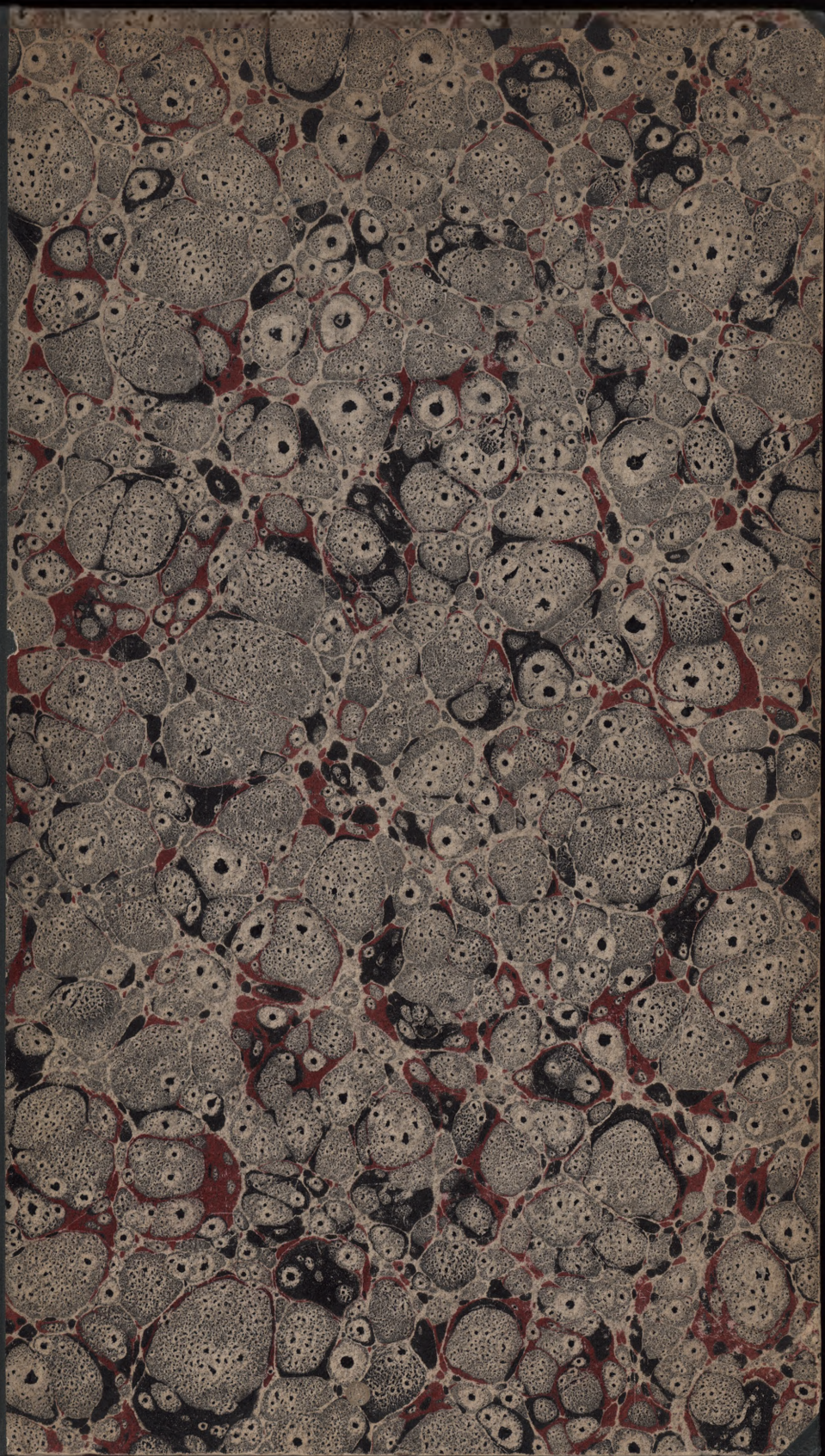
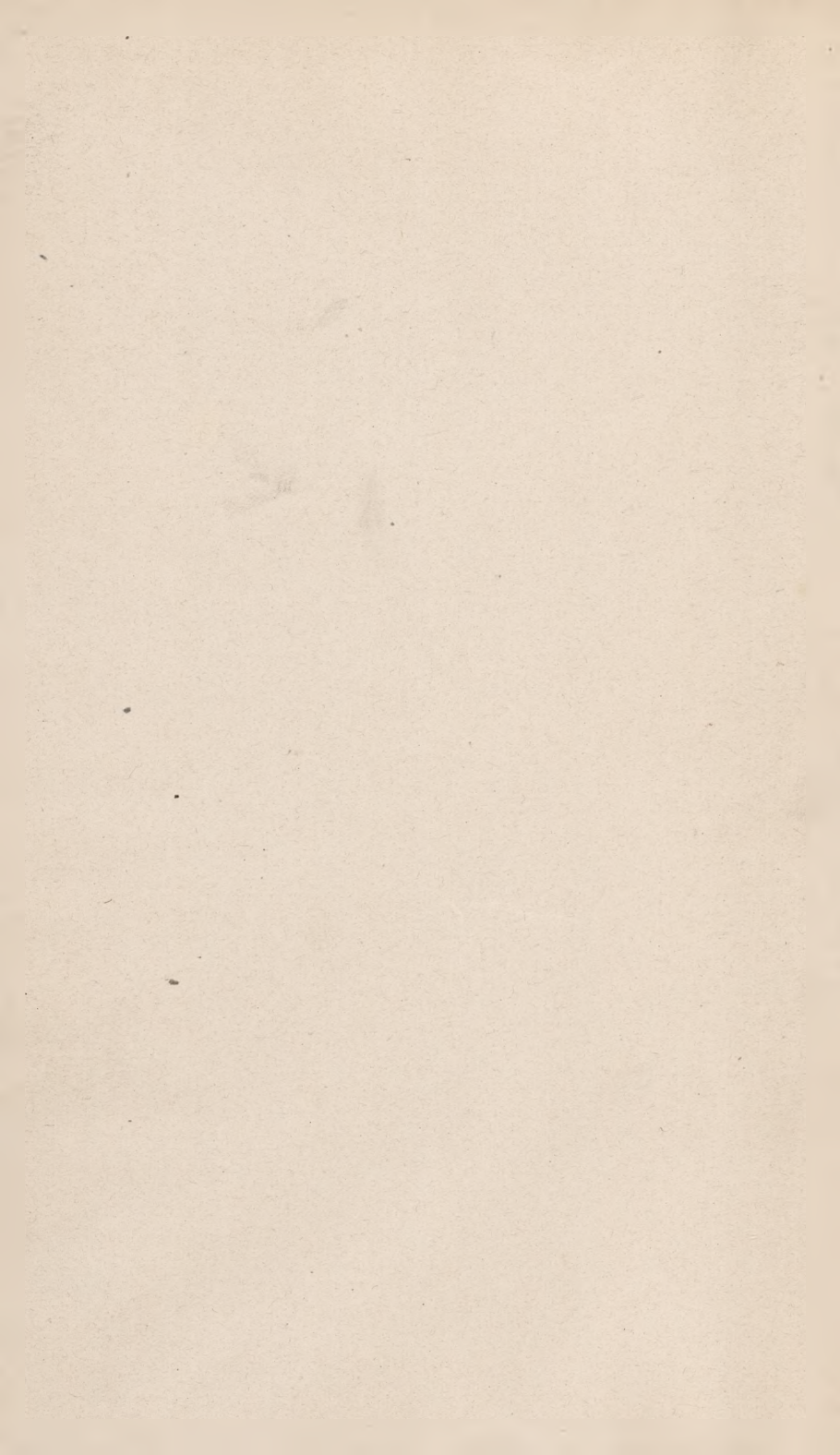


er
atie
10





35. Bericht
der
wissenschaftlichen Gesellschaft
» **Philomathie** «
in **Neiße**
vom Oktober 1908 bis Oktober 1910.

Herausgegeben vom Sekretär der Gesellschaft.



Neiße 1910.
Jofef Graveurs Verlag (Gustav Neumann).



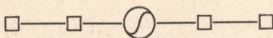
06.053/06.055.5(061.2)(04)

Ber Phil

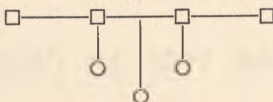
3303D/xxxv

L53

7347,"D"



F. Bär's Buchdruckerei,
G. m. b. H., Neisse.



Inhalt.

	Seite
Inhaltsverzeichnis	III
Zeitlich geordnetes Mitglieverzeichnis	VII
Der Vorstand der Philomathie	XIII
Verzeichnis der wissenschaftlichen Zufendungen	XV

I. Teil. Abhandlungen.

Ober- und Religionslehrer Dr. Neumann, Eduard von Hartmanns Erlöfungslehre	1—118
Medizinalrat Dr. Cimbäl, Die Sage vom Neißer Toten- tanze	119—131

II. Teil. Sitzungsberichte.

1908/09.

	Neue Seitenziffer
1. 21. Okt. 1908. Rechnungslegung	1
Neumann, Über Leo Tolstoi	2
Vorstandswahlen	3
X Christoph, Zwei naturfarbene Bilder der Firma Feil- Berlin	3
Hellmann, Eine Rangliste von 1797	3
2. 25. Nov. Kunibert Neumanns 100. Geburtstag	3
v. Bergh, Über Aeroplane und lenkbare Luftschiffe	3
3. 16. Dez. Einstimmiger Beschluß, den Stadtältesten Ernst zum Ehrenmitgliede zu ernennen	13
Mebus, Über den altschottischen Dichter William Dunbar als Satiriker und Humorist	13
Lorenz, Ein lästiges Unkraut und feine kultivierte Schwester (Chrysanthemum)	14
4. 13. Jan. 1909. Einführung des neuen Ehrenmitgliedes	15
Schliwa, Über Postüberweifungs- und Scheckverkehr	16
5. 10. Febr. Bachmann, Über die Philosophie Friedrich Nietzsches	17
X Christoph, Über zwei deutsche Redensarten	22

6.	17. März.	Gallien, Über das Weisen des Lichts	23
		Gallien, Ein neuer Apparat für Telegraphie ohne Draht	23
		Franke, Über die Einführung der Städteordnung in Neiße	24
		Sekretär, Abschiedswort an Michalsky	24
7.	21. April.	Solger, Die Bedeutung des Fettes im ge- funden und kranken Organismus	24
		Ruffert, Über das Spießrutenlaufen	25
		Cimbal, Druck von neuen Philomathenliedern	25
8.	12. Mai.	Geschäftsübersicht. Inhalt des 34. Jahresberichts .	25
		Preusker, Über meine Tätigkeit in Deutsch-Südwest- Afrika	26
		Stiftungsfest	29
		Almstedt, Über die Talperre bei Wölfelsgrund	30

1909/10.

