



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Hegels Religionsphilosophie

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



Hegels Religionsphilosophie



Hegels berüchtigter Stil soll den Leser in diesem Artikel nicht plagen, und das, was dieser Stil zu verschleiern bestimmt war, ist gar nicht schwer zu verstehen. Daß Hegel ungenießbar ist, gibt auch Arthur Drews zu. Ebendeshwegen hat er Hegels Religionsphilosophie in gekürzter und für die Bequemlichkeit des Lesers zurechtgemachter Form mit einer langen Einleitung und vielen Erläuterungen (bei Eugen Diederichs in Jena und Leipzig, 1905) herausgegeben und meint mit Recht, daß sie auch so noch keine leichte Lektüre sein werde. Was ihn dazu bestimmt hat, war die Erwägung, daß wir Hegels Geist brauchen, wenn wir aus der heutigen religiösen Krisis herauskommen wollen. Dieser Ansicht bin ich ebenfalls, stimme aber auch darin Drews bei, daß man sich nur eben von Hegels Geist befeelen lassen, nicht etwa seine Religionsphilosophie einfach annehmen soll, deren esoterischen Kern ich freilich in einem ganz andern Sinne als Drews ablehne.

Das vernünftige Christentum hat Hegel für zweierlei zu danken. Er hat auf das stärkste betont und ausführlich bewiesen, daß die Religion eine Sache des Geistes ist, und daß eine geistlose Religion, ein Sammelsurium abergläubischer Gebräuche oder von Dogmen, die sich auf körperliche Gegenstände beziehen, gar nicht den Namen Religion verdient. „Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens.“ Doch lag für ihn wenig Veranlassung vor, sich gegen diese Entartung der Religion zu wenden, in einer Zeit, wo die „Aufklärung“ alle Religion als Pfaffenrüg und Aberglauben verschrie. Gleich Schleiermacher und den Romantikern, wenn auch auf einem ganz andern Wege und im schroffen Gegensatz zu ihnen, war er bemüht, der Religion wieder Achtung und Sympathie zu verschaffen. „Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. . . . Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie. Sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugnis des Geistes, der Wahrheit, in der Religion niedergelegt ist.“ Und dieses Zeugnis weiß er auch noch aus dem rohesten Götzendienst auszugraben. Er zeigt, wie sich auch die rohesten religiösen Vorstellungen noch in die Vernunftordnung einreihen lassen. „Wir müssen bei den Religionen der Völker einsehen, daß nicht alles an ihnen sinnlos und unvernünftig ist; das wichtigere ist vielmehr, das Wahre darin zu erkennen, und wie sie mit der Vernunft zusammenhängen; und das ist schwerer, als etwas für sinnlos zu erklären.“ Mit Recht findet Drews in dieser Auffassung Hegels Größe und seine eigentliche Bedeutung für die Religionsgeschichte; erst durch

ihn habe man die Religionen verstehen und philosophisch behandeln lernen. „Hegel wies zum erstenmal eine Entwicklung der Religionen nach und lehrte sie als notwendige und vernünftige, wenn auch einseitige Entfaltungen und Stufen der religiösen Idee begreifen, die einem bestimmten Ziele zustreben.“ Daß Hegel sich einbildete, diese verschiedenen Stufen mit seiner Dialektik apriorisch konstruieren zu können, sei freilich ein Fehler, und seine Einzelausführungen erschienen vom heutigen Standpunkte der Völkerkunde aus vielfach nur noch als Kuriositäten. Doch, muß man hinzufügen, kommt auch viel Schönes darin vor, wenngleich das Schöne manchmal mehr geistreich als wahr sein mag. Zum Beispiel, wenn der ägyptische Tierdienst als die Religion des Rätsels beschrieben und dann gesagt wird, der Grieche habe das Rätsel gelöst, die Sphinx vernichtet, indem er das Wesen der Welt, das die Ägypter vergebens suchten, enthüllte: es sei der Mensch mit seinem vernünftigen Geiste und seiner schönen Gestalt. Der heutige Nationalökonom wird darüber lächeln, wenn Hegel die Sklaverei aus der niedrigen Schätzung der menschlichen Persönlichkeit erklärt, deren Wert erst nach der religionsphilosophischen Ergründung des Menschenwesens erkannt werden könne, aber dieser Zusammenhang besteht tatsächlich, wenn ihn auch die wirtschaftlichen Verhältnisse meist verdecken.

