchführung des gegebenen Prinzipes und als solche vollauf berechtigt; aber unheilvoll ist die konsequente Durchführung eines falschen Prinzipes: über den großen Zerfall, den Drews fortsetzen und vollenden will, hilft auch die Phrase der Entwicklung nicht hinweg; hier brennt die Frage, ob die Erscheinung, die man „Entwicklung" nennt, ein Aufblühen oder eine Zersetzung des Lebens darstellt. Es sind die letzten heiligen Reste

vom Erbe der Väter, welche die liberale Theologie zu erhalten sucht; auch der „fortgeschrittene" Teil des deutschen Volkes ist zu ehrlich und zu treu, um mit roher Hand gar diese letzten Trümmer seines alten Glaubens zu zerschlagen; solange deutsches Blut in seinen Adern fließt, wird auch unser Herrgott nicht entthront in seinem Herzen. Metaphysisch gewertet leidet Drews' Kritik an allen unheilbaren Schwächen des „Unbewußten". Es ist hier nicht der Ort, unseren Standpunkt zu rechtfertigen; wir wollen vielmehr sehen, was die neue Religion uns bietet.

III.

1. Das „religiöse Bewußtsein" entspringt nach Drews aus dem Gefühle der Abhängigkeit von der Natur und ist „das Bewußtsein eines Verhältnisses des Menschen zu einem der Natur übergeordneten und sie beherrschenden Wesen, Gott, um durch die Vermittlung des letzteren die Freiheit von der Natur, d. h. vom Übel und der Schuld, zu gewinnen" (S. 62). — Die ursprünglich gegebene Tatsache, welche allem religiösen Bewußtsein zu Grund liegt, ist der Wille zur Erlösung. „Der Mensch will erlöst werden; das ist die psychologische Unterlage, auf welcher das gesamte religiöse Leben sich aufbaut. Warum der Mensch dies will und wovon er erlöst werden will, mit der Entwicklung dieser Momente hat jede religionsphilosophische Unternehmung notwendig zu beginnen. Der Umstand jedoch, daß er erlöst werden will, bildet die unumgängliche Bedingung für die Entfaltung der religiösen Funktionen sowohl, wie für die wissenschaftliche Erkenntnis derselben, und diese bezieht sich lediglich auf den vom Erlösungswillen gesetzten Inhalt des religiösen Verhältnisses" (a. O.).

2. Wir könnten uns mit diesem Ansatze des religiösen Problemes ganz gut einverstanden erklären, wenn Drews nicht von vornherein seinen einseitig übertriebenen Pessimismus in die Fassung der „ursprünglich gegebenen Tatsache" aufgenommen hätte. Es ist einfach eine unerwiesene Behauptung, eine willkürliche Voraussetzung, wenn Drews ohne weiteres in der Abhängigkeit des Menschen von der Natur ein Übel sieht; diese Abhängigkeit schließt gewiß eine Unvollkommenheit des Seins ein, aber nicht jede Beschränktheit des Seins ist ein Übel im vollen Sinne des Wortes. Hätte Drews bei den Scholastikern, für die

er nur Verachtung kennt, sich um den Begriff des Übels umgesehen, so hätte er die ebenso tiefe als feine Unterscheidung des malum metaphysicum, physicum, morale gefunden. Es ist allerdings recht bequem, derartige Begriffe und Unterscheidungen, von denen man keine Ahnung hat, als „lächerliche Spitzfindigkeiten“ hinzustellen, um seine Unwissenheit zn decken; aber selbst der gemeine Menschenverstand huldigt dem alten scholastischen Axiom: Qui bene distinguit, bene docet, wenn er einen derben Volksredner mit dem Bemerken abweist: Der Mann weiß nicht zu unterscheiden. Warum pocht denn Drews gar so sehr auf Logik und Metaphysik, wenn schließlich doch „Intuition“ die Quelle der Weisheit ist; oder gibt es auch eine Logik der Intuition? Wenn jeder sein eigenes philosophisches Organ hat, ist allerdings eine Verständigung unmöglich.

