



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

S., R.: Ein neues Werk von Eduard von Hartmann.

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

in dem Buche Feuerbachs nicht an schiefen Urteilen über kunstgeschichtliche Fragen und Personen. *) Aber es ist die Pflicht der Künstler, an der allgemeinen Bildung nicht nur teilzunehmen, sondern auf der Höhe derselben zu stehen, weil die Kunst an geistigem Gehalt verlieren und allmählich zu Grunde gehen muß, wenn die Künstler außerhalb der literarischen Bewegung bleiben. Der Anfang des Ruins ist nicht mehr zu übersehen. Einen Warnungsruf zu rechter Zeit erhoben zu haben, mag er auch als verdrießlicher Mißton in viele Ohren klingen, war der Zweck dieser Zeilen.

Berlin.

Adolf Rosenberg.



Ein neues Werk von Eduard von Hartmann.



seit einiger Zeit liebt es der Autor der „Philosophie des Unbewußten“ seine Leser in weitläufig angelegten Werken geraume Zeit gänzlich vergessen zu lassen, mit wem sie es zu thun haben, um zuletzt nur durch wenige Andeutungen sie daran zu erinnern, oder auch durch Gelegenheitschriften spezielleren Inhalts ihnen ein gesundes Urteil auf konkreten Gebieten zu zeigen, wodurch gleichfalls der ihnen sonst bekannte Hartmann zeitweilig für sie verschwindet. So haben vor kurzem die „Grenzboten“ den politischen, ziemlich optimistischen Ansichten des Pessimisten zustimmen können; so haben wir früher auf den etwa 900 Seiten der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ eine fruchtbare und lehrreiche Musterung aller ethischen Standpunkte und Moralktheorien gefunden, während nur etwa der letzte halbe Bogen des Werkes uns in überraschend veränderter Tonart, abrupt und herausfordernd, glauben machen wollte, die Lehre von der Erlösung des an dem Welt-dasein krankenden Gottes durch mannhaftes Streben, diesem Welt-dasein allmählich den Garaus zu machen, sei mit organischer Notwendigkeit aus der Kritik aller andern ethischen Prinzipien als das einzig wahre hervorgewachsen. Ähnlich ergeht es uns in vorliegendem neuen Buche Hart-

*) Ich zitiere nur ein Beispiel. Feuerbach wirft einmal in dem Abschnitt „Kunstausstellungen“ die Frage auf: „Was würden Raffael und Tizian, Rubens und van Dyck gesagt haben, wenn man ihnen zugemutet hätte, ihre Werke einer mit Verloosung verbundenen Gewerbeausstellung zu übergeben!“ Was Raffael dazu gesagt haben würde, ist zweifelhaft, da wir zu wenig von seinen Kunst- und Lebensanschauungen kennen. Von den drei andern kann man aber mit Gewißheit sagen, daß sie sich nicht einen Augenblick besonnen haben würden, vorausgesetzt, daß man ihnen ihren Preis gezahlt hätte. Alle drei huldigten im Geldpunkte durchaus realistischen Ansichten.

manns,*) nur mit dem Unterschiede, daß der Autor uns diesmal geradezu jede Andeutung darüber vorenthält, wieso denn gerade seine Philosophie die Religionsanschauung bringe, die er uns als Frucht der ganzen Entwicklung anbietet. Freilich, er darf voraussetzen, daß wir dies wissen, da wir seine früheren Arbeiten kennen.

Das Buch ist aus gutem Grunde diesmal nicht wieder „Phänomenologie“ genannt worden, etwa „Phänomenologie des religiösen Bewußtseins.“ Ein solcher Titel war für jenes frühere, ethische Werk vollkommen angemessen, weil dieses nicht die Absicht hatte, den wirklich in der Geschichte sich aufrollenden Stufengang der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins nachzuzeichnen, sondern in der That, vielmehr eine Übersicht der ideell möglichen ethischen Prinzipien in ihrem sachlichen Zusammenhange und ihrer systematischen Gliederung und Abfolge darbot, wozu geschichtlicher Stoff nur um der Illustration willen herangezogen wurde. Ganz wie in Hegels „Phänomenologie des Geistes.“ Das neuere Werk dagegen soll den wirklichen Stufengang des Werdens der vollendeten Religion darstellen. Da nun aber doch die Meinung dahin geht, daß der wirkliche historische Stufengang das Abbild einer a priori zu entwerfenden Reihe innerlich sich auseinander ergebenden Möglichkeiten sei, daß die geschichtliche Folge mit der sachlichen und dialektischen Folge sich in der Hauptsache decke, daß sonach das sachlich zuletzt Geforderte auch das historisch zuletzt Hervorgetretene sei, so haben wir ein Zwitterding von Phänomenologie und wirklicher Geschichte vor uns, eine konstruktive und tendenziöse Philosophie der Geschichte. Ganz wie in Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie, über Philosophie der Geschichte, über Ästhetik, über Geschichte der Philosophie.