Die indische Religion hat Hegel viel richtiger gewürdigt, als das heute vielfach geschieht, und man muß sich eigentlich darüber wundern, daß nach ihm die Schwärmerei für das Brahmanentum und den Buddhismus noch aufkommen konnte. Was über den Wert einer Religion entscheidet, das sind doch nicht ein paar tiefsinnige Aussprüche ihrer Theologen, sondern die Zustände des Volkes, das dieser Religion huldigt. Der indische Monismus, die Identifikation von Gott und Menschengestalt, entsprach ja Hegels eigener Ansicht; aber er findet es mit Recht tadelnswert, daß die Verbindung mit Gott nicht in bewusster Tätigkeit gesucht wird, sondern im dumpfen Brüten, in der Rückkehr zu dem Zustande, worin sich die Gottheit vor ihrer Differenzierung befunden habe. Statt zur Freiheit und Fülle gelange so der Mensch zur Ausleerung. „Die Freiheit des Menschen besteht darin, nicht im Leeren, sondern im Wollen, Wissen, Handeln bei sich zu sein. Dem Indier dagegen ist die vollkommene Versenkung und Verdampfung des Bewußtseins das höchste.“ So machen die Weisesten des Volkes sich selbst zu Dummköpfen, die Ausgestaltung der Volksreligion aber wird nach Erstötung des Denkens der wild wuchernden Phantasie überlassen, sodaß ein wüster Aberglaube mit einem ganz äußerlichen Werkdienst und schrecklichen Orgien daraus wird. Und auch der so geistig und innerlich anfangende Buddhismus, die Religion „der Stille des In-sich-Seins,“ läuft in den tollsten Aberglauben aus. Eine gelegentliche kurze und gute Charakteristik der indischen Religion findet man noch in dem Abschnitt über das Wunder. Von Wundern könne erst nach Anerkennung der gesetzlichen Naturordnung die Rede sein, die sie als Ausnahmen bestätigen. „In frühern Religionen gibt es keine Wunder; in der indischen ist alles schon von Haus aus verrückt.“

Allen heidnischen Religionen, den sogenannten Naturreligionen, stellt er die christliche gegenüber als die vollkommene, die absolute, die Religion des Geistes. „Unter Naturreligion hat man in neuerer Zeit verstanden, was der Mensch durch

sich, durch das natürliche Licht seiner Vernunft von Gott herausbringen und erkennen kann. Man hat sie so der geoffenbarten entgegengesetzt und behauptet, nur das könne für den Menschen wahr sein, was er in seiner Vernunft habe. Natürlich Vernunft ist aber ein schiefer Ausdruck; denn unter Natürlichem versteht man das Sinnlich-natürliche. Das Wesen der Vernunft, des Geistes aber besteht gerade in der Erhebung über das Sinnliche, über die Natur. Meint man mit dem Natürlichen die Vernunft, so besteht zwischen diesem Natürlichen und der geoffenbarten Religion kein Gegensatz. Gott, der Geist, kann sich nur dem Geiste, der menschlichen Vernunft offenbaren.“ Hegel zeigt nun, daß die dem platten Verstande widersinnig erscheinenden christlichen Dogmen durchaus vernünftig sind. Das Dogma der Trinität beschreibt die Entfaltung Gottes in sich selbst und in der Welt; das vom Sündenfall drückt die Wahrheit aus, daß das Natürliche, sofern es nicht vom Geiste überwunden wird, für diesen das Böse ist. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist geradezu der Kern der Religion, die die Einigung des Menschengeistes mit dem göttlichen zum Gegenstande hat; und die Erlösung erfolgt durch das Kreuz, weil die Sinnlichkeit ans Kreuz geschlagen werden muß. Sehr schön wird gezeigt, wie der Tod Christi die Entehrung zur höchsten Ehre machte, dadurch alle Bande des menschlichen Zusammenlebens löste und dem Staat seine sittliche Grundlage entzog, indem er das Schandholz zum Panier des Reiches Gottes erhob; wie aber diese Umkehrung alles Bestehenden, diese radikale Revolution notwendig war, weil der damalige Staat, der römische Despotismus, die Menschenwürde entehrte, indem er nicht bloß das Leben, sondern auch die Tugend- und die Ehre jedes einzelnen Bürgers der Willkür des Kaisers preisgab. Das christliche Gebet will Hegel nicht als eine Art Zauberei verurteilt wissen; im Kultus vollzieht sich die Einigung mit Gott. Diese seine Wertschätzung der Religion stellt Hegel als eine höhere Philosophie der bloß moralisierenden Kants und Fichtes gegenüber. „Da soll das Gute immer erst hervorgebracht werden, und ausdrücklich wird versichert, daß es beim Sollen bleibe, als ob das Gute nicht schon da wäre. Da ist sodann außer mir eine Welt, die, von Gott verlassen, darauf wartet, daß ich ihren Zweck, das Gute, erst in sie hineinbringe. In der Religion dagegen ist das Gute, die Versöhnung, vollbracht. In ihr wird vorausgesetzt die göttliche Einheit der geistigen und der natürlichen Welt (zu dieser gehört das Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen), und für mich handelt es sich nur darum, daß ich mich meiner Subjektivität entäußere und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Anteil nehme. Das Gute ist demnach kein Gefolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.“