So sehr die Natur in mancher Hinsicht den Menschen einschränkt, so trägt sie auch in reichstem Maße zu seiner Vollendung bei; sie ist nicht nur eine Schranke, welche die Freiheit des Geistes hemmt, sie ist auch die erste Quelle, aus welcher der menschliche Geist sein Leben schöpft. Gerade die Tatsache der behaglichen Diesseits-Philosophie, die an sich die einseitige Übertreibung der optimistischen „Naturauffassung“ darstellt, spricht laut gegen den einseitigen Pessimismus der Philosophie des „Unbewußten“. Es ist der Vorzug der aristotelisch-thomistischen Philosophie, gerade die Verbindung des Menschen mit der Natur seiner leiblichen Seite nach in ihrem Verhältnis zum Geiste aufs tiefste durchdrungen zu haben; sie sieht hier nicht a priori einen Widerspruch, sondern sucht die im Menschen tatsächlich gegebene Einheit von „Natur“ und Geist in ihrer wunderbaren Harmonie zu begreifen. Hätte Drews die in der menschlichen Natur als Einheit von Stoff und Geist gelegene Beschränkung in ihrem wahren Wesen als malum metaphysicum erkannt, so hätte er das in dieser Natur liegende Streben, die angeborne Beschränktheit zu überwinden, die Vollendung der gegebenen Lebensanlagen zu suchen, wohl nicht einfachhin als Erlösungswillen hingestellt. Nur weil ihm eine positive Lösung des „Pessimismus“ von vornherein unmöglich erscheint, und weil er ohne weiteres den Glückseligkeitstrieb in notwendiger Verbindung mit einer egoistischen Moral sieht, nur aus diesen unerwiesenen

Voraussetzungen kam er zur Annahme der „ursprünglich gegebenen Tatsache“ eines „Erlösungswillens“.

3. Daß auf dem Boden dieses Hartmannschen Pessimismus auch das „Freiheitsgefühl“, das im geistigen Wesen des Menschen wurzelt, einseitig überspannt werden muß, ist klar; der Erlösungswille geht hier notwendig auf andere Ziele als die positive Vollendung des eigenen Wesens, die von den Pessimisten eins gesetzt wird mit unmoralischem Egoismus. In gewissem Sinne ist die aristotelisch-thomistische Ethik freilich sowohl egoistisch als altruistisch, in ihrer letzten Wurzel aber keines von beiden, sondern theistisch. Das menschliche „Ich“ und „Nicht-Ich“ sind gleichberechtigt und finden in Gott Quelle und Ziel all ihres Seins und Lebens. Nach Drews gibt sich der Mensch nicht einfach in dumpfer Resignation mit seiner Naturbedingtheit zufrieden, sondern sucht durch freie Selbstbetätigung sich über dieselbe zu „Gott“ zu erheben, welcher der gemeinsame Träger der „Natur“ und des „Geistes“ ist. „Die Religion ist sonach, psychologisch angesehen, das praktische Verhältnis des Menschen zu Gott, um durch die Vermittelung des letzteren die Freiheit von den Naturschranken zu gewinnen“ (S. 24). Diese Erhebung muß den ganzen Menschen, sein Erkennen, sein Fühlen, sein Wollen erfassen. Das Gefühl bildet den Ausgangs- und Zielpunkt des religiösen Verhältnisses. Das relative Abhängigkeitsgefühl von der Natur wird zum absoluten, führt zum religiösen Erheben, indem es durch das Erkennen auf ein höheres der Natur übergeordnetes Sein, von welchem diese abhängig ist, bezogen wird. Diese Überwindung der relativen Abhängigkeit von der Welt durch die absolute Abhängigkeit von Gott „ist als solche auch zugleich ein Akt des Willens. Sie entspringt dem freien, nur mit seiner geistigen Natur in Übereinstimmung befindlichen Entschlusse des Menschen, sich über die Schranken der Natur zu überheben, und ist nichts anderes als die Äußerung seines wesenhaften Freiheitstriebes. Sie ist ein Wollen nicht der Abhängigkeit, sondern der Freiheit, nicht des Bestimmtwerdens durch die Welt, sondern durch Gott, der auch die Welt bestimmt, und folglich ein Wollen der göttlichen Bestimmungen, in denen sich die Herrschaft und die Überlegenheit Gottes über die Welt bekundet, um dadurch an diesen teilzunehmen“ (S. 26 f.). Seine äußere Gebundenheit an Raum und Zeit kann der