9.	27. Okt. 1909.	Kaffenbericht	31
		Strehler, Über pädagogische Strömungen in der Gegen- wart	31
		Vorstandswahlen	31
		Christoph, Über den Togoforkher Kling	32
		Cimbal, Über die Erhaltung von Naturdenkmälern . .	32
X 10.	24. Nov.	Christoph, Der Bronzekopf eines Siegers von Olympia	33
		Ruffert, Die Hinrichtung des Herzogs Nikolaus von Oppeln in Neiße	33
		Schönwaffer, Ein Autogrammsammler	33
11.	15. Dez.	Müller, Die Bedeutung der hauptfächlichsten Verkehrsmittel in militärischer Beziehung; die deutschen Verkehrstruppen, ihre Entwicklung, Organisation und Tätigkeit	34
		Ruffert, Belagerung und Einnahme der Stadt Neiße 1807	34
12.	19. Jan. 1910.	Seegers Vortrag im Gewerbeverein über Handwerk und Kunst in der Vorgehichte des Menschen	34
		Gallien, Altes und Neues aus der Astronomie	34
		Hellmann, Weiteres über den Togoforkher Kling . .	35
13.	16. Febr.	Mufenberg, Über Gefängniswesen	37
		Bias, Über Kometen	41
		Mantels, Rezitationen	42
14.	16. März.	Pelz, Gifte und Gegengifte	42
		Cimbal, Über die Sage vom Neißer Totentanze	42
15.	13. April.	Christoph, Eindrücke einer italienischen Reise	43
		Graewe, Aus Friedrichs des Großen Entwicklungszeit	43
		Dittrich, Erinnerungstücke an Friedrich II. im hiesigen Altertumsmuseum	58
		Gallien, Spektroskop und Kometenbewegung	58

16.	11. Mai.	Prof. Dr. Nürnberger † (siehe Nekrolog)	58
		Jahresüberficht	58
		Kriegsschuljubiläum; Hüger, Kriegsschule in Neisse	59
		Cimbal, Minderwertig, Erblich Belastet, Degeneriert, Pervers	59
		72. Stiftungsfest	60
		Cimbals Tafellied	60

Nekrolog.

Univerfitätsprofessor Dr. Nürnberger	62
--------------------------------------	----