Die Darstellung und die Rechtfertigung der christlichen Dogmen bei Hegel ist, abgesehen von der oft unklaren Sprache, wunderschön — nur schade, daß ers ein bißchen anders meint, als es die christliche Kirche aller Bekenntnisse immer gemeint hat. Aus der zuletzt angeführten Stelle schaut der Pferdefuß, wie das ein strammer Orthodoxer nennen würde, schon einigermaßen heraus. Die Meinung, die Hegel mit seinem in endlosen Variationen wiederholten dialektischen Spiel von Theseis, Antithesis und Synthesis oder Position, Negation und Aufhebung der Negation oder Selbstbewegung des Begriffs mehr verhüllt als dar-

gelegt, ist kurz gesagt folgende. Es gibt kein Jenseits. Die Welt, die wir wahrnehmen, ist die Gesamtheit von allem, was da ist. Die Substanz dieser Welt ist geistiger Art; man kann sie den absoluten Geist oder die Idee nennen. In der Natur wird sich die Idee gegenständlich, im menschlichen Bewußtsein kommt sie wieder zu sich. Das Bewußtsein schließt auch die Erkenntnis unserer Einheit mit dem Gesamtgeiste ein, und das Gefühl dieser Einheit ist die Religion. Aus der bewußten Erkenntnis empfängt das religiöse Gefühl seinen Inhalt. Als Gegenstand der Religion nennen wir den absoluten Geist, der, wie gesagt, nichts von unserem bewußten Geist verschiedenes ist, Gott. Gott ist also nicht, am allerwenigsten ist er vor der Welt gewesen — ohne Welt gibt es keinen Gott —, sondern er wird in einem ewigen Prozeß; sein Würde er erst am Ende des Prozesses, wenn dieser ein Ende hätte. Ob er eins hat, das bleibt gleich vielen andern bei Hegel im Dunkeln. Denn er schwankt beständig, drückt sich so unklar aus und widerspricht sich so oft, daß man nie genau weiß, woran man bei ihm ist. Manchmal scheint es, als ob mit dem trinitarischen Prozeß bloß der Weltprozeß gemeint sei, manchmal wieder, als ob ein vom Weltprozeß verschiedener innergöttlicher Prozeß, ein göttliches Selbstbewußtsein vor der Welterschöpfung angenommen würde; manchmal ist die Welt der Sohn Gottes, und manchmal ist dieser etwas anderes; manchmal ist der einzelne bewußte Menscheng Geist Gott, und manchmal wird eine solche Vorstellung verworfen. Manchmal ist die Menschheit der Gottmensch, und manchmal scheint doch Jesus von Nazareth in einem besondern Sinne Gottmensch zu sein. Manchmal wird alles Historische verworfen und erklärt, in der Religion handle es sich nicht um Vergangenes oder Zukünftiges, sondern nur um ein Gegenwärtiges, das immer geschieht; nicht um historische Begebenheiten, sondern um Begriffe und ewige Wahrheiten; manchmal jedoch wird auf die neutestamentliche Geschichte das größte Gewicht gelegt. „In dieser Geschichte ist dem Menschen zum Bewußtsein gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind: daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbarer präserter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses ist, was der Mensch, der Geist ist: an sich Gott und tot — diese Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, andererseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.“ Mit diesem Bewußtsein beginne die Christengemeinde. Ist nun die Geschichte Jesu, gleich der vom Sündenfall, bloß eine Allegorie des religiösen Prozesses, der in jeder Christenseele vor sich geht, oder ist sie wirklich geschah, und ist an ihr die erste Christengemeinde inne geworden, daß der Mensch durch Überwindung der Sinnlichkeit Geist und Gott wird? Oder hat sich dieses Innwerden zuerst in der Seele Jesu ereignet, und wird dann durch den von ihm empfangnen Anstoß oder durch sein Beispiel, oder durch seine Lehre, auch in den Seelen der Christen Ereignis? Man hat Hegel absichtliche Heuchelei vorgeworfen, und ein wenig Diplomatie ist ohne Frage mit im Spiele gewesen, denn es war doch nicht bloß sein politischer Konservatismus, sondern auch seine scheinbare Christlichkeit, was eine erzeaktionäre Bureaokratie bewog, ihm die Herrschaft über die philosophischen Ratheder Preußens einzuräumen. Doch wird er seine Diplomatie vor sich selbst

dadurch gerechtfertigt haben, daß er tatsächlich zwischen der kirchlichen und seiner philosophischen Auffassung schwankte. Die Gebrechlichkeit und die Beschränktheit des Menschen ist doch eine zu überwältigende Tatsache, als daß nicht auch dem weltberühmten und mächtigen Philosophieprofessor Zweifel an seiner eignen Gottheit aufgestiegen sein sollten, und sein starker historischer Sinn wird sich dagegen gesträubt haben, die gewaltige Persönlichkeit Christi zu einem Symbol oder Mythos herabzusetzen. Aber seine eigentliche Meinung war allerdings die Neumystik, die sich vom Atheismus nur durch den Namen unterscheidet, und deren unmittelbarer Vater er durch die Hegelsche Linke, insbesondere durch David Strauß und Feuerbach geworden ist, sodaß ihm die Feinde des Christentums nicht weniger zu Dank verpflichtet sind als die Christen.