Mensch freilich nicht aufheben, wohl aber seine innerliche Abhängigkeit von der Welt, die sinnlich-egoistischen Triebe seines „natürlichen" Wesens. Dadurch erlangt er die Freiheit des Geistes und wird zum geistlichen oder religiösen Menschen. So erweist sich die Religion auch als die notwendige Grundlage der Sittlichkeit. Gerade aus dem religiösen Verhältnis schöpft der Mensch den Gedanken der sittlichen Ordnung, und in der Religion findet er die Kraft, den eudämonistischen Eigenwillen zu überwinden, um objektive überichliche Zwecke zu verwirklichen, d. i. sittlich zu handeln.

4. „Indem der Mensch nichts anderes will, wie Gott, Gott aber die Weltabhängigkeit des Menschen will, will auch der Mensch zugleich die Hemmungen über sich ergehen lassen, die aus seiner natürlichen Bedingtheit entspringen" (S. 53). Auf diese Weise wird das Übel zwar nicht realiter aufgehoben, aber idealiter überwunden. Die Weltabhängigkeit hört nicht auf, aber der Mensch hört auf, seine „Natürlichkeit" zu behaupten, und macht sich zum Herrn der Natur, indem er aufhört, die Beschränkungen seines glückshungrigen Eigenwillens als solche seines objektiven Wesens anzusehen" (S. 53 f.). Diese ideale Erlösung fordert natürlich die sittliche Herrschaft des Willens über die „natürlichen" Triebe. Verläßt der Mensch diese ihm als Geistwesen obliegende Verpflichtung, so stellt sich vom sittlichen Standpunkte die Schuld ein als Folge des selbstischen Begehrens. Die Schuld ist mithin „nichts anderes als die Art und Weise, wie die Abhängigkeit von der Welt sich im religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen spiegelt" (S. 56); sie ist daher psychologisch angesehen später als das Übel, weil sie das religiös-sittliche Bewußtsein voraussetzt. Die Einbuße der idealen Erlösung durch die Schuld bringt den Menschen zur Einsicht, daß er die Weltabhängigkeit noch nicht wirklich überwunden hat, daß es für ihn kein Entrinnen vom Übel gibt, solange er rein auf sich selbst gestellt ist; sein unmittelbares Wesen ist ja der an den materiellen Organismus gebundene subjektive Geist, der Geist in seiner „natürlichen" Vereinzelung als punktuelles Ich. Die Erlösung von der Schuld kann nur zustande kommen, wenn der Mensch „in seinem inneren Kerne selbst ein anderer geworden ist" (S. 59); sonst kann er nur die Verwirklichung rein subjektiver, ichlicher Zecke als Ausdruck seines Wesens ansehen.

Erst wenn die Umwandlung des eudämonistischen Eigenwillens nicht mehr bloß eine vorstellungsmäßig angestrebte, sondern eine in der Wirklichkeit vollzogene ist, tritt die Erlösung von der Schuld ein, denn diese ist nicht eine bloß ideale, sondern eine ganz reale Erlösung. Zur subjektiven Erlösung, die wesentlich natürlich bedingt ist, muß die objektive Erlösung hinzukommen; „Gott selbst muß dem nach Erlösung ringenden Menschen gleichsam die Hand reichen, um ihn zu sich emporzuziehen und bei sich festzuhalten“ (S. 61), weil der Mensch, rein auf sich selbst gestellt, der bloße Spielball eines „natürlichen“ Eudämonismus ist, der als Steigkraft und als Fallkraft in ihm wirkt; ein Mittel aber, um sich auf der Höhe zu halten, besitzt er nicht. Erst wenn der Mensch sein wahres absolutes Selbst, das im Ich sich auswirkt und in die Erscheinung tritt, in der Tiefe seines Wesens gefunden hat, wenn sein Selbstbewußtsein zum göttlichen Bewußtsein sich vertieft, erst dann ist die Erlösung eingeleitet und wird zur vollen Wirklichkeit, wenn das Ich im Tode erlischt. Denn weil das Ich nur durch seine und in seiner Naturbedingtheit existiert, nur der imaginäre Brennpunkt der am Organismus sich brechenden unbewußten Willensstrahlen ist, kann es unmöglich Subjekt der Erlösung sein, die ja wesentlich eine Befreiung vom Ich ist (S. 434 f.).