Zeitlich geordnetes

Verzeichnis der Mitglieder

vom Oktober 1908 bis Oktober 1910.

~~~~~

Bemerkung: Die mit einem Sternchen bezeichneten Herren sind gegenwärtig noch Mitglieder der Gesellschaft.



## Ehrenmitglieder.

- 1\* Herr Ernst, Apotheker und Stadtältester, 3. Jan. 49.

## Mitglieder.

- 2\* Herr Faulde, Professor, Realgymnasialoberlehrer a. D., v. 12. Nov. 70 bis 31. März 74; wieder beigetreten 1. Okt. 82.
- 3\* „ Hellmann, Stadtsyndikus und Beigeordneter a. D., 30. April 74.
- 4\* „ Cimbal, Dr. med., Kreisarzt, Geh. Medizinalrat, Oberstabsarzt a. D., 14. Febr. 76.
- 5\* „ Gabriel, Generalmajor z. D., v. 20. Mai 76 bis 20. Febr. 85; ferner v. 10. April 89 bis 1. April 90; wieder beigetreten 1. Okt. 95.
- 6\* „ Marx, Dr. med., Oberstabsarzt a. D., 3. Dez. 78.
- 7\* „ Gustav Neumann, Buchhändler, Kgl. Lotterie-Einnehmer, 12. Febr. 79.
- 8\* „ Apfeld, früherer Fabrikbesitzer, Rentier, 31. Okt. 82.
- 9\* „ Gallien, Realgymnasialdirektor, 31. Okt. 82.
- 10 „ Nürnberger, Dr. theol., ord. Universitätsprofessor in Breslau, 29. Nov. 82. † 20. April 1910 (siehe Nekrolog).
- 11\* „ Warmbrunn, Oberbürgermeister, 20. Dez. 82.
- 12\* „ Hampel, Rechnungsrat, Kgl. Kreissekretär und Hauptmann a. D., 18. April 88.
- 13\* „ Friedenthal, Fabrikbesitzer in Friedenthal-Giesmannsdorf, 14. Nov. 88 (z. Zt. in Breslau).
- 14\* „ Christoph, Professor, Gymnasialoberlehrer, 12. Dez. 88.
- 15\* „ Croce, Stadtrat und Oberleutnant a. D., 13. Dez. 89.
- 16\* „ Faerber, Kreisbaumeister, Hauptmann d. R. im Schlef. Pion.-Batl. Nr. 6, 14. Okt. 90.
- 17\* „ Siegert, Zollinspektor, 14. Okt. 90.

- 18\* Herr Vollert, Amtsgerichtsrat, 17. Dez. 90.
- 19\* „ Nikel, Dr. theol., ord. Univerſitätsprofefſor in Breslau, 21. Okt. 91.
- 20\* „ Ellguther, Rabbiner, 17. Febr. 92.
- 21\* „ Kohlſtock, Verſicherungs-Oberbeamter der Gothaer Lebensverſicherungsbank, 11. Jan. 93.
- 22\* „ Spielvogel, Fabrikbeſitzer in Mittel-Neuland, 8. Febr. 93.
- 23\* „ Zimmermann, Fabrikbef. in Mittel-Neuland, 8. Febr. 93.
- 24\* „ Niffen, Dr. med., Spezialarzt für Chirurgie, Stabsarzt, 15. Nov. 93.
- 25\* „ Perls, Kaiſ. Reichsbankvorſteher, 15. Nov. 93.
- 26\* „ Bernatſky, Spezialarzt für Hals-, Nafen- und Ohrenleiden, 24. Okt. 94.
- 27\* „ Heyn, Amtsgerichtsrat, Hauptmann d. L., 24. Okt. 94.
- 28\* „ May, Dr. phil., Gymnaſialdirektor in Glatz, 24. Okt. 94, feit 1. Okt. 98 korreſpondierendes Mitglied.
- 29\* „ v. Jerin-Geieß, Königl. Landrat des Kreiſes Neiße und Königl. Kammerherr, Mitglied des Herrenhaufes, Rittmeiſter a. D., 13. Nov. 95.
- 30 „ Kollibay, Rechtsanwalt und Notar, ſeit Jan. 96, ausgeſch. Febr. 1910.
- 31\* „ Hoffmann, Friß, Fabrikbeſitzer und Stadtrat, Königl. Lotterie-Einnehmer, 15. Jan. 96.
- 32 „ Geiſler, Kriegsgerichtsrat der 12. Diviſion, 12. Febr. 96, Frühjahr 1910 nach Altona verſetzt.
- 33\* „ Lorenz, Rektor, 28. Okt. 96.
- 34\* „ Dittrich, Dr. iur., Landgerichtsrat, 14. Dez. 96.
- 35\* „ Gloger, Bankier, Stadtverordnetenvorſteher, 10. Febr. 97.
- 36\* „ Dr. Brüll, Geh. Regierungsrat, Kgl. Gymnaſialdirektor in Neiße, 17. Okt. 98, früher ſchon Mitglied, 1877–79.
- 37\* „ Groetſchel, Dr. med., Arzt, Stabsarzt, 14. Dez. 98.
- 38\* „ Gaertig, Dr. med., Frauenarzt, 14. Dez. 98.
- 39\* „ Gehlig, Dr. med., Arzt, 14. Dez. 98.
- 40\* „ Neuber, Dr., prakt. Arzt, Stabsarzt, 14. Febr. 99.
- 41 „ Walter, Rechtsanwalt und Hauptmann d. L., 25. April 99, ausgeſch. Febr. 09.
- 42 „ Michalsky, Dr. phil., Profefſor, Gymnaſial-Oberlehrer, 10. Nov. 99, am 1. April 09 als Gymnaſialdirektor nach Königshütte verſetzt.
- 43\* „ Vincenz, Kaufmann und Oberleutnant d. R., 30. Nov. 99.
- 44\* „ Klug, Pfarrer und Erzprieſter zu Warmbrunn i. Schlef., 30. Nov. 99.
- 45\* „ Nitſche, Apotheker, früher Beſitzer der Stadtapotheke in Neiße, 30. Nov. 99.
- 46\* „ Ruffert, Profefſor, Oberlehrer am Königl. Gymnaſium, 28. Okt. 96 und wiederingetreten 1. Okt. 1900.



- 47\* Herr Richter, Superintendent und Stadtpfarrer, 5. Dez. 1900.  
 48\* „ Modrze, Dr. med., Arzt, 15. Jan. 1901.  
 49\* „ Graewe, Oberstleutnant und Bezirks-Kommandeur a. D.,  
 10. März 1901.  
 50\* „ Starker, Justizrat, Rechtsanwalt u. Notar, 20. April 1901.  
 51\* „ Böhm, Dr. phil., Schulrat, Kreisschulinспектор in Neiße-  
 Otf, 1. Okt. 1901.  
 52\* „ Rosenstein, Ingenieur, Fabrikbesitzer, 15. Febr. 1902.  
 53\* „ v. Pückler-Burghauß, Graf auf Schloß Friedland OS.,  
 15. März 1902.  
 54\* „ Grzimek, Rechtsanwalt u. Notar, Justizrat, 15. März 1902.  
 55\* „ Schade, Dr. phil., Oberlehrer am hiesigen Realgymnasium,  
 18. April 1902.  
 56\* „ Lewinsky, Rechtsanwalt, 1. Okt. 1902.  
 57\* „ Almfledt, Baurat, 1. Okt. 1902.  
 58\* „ Hinze, Buchhändler und Oberleutnant d. R., 1. Okt. 1902.  
 59\* „ Diebitich, Dr. phil., Professor, Oberlehrer am Königl.  
 Gymnasium, 1. Okt. 1902, ausgetr. Mai 1907, wiederingetr.  
 Okt. 1908.  
 60 „ Guradze, Kgl. Staatsanwalt, 1. Okt. 1902, Frühjahr 1910  
 verlegt nach Posen.  
 61\* „ Stull, Pfarrer in Polnischwette, jetzt Landtagsabgeordneter,  
 20. Nov. 1902.  
 62\* „ Jaekel, Dr. med., Augenarzt, 5. Jan. 1903.  
 63\* „ Apfeld, junior, Fabrikbesitzer, 14. Febr. 1903.  
 64\* „ Wahnert, Dr. phil., Oberlehrer am Realgymnasium, 1. Okt.  
 1903, ist 1. April 1908 nach Rybnik als Direktor eines im  
 Entstehen begriffenen Gymnasiums berufen worden. Korre-  
 spondierendes Mitglied.  
 65 „ Drutschmann, Oberlehrer am Realgymnasium, 1. Okt.  
 1903, ausgeh. 1. Okt. 1909.  
 66\* „ Neumann, Dr. theol., Ober- und Religionslehrer am  
 Realgymnasium, 1. Okt. 1903.  
 67\* „ Bachmann, Pastor, 15. Okt. 1903.  
 68 „ Just, Oberleutnant und Adjutant im Pionier-Batl. Nr. 6,  
 8. Nov. 1903, am 1. Okt. 1910 nach Köln verlegt.  
 69\* „ Michalke, Dr. med., Sanitätsrat, Oberstabsarzt in Ziegen-  
 hals, 1. Dez. 1903.  
 70 „ Kuhlmeier, Hauptmann im Pionier-Batl., 6. April 1904,  
 18. Dez. 1908 nach Thorn verlegt.  
 71\* „ Leja, Professor, Oberlehrer am Kgl. Gymnasium, 1. Okt. 1904.  
 72\* „ Meyer, Erster Staatsanwalt, Geh. Justizrat, 1. Okt. 1904.  
 73\* „ Marfchke, Dr. med., Chirurg, 18. Okt. 1904.  
 74\* „ Meßner, Landgerichtsrat, 18. Okt. 1904.  
 75\* „ Reimann, Ober- und Religionslehrer am Kgl. Gymnasium,  
 20. Okt. 1904.

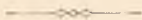
- 76\* Herr Pelz, Apotheker, 4. Dez. 1904, seit Jan. 1907 in Patfchkau Apothekenbesitzer.
- 77\* „ Huch, Fabrikbesitzer, Oberleutnant d. R., 4. Dez. 1904.
- 78\* „ Strehler, Dr. theol., Präfekt des fürstbischöfl. Konvikts, 4. Dez. 1904.
- 79 „ Gufinde, Landrichter, Leutnant d. R., 1. Febr. 1905, verlegt Sommer 1909 nach Frankfurt a. M.
- 80\* „ Falkenhein, Steuerinspektor, 1. Febr. 1905.
- 81\* „ Stephan, Leutnant im Pionier-Batl. Nr. 6, 6. April 1905, abkomm. Sommer 1907 n. Berlin, wiederingetr. Okt. 1909.
- 82\* „ Schliwa, Postdirektor, 1. Okt. 1905.
- 83\* „ Peters, iun., Leutnant im Pionier-Batl. Nr. 6, 8. Dez. 1905, abkomm. nach Berlin Sommer 1907, wiederingetr. Nov. 1909, Okt. 1910 nach Schweidnitz abkomm.
- 84 „ Bühler, Regierungsbaumeister, 1. April 1906, verlegt nach Bayern Sommer 1909.
- 85\* „ Franke, Dr. iur., Bürgermeister, 1. Mai 1906.
- 86\* „ Wawrzik, Dr. phil., Professor, Oberlehrer am Königl. Gymnasium, 1. Okt. 1906.
- 87\* „ Bias, Professor, Oberlehrer am Königl. Gymnasium, 1. Okt. 1906.
- 88\* „ Mufenberg, Amtsrichter, 1. Okt. 1906.
- 89 „ Rupprich, Hauptmann und Lehrer an der Kriegsschule, Nov. 1906, verlegt nach Hannover, ausgefch. 1. Okt. 1909.
- 90 „ Stenzel, Oberlehrer am Gymnasium, Nov. 1906, 1. Mai 1910 nach Leobschütz verlegt als kommiff. Kreisschulinfpektor.
- 91\* „ Mebus, Dr. phil., Oberlehrer am Gymnasium, Nov. 1906.
- 92\* „ Zeifing, Militärbauinspektor, Dez. 1906, jetzt Baurat.
- 93\* „ Ditten, Dr. med., Stabsarzt im Pionier-Batl. Nr. 6, Dez. 1906.
- 94\* „ Solger, Dr. med., Universitätsprofessor a. D., Jan. 1907.
- 95\* „ Janßen, Dr. med., Arzt, Febr. 1907.
- 96\* Excellenz Bayer, Generalleutnant a. D., März 1907.
- 97 Herr Rack, Dr. phil., Oberlehrer am Realgymnasium, April 1907, verlegt als Kreisschulinfpektor nach Ratibor 1. April 1910.
- 98\* „ v. Groeling, Hauptmann, April 1907, jetzt Major.
- 99 „ Wachsmann, Besitzer der Bergapotheke, 21. Okt. 1907, verläßt Sept. 1910 Neiße nach Verkauf seiner Apotheke.
- 100\* „ Lengsfeld, Besitzer der Adlerapotheke, 21. Okt. 1907.
- 101 „ Ronge, früherer Rittergutsbesitzer, Hauptmann d. L., 21. Okt. 1907, übergesiedelt nach Friedewalde Sommer 1909.
- 102 „ Preusker, Hauptmann im 23. Inf.-Regt., 25. Okt. 1907, als Major verlegt nach Paderborn Sommer 1909.
- 103 „ Hoffmann, Hauptmann im 23. Inf.-Regt., 25. Okt. 1907, Jan. 1909 ins Kriegsministerium berufen.
- 104\* „ Thamm, Dr. med., prakt. Arzt in Mogwitz, 25. Okt. 1907.



- 105\* Herr v. Bergh, Divisionspfarrer, 23. Nov. 1907.
- 106 „ Seppelt, Dr. theol., 29. Nov. 1907, übergesiedelt nach Rom Sommer 1909, jetzt an der St. Bonifatiuskirche zu Breslau.
- 107\* „ Jirzik, Dr. med., Nervenarzt, Ziegenhals, Sanatorium Waldfrieden, 29. Nov. 1907.
- 108\* „ Wacker, Prof., Oberlehrer am Gymnasium in Patřhkau, 13. Jan. 1908.
- 109\* „ Plewig, Landesältester, Hauptmann a. D., 14. Jan. 1908.
- 110 „ Großkreuz, Major im Feldart.-Regt. Nr. 21, 8. Febr. 1908, Oktober 1910 nach Schweidnitz verlegt.
- 111 „ v. Eftorff, Major und Bataillonskommandeur im 23. Inf.-Regt., 6. April 1908, verlegt nach Hadersleben, ausgeschied. 1. Okt. 1909.
- 112\* „ Graf Keller, Major im 23. Inf.-Regt., 6. April 1908.
- 113\* „ Kutzora, Besitzer der Löwenapotheke, 6. April 1908.
- 114 „ Müller, Hauptmann im Feldart.-Regt. Nr. 21, Mai 1908, verlegt zur Militärchieřschule Febr. 1910.
- 115\* „ Schubert, Oberlehrer am Realgymnasium, 1. Okt. 1908.
- 116 „ Tepel, Fabrikbesitzer in Patřhkau, 1. Okt. 1908, ausgeschied. Herbst 1910.
- 117\* „ Mahlich, Ökonomiekommiffarius, 15. Okt. 1908.
- 118\* „ Benecken, Oberstleutnant und Bezirkskommandeur, 15. Okt. 1908.
- 119\* „ Schulemann, Kaufmann u. Fabrikbesitzer, 15. Okt. 1908.
- 120 „ Patřchovsky, wissenschaftl. Hilfslehrer am Gymnasium, Okt. 1908, Oberlehrer in Oppeln seit 1. April 1909.
- 121 „ Guzy, wissenschaftl. Hilfslehrer am Gymnasium, 19. Okt. 1908, verlegt 1. April 1909 nach Oppeln.
- 122 „ Klaus, wissenschaftl. Hilfslehrer am Realgymnasium, Okt. 1908, Ostern 1909 nach Oppeln verlegt.