Drewns hat oft Veranlassung, Hegels Zweideutigkeit zu rügen, und schreibt u. a., Hegel sei als ursprünglicher Theologe die theologische Denkweise nie ganz los geworden, und habe den von ihm getadelten Fehler des Rationalismus in viel schlimmerm Maße wiederholt, indem er die ganze Geschichte der Religion und Gottes selber in einen Denkprozeß des einzelnen Menschen umdeutete. „Er wählte, sein einstiges Ideal einer Vernunftreligion, die zugleich eine Volksreligion sein sollte, im Christentum verwirklicht zu sehen, und beachtete nicht, daß er hierzu das Christentum umzudeuten und in eine äußerliche Übereinstimmung mit den Prinzipien seiner eignen Philosophie zu bringen genötigt war, wie es weder mit den historischen Tatsachen und dem faktischen Begriffe des Christentums noch auch mit dem Wesen der Religion überhaupt vereinbar war. Inwieweit hierbei Selbsttäuschung im Spiele war, inwieweit Hegel absichtlich bemüht war, den Gegensatz zwischen der christlichen und seiner eignen Weltanschauung auszugleichen und christlicher zu scheinen, als er wirklich war, ist mit Sicherheit nicht auszumachen.“ Im übrigen würde meine Kritik Hegels, wenn ich eine zu schreiben hätte, so ziemlich das Gegenteil von der des Hartmannjüngers Drewns werden. In der Anerkennung des Verdienstes Hegels um die vernünftige Auffassung der Religion und die Begründung einer Entwicklungsgeschichte der Religionen stimme ich mit Drewns überein sowie in der Ablehnung der Identifikation des göttlichen Selbstbewußtseins mit dem Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen, genauer gesagt, des einzelnen Philosophen, noch genauer, des einen Hegel. Der genitivus objectivus, sagt Drewns, sei ihm aller Augenblicke in einen genitivus subjectivus umgeschlagen. Sprach er von der Idee Gottes oder dem Begriff Gottes, so wurde ihm im Handumdrehn aus dem Begriff, den wir von Gott haben, der Begriff, den Gott, der Gott in uns, selber von sich hat. Doch sehe ich nicht ein, wie man das von Hartmanns Standpunkt aus tadeln kann, da es doch tatsächlich Hartmanns Gott, „das Unbewußte“ ist, was in jedem Menschen denkt, in jeder Kreatur empfindet und sich regt. Aber freilich, bewußtes Denken ist eben das, was Hartmann und Drewns aus Leibeskraften von ihrem Gott abzuwehren bemüht sind, der durchaus unbewußt bleiben und jene von seinen Erscheinungsformen, die man Menschengeister nennt, nur sozusagen unbewußterweise als eine Art schmerzenden Auslasses (auch Schmerz und Unbehagen kann freilich nur ein bewußtes Wesen empfinden) erleiden soll. Was Hegels Pantheismus für den oberflächlichen

Blick verschleierte, schreibt Drews, das sei der Umstand, daß Hegel den absoluten Geist als absolutes Bewußtsein bestimme und dadurch den Anschein hervorrufe, „als wäre der Geist auch schon vor und abgesehen von seiner Entfaltung zur Erscheinungswelt als ein bewußtes Wesen aufzufassen.“ Das ist eben für uns Christen kein bloßer Schein, sondern unser fester Glaube. Freilich ist das Bewußtsein die Erscheinungsform des Geistes, aber ohne diese Form gibt es überhaupt keinen Geist, ja überhaupt kein Sein. Ein Wesen, das weder sich selbst wahrnimmt — wahrnehmen aber ist doch eine bewußte Tätigkeit — noch von einem andern Wesen wahrgenommen wird, ist ein Nichts, ist gar nicht vorhanden. Das unbewußte Absolute, das nach der indischen Religion und nach Hartmann vor der Welt bestanden haben soll, ist ein reines Nichts, und aus nichts wird nichts, also auch keine Welt. Wird der selbstbewußte über- und vorweltliche Gott geleugnet, so heißt das mit andern Worten: außer der Welt existiert nichts, womit zugleich gesagt ist, daß die Welt von Ewigkeit ist und sich selbst erhält. Wenn bei dieser Voraussetzung Hartmann und Drews Religion für möglich halten, unter welchem Wort alle Welt das Verhältnis des Menschen zu der von ihm geglaubten Gottheit versteht, und wenn sie gar den Fortschritt zu einer Religion vorzubereiten sich einbilden, die vollkommener sein soll als das Christentum, so erliegen sie einer Selbsttäuschung, die noch schlimmer ist als die des Philosophen der absoluten Idee.