Referent ist keineswegs prinzipieller Gegner der soeben charakterisirten Voraussetzungen und der sich daraus ergebenden Aufgabe einer philosophischen Geschichtsbetrachtung. Vielmehr erkennt er darin das Erbe unsrer großen philosophischen Zeit, das in seiner freilich nach anderer Seite wieder entstellenden und verkümmern den Weise Eduard von Hartmann stets zu bewahren und lebendig zu machen beflissen war. Der Mißerfolg, wo jene Aufgabe gestellt ist, liegt nicht in der Aufgabe begründet, sondern in der subjektiven Stellung des Bearbeiters zu derselben, deren nachtheilige Folgen allerdings schwer vermeidbar sind. Sollte das Werk gelingen, so wäre einerseits nötig, daß die konstruirte systematische Reihe von dem sicheren Besitze des wahrhaften Endziels aus entworfen, und wirklich bewiesen wäre, daß dieses Endziel sachlich aus ihr resultiren muß; auf der andern Seite, daß der nachweislich thatsächliche Geschichtsverlauf die Glieder der Reihe in der geforderten Abfolge wirklich darböte. Die erste Forderung wird nur durch eine vollendete Philosophie erfüllt, die zweite wird vielleicht durch

*) Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung. Von Eduard von Hartmann. Berlin, Karl Duncker, 1882. XII und 627 S.

eine vollendete Geschichtserkenntnis erfüllt, vielleicht durch eben diese als unerfüllbar erkannt. Nun wird es niemand tadeln, wenn sich ein produktiver und kenntnisreicher Geist einem in vollendeter Weise zur Zeit oder vielleicht für immer unlöslichen Probleme hingiebt, um das beim gegenwärtigen Stande der Forschung Erreichbare zu erschöpfen und zu fixiren. Aber man wird dann verlangen müssen, daß die Darstellung alles vermeide, was dem Leser den Eindruck erzeugt, als sei das Ungewisse gewiß, das Unerforschte erforscht, das Umstrittene streitlos anerkannt, das Individuelle allgemeingiltige Wahrheit; man wird nicht minder umgekehrt verlangen müssen, daß alles geschehe, was den Leser vergewissern kann, der Autor sei bereit, seine Geschichtskonstruktion fallen zu lassen, wo die Geschichtskunde sie nicht stützt, er habe also in dem Werke sich von vornherein seiner Voraussetzungen und Wünsche entschlagen, um zu sehen, ob die Geschichte von selbst ihm das Echo seiner Philosophie entgegenrufen werde, ohne daß er ihre Gegenstände zu diesem Behufe zurechtrückt. Legen wir diese Maßstäbe an, so wissen wir in der That nicht recht zu sagen, für wen das Buch eigentlich geschrieben ist. Wer eine Geschichte der Religionen sucht, um sich über das Thatsächliche nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung zu belehren, wird zur Vorsicht gestimmt, sobald er bemerkt, daß kaum jemals an streitende Meinungen der Fachautoritäten erinnert ist, sondern von letzteren eine in gutem Glauben ausgewählte zu werden pflegt, deren Darstellung mit der bekannten virtuoson Klarheit reproduziert und mit dem bekannten philosophischen Geschick in den Zusammenhang verwoben wird. Die stärksten Bedenken sind uns in dieser Hinsicht bei der Vorführung der ägyptischen und bei der der buddhistischen Religion aufgestiegen; bei der in hohem Maße formell gelungenen und überredungskräftigen Darstellung des Judentums nur deshalb nicht, weil wir sie in der Hauptsache für richtig halten: wie mag es aber andern ergehen, die nicht in dieser glücklichen Lage sind? Die Vorsicht steigert sich, wenn nicht selten Aufstellungen ganz ohne Beleg bleiben, und sie erreicht ihren höchsten Grad, wenn überaus eigentümliche und fast idiosynkratische Behauptungen, Schrullen möchten wir sagen, wie die Unterbringung des ursprünglichen Christentums unter die jüdischen Reformversuche und die Einsetzung des Paulus in die Stelle des eigentlichen Stifters der christlichen Religion, als fast selbstverständliche Lesefrüchte aus dem Neuen Testamente vor uns hingestellt werden. Doch für die Beurteilung der biblischen Verhältnisse werden ja zahlreiche Stellen zitiert! Sehen wir zu. Auf S. 510 lesen wir mit Verwunderung, daß „die liebevollen Johanneischen Briefe die Kinder der Welt von der allgemeinen Nächstenliebe ausnehmen.“ Zitiert ist zuerst 1. Joh. 2, 15 f. Was steht da? „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist; so jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters; denn alles, was in der Welt ist, nämlich des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt.“ Von den übrigen drei zitierten Stellen passen