- 123 „ Hoffmann, Dr. phil., wissenschaftl. Hilfslehrer am Realgymnasium, Okt. 1909, April 1909 nach Neustadt OS. verlegt.
- 124\* „ Schulz, Major im Fußart.-Regt. v. Dieskau (Nr. 6) Okt. 1908.
- 125\* „ v. Maffow, Hauptmann und Divisionsadjutant, jetzt Major, 23. Okt. 1908.
- 126 „ Hoppe, Dr. med., Oberarzt im Feldart.-Regt. 21, 23. Okt. 1908, verlegt nach Grottkau Sommer 1909.
- 127 „ Tischler, Postinspektor, 23. Okt. 1908, Sept. 1910 nach Breslau verlegt.
- 128 „ Stelzer, Oberlehrer am Gymnasium zu Patřhkau, 23. Okt. 1908, nach Oppeln Okt. 1909 verlegt.
- 129 „ Klinger, Dr. med., Stabsarzt, 1. Dez. 1908, April 1909 nach Berlin verlegt.
- 130\* „ Leipert, Kandidat des höheren Lehramts, 1. Dez. 1908, jetzt Oberlehrer.
- 131\* „ Feuerstein, Leutnant im 23. Inf.-Regt., 1. Dez. 1908.

- 132\* Herr Rodig, Major im Inf.-Regt. v. Winterfeldt, 1. Dez. 1908.  
 133\* „ v. Wyszecski, Generalmajor und Kommandeur der 24. Inf.-Brigade, 1. Febr. 1909.  
 134 „ Rohft, Major und Kommandeur des Pionier-Batl. Nr. 6, 1. Febr. 1909, verfeßt nach Friedrichsort bei Kiel Som. 1909.  
 135 „ Winterfeldt, Hauptmann (56. Regt.) und Lehrer an der Kriegsschule, 1. Febr. 1909, 1. Okt. 1910 verfeßt an die Kriegsschule in Potsdam.  
 136\* „ Mantels, Hauptmann im Pionier-Batl. Nr. 6, 1. Febr. 1909.  
 137 „ Dehnicke, Forstmeister, 1. Febr. 1909, ausgeschied. 13. Mai 1910.  
 138\* „ Berndt, Oberst, jeßt Generalmajor und Kommandeur der 12. Feldart.-Brigade, 1. Febr. 1909.  
 139\* „ Radler, Oberstleutnant a. D., 1. Febr. 1909.  
 140\* „ Seibt, Amtsgerichtsrat, 1. Febr. 1909.  
 141\* „ Peterßen, Landgerichtsrat, 1. Febr. 1909.  
 142\* „ Hüger, Hauptmann und Lehrer an der Kriegsschule, 1. Febr. 1909.  
 143\* „ Schoenwaffer, Hauptmann und Lehrer an der Kriegsschule, 1. Febr. 1909.  
 144\* „ Lorenz, Hauptmann und Lehrer an der Kriegsschule, 1. Febr. 1909.  
 145\* „ v. Buffle, Major und Kommandeur der Kriegsschule, jeßt Oberstleutnant, 10. März 1910.  
 146\* „ Struif, Pfarrer in Niederhermsdorf, 10. März 1909, ausgeschieden 1. Okt. 1910.  
 147\* „ v. Hülft, Oberleutnant im Fußart.-Regt. von Dieskau, 1. Okt. 1909.  
 148\* „ Kremski, Hauptmann im 23. Inf.-Regt., 1. Okt. 1909.  
 149\* „ Junker, Dr. iur., Regierungsrat, Vorsitzender der Einkommensteuer-Veranlagungskommission, 1. Okt. 1909.  
 150\* „ Goguel, Landgerichtsrat, 1. Okt. 1909.  
 151\* „ Sluzalek, Rechtsanwalt u. Notar in Ottmachau, 1. Okt. 1909.  
 152\* „ Zimmermann, Landgerichtsdirektor, 1. Okt. 1909.  
 153\* „ Brüll, Gerichtsassessor, 1. Okt. 1909.  
 154\* „ Suffner, wissenschaftl. Hilfslehrer am Realgymnasium, 1. Okt. 1909, jeßt Oberlehrer.  
 155\* „ Pupke, Gerichtsassessor, 1. Okt. 1909.  
 156\* „ Ryll, Major im Feldart.-Regt. v. Claufewiß (1. Obersthl.) Nr. 21, 1. Nov. 1909.  
 157\* „ Bloch, Dr. iur., Rechtsanwalt, 1. Nov. 1909.  
 158\* „ Sluyter, Hauptmann und Lehrer an der Kriegsschule, 10. Dez. 1909.  
 159\* „ Leichtweiß, Regierungsbaumeister, 10. Dez. 1909.  
 160\* „ Collatz, Intendanturassessor, 10. Dez. 1909.  
 161\* „ Tilmann, Major und Kommandeur des schlef. Pionier-Batl. Nr. 6, 10. Jan. 1910.

- 162\* Herr Merz, Dr. med., Nervenarzt, 10. Jan. 1910.  
 163\* „ Neumann, Gerichtsassessor, 11. Febr. 1910.  
 164\* „ Kluft, Landrichter, 11. Febr. 1910.  
 165\* „ Trautmann, Hauptmann im Feldart.-Regt. Nr. 21,  
 5. April 1910.  
 166\* „ Stern, Hauptmann und Adjutant der 12. Feldart.-Brigade,  
 5. April 1910.  
 167\* „ Gircher, Oberfleutnant und Kommandeur des Fußart.-  
 Regt. v. Dieskau (Schlef.) Nr. 6, 5. April 1910.  
 168\* „ Klemenz, Dr. phil., Professor, Oberlehrer am Königl.  
 Gymnasium, 1. Okt. 1910.  
 169\* „ Pohl, Befizer der Stadtapotheke, 1. Okt. 1910.  
 170\* „ Tommek, Dr. phil., Oberlehrer am Königl. Gymnasium,  
 1. Okt. 1910.  
 171\* „ Gebhardt, Gewerbeassessor, 1. Okt. 1910.  
 172\* „ Weber, Dr. med., Generaloberarzt, 1. Okt. 1910.  
 173\* „ Frohmuth, Amtsrichter, 1. Okt. 1910.



### Vom Oktober 1908 bis Oktober 1910 setzte sich der Vorstand zusammen aus folgenden Herren:

Professor Christoph, Sekretär (Vorsitzender).

Wohnung: Scheinerstraße 4 II.

Baurat Almfedt.

Kreisarzt, Geh. Medizinalrat Dr. Cimbal, Liedermeister.

Generalmajor z. D. Gabriel.

Realgymnasialdirektor Gallien, Schatzmeister.

Oberfleutnant und Bezirkskommandeur a. D. Graewe.

Stadt Syndikus a. D. Hellmann, Tafelwart.

Oberstabsarzt a. D. Dr. Marx.

Erster Staatsanwalt Geheimer Justizrat Meyer.

(Bücherfendungen werden erbeten an die Adresse des Sekretärs.)







# Verzeichnis

der mit der Philomathie in Verbindung stehenden Gesellschaften und der vom 1. Oktober 1908 bis 1. Oktober 1910 für die Bibliothek eingegangenen Schriften.\*)

---

**Altenburg.** (S.-A.) Naturforschende Gesellschaft des Osterlandes: Mitteilungen aus dem Osterlande, Neue Folge, 14. Bd.

**Amsterdam.** Koninklijke Akademie van Wetenschappen: 1) Jaarboek 1908 u. 1909. 2) Drei Beilagen lat. Gedichte: Pomponia Graecina, De Siciliae et Calabriae excidio, Comoedia.

**Annaberg** im Erzgeb. Verein für Naturkunde.

**Ansbach.** Historischer Verein für Mittelfranken: 56. und 57. Jahresbericht.

**Augsburg.** Naturwissenschaftlicher Verein für Schwaben und Neuburg (früher naturhistor. Verein).

**Auffig.** Naturwissenschaftlicher Verein.

**Bamberg.** Historischer Verein für Oberfranken: 56. Bericht und Jahrbuch für 1907.

**Basel.** Naturforschende Gesellschaft.

**Bautzen.** Naturwissenschaftl. Gesellschaft „Ifis“: Bericht 1906—09.

**Bayreuth.** Historischer Verein für Oberfranken: Archiv für Altertumskunde und Geschichte von Oberfranken, 24. Bd.

---

\*) Für die uns überlanten Schriften sagen wir auf diesem Wege den geehrten wissenschaftlichen Gesellschaften und Autoren ergebensten Dank und bitten um weitere freundliche Überfendung ihrer Veröffentlichungen. Obiges Verzeichnis möge ihnen zugleich als Empfangsbestätigung dienen.

Der Vorstand.

- Berlin.** Königlich Preuß. Akademie der Wissenschaften: Sitzungsberichte 1908: Nr. 39—53; 1909; 1910: Nr. 1—40.
- Berlin.** Verein für Geschichte der Mark Brandenburg: Forschungen zur Brandenburgischen und Preuß. Geschichte. 21. Bd. 2. Hälfte, 22. u. 23. Bd. (1. Hälfte). (Adresse: Duncker u. Humblot, Leipzig.)
- Bern.** Naturforschende Gesellschaft: Mitteilungen aus dem Jahre 1908 und 1909. (Adresse: An die Bibliothek der N. G.)
- Biltritz.** Jahresberichte der Gewerbeschule.
- Bonn.** Naturhistorischer Verein der preußischen Rheinlande, Westfalens und des Regierungsbezirks Osnabrück: Verhandlungen, 65. Jahrgang 2. Hälfte, 66. Jahrgang; Sitzungsberichte 1908 2. Hälfte und 1909.
- Bonn.** Niederrheinische Gesellschaft für Natur- und Heilkunde: Sitzungsberichte für 1907.
- Bonn.** Verein von Altertumsfreunden im Rheinlande: Jahrbücher, Heft 117, 118. Beilage: Bericht der Provinzial-Kommission für Denkmalspflege 1907 bis 1908.
- Brandenburg a. d. H.** Historischer Verein: 41.—42. Jahresbericht.
- Braunsberg.** Historischer Verein für Ermland: Zeitschrift Bd. 17, Heft 1, 2, 3.
- Braunschweig.** Verein für Naturwissenschaften: 16. Jahresbericht für 1907/09.
- Bremen.** Naturwissenschaftlicher Verein: Abhandlungen, 19. Bd., Beilage: Schauinsland, Darwin und seine Lehre, 1909.
- Breslau.** Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur (Adresse: Breslau I, an der Mathiaskunst 4/5): 86. Jahresbericht für 1908 und 87. Jahresbericht für 1909.
- Brieg i. Schlef.** Philomathie.
- Brünn.** Klub für Naturkunde (Sektion des Brünner Lehrervereins): 9. Bericht (über 1907 und 1908).



- Brünn.** Naturforschender Verein: 1) Verhandlungen, Bd. 46 u. 47; 2) 26. u. 27. Bericht der meteorologischen Kommission für 1906 u. 1907.
- Brünn.** K. K. mährisch-schlesische Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde.
- Brüssel.** Académie royale des sciences, des lettres et des Beaux Arts de Belgique à Bruxelles: 1) Bulletin 1908 Nr. 9—12, 1909, 1910 Nr. 1—8; 2) Annuaire 1909.
- Bunzlau.** Wissenschaftlicher Verein.
- Christiania.** Gesellschaft der Wissenschaften.
- Chur.** Naturforschende Gesellschaft Graubündens: 51. und 52. Jahresbericht.
- Cordoba** (República Argentina). Academia Nacional de Ciencias.
- Danzig.** Westpreussischer Geschichtsverein: Mitteilungen, Jahrgang 8 und 9 und Zeitschrift Nr. 50, 51, 52.
- Darmstadt.** Historischer Verein für das Großherzogtum Hessen: 1) Quartalblätter, Bd. IV, 9—19. 2) Archiv für Hessische Geschichts- und Altertumskunde, Neue Folge, 6. u. 7. Bd. (1909—10). Ergänzungsband IV Heft 4.
- Darmstadt.** Notizblatt des Vereins für Erdkunde und der Großherzogl. geologischen Landesanstalt: IV. Folge, Heft 29 und 30.
- Donaueschingen.** Verein für Geschichte und Naturgeschichte der Baar und der angrenzenden Landesteile.
- Dresden.** Naturwissenschaftl. Gesellschaft „Ifis“: Sitzungsberichte und Abhandlungen, Jahrgang 1908 die 2. Hälfte, 1909 und 1910 die 1. Hälfte.
- Emden.** Naturforschende Gesellschaft: 92. Jahresbericht.
- Frankfurt a. M.** Physikalischer Verein: Jahresbericht 1906/07.

**Frankfurt a. d. O.** Naturwissenschaftlicher Verein des Regierungsbezirks Frankfurt a. d. O.: Helios, 26. Bd.

**St. Gallen.** Naturwissenschaftliche Gesellschaft: Jahrbuch für 1907, 1908, 1909.

**Glatz.** Philomathie.

**Gleiwitz.** Wissenschaftlicher Verein.

**Goldberg.** Philomatistischer Verein.

**Görlitz.** Naturforschende Gesellschaft: Abhandlungen, 26. Bd.

**Görlitz.** Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften: 1) Neues Lausitzisches Magazin, 85., 86. Bd. (bis 1910). 2) Codex diplomaticus Lusatiae superioris, Bd. III, Heft 4, 5, 6 (bis 1910).

**Göttingen.** Königl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg August-Universität.

**Graz.** Historischer Verein für Steiermark: 1) Zeitschrift 6. und 7. Jahrgang. 2) Jubiläumsfestschrift zur Erinnerung an das Jahr 1909.

**Graz.** Naturwissenschaftlicher Verein für Steiermark: Mitteilungen 45. u. 46. Bd. (Heft 1 u. 2).

**Greifswald.** Rügisch-Pommerscher Geschichtsverein: Pommersche Jahrbücher, Bd. 9.

**Greiz.** Verein der Naturfreunde.

**Halle.** Kaiserl. Leopoldino-Karolinische Deutsche Akademie der Naturforscher: Leopoldina, Heft 45 und 46.

**Hannover.** Historischer Verein für Niedersachsen: Zeitschrift, Jahrgang 1908, 1909, 1910.

**Hannover.** Naturhistorische Gesellschaft: 57., 58., 59. Jahresbericht.

**Heidelberg.** Naturhistorisch-medizinischer Verein: Verhandlungen, 9. und 10. Bd.

**Hermannstadt.** Siebenbürgischer Verein für Naturwissenschaften: Verhandlungen und Mitteilungen, 57., 58., 59. Bd. (bis 1909).

**Hirschberg.** Wissenschaftlicher Verein.

- Hohenleuben** (Reuß). Vogtländischer altertumsforschender Verein, gegründet 1825: 1) 78.—80. Jahresbericht. 2) Reuffische Forschungen, Festschrift.