Und wie Eduard von Hartmann am lebhaftesten dagegen protestiert, daß man die Religion auf den geschichtlichen Jesus gründe, so wendet sich auch Drews mit besondrer Schärfe gegen den Historismus der Hegelschen Religionsphilosophie. Zwar habe Hegel das Richtige nicht allein erkannt, sondern auch ausgesprochen in dem „berühmten“ Satz: „Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht um Vergangenes, sondern um schlechtthin Gegenwärtiges.“ Aber eben darum sei der vorhergehende Satz falsch: „Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist durch die Philosophie zu rechtfertigen, nicht durch die Geschichte.“ Denn das Christentum sei ohne seine Geschichte nicht denkbar. Beide Sätze zusammen bedeuten demnach die Verurteilung des Christentums. Die wahre Religion allerdings müsse durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte gerechtfertigt werden; weil sich aber das Christentum nur durch die Geschichte — natürlich nur in den Augen seiner Gläubigen — rechtfertigen lasse, so sei damit bewiesen, daß es nicht die wahre Religion sein könne. Allerdings hat Hegel nach Drews den von diesem gerügten angeblichen Irrtum nicht selbst begangen, sondern ihm nur durch seine immer in zwei Farben schillernde Ausdrucksweise Vorschub geleistet. Hegel unterscheide innerhalb der Vorstellungsformen des religiösen Glaubens das Sinnbild (Sohn Gottes, Zorn, Rache, Rache Gottes), den allegorischen Mythos (Baum der Erkenntnis, die Göttergeschichten Homers) und die wirkliche göttliche Geschichte. Die geschichtliche Person Jesu rechne er den unvollkommenen und überwindungsbedürftigen Vorstellungsformen des Glaubens zu und beweise dadurch, wie weit er davon entfernt sei, „eine einzelne gottmenschliche Erscheinung von zeitlicher Bedingtheit konstruieren zu wollen und damit etwa dem Historizismus der heutigen vulgären Theologie in die Hände zu arbeiten.“ In Beziehung auf die

schillernde Ausdrucksweise, die den Schein erweckt, als habe Hegel wirklich an die Menschwerdung Gottes in dem einen geschichtlichen Jesus geglaubt, eignet sich Drews die scharfen Worte Hayms an: „Nicht sowohl die immanente Dialektik der Idee der Versöhnung, als vielmehr deren Akkommodation an das unphilosophische Bewußtsein wird zum Grunde der Existenz eines historischen und persönlichen Gottmenschen. Man hat die Wahl, ob man in dieser Weise für die Gottmenschheit Jesu nur den Ausdruck eines Schwankens zwischen Hegels ehemaliger und einer neuen, orthodoxen Überzeugung erblicken, oder ob man in der Verwirrung eines spekulativen mit einem ganz äußerlichen und trivialen Beweise zugleich eine wissenschaftliche Trivolität finden will. Ich lobe nicht die von Kant empfohlne moralische Interpretation der kirchlichen und der biblischen Vorstellungen, ich halte mit Hegel dafür, daß sie ein bloßes Spiel sei. Ein schlimmeres Spiel treibt die Hegelsche Religionsphilosophie.“ Heute, fügt Drews hinzu, hat die Theologie alles Metaphysische fallen lassen und begnügt sich mit jenem „ganz äußerlichen und trivialen Beweise“ Hegels. „Unfähig, die überkommene Verehrung Christi anders zu begründen, beruft sie sich auf das bloße psychologische Faktum, daß der gewöhnliche Mensch nun einmal nicht imstande sei, die Idee der Gottmenschheit ohne deren Veranschaulichung in einer konkreten historischen Persönlichkeit sich anzueignen. So zieht sie die ganze Religion auf das Niveau des ungebildeten Bewußtseins herab und darf sich dann freilich auch nicht wundern, daß, wer die illusorische und fiktive Beschaffenheit ihres Jesuskultus durchschaut hat, konsequenterweise auch aufhören muß, sich Christ zu nennen.“ Dieser Jesuskultus ist dem Meister wie dem Schüler in gleich hohem Grade zuwider, denn Jesus ist nach jenes Meinung eine ganz unbedeutende Persönlichkeit, die nicht einmal das sogenannte Christentum begründet hat, uns Heutige aber in religiöser Beziehung rein gar nichts mehr angeht (was würde Luther dazu sagen?). Und darin haben ja Hartmann und Drews Recht, daß sich auf den guten und weisen Rabbi des Rationalismus, mit dem wohlmeinende Leute heute wieder einmal das Christentum zu erneuern gedenken, dieses sich nicht gründen läßt; das steht und fällt mit dem Gottmenschen. Ihr Christentum ist ein Deismus oder jüdischer Theismus, aus dem man, ohne ihn zu schädigen, die Person des Rabbi austreichen kann; ob man diese so hoch schätzt wie Chamberlain oder so gering wie Hartmann, darauf kommt nichts an. Bei dem heute beliebten Christentum Christi, sagt Drews ganz richtig, bleibt vom Christentum im Grunde gar nichts übrig.