5. Wir haben mit dem letzten Satze eigentlich der Entwicklung der Drewsschen Ausführungen vorausgegriffen; aber es mußte geschehen, um das Verständnis des Erlösungsbegriffes, den Drews in den „allgemeinen Voraussetzungen der Religion“ aufstellt, zu erleichtern. Es ist damit zugleich erwiesen, mit welcher Meisterschaft Drews die pessimistische oder, besser gesagt, nihilistische Lösung des religiösen Problems in die Voraussetzungen seiner Deduktionen hineinzutragen versteht. Der Leser, der einmal ins Garn gelockt ist, kommt wirklich nicht mehr leicht aus; denn mit unausweichlicher Folgerichtigkeit wird der in den Voraussetzungen gelegte Keim entwickelt; es gehört diese Konsequenz der Deduktion — um dies hier gleich zu sagen — zu den angenehmen Vorzügen des Buches. Wir weisen daher um so entschiedener die falschen, unerwiesenen Voraussetzungen ab, um den widersinnigen Konsequenzen zu entgehen. Wie der Begriff des „Übels“, von dem der Verfasser zunächst ausging, eine

einseitige Übertreibung darstellte, eine grobe Verwechslung der natürlichen Beschränktheit der endlichen Wesen mit den diesen Wesen etwa anhaftenden teilweisen Aufhebungen ihres natürlichen Seins, so ist auch der Begriff der Erlösung in einseitiger Weise überspannt. Wenn alle Beschränktheit ein Übel ist, so muß die Erlösung selbstverständlich völlige Aufhebung aller Schranken sein; die Auflösung in Nichts bleibt allein übrig. Der Inhalt unseres Lebens sinkt also in der neuen Religion auf einen nichtssagenden Traum herunter; ohne Grund tauchen die „Iche“ am Ozean des „Unbewußten“ auf, um nach wenigen Augenblicken scheinbaren Daseins in das Meer zurückzusinken, das sie geboren. Und diese kraftlose „Philosophie“ will deutsch sein!

IV.

1. Doch unsere Kritik könnte verfrüht erscheinen. Drews geht nach der Darstellung der „allgemeinen Voraussetzungen der Religion“ an „die Begründung des religiösen Verhältnisses“. Aber wir können seinen Ausführungen nicht weiter folgen; er operiert natürlich mit den falschen Voraussetzungen und findet, wie nicht anders zu erwarten, daß der „konkrete Monismus“ die „Synthese der bisherigen Auffassungen“ ist (S. 112). Die „Identitätsreligionen“(Brahmanismus, Buddhismus) heben die Realität des religiösen Verhältnisses auf; ihr abstrakter Monismus vermag zwischen Gott und Welt nicht zu unterscheiden und zieht damit der Religion den Boden unten aus. Die „Kausalitätsreligionen“ (die naturalistische, nationale, ethische Religion und die Religion der Gottessohnschaft) heben die Einheit von Mensch und Gott auf, und damit fehlt der Religion ihr Ziel. Der „konkrete Monismus“ rettet die Vorzüge beider, indem er die Einheit von Gott und Mensch als eine „mittelbare“ auffaßt. „Gott ist die Welt, aber nicht als Wesen, sondern als bloßes Wirken, die Welt ist Gott, aber nicht ihrer Erscheinung, sondern ihrem substantiellen Wesen nach: Gott und Welt sind identisch, aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, indem die Welt nur die vermittelte Art und Weise ist, wie Gott sich auswirkt, er selbst hingegen in seinem Wesen sich nicht mit seiner Erscheinung deckt, sondern hinter und über der Welt als ihr Daseinsgrund bestehen bleibt“ (S. 113). In dieser Weise verbindet der konkrete Monismus

den abstrakten Monismus und Theismus, und stellt historisch die reife Frucht der Entwicklung des „religiösen Bewußtseins“ dar.