- Kassel.** Verein für Naturkunde: Abhandlungen und Bericht 52 über 1907—1909.
- Kattowitz.** Zeitschrift „Oberischlesien“, herausgegeben von Prof. Dr. P. Knötel (Austausch seit Nov. 1907), 7. Jahrgang (Schluß), Jahrgang 8 u. 9 (bis Heft 8).
- Kiel.** Königlich Schleswig-Holstein-Lauenburg. Gesellschaft für die Sammlung und Erhaltung vaterländischer Altertümer (an der Universität): 25. Bericht.
- Kiel.** Naturwissenschaftlicher Verein für Schleswig-Holstein: Schriften, Band 14.
- Klagenfurt.** Naturhistorisches Landesmuseum von Kärnthen: „Carinthia“, 98. u. 99. Jahrgang.
- Königsberg i. Pr.** Königl. Physikalisch-ökonomische Gesellschaft: Schriften, 50. Jahrgang, 1909.
- Kreuzburg i. Schl.** Philomathischer Verein.
- Laibach.** Musealverein für Krain.
- La Plata.** Dirección General de Estadística de la Provincia de Buenos Aires.
- Leipzig.** Verein für Erdkunde: Mitteilungen 1908, 1909.
- Leobschütz.** Philomathie.
- Linz a. d. D.** Museum Francisco-Carolinum: 67. Jahresbericht.
- Lüneburg.** Naturwissenschaftlicher Verein für das Fürstentum Lüneburg: Jahresheft 18 (1908—10).
- Lüneburg.** Museumsverein für das Fürstentum Lüneburg: Lüneburger Museumsblätter 1908.
- Luxemburg.** Institut Royal Grand-Ducal de Luxembourg (Section des sciences naturelles et mathématiques): Jahrgang 1907, 1908, 1909 und 1910 Tome V. Fasc. I.
- Luxemburg.** „Fauna“, Verein Luxemburger Naturfreunde: 17. Jahrgang.
- Marburg.** Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften: Sitzungsber. 1908.



**Milwaukee.** Public Museum, Milwaukee.

**Mühlhausen i. Thür.** Mühlhäufer Altertumsverein:  
Jahrgang 9.

**München.** Historischer Verein von Oberbayern:  
1) Archiv für vaterländische Geschichte, 53. 2) Alt-  
bayrische Monatschrift, Jahrgang 7, 8, 9.

**München.** Königl. Bayerische Akademie der Wissen-  
schaften: 1) Sitzungsberichte der philosophisch-philo-  
logischen Klasse, 1908, 1909, 1910, Abhandlg. 1—7.  
2) Sitzungsberichte der mathematisch-physikalischen  
Klasse, 1908, 1909, 1910, Abhandlg. 1—9.

**Münster.** Westphälischer Provinzialverein für  
Wissenschaft und Kunst. 38. Jahresber. f. 1909/10.

**Neiße.** Kunst- und Altertumsverein: Bericht 12 und  
13 für 1908 und 1909.

**Neustadt O.-S.** Philomaticher Verein.

**Nürnberg.** Germanisches Nationalmuseum: Anzeiger,  
Jahrgang 1907, 1908.

**Nürnberg.** Naturhistorische Gesellschaft: Abhand-  
lungen, 17. Bd. und 18 (I).

**Nürnberg.** Verein für Geschichte der Stadt Nürn-  
berg: 1) Mitteilungen, Heft 18. 2) Jahresbericht über  
1907 und 1908.

**Oels.** Philomathie.

**Offenbach a. M.** Verein für Naturkunde.

**Oppeln.** Philomathischer Verein.

**Prag.** Königl. Böhmisches Gesellschaft der Wissen-  
schaften: 1) Sitzungsberichte der Klasse für Philosophie,  
Geschichte und Philologie 1908 und 1909. 2) Sitzungs-  
berichte der mathematischen und naturwissenschaftlichen  
Klasse 1908 und 1909.

**Prag.** Verein für Geschichte der Deutschen in  
Böhmen: Mitteilungen, 46., 47., 48. Jahrgang (bis  
1909/10).

**Prag.** Deutscher naturwissenschaftlich-medizin.  
Verein „Lotos“: Sitzungsberichte, Jahrgang 1907.

**Regensburg.** Historischer Verein für Oberpfalz  
und Regensburg: Verhandlungen, Bd. 59 (1907),

60 (1908), 61 (1909), beigegeben ist ein Führer durch die prähistorisch-römische Sammlung zu St. Ulrich.

**Reichenbach i. Schlef.** Philomathie.

**Reichenberg i. Böhmen.** Verein der Naturfreunde.

**Riga.** Naturforschender Verein.

**Sagar.** Wissenschaftlicher Verein: 37. Jahresbericht.

**Santiago de Chile.** Deutscher wissenschaftl. Verein.

**Schwerin.** Verein für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde: Jahrbücher und Jahresberichte 73, 74 und 75.

**Sprottau.** Wissenschaftlicher Verein: Bericht über das 40. Vereinsjahr 1909/10.

**Stockholm.** Kgl. Vitterhets Historie och Antiquitets Akademiens: Månadsblad 1906—1909.

**Straßburg.** Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, des Ackerbaues und der Künste im Unter-Elfaß: Monatsber., Bd. 42, 43, 44 (bis Heft 4).

**Stuttgart.** Württembergische Kommission für Landesgeschichte.

**Striegau.** Wissenschaftlicher Verein:

**Thorn.** Copernikusverein für Wissenschaft und Kunst: Mitteilungen, 16., 17., 18. Heft (bis 1910).

**Trier.** Gesellschaft für nützliche Forschungen: Trierer Jahresberichte, II. 1909. Römisch-germanisches Korrespondenzblatt (Fortsetzung des Korrespondenzblatts der Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst). Nachrichten für die römisch-germanische Altertumsforschung, herausgeg. von dem Museumsdirektor in Trier, Jahrgang III, 1910.

**Troppau.** Landwirtschaftliche Zeitschrift für Österreichisch-Schlesien, Organ der k. k. österr.-schlef. Land- und Forstwirtschafts-Gesellschaft, Organ des naturwissenschaftlichen Vereins u. f. w., Jahrgang 11—12 für 1909 und 1910.

**Washington.** Smithsonian Institution.

**Wernigerode.** Harzverein für Geschichte u. Altertumskunde: Zeitschrift 41. Jahrg. 1908, 42. Jahrg. 1909, 43. Jahrg. 1910.

**Wernigerode.** Naturwissenschaftlicher Verein des Harzes.

**Wien.** Kaiserliche Akademie der Wissenschaften:  
1) Jahrgang 1907 und 1908. 2) Anzeiger für 1908 und 1909.

**Wien.** K. K. zoologisch-botanische Gesellschaft.

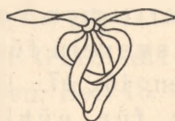
**Wien.** K. K. naturhistorisches Hofmuseum: Annalen, Bd. 22.

**Wiesbaden.** Nassauischer Verein für Naturkunde.

**Würzburg.** Physikalisch-medizinische Gesellschaft:  
Sitzungsberichte 1907, 1908, 1909 (Nr. 1—5).

**Zürich.** Naturforschende Gesellschaft: Vierteljahrschrift, 52. Jahrg. Heft 3—4, 53., 54., 55. (Heft 1 und 2) Jahrg.

**Zwickau.** Verein für Naturkunde: 36.—39. Jahresbericht für 1906—1909.





# Zuwendungen Einzelner.\*)

---

Dr. Solger in Rostock: 1) Die bildliche Darstellung des Urmenfchen und ihr wissenschaftlicher Wert. 2) Entwurf einer Farbenfkala zur Bestimmung physiologischer und pathologischer Pigmentierungen.

Direktor Prof. Dr. Michalsky: Programm des Gymnasiums von Königshütte, 1910.

Stull, Pfarrer und Landtagsabgeordneter: Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen, 30. u. 31. Jahrg. u. 32 Nr. 1.

Prof. Dr. Klemenz: 1) Zum Gebrauche des Artikels vor Ortsnamen, 2) Schlesische Hirtenrufe, Sprüche und Lieder, 3) Die Ortsnamen der Grafschaft Glatz.

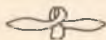
Prof. Ruffert: Kurze Chronik von Neisse.

Direktor Dr. May: Programme des Glatzer Gymnasiums 1909 und 1910.

Verein Breslauer Dichterschule: „Der Osten“, Literarische Monatschrift, 34. Jahrg. Heft 1–6.

Direktor Dr. Wahner: Joseph von Eichendorffs Sterbestunde.

Hauptmann Hüger: Kriegsschule in Neisse.



---

\*) Für die uns freundlichst übermittelten Geschenke sei auch an dieser Stelle der verbindlichste Dank ausgesprochen.

Der Vorstand.



# Eduard von Hartmanns Erlösungslehre

von

Religions- und Oberlehrer Dr. theol. Clemens Neumann.

## Einleitung.

Man hat die Philosophie Ed. v. Hartmanns als eine Philosophie der Erlösung bezeichnet. Nicht mit Unrecht, wenn man das Wort Erlösung im monistischen Sinne versteht. Die Erlösungslehre bildet fast immer das letzte Glied in Hartmanns Gedankenreihen. In ihr gipfelt seine gesamte Spekulation. In seiner Erlösungsreligion will er der Menschheit eine neue, bessere Religion geben, die dem sittlichen und religiösen Bewußtsein einen tieferen Inhalt bieten und dem Christentum ebenso sehr überlegen sein soll, wie dieses dem Judentum. Die Religion der Juden war die Religion Gottes des Vaters, das Christentum die Religion Gottes des Sohnes, seine Erlösungsreligion wird die Religion des Geistes sein, und er tritt auf mit dem Anspruch, wenn auch nicht der Prophet und Stifter, so doch der wissenschaftliche Begründer und Anreger dieser höchsten und letzten Religionsform zu sein. Anfänglich mit Geringschätzung und Spott behandelt, wird Ed. v. Hartmann neuerdings immer mehr Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion. Eine wenn auch noch kleine Anzahl von Schülern und Anhängern arbeitet energisch für die Verbreitung seiner Ideen und preist ihn als den Höhepunkt der gesamten deutschen Spekulation des neunzehnten Jahrhunderts, ja, als das non plus ultra auf allen Gebieten des philosophischen und des religiösen Denkens.

Hartmann — das ist nicht zu leugnen — hat seine Verdienste und Vorzüge. Zu einer Zeit, wo der Materialismus in der Gestalt des Darwinismus sich kühn für die wissenschaftlich allein berechtigte Weltanschauung anpries, hat er unentwegt die idealistische Denkart vertreten und die

Teleologie und die Selbständigkeit des Geistigen dem Materiellen gegenüber verteidigt. Andererseits ist es nicht minder als sein Verdienst anzuerkennen, daß er, nächst Schopenhauer, den Bann brach, der seit Kant auf der deutschen Philosophie ruhte, daß er, zurückkommend aus der Traumwelt des extremen Idealismus, die Dinge wieder als objektive Realitäten betrachtete, daß er die bis dahin fast einseitig herrschende deduktive Art, welche vielfach nur dazu gedient hatte, schöne Luftschlösser zu bauen, aufgab und, den Weg der Induktion beschreitend, eine Fülle neuer Erkenntnisse und Gesichtspunkte gewann, die eine dauernde Bereicherung unseres Wissens bedeuten. Endlich sei gleich zu Beginn dieser Arbeit darauf hingewiesen, wie er in unserer dem Weltlichen so sehr zugeneigten Zeit alle sittliche und religiöse Oberflächlichkeit und Lauheit bekämpfte und stets die Religion als die höchste Form der menschlichen Geistesbetätigung und als den wichtigsten Faktor der Kulturentwicklung hinstellte.

Wenn wir trotz alledem sein philosophisches System ablehnen müssen, so geschieht es, weil uns seine letzten und höchsten Prinzipien mit einem vernünftigen Denken unvereinbar und insbesondere für Religion und Sittlichkeit äußerst verderblich erscheinen.