Dem wirklichen Christentum wird von den beiden genannten heutigen Religionsphilosophen die Würde der höchsten, der absoluten Religion, der Religion des Geistes, deren Schein ihm Hegel nur mit seinen Umdeutungen habe anheften können, leidenschaftlich bestritten, und außerdem wird der Beweis zu führen gesucht, daß der Anspruch, die höchste und letzte Religion sein zu wollen, im Widerspruch stehe mit der Idee der Entwicklung, die einen weitem Fortschritt der Religion über das Christentum hinaus fordere. (Als den eigentlichen Schöpfer dieser das neunzehnte Jahrhundert beherrschenden Idee hat Runo Fischer im Gegensatz zu den Darwinianern Hegel charakterisiert.) Die gläubigen Christen seien denn auch grundsätzliche Gegner der Entwicklungsidee. Die Be-

antwortung der Frage, ob und wie weit das wahr sei, würde einen besondern Aufsatz verlangen. Es soll darum bloß noch eine Hegel und Drewns gemeinsame Ansicht erwähnt werden, die ein ganz aktuelles Interesse hat, und die man kürzer abfertigen kann. Die Religion, lehrt Hegel, ist die Grundlage des Staats. Nur sie vermag an die Stelle des subjektiven Beliebens die unbedingt bindende Verpflichtung zu setzen. Die Staatsgesetze sind der Ausdruck des von den Philosophen erkannten göttlichen Willens. Eine Religion, die andre als diese Gesetze aufstellt, darf nicht geduldet werden. Darum ist mit der katholischen Religion, die den Staatsgesetzen ihre eignen Gesetze entgegenstellt, keine vernünftige Verfassung möglich. Im Staate verwirklicht sich das Göttliche. Die wahre Versöhnung und Erlösung vollzieht sich in der Sittlichkeit und in dem Rechte des politischen und Verfassungslebens. Das auszusprechen, meint Drewns, sei heute noch notwendiger als in Hegels Zeit, weil den Regierungen diese Einsicht Hegels ganz abhanden gekommen sei. Der Dualismus von Staat und Kirche (an dem Kant und Fichte noch festgehalten haben) sei zu beseitigen. *)

Hegels Staatsidee hat unbewußterweise die Staaten des klassischen Altertums beseelt. Sokrates zuerst hat den vom Staate geübten Gewissenszwang durchbrochen und das Individualgewissen befreit, indem er zwar dem Staate nicht aktiven Widerstand leistete, aber sich von ihm nicht vorschreiben ließ, was er als seine persönliche Pflicht anzusehen habe. Diese Befreiung des persönlichen Gewissens hat Christus für die gesamte Menschheit vollbracht, und als statt des Staates die Kirche selbst, die die Gemeinschaft der Befreiten sein soll, eine Zwingburg der Gewissen geworden war, hat Luther in dieser Beziehung das ursprüngliche Christentum wiederhergestellt. Wenn die katholische Kirche sonst nichts verschuldet hätte, als daß sie von Zeit zu Zeit den Spruch verkündigt: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, so hätte sie gar keine Schuld. Denn dieser Spruch ist nichts spezifisch katholisches, sondern er ist ein Apostelwort und enthält ein Lebenselement des Christentums. Es gehört eben zu seinen weltgeschichtlichen Leistungen, daß es die große internationale Gemeinschaft derer gestiftet hat, die grundsätzlich ihr eignes Gewissen bewahren, von denen jeder sein eignes Gewissen haben und dieses im Fall eines Konflikts mit der Obrigkeit behaupten soll. Die Sünde der römischen Kirche besteht bekanntlich darin, daß sie ihre Stellung als Hort des christlichen Individualgewissens im hierarchischen Interesse mißbraucht; daß sie sich zur unfehlbaren Interpretin des Sittengesetzes aufwirft, daß sie ihre eignen willkürlichen Satzungen

*) Drewns führt auch den Niedergang des Parlamentarismus, namentlich in den katholischen Ländern, auf ihr niedriges religiös-sittliches Niveau zurück, woraus man schließen muß, daß er Macht des Parlaments für den Beweis einer hohen Sittlichkeit seiner Mitglieder hält. Nun kann allerdings ein hoher Grad bestimmter Formen von Unsitlichkeit jede Körperschaft, also auch ein Parlament ruinieren, aber die Lords und Gentlemen in der Blütezeit des englischen Parlamentarismus unter den vier Georgen würden doch sehr heiter gestimmt gewesen sein, wenn ihre Tugend einmal Gegenstand bewundernder Anerkennung geworden wäre. Blüte und Niedergang der Staaten und ihrer Verfassungen sind sehr komplizierte Erscheinungen, und jeder Staat hat darin seine eignen Schicksale und eigne Ursachen dieser Schicksale, die in der Geschichte keines andern Staats wiederkehren.

zu Pflichten stempelt und über die sittlichen Pflichten stellt, und daß sie ihre Gläubigen zum Ungehorsam gegen die Obrigkeit anhält in Fällen, wo es sich nicht um sittliche Pflichten, sondern um die Verteidigung kirchlicher Macht- und Besitzansprüche handelt. Trotzdem ist auch mit katholischen Untertanen oder Staatsbürgern ein leidlich vernünftiger Staat möglich, weil in der Politik nicht Theorien, sondern Machtverhältnisse den Ausschlag geben. Die römische Kurie möchte immerhin, was sie ja heute klugerweise nicht mehr tut, die Oberherrschaft über alle Staaten beanspruchen — da sie heute schon froh sein muß, wenn ihr das Königreich Italien, in dem sie residiert, wenigstens die Exterritorialität bewilligt, so bringt sie nicht einmal dieses Königreich, geschweige denn das Deutsche Reich in Gefahr.