Auch spekulativ läßt sich diese Fassung des religiösen Verhältnisses begründen. Denn einerseits ist die „Wesensidentität von Mensch und Gott die Bedingung der Versöhnung des religiösen und wissenschaftlichen Bewußtseins“ (S. 115), und zugleich die „Bedingung der Versöhnung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins“ (S. 123); anderseits ist „die Verschiedenheit des Ich und Selbst die Bedingung des religiösen Bewußtseins“ (S. 130).

2. Wir müssen gestehen, daß es uns unmöglich ist, an die Geheimnisse dieser Philosophie zu glauben. Wir bringen es zwar fertig, an historisch vermittelte Wahrheiten und Tatsachen zu glauben, deren Inhalt uns nicht einleuchtet, obwohl Drews einen solchen Glauben für kindisch hält; aber daß wir Dinge glauben, die mit den unserer „Bewußtseinsstufe“ entsprechenden Begriffen in offenem Widersprueh stehen, das geht über die Grenzen unserer Kräfte hinaus, das wäre in unseren Augen eine Verleugnung unserer Geistesfreiheit. Die Welt als „Erscheinung“ ist, wie Drews lehrt, nicht Gott, sondern „Wirken“ Gottes, die Welt als „Wesen“ aber ist Gott; diese Distinktion finden wir wirklich spitzfindig; gibt es denn in der Philosophie des „Unbewußten“ ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein? oder ein Sein, das zugleich als „Wesen“ absolut, als „Erscheinung“ voll Beschränkungen ist? Hier versagen unsere Begriffe.

3. Nach der „Begründung des religiösen Verhältnisses“, entwickelt Drews seine Gedanken über „die Entfaltung“ des religiösen Verhältnisses in seiner „einheitlichen, doppelseitigen Funktion“. Dem religiösen Glauben entspricht auf Seite des Absoluten die religiöse Offenbarung, der Erhebung des Gemütes die Erlösungsgnade; dem praktischen Glauben oder der religiösen Funktion des Willens entspricht die Heiligungsgnade. Die Erlösung ist Selbsterlösung, die Wiedergeburt des geistlichen Menschen, der sich in seinem „Selbst“ eins weiß mit Gott; und in diesem Bewußtsein allen Schmerz des Daseins auflöst.

An diese Ausführungen knüpft Drews die Betrachtung der entgegengesetzten Glieder des religiösen Verhältnisses, welche in Bezug auf das religiöse Objekt Theologie, mit Bezug auf das religiöse Subjekt religiöse Anthropologie

und Kosmologie darstellt. In der Theologie liegt natürlich das Hauptgewicht auf dem Nachweis, daß das Absolute unpersönlich, unbewußt gedacht werden muß. Ein „unbewußter Geist“ ist ein Unbegriff, der mit den Gesetzen des menschlichen Denkens im Widerspruch steht; ein „unbewußtes Wissen“ ist eben kein Wissen; hier hat der Verfasser gezeigt, daß er den Grundirrtum des modernen Idealismus nicht überwunden hat; die Philosophie des „Unbewußten“ ist der letzte dürre Zweig am Baum der „Bewußtseins“-Philosophie; sie will die verhängnisvolle Identität von Bewußtsein und Sein überwinden und doch den reinen Monismus retten und nimmt die Zuflucht zur unerhörten Erfindung eines „unbewußten Geistes“, der durch das „unlogische“ Benehmen seines Willens die Welt hinaussetzt, um sie dann durch das „logische“ Benehmen seines erst im Menschen die Bewußtseinsschwelle erreichenden Denkens in sich zurückzunehmen, auf diesem Wege macht das „Unbewußte“ dem unlogischen Dasein ein Ende, um die Welt und sich selbst zu erlösen.

Die Berufung auf die großen deutschen Mystiker, die Drews immer wieder ins Feld führt, um den „germanischen Geist,“ der seine Religion durchweht, ins rechte Licht zu stellen, empfinden wir als historische Verdrehung und als Mißbrauch fremden Gutes. —

Das Hartmannsche System entspricht als solches seinem Inhalt; es fängt mit unlogischen Voraussetzungen an, spinnt diese aber logisch weiter, um im Unlogischen zu enden.