„Immer ging mein Bestreben dahin, die relative Wahrheit der geschichtlich gegebenen Systeme zu begreifen und zum aufgehobenen Moment im eigenen System zu machen, immer dahin, die vorgefundenen Gegenstände als berechtigte, aber einseitige Momente der ganzen Wahrheit in einer höheren spekulativen Synthese zusammenzufassen, in welcher nur ihre Unwahrheit überwunden, ihre Wahrheit aber konferviert ist.“<sup>1)</sup> Wenn Hartmann diesen Grundsatz in seiner Religionsphilosophie anwandte und alle bestehenden Religionen als überwundene Standpunkte betrachtete, so hatte er dazu dem Christentum gegenüber kein Recht. Dieses als die von Gott geoffenbarte, absolute Religion

<sup>1)</sup> Hartmann zitiert bei Th. Kappstein, Ed. v. Hartmann, Gotha 1907. S. II.



duldet eine folche Behandlungsweise nicht. Ein Abweichen von der chriſtlichen Wahrheit iſt gleichbedeutend mit dem Abweichen von der Wahrheit überhaupt. Sache der chriſtlichen Apologeten iſt es, das zu beweifen.

Dieſem Zwecke ſoll auch die vorliegende Schrift dienen. Sie will die Erlöfungslehre Ed. v. Hartmanns darlegen und kritiſch beleuchten und ſtellt ſich ſomit dar als ein Kapitel in der allgemeinen Apologie der chriſtlichen Wahrheit.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Um Hartmanns Philoſophie und ihren ſynthetiſchen Charakter recht zu beurteilen, erſcheint es uns wichtig, ſeine Stellung unter den deutſchen Philoſophen kennen zu lernen. Dazu mögen ſeine eigenen Worte dienen: „Soll die Stellung meines Systems in der Geſchichte der Philoſophie kurz charakteriſiert werden, ſo wird man ſagen können: dasſelbe ſei eine Syntheſe Hegels und Schopenhauers unter entſchiedenem Übergewicht des erſteren, vollzogen nach Anleitung der Prinzipienlehre aus Schellings poſitiver Philoſophie und des Begriffs des Unbewußten aus Schellings erſtem System; das vorläufig noch abſtrakt-moniftiſche Ergebnis dieſer Syntheſe iſt alſdann mit dem Leibniz'ſchen Individualismus und dem modernen naturwiſſenſchaftlichen Realismus zu einem konkreten Monismus verſchmolzen, in welchem der real-phänomenale Pluralismus zum aufgehobenen Moment geworden iſt, und das ſo ſich ergebende System iſt endlich von empiriſcher Baſis aus mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geſchichtswiſſenſchaften aufgebaut und errichtet.“ Hartmann, Die Philoſophie des Unbewußten. 11. Aufl. Leipzig 1904. 1. Bd. S. XIV.

# I. Darlegung

## der Erlösungslehre Ed. v. Hartmanns.

---

### 1. Vertreter der monistischen Erlösungslehre vor Hartmann.

#### a) Indische Religionen.

Was wir unter monistischer Erlösungslehre zu verstehen haben, hat Hartmann selbst kurz und prägnant mit den Schlußworten seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins ausgedrückt: „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges.“<sup>1)</sup> Den Gegensatz der theistischen zur monistischen Erlösungslehre können wir so formulieren: In der theistischen Weltanschauung wird der Mensch durch Gott erlöst, in der monistischen wird Gott durch den Menschen erlöst.

Die monistische Erlösungslehre wird sich naturgemäß nur dort finden, wo der Monismus die Weltanschauung eines Volkes bestimmt. Das ist in Indien der Fall gewesen. Aus der ursprünglichen naturalistischen Götterverehrung entstand auf dem Wege der Kritik und der Spekulation die Lehre von dem All-Einen, dem Brahma. Das Brahma ist das einzige Wesen, das allein Wahre in allen Dingen, das Mahan Atman. Es ist ewig, wandellos, eigenschaftslos, die leere Einheit.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Hartmann, Das sittliche Bewußtsein. 2. Aufl. Leipzig 1886. S. 688.

<sup>2)</sup> Vergl. Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 14. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906. S. 310.

Was hat dieses göttliche, wahre Sein veranlaßt, sich in die Zeitlichkeit und Vielheit zu stürzen, und sich zu einem unwahren, ungöttlichen Schein zu entäußern? Das war die Maya, die es dazu verführte. Die Maya ist die Illusion, die falsche Vorpiegelung. Die Volksreligion hat aus ihr eine Göttin gemacht.

Das Brahma, das sich den Verlockungen der Maya hingibt und dadurch die Welt erzeugt, verstrickt sich in Schuld. Das ist die absolute kosmogonische Urschuld.

Die Welt ist also etwas Nichtfeinfollendes und dem Tode Verfallenes. Deshalb ist auch die Trauer über die Nichtigkeit der Welt und die Eitelkeit alles weltlichen Daseins der Grundzug des Brahmanismus, und daraus entspringt wiederum die Sehnsucht nach Erlösung aus den Fesseln der Maya und nach Vereinigung mit dem mayafreien Brahma.

Auf welche Weise wird die Erlösung vollzogen, und wie wird der Mensch eins mit Brahma? Das Brahma ist das eine, ewig wandellose und eigenschaftslose Sein. Wer in dasselbe gelangen will, muß sein eigenes, individuell bestimmtes Sein, welches die lebendige Verkörperung der Maya ist, negieren, und das kann wiederum nur geschehen durch völligen Verzicht auf Betätigung dieses individuellen Seins. Die Tat ist das Erzeugnis der Maya und deshalb die Quelle alles Unheils; die Negation jeder Tat ist der Weg zur Erlösung. Quietismus, Askese und mystische Kontemplation sind die Hauptmittel zur Erreichung des Zieles, und zwar ist auch aus diesen Begriffen alles Aktive auszuschalten, sodaß schließlich die vollständige Verblödung und Verstumpfung des Geistes die höchste Errungenschaft des Brahmanismus ist.

„Unbewegt und schweigend, ohne zu sehen, zu hören, zu fühlen, zu wollen, zu denken, sitzt oder steht der nach der Einswerdung Strebende, versunken in das leere Nichts seines inhaltlosen Bewußtseins, und meint, auf diese Weise das ihm immanente Brahma aus dem mayaumstrickten in den mayafreien Zustand überzuführen. Ob er sich gegen Ablenkungen von außen dadurch zu sichern sucht, daß er

auf seine Nasenspitze schielt oder geblendet in die Sonne starrt, erscheint uns gleichgültig; solche Ratsschläge gehören ebenso wie das Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum (= avam = jenes, d. h. Brahma) erst zu den äußerlichen Vorbereitungen des innerlich herzustellenden Zustandes . . . „Wer so wacht, wie jemand, der gut schläft, und die Zweiheit nicht sieht, obgleich er sie sieht, der erkennt den Geist; er gelangt, nachdem sein Geist untergegangen in dem einen höchsten Brahma, in das unsinnliche, mit einer Eigenschaft begabte, von allem Schein der Teilung befreite ganze Brahma“ (Vedanta-Sara).<sup>1)</sup>

Die Reform Buddhas bestand zunächst darin, daß er den Erlösungsgedanken noch mehr in das Zentrum der Religion rückte. Er verwarf alle Spekulationen über das All-Eine und kümmerte sich weder um das Brahma, noch um das Mahan Atman. Erst die späteren Buddhisten griffen diese Spekulationen wieder auf und lösten das Brahma in das reine Nichts auf.

Buddha selbst will nichts als eine praktische universelle Erlösungsreligion lehren; seine Ideenwelt dreht sich ausschließlich um die zwei Pole: Das Leiden und die Erlösung. Um die Erlösungssehnsucht zu wecken und zu nähren, werden er und seine Jünger nicht müde, das Elend und den Jammer der Welt auf das grellste auszumalen.

In vier Sätze faßt Buddha seine Erlösungslehre zusammen; es sind „die vier edlen Wahrheiten“. <sup>2)</sup> Wer sie weiß, wird erlöst werden.

1. Das Leiden ist; Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unlieben vereint zu sein, ist Leiden, von Lieben getrennt zu sein, ist Leiden, das fünffache Haften am Irdischen (Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Erinnerungsbilder, Bewußtsein) ist Leiden.

2. Das Leiden hat seine Ursache; diese Ursache ist der Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt.

<sup>1)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, 3. Aufl. Bad Sachsa im Harz 1906. S. 294.

<sup>2)</sup> Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898. S. 67.



3. Die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens ist die Aufhebung des Leidens.

4. Der Weg dahin ist achtgliederig: rechtes Glauben, rechtes Sichentschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichverfinken.

Erlösen kann jeder nur sich selbst, weil jeder nur sich selbst verleugnen und nur für sich selbst die Welt überwinden kann. Buddha selbst ist deshalb im reinen Buddhismus nicht ein Erlöser, wohl aber der Wecker des Erlösungsbedürfnisses durch die Lehre vom Elend des Daseins und der Lehrer des rechten Erlösungsweges. Und ein Buddha für die Mitmenschen soll jeder werden aus Mitleid.

Sobald durch das Wissen von der Wertlosigkeit des Daseins das Begehren aufgehoben ist, tritt jener Zustand ein, wo die Tat den Menschen nicht mehr locken, ihn nicht mehr zu einer neuen Daseinsform verurteilen kann. Dieser Zustand der vollkommenen Wunschlosigkeit ist das Nirvana. Wer ihn erreicht hat, hat den Tod überwunden. Alle Daseinskeime (die Tat) sind zerstört. Der Weise geht aus wie die Lampe, welcher der Brennstoff fehlt; er ist erlöst und wartet ruhig seine Zeit ab.

Hartmann stellt den Buddhismus sehr hoch, und zwar erstens wegen seiner sittlichen Autonomie — keine Götter, keine Gebote, und doch Sittlichkeit —, und zweitens wegen seiner Autosoterie — nicht ein anderer erlöst, sondern der Mensch erlöst sich selbst, und die Erlösung ist frei von jeglicher Eudämonie —. Er verwirft ihn aber trotz alledem wegen des Widerspruches, den er in seiner Grundlage selbst trägt. Wenn nämlich das Absolute das reine Nichts ist, wenn alles Illusion ist, so wird auch die Sittlichkeit und Erlösung zu einer Illusion und verliert damit jeden Grund und jeden Zweck. Der einzig vernünftige Standpunkt bleibt dann nur noch der absolute Indifferentismus, wie er z. B. von einem indischen Dichter in folgenden Versen vertreten wird:

Acht Urgebirge nebst den sieben Meeren,  
Die Sonne, wie die Götter selbst, die hehren,  
Dich, mich, die Welt, — die Zeit wird's all zertrümmern;  
Warum denn hier sich noch um irgend etwas kümmern?

## b) Die Religion der alten Germanen.

Auch die Religion der alten Germanen ist im Grunde eine Art monistischer Erlösungsreligion. Während aber der Buddhismus die Menschheit zum Träger der Erlösungsnot und zum Vollbringer der Erlösungstat macht, verlegt der Germane die Erlösung in die Götterwelt und läßt die Menschen nur als Teilnehmer und Gehilfen am Erlösungsprozeß der Götter gelten. Die germanischen Götter sind ursprünglich Personifikationen der Naturgewalten, wie die indischen Götter. Nur werden die Götter, weil im Norden der Wechsel der Jahreszeiten sich einschneidend bemerkbar macht, als Vollführer dieses Wechsels gedacht. Der Lichtgott Baldur unterliegt den Winterriesen, und alle Götter sinken vor dem Winter in Schlaf, aus dem sie erst wieder erwachen, wenn der von Odin mit Rinda gezeugte Wali, der Frühling des neuen Jahres, den Tod Baldurs rächt.