Das zu bemerken genügt auch gegenüber dem Werke des altkatholischen Professors Dr. Leopold Karl Goetz: *Der Ultramontanismus als Weltanschauung auf Grund des Syllabus* quellenmäßig dargestellt (Bonn, Carl Georgi, 1905). Es ist ein sehr fleißiges und gründliches Buch, und darin nachzulesen, wie sich die katholischen Gelehrten abquälen, mit oft recht hegelisch anmutender Dialektik die Harmlosigkeit des Syllabus nachzuweisen, ist ganz interessant, aber für die praktische Politik haben des Verfassers Schlußfolgerungen nichts zu bedeuten. Es handelt sich jedoch bei der Hegelschen Ansicht vom Staate nicht bloß um die bekannte aktuelle Frage nach der Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit des Ultramontanismus, sondern um einen Gegensatz der Prinzipien, der mit dem Christentum in die Welt eingetreten ist und nur mit diesem verschwinden könnte. Der Versuch, auch die Herrschaft über die Gewissen an sich zu reißen und sein Gesetz als das allumfassende Gesetz Gottes darzustellen, ist ja vom Staate oft genug gemacht worden; nicht bloß in dem verflochtenen Kirchenstaate und im Spanien der Inquisition, sondern auch im Genf Calvins, im kalvinistischen Holland, das seinen edelsten Patrioten, Oldenbarnevelt, dem religiösen Zelotentum opferte, in der schottischen Presbyterianerkirche, die sich ganz und gar mit dem Staate deckte, und deren Tyrannei Buckle beschreibt, und im England der Tudors und der Stuarts. Unter Elisabeth fügte das Parlament dem Statut über das königliche Kirchensupremat die Klausel bei: kein Akt oder Beschluß des Parlaments in religiösen Dingen dürfe als irrig betrachtet werden; es erklärte also sich und den Monarchen für unfehlbar. Als Jakob der Erste bei seiner Thronbesteigung den Umfang seiner Rechte erfuhr, die ihm von seiner Vorgängerin hinterlassen worden waren, rief er entzückt: *Do I mak the judges? Do I mak the bishops? Then, God's wauns! I mak what likes me, law and gospel!* Döllinger, dem ich diese Anekdote entnehme, führt einen Beweis dafür an, daß man in Spanien selbst unter Philipp dem Zweiten nicht so weit gegangen ist. Als ein Prediger zu Madrid behauptet hatte, daß die Könige die unumschränkte Gewalt über die Personen und das Eigentum ihrer Untertanen hätten, zwang ihn die Inquisition zum Widerruf; er mußte auf derselben Kanzel erklären, die Könige hätten über ihre Untertanen keine andre Gewalt, als die ihnen göttliches und menschliches Recht einräume, keineswegs aber die Gewalt, zu tun, was ihnen beliebt. Wir haben endlich den Staat als Beherrscher der Gewissen gesehen im Frankreich Robespierres und

in — Rußland. Keines dieser Vorbilder vermag uns zu locken. Nun wird ja freilich Drews einwenden, in allen diesen Fällen sei der Staat kein idealer Vernunftstaat gewesen; er ist überzeugt, „daß eine Versöhnung des Staates mit der Religion und eine immanente Durchdringung des Weltlichen mit religiösem Geiste nur auf monistischer Grundlage möglich“ sei. Ich dagegen bin überzeugt, daß ein von monistischen Professoren beratener König oder Präsident nicht weniger despotisch und unvernünftig regieren würde als Robespierre (den übrigens Hegel bei dieser Gelegenheit — in sehr unklarer Weise — erwähnt), und den Untertanen kann es gleich sein, ob sie im Namen des Monismus oder irgendeiner andern schönklingenden Theorie geköpft werden. Es genügt, daran zu erinnern, daß Hegel die Karlsbader Beschlüsse gebilligt hat. Gewiß muß man wünschen und darauf hinarbeiten, daß alle Glieder des Staates möglichst von der Vernunft durchdrungen werden, und daß die Staatsgesetze so viel wie möglich mit der Vernunft übereinstimmen. Aber weil vollkommene Vernünftigkeit der Staatseinrichtungen, wie die Erfahrung lehrt, nicht erreicht werden kann, und weil eine wenigstens teilweise unvernünftige Zwangsgewalt desto größeren Unheil anrichtet, je tiefer sie ins Innere, in das Heiligtum der Gewissen und Überzeugungen eingreift, darum muß dieses Heiligtum vor der Staatsgewalt geschützt und den Einzelnen überlassen bleiben, deren Mehrheit sich zur Bildung gemeinsamer sittlicher und religiöser Überzeugungen immer in Kirchengemeinden zusammenschließen wird. Mit dem Staate wollen wir schon zufrieden sein, wenn er unsre weltlichen Angelegenheiten recht vernünftig ordnet. Übrigens berühren sich auch hier die Extreme, denn auch die päpstliche Universalmonarchie hat ja den Anspruch erhoben, das Weltliche mit dem Göttlichen vollkommen durchdringen und die menschliche Gesellschaft absolut vernünftig organisieren zu können.