zwei ebenso schlecht und eine dritte nur wenig besser. Das bekannte Wort von der Erschwerung des heiligen Lebens durch den Reichtum (Matth. 19, 23 f.) soll die Lehre enthalten, daß „der Reichtum eine Schuld gegen die Armen involvire, welche eo ipso von der Seligkeit ausschließe“ und laut der Erzählung vom armen Lazarus (Luk. 16, 25) „durch die Qualen der Hölle gebüßt werden müsse“ (S. 520). In der Apostelgeschichte (5, 5. 10) wird erzählt, wie Ananias und Sapphira von Gott geschlagen werden, weil sie lügnerrisch ihre der Gemeinde abgetretenen Gelder nachträglich verkürzen; ausdrücklich wird ihnen im 4. Verse vorgehalten, daß sie ja vorher freie Verfügung über ihr Eigentum gehabt hätten und die ganze Schenkung unterlassen durften. Hartmann bedient sich der Stelle als des einzigen Belegs für den fecken Ausspruch, daß im Judenthume „jedes Privateigentum Diebstahl sei, ein todeswürdiges Verbrechen an dem Recht der Gesamtheit auf Gütergemeinschaft“ (Ebenda). Die Geschichte von den Schweinen zu Gadara, welche Hartmann doch sicher nicht für Thatsache hält, wird von ihm angeführt als Beweis für die „Mißachtung fremden Eigentums“ im ursprünglichen Christentume (S. 522) u. u. Dürfen wir noch hoffen, das Werk könne denjenigen dienen, welche sich über die Geschichte der Religionen zu unterrichten wünschen? So ist es vielleicht geschrieben, um durch kritische Verarbeitung eines konkreten Stoffes auf angenehmern und leichteren Wegen den Leser auf die Hartmannsche Lehre hinzuleiten? Wir bemerkten schon, daß wir den Nachweis der Identität der „Philosophie des Unbewußten“ mit der hier geforderten Religion des „konkreten Monismus“ gänzlich vermissen, welche die Vorzüge des christlichen Theismus und des buddhistischen abstrakten Monismus in höherer Einheit verschmelzen und so die vollendete Religion der Zukunft sein soll. Wir kehren jetzt zu der Frage zurück, ob diese Identität sich dem Kenner von Hartmanns sonstiger Lehre wirklich herausstellt.

Die vollendete Religion wird bezeichnet als Religion des Geistes; sie soll das dritte Moment der christlichen Trinität, den heiligen Geist, ebenso zur Alleinherrschaft bringen, wie im Judentum nur der „Vater,“ im bisherigen Christentum eigentlich nur der „Sohn“ wahrhaft als Gott gegolten habe. Der Vorzug solcher Geistesreligion wird ganz besonders darin gesucht, daß der „Geist“ unpersönlich gedacht werden könne und demnach die Immanenz, das Einwohnen, in den menschlichen Persönlichkeiten zulasse; der göttliche „Geist“ ist hiernach das den Menschenseelen einwohnende und dadurch ihr Verhältnis zu Gott, ihre religiöse Gemeinschaft und Versöhnung mit Gott ermöglichende und tragende göttliche Lebensprinzip. Aber da das Absolute, Unendliche, Göttliche niemals in das Endliche aufgehen kann, da es ferner in unzählig vielen getrennten Individuen zu wohnen und zu walten vermag, also ein Gemeinsames und Umfassendes derselben ist, so ist es nicht ausschließlich als immanent, sondern zugleich als transzendent zu denken, als die alles Endliche überragende, umfassende, unendliche Einheit des göttlichen Geistes. Durch ihre Unpersönlichkeit nun verbessere diese Gottesidee den unitarischen Theismus des modernen Christentums, durch ihre Konkretheit erhebe sie sich über den abstrakten Monismus Indiens. Dieser nämlich setzt alle Realität des Endlichen zu einem Scheine, zu dem Traume der Maya herab, der nur widerrechtlich an das eine Absolute sich anhängt, welches in seiner Einheit hier zugleich absolute Leerheit ist. Dagegen ist für die vollendete Religion „die Einheit der Gottheit keine abstrakte, d. h. die reale Vielheit ausschließende Einheit, sondern eine solche, welche die reale Vielheit als ihre eigne innere Mannichfaltigkeit in sich einschließt; indem der eine