Dieser aus dem Jahreskreislauf entnommene Mythos wurde auf die Wandlung der Natur im Weltenlauf übertragen und bildete sich so um zu einem weltgeschichtlichen Naturmythos. Auch am Beginn des Weltenjahres steht der Frühling, eine paradisiäische Zeit. Mit der Ankunft der Zeitjungfrauen beginnen die Kämpfe der Götter um die goldenen Schätze. Daß die Götter sich aus ihrer paradisiäischen Ruhe durch die Gier nach den Schätzen herausreißen ließen, und daß sie unter Mißachtung des fremden Eigentumsrechtes und untreu gegen die eigenen Versprechungen durch Gewalt und List, durch Raub und Betrug diese Schätze sich aneigneten, das ist ihre Schuld, und diese Schuld müssen sie büßen mit dem Untergange. Selbst Baldur, der unschuldige, muß sterben, und die Götter unterliegen immermehr den feindlichen Gewalten, bis einst der lange Weltwinter alles in seiner eisigen Nacht begräbt, die nur von dem Riefennordlicht des Weltbrandes erhellt wird. Wie aber auf jede Nacht ein Morgen, auf jeden Winter ein neuer Lenz folgt, so wird auch nach dem Weltuntergang der neue Weltfrühling nicht ausbleiben. Aber dieser Weltfrühling liegt so fern, daß er aus dem Gesichtspunkte der

Germanen fast ganz verschwindet. Für sie hat nur der Götterkampf und der drohende sichere Untergang aktuelle Bedeutung. Mit den Göttern kämpfen gegen die feindlichen Kräfte ohne Aussicht auf Sieg, das ist die Aufgabe, die der Germane zu erfüllen hat; darin besteht auch jenes tragische Heldentum, das in seiner trotzig ergebenen Mannhaftigkeit das gerade Widerspiel der weiblichen, energielosen Duldsamkeit Indiens ist.<sup>1)</sup>

In dieser Tragik findet Hartmann den höchsten Vorzug der altgermanischen Religion. Die religiöse Tragik im Germanentum sei der Tragik in allen anderen sowohl früheren als späteren Religionen sowohl in intensiver wie in extensiver Hinsicht unvergleichlich überlegen. „Im Christentum überwiegt die Auferstehungsfreude die Tragik des Kreuzestodes, und im Buddhismus kommt es aus Mangel des heroischen Elementes wohl zur Trauer, aber nicht zur Tragik. Der Christ weiß, daß die Leiden der Zeitlichkeit gegen die Freuden der Ewigkeit nicht in Betracht kommen; der Buddhist findet das Traurige nicht im Tode, sondern im Leben; nur der Germane sieht dem Untergang entgegen, während er eigentlich das Leben will und dessen Aufgeben als einen Verlust empfindet.“<sup>2)</sup>

### c) Schopenhauer.

Die monistische Erlösungslehre hängt unmittelbar mit der pessimistischen Weltanschauung zusammen; denn wenn das All-Eins selbst von der Erlösungsnot befallen ist, läßt sich nur noch ein pessimistisches Ende erwarten. Darum findet die monistische Erlösungslehre in unserer Zeit ihren ersten und zugleich ergreifendsten Ausdruck durch den Philosophen, der als erster den Pessimismus als integrierenden Bestandteil seiner Philosophie aufgenommen hat, durch Schopenhauer. Er ist in der Erlösungslehre der unmittelbare Vorläufer Hartmanns.

<sup>1)</sup> Vergl. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. Seite 162 ff.

<sup>2)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. S. 173.

Im Gegensatz zu Hegel, der in der Welt nichts sieht als die notwendige Entfaltung der vernünftigen Idee, lehrt Schopenhauer, daß die Welt bis in die tiefsten Wurzeln ihres Seins unvernünftig und schlecht ist. Mit den ergreifendsten Farben, mit der ganzen Leidenschaftlichkeit feines Gemütes weiß er die Leiden der Welt zu schildern. Und nicht nur das Leid sieht er überall, er hat auch „das Nachtauge, um überall die Schuld zu sehen“, auch da, wo sie nicht ist, indem er den ethischen Begriff der Schuld auf das Dasein überhaupt anwendet.

Die Welt kann auch nicht anders sein; denn, so lehrt Schopenhauer, ihr Wesen und folglich auch ihre Ursache, ist ein absolut unvernünftiges Prinzip: Der blinde Wille. Der Wille ist ihm in der Welt das Ding an sich; er ist ihm das Prinzip der Weltrealität und zugleich der Grund, welcher die leidvolle Beschaffenheit des Lebens und der Welt erklärt. Der Wille, der eine und unteilbare, (denn Teil und Vielheit sind Begriffe, welche dem Dinge an sich nicht zukommen, sondern nur der empirischen Erscheinungswelt) erstrebt stets und überall mit unendlichem, unstillbarem Durst das Dasein, blind und ziellos im anorganischen Reiche, blind und traumhaft bewußt im Tierreiche, mit Selbstbewußtsein und Absichtlichkeit im Menschen. Er ist völlig intellektlos, d. h. er hat keinen vernünftigen Inhalt. Der Intellekt und das Bewußtsein sind auch in keiner Weise dem Willen ebenbürtig. Der Wille ist das Primäre und Substanzielle, der Intellekt hingegen ein Sekundäres, ein bloß Hinzugekommenes. Der intellektlose Wille objektiviert sich als die Welt, zunächst in den elementarsten Formen, dann in immer höheren, komplizierteren Gestalten. Schließlich hat er als ein Hilfsmittel, um sich besser durchzusetzen, den Intellekt hervorgebracht. „Mit diesem Hilfsmittel steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen . . . Der Wille hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches notwendig wurde zur Aufhebung des Nachteils, der aus der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen erwachsen würde.“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Schopenhauer, Die Welt als Wille. I. Bd. S. 178. Leipzig 1873.



Weil nun der blinde Wille, das „Anfich“ der Welt, die ewig hungrige Leere ist, darum kann die Welt auch nie anderes als ein ewiges, unendliches und niemals befriedigtes Begehren sein. Jeder ein Jäger und jeder gejagt. Gedränge, Mängel, Not und Angst, Gefchrei und Geheul, und das so fort in saecula saeculorum, oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht, aber auch dann endet es nur, um sich wieder in anderen Formen zu erneuern. Das ist die Welt. Nur die Unlust ist real; das Nicht-sein ist besser als das Sein. So lautet die Formel des Schopenhauer'schen Pessimismus.

Die einzig richtige und mögliche Konsequenz dieser metaphysischen Voraussetzungen ist die absolute Verzweiflung, die gänzliche Auflösung aller Vernunft, der völlige Zusammenbruch jeder Sittlichkeit.

Ganz im Gegensatz zu seinen metaphysischen Grundfägen entwickelt nun aber Schopenhauer eine Erlösungslehre. Er gibt dem blinden Willen ein bestimmtes Ziel. Das kann natürlich nur eins sein: die Aufhebung des Willens zum Dasein, mit anderen Worten, der Wille muß aufhören, sich selbst zu wollen, muß sich also gegen sich selbst kehren.

Die Ursache der Welt ist der blinde Wille. Erst war er in der seligen Ruhe der Selbstgenügsamkeit. Daraus erhob er sich zum Wollen und stürzte sich in die Erscheinungswelt.<sup>1)</sup> Warum er das tat und sich selbst in die Unfreiheit und in die Qual des Daseins stürzte, bleibt ein nicht zu ergründendes Mysterium. Nur das ist gewiß, diese Tat des Absoluten war ein gegen sich selbst gerichtetes crimen laesae majestatis, eine Schuld. Die Strafe folgte unmittelbar: das Verfallen in die Unfreiheit, das Leid des Daseins. Dies ist also zugleich die Schuld und die Strafe des Absoluten. Die Erlösung kann nur darin bestehen, daß das Absolute von den Bedingungen und Schranken der Erscheinungswelt frei wird, daß der Wille sich selbst aufhebt und zur Wunschlosigkeit zurückkehrt.

Wie geschieht das? Der Wille entzündet, um sich selbst besser durchzusetzen, in sich das Licht des Bewußtseins.

<sup>1)</sup> Vergl. Koeber, Schopenhauers Erlösungslehre, Leipzig. S. 19.

Dieses aber wird zu einer Waffe, die sich gegen den Träger selbst richtet. Die Erkenntnis zeigt nämlich dem Willen die Unvernünftigkeit seines Tuns, deckt ihm die Wunden auf, die er sich selbst in blindem Wahn geschlagen hat. Ist diese Erkenntnis vollkommen, so hört der Wille auf zu wollen, die Erscheinungswelt stürzt zusammen, und das Absolute versinkt wieder in seinen vorweltlichen Zustand der Ruhe und der Freiheit, in den Zustand, „in welchem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit, Tod.“<sup>1)</sup>

Solange die Erkenntnis von der Unvernünftigkeit des Wollens fehlt, herrscht im Menschen der Egoismus, der sich rücksichtslos durchsetzen will. Dämmert die Erkenntnis, so fängt der Wille an zu stutzen; denn er sieht, daß er sich selbst zerfleischt, indem er seine Mitmenschen bekämpft. Ist aber die Erkenntnis vollkommen, so unterscheidet der Mensch nicht mehr zwischen Ich und Du; in jedem fremden Wesen sieht er sein eigenes Wesen, in jedem fremden Leid sein eigenes Leid; ihn ergreift das Mitleid, die einzige Tugend, die Tugend schlechthin, der absolute Gegensatz des Egoismus.<sup>2)</sup> Das Mitleid erhebt sich zum höchsten Grade der uneigennütigen Liebe in der Selbstaufopferung. Der gute Mensch erkennt, daß alles Übel und alles Leid in der Welt nur vom Willen zum Dasein herrührt. Diese Erkenntnis wird zum Quietiv seines Wollens. „Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entfagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit.“<sup>3)</sup> Die Askeze ist also das letzte Wort und die höchste Weisheit in der Erlösungslehre Schopenhauers. Sie wird die Pforte zur ewigen Ruhe und Seligkeit, zum absoluten Nichtsein.

Hartmann will die Unmöglichkeiten und Widersprüche der Schopenhauer'schen Erlösungslehre beseitigen und diese

<sup>1)</sup> Schopenhauer, Die Welt als Wille, I, 421.

<sup>2)</sup> Schopenhauer, a. a. O., I, 137 ff.; von demselben, Die beiden Grundprobleme der Ethik, II, 2. Aufl., Leipzig 1860, S. 20 ff.

<sup>3)</sup> Schopenhauer, Die Welt als Wille, I, S. 448.

dadurch lebensfähig machen. Aus diesem Grunde mußte er zunächst die unhaltbaren metaphysischen Aufstellungen Schopenhauers korrigieren. Wo nichts als blinder Wille ist, da ist in Ewigkeit nichts zu erwarten, da darf man auch von keiner Entwicklung und keinem Endziel reden. Der Wille muß einen vernünftigen Inhalt bekommen, und das ist die Vorstellung.