Am Schlusse von Hegels Religionsphilosophie erfahren wir, daß wir uns über dergleichen praktische Fragen umsonst aufgeregt haben. Daß das wahrhaft Vernünftige nur dem wissenschaftlich Gebildeten zugänglich sei, hat er schon früher behauptet. Die letzten Worte seiner Religionsphilosophie aber lauten: „Der Zweck dieser Darlegungen war, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen. Aber diese Versöhnung ist nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit. Die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.“ Der Vernunftstaat hat also seinen Ort und seine Wirklichkeit bloß in den Köpfen einiger Philosophen; da wird denn seine Güte und Brauchbarkeit so wenig auf die Probe gestellt werden wie die in den Köpfen einiger jesuitischer Theologen spukende päpstliche Universalmonarchie. Drews ist mit diesem Rückzug Hegels ins Gebiet der reinen Idee schlecht zufrieden; er will gleich seinem Meister Hartmann eine Volksreligion, die zugleich Religion der wissenschaftlich Gebildeten sein könne, und hofft, daß uns die Entwicklung eine solche bringen werde. Diese verwegene optimistische Hoffnung zweier

Bessimisten ist ein wunderliches Schauspiel. Auch ich halte eine Fortentwicklung der Religion für wünschenswert, notwendig und möglich, aber nur auf der bewährten Grundlage des Christentums.



Historisch-dramatisches Figurenkabinett

1



ei Gelegenheit der durch die hundertste Wiederkehr des Schillerschen Todestages veranlaßten Besprechungen ist unter andern auch die Frage erörtert worden, ob das deutsche Volk in seinen weitem Kreisen mit Schiller bekannt und vertraut sei, und ob es also den großen Dichter auch in diesem Sinne den „seinen“ nennen dürfe. Statistische Erhebungen, durch die nachgewiesen worden ist, daß ein großer Teil einer Rekrutenquote nur sehr dunkle, ja grundsalsche Begriffe von Schillers Persönlichkeit und Werken gehabt hatte, haben mir, was diese Gewissensfrage anlangt, wenig Eindruck gemacht, weil mir aus Erfahrung bekannt ist, wie eng begrenzt manchenorts das Gebiet der geistigen Interessen ist, für das der zwanzigjährigen männlichen Jugend eines Aushebungsbezirks inmitten der Sorgen und der Vergnügungen des Alltagslebens Zeit und Muße verbleiben. Ich bin vielmehr nach wie vor überzeugt, daß Schiller nicht bloß für die weitesten Volkskreise der eigentliche deutsche Dichterkürst ist, sondern auch, so unwahrscheinlich das einigen von uns vorkommen wird, der Geschichtslehrer, dessen historisch-dramatische Figuren für viele von ihnen neben Friedrich dem Großen, Napoleon und den Helden der Freiheitskriege den einzigen Schatz geschichtlichen Wissens ausmachen, der ihnen zu Gebote steht. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß der Geschichtsunterricht in den Volksschulen vernachlässigt werde, nur daß er es oft nicht dazu bringt, in den mit so vielem andern beschäftigten und nicht immer mit sehr lebhafter Phantasie begabten Köpfen Vorstellungen rege zu machen, die über die Examentage hinaus andauern, während sich das den jungen Leuten auf der Bühne entgegen tretende Bild in Verbindung mit den schon ohnehin im Volksmunde heimischen „geflügelten“ Worten des Dichters nachhaltig einprägt.

Fiesco, Philipp der Zweite von Spanien, der den meisten freilich auch durch Goethes Egmont näher gebrachte Herzog Alba, Tell, Wallenstein, die Jungfrau von Orleans, Maria Stuart, Elisabeth von England und Lord Burleigh sind unter diesen historisch-dramatischen Figuren die bekanntesten, und zwar beherrscht die Schillersche Darstellung, auch wo sie aus dramatischen Gründen von der geschichtlichen Tatsache abweicht, den Vorstellungskreis der Menge so unbedingt, daß zum Beispiel in Friedland den Besuchern des Gräflich Clam-Gallaschen Schlosses von dem Kastellan ein Bild der Prinzessin Thekla von Friedland gezeigt wird, obgleich diese junge Dame bekanntlich nie wo anders als in der Phantasie des Dichters und auf den Brettern, die