absolute Geist in dem unendlichen Reichtume konkreter gottmenschlicher Einzelpersönlichkeiten seine eigne Konkreszenz sucht und findet, ist dieser Monismus nicht mehr abstrakter, sondern vielmehr konkreter Monismus zu nennen" (S. 625). Ist denn nun dieser konkrete Monismus des Geistes, noch dazu herausentwickelt aus dem Geistesbegriffe des Christentums, wirklich die uns bekannte „Philosophie des Unbewußten“ mit ihrer pessimistischen Auffassung des Weltseins, mit ihrer Forderung der Erlösung Gottes vom Welt Schmerze durch Rückbildung der Welt zum Nichtsein, mit ihrer Teilung des einen Gottes in einen vernunftlosen schöpferischen Willen und in eine diesen letzteren corrigierende und ins Nichts zurücktreibende Vernunft? Wir lesen zwar hin und wieder auch in diesem neuen Werke von Pessimismus; wir hören sagen, er sei „selbstverständlich“ (S. 333. u. ö.), während Hartmann ihn früher weitläufig zu beweisen suchte, und erfahren, daß für die Erde der Pessimismus „von der ganzen Christenheit mit Ausnahme des aus dem Christentum herausgetretenen liberalen Protestantismus jederzeit bekannt“ worden sei (S. 617), nachdem freilich unmittelbar vorher es als auszumerkendes heidnisches Element am Christentum hart getadelt war, daß es eine persönliche Glückseligkeit in der Fortdauer des Individuums kennt. Allein, vertragen sich denn diese spezifischen Hartmanniana mit dem konkreten Monismus des Geistes in der geforderten Zukunftsreligion? — des Geistes, der in dem „unendlichen Reichtume konkreter gottmenschlicher Einzelpersönlichkeiten seine eigne Konkreszenz sucht und findet?“ Mit diesen Worten ist denn doch nichts anderes geschildert, als das, was der historische Jesus von Nazaret, welchen Hartmann in der Religionsgeschichte bisher noch nicht entdeckt hat, unter dem schönen Namen des „Reiches Gottes“ in vielfältigen Gleichnissen beschreibt, und dessen Besitz in der Religion Jesu der Seligkeit gleich gilt. Diese Seligkeit aber ist soweit entfernt von einem „egoistischen Eudämonismus,“ worauf Hartmann sie deuten will, daß sie vielmehr mit dem Gottschauen im selbstlosen reinen Herzen, mit dem Besitze der Gotteskindschaft durch Friedfertigkeit, mit der Gerechtigkeit, in den bekannten Seligpreisungen der Bergpredigt ohne weiteres identifiziert werden konnte. Von allen Aussprüchen Jesu zitiert der Verkünder der „Religion des Geistes“ nur diejenigen als ächt, nach welchen irgend eine Herabsetzung oder eine Zurückdeutung auf jüdische Lehren noch allenfalls möglich ist, alle andern, auch wenn sie dicht daneben und in einem unlöslichen Zusammenhange mit jenen stehen, werden dem Paulinischen Einflusse gutgeschrieben, dem dann weiterhin Johannes gefolgt sein soll. Was thaten aber Johannes und Paulus? Wunderbarer Weise verzichteten sie ganz auf die Unabhängigkeit ihrer Lehren von dem Glauben der kleinen jüdischen Christengemeinde, die doch ohne ihre Unterstützung auch nach Hartmanns Ansicht kaum ein paar Jahrzehnte leben konnte; sie verkündeten vielmehr diese Lehren als Ausflüsse aus dem Worte und Werke des Einzigen, dessen machtvolle Persönlichkeit sie tief ergriffen und unwiderstehlich in den Strom ihrer die ganze Weltgeschichte umgestaltenden Wirkungen hineingerissen hatte. Wer diesen Wirkungen sich einmal geöffnet hat, wird nicht lange mehr wider den Stachel löfen.

R. S.