Eine Philosophie, die, wie die Hegel'sche, den Willen zu einem bloßen Moment der Idee herabsetzt, ist nicht imstande, die Wirklichkeit zu erreichen; denn die Idee ohne den Willen wird nicht real, sondern bleibt in der Sphäre des Ideals stecken. Andererseits aber ist eine Philosophie, welche, wie die Schopenhauer'sche, die Idee zum bloßen Werkzeug des Willens macht, unfähig, die Wirklichkeit mit ihrem ideellen Inhalt zu erklären und die Möglichkeit einer Erlösung darzutun. Deshalb hält Hartmann daran fest, daß Wille und Idee gleich ewig und gleich wertvoll sind. Und da sie beide nicht ohne Zusammenhang nebeneinander bestehen können, nennt er sie Attribute eines Wesens, des absoluten Geistes.

Hegel und Schopenhauer hatten als das erste und höchste Wesen den verstümmelten Geist gesetzt; Hartmann verlangt dessen Integrität. Das ist entschieden ein Schritt vorwärts. Leider zerstört er durch die Leugnung des Bewußtseins und der Persönlichkeit im Absoluten die wahre Geistigkeit desselben.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Hartmann bedeutet in der Reihe der Philosophen des 19. Jahrhunderts entschieden einen Schritt vorwärts zum Theismus, nicht nur in seiner Metaphysik, in der er sowohl den Panlogismus Hegels wie den Pantheismus Schopenhauers, den extremen Idealismus wie den Materialismus überwindet und sich dem Banne des Kant'schen Kritizismus entzieht, um sich mit aller Entschiedenheit auf den Standpunkt des transzendentalen Realismus zu stellen; sondern auch und zwar besonders in seiner Ethik, in der er die Notwendigkeit einer Begründung durch ein absolutes Wesen betont und die sittliche Weltordnung als eine von dem Absoluten bestimmte Teleologie erkennt. Didio sagt von Hartmann: „Kein antitheistisches System ist einerseits dem Theismus so feindlich, andererseits auch wieder so nahestehend, wie gerade Hartmanns Philosophie.“ (Die moderne Moral und ihre Grundprinzipien. Freiburg i. B. 1896, S. 74.)

## 2. Die Erlösungslehre Hartmanns.

### A. Grundlagen und Grundlinien.

#### 1. Der konkrete Monismus.

Die Religion hat es nach Hartmann nicht mit der Erkennbarkeit, sondern mit der Erlösbarkeit der Welt zu tun. Sie fragt nicht, wie muß Gott und die Welt gedacht werden, damit das Rätsel des Daseins und der Beschaffenheit der Welt gelöst werden könne, sondern, wie müssen sie vorgestellt werden, damit die Erlösung der Welt möglich sei. Jede Religion ist darnach Erlösungsreligion.

Von Anbeginn hat die Menschheit versucht, der Erlösungshoffnung eine feste metaphysische Grundlage zu geben. Wenn dieses Ringen auch bisher keine vollbefriedigende Lösung gefunden hat, so hat es doch von Stufe zu Stufe hinaufgeführt zu jener Weltanschauung, die nach Hartmann allein imstande sein soll sowohl den Ansprüchen der Vernunft wie den Forderungen des religiös-sittlichen Bewußtseins zu genügen, zum konkreten Monismus. Das ist der Grundgedanke des ersten Teiles seiner Religionsphilosophie „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit“<sup>1)</sup>, während er im zweiten Teile derselben „Die Religion des Geistes“<sup>2)</sup> untersucht, welche Voraussetzungen und welche Konsequenzen gemacht werden müssen, um dem religiösen Bewußtsein, d. h. dem Bewußtsein von der Berechtigung der Erlösungshoffnung gerecht zu werden.

Die Religion der Menschheit findet ihren ersten Ausdruck in der Verehrung der Naturkräfte. Die Furcht und der egoistische Glückseligkeitstrieb ist die psychologische Quelle des religiösen Verhältnisses zu den Naturkräften. Diese werden personifiziert und treten auf als naturalistische Götter, die aber schließlich alle zu einer Gesamtheit sich mehr oder weniger klar im Bewußtsein der Natur-

<sup>1)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufen-  
gange seiner Entwicklung. Erster Teil der Religionsphilosophie.  
3. Aufl., Bad Sachsa im Harz 1906.

<sup>2)</sup> Hartmann, Die Religion des Geistes, systematischer Teil der  
Religionsphilosophie. 3. Aufl., Bad Sachsa im Harz 1907.



völker vereinigen. Hartmann nennt deshalb diese naturalistische Religion Henotheismus.<sup>1)</sup> Der Henotheismus wird in Griechenland, dem Land der Schönheit und des Humanismus, ästhetisch verfeinert; in Rom, dem Lande des Staatsuniversalismus und des Gesetzes, wird er utilitaristisch verweltlicht, endlich in der Religion der Germanen tragisch-ethisch vertieft.

Alle Richtungen strebten nach Vergeistigung und Ver sittlichung des Gottesbegriffes; alle Versuche dahin mußten aber fehlschlagen, weil sie auf dem Boden des Naturalismus keinen Erfolg haben konnten. Der Polytheismus und der Individual-Eudämonismus behaupteten das Feld. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit mußte also, wenn es nicht seine eigene Abdankung unterzeichnen wollte, den Naturalismus aufgeben und zum Supranaturalismus fortschreiten. Erst dieser eröffnete die Möglichkeit, zu einem geistigen Gottesbegriff und zu einem wahrhaft sittlichen, über den Individual-Eudämonismus hinausgehenden Standpunkt zu gelangen.

„Der Fortgang vom Naturalismus zum Supranaturalismus kann sich nun in zweifacher Richtung vollziehen; entweder wird an dem monistisch gefaßten Henotheismus das Hen betont oder der Theos, im ersteren Falle wird der Henotheismus zum abstrakten Monismus, im letzteren Falle zum Theismus oder Monotheismus.“<sup>2)</sup>

Der abstrakte Monismus fand seinen historischen Ausdruck in den Religionen Indiens, der Theismus hauptsächlich im Judentum und im Christentum.

Der Brahmanismus hält die Realität und die Abсолютheit des All-Eins fest, verflüchtet aber die Welt zum bloßen Schein, so daß man mit Hartmann diese Weltanschauung als Akosmismus bezeichnen kann.

<sup>1)</sup> Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 14. Aufl., Stuttgart und Berlin 1906, S. 247, definiert nach M. Müller den Henotheismus: „Das Göttliche in vielen und veränderlichen geisterhaften Naturgewalten, unter denen bald die eine, bald die andere als die erste und höchste hervortritt.“

<sup>2)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein, S. 268.

Der Buddhismus löst das eigenschaftslose und inhaltsleere All-Eins in das reine Nichts auf und behält dann nur noch die wesenlose Welt, die Illusion, übrig. Illusion ist alles. Daher wird der Buddhismus von Hartmann mit Recht als absoluter Illusionismus bezeichnet.

Es ist klar, daß sowohl der Akosmismus wie der Illusionismus für das religiös-sittliche Bewußtsein unannehmbar sind. Damit ist der abstrakte Monismus vor dem Forum des religiösen Bewußtseins ad absurdum geführt.<sup>1)</sup>

Nun hat aber sowohl der Brahmanismus wie der Buddhismus aller Theorie zum Trotz, dem gefunden sittlich-religiösen Bewußtsein folgend, an einer sittlichen Weltordnung festgehalten. Und dieses Moment in der indischen Religion weist über ihre Grundlage, den abstrakten Monismus, hinaus. Soll die sittliche Weltordnung und die Erlöfungshoffnung, die sich darauf aufbaut, zu Recht bestehen, so muß aus dem Monismus sowohl der Akosmismus, wie der Illusionismus beseitigt werden. Das All-Eins muß bleiben; aber es darf nicht wie das eigenschaftslose Brahma eine abstrakte, jede Mannigfaltigkeit von sich ausschließende Einheit sein; sondern „eine die Vielheit ihrer idealen Momente in sich schließende, in sich mannigfaltige und organisch gegliederte, d. h. konkrete Einheit“.<sup>2)</sup>

„Wenn mein Nächster bloßer Schein ohne alle Wahrheit ist, so ist es gleichgültig, wie ich ihn behandle, und wenn ich selbst bloßer Schein bin, so ist der subjektive Schein meiner sittlichen Verantwortlichkeit gewiß erst recht ein nichtiger, wahrheitsloser Schein, dem ich keine Rechnung zu tragen brauche; nur wenn ich selbst eine reale geistige Persönlichkeit bin, kann ich ein sittliches Reich des Geistes durch mein Handeln erbauen helfen, und nur wenn der Illusionismus falsch und der transzendente Realismus wahr ist, d. h. nur wenn meinen Vorstellungen anderer Personen die transzendente Realität anderer Personen entspricht, kann ich sie als Bausteine und Helfer bei dieser

<sup>1)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein. S. 363.

<sup>2)</sup> Hartmann, Ebenda, S. 363.

Arbeit verwenden.“<sup>1)</sup> Das Abbsolute muß, wie als sittlicher Weltgrund in jedem einzelnen sittlichen Vorgange, so „als natürlicher Weltgrund auf konkrete Weise in jedem Einzeldasein und in der konkreten Fülle der gesamten Wirklichkeit sein, ohne darum in den Einzelheiten oder ihrer Totalität aufzugehen und auf ein transzendentes Sein in der konkreten Mannigfaltigkeit seiner idealen Momente zu verzichten“.<sup>2)</sup> Dies ist der konkrete Monismus, im Gegensatz zu dem abstrakten Monismus, der zur wahren Einheit zu gelangen wähnt, indem er die Vielheit des konkret Seienden von der Einheit ausschließt, anstatt sie in dieselbe einzuschließen.

Hartmann hat Recht, der abstrakte Monismus muß zur Aufhebung der Weltrealität und damit auch der Sittlichkeit und der Religion führen. Wenn er aber seinerseits die Welt als real annimmt und sie in Gottes Wesen hineinträgt, (das ist sein konkreter Monismus), so zerstört er damit überhaupt das Abbsolute. Der Schluß, den er daraus ziehen müßte, wäre der, daß die Weltfrage auf dem Boden des Monismus überhaupt nicht zu lösen ist. Es bleibt dann nur noch der Theismus übrig. Diesen aber will Hartmann aus vielen Gründen nicht annehmen.

Der Theismus bildet nach Hartmann eine Parallel-Linie zum abstrakten Monismus. Beide sind aus dem naturalistischen Henotheismus hervorgegangen. Der Theismus versucht auf einem andern Wege als der abstrakte Monismus zum selben Ziel zu gelangen, nämlich zur Vergeistigung des Gottesbegriffes, um damit eine Grundlage zu schaffen für die Forderungen des religiösen und des sittlichen Bewußtseins; er versucht es durch die Personifizierung Gottes. Gott wurde — nach Hartmanns Theorie — als eine geistige Persönlichkeit vorgestellt und so von allem Naturalistischen befreit.

Dadurch aber, daß Gott nach Art des persönlichen Menschengewisses aufgefaßt wurde, rückte er in eine transzendente Form und wurde unbrauchbar für das religiöse

<sup>1)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein. S. 364.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 365.

Bewußtsein. Um dem Fehler abzuweichen, wurde der Sohn Gottes als Mittler eingeführt. Weil aber auch dieser persönlich gefaßt wurde und deshalb ebenso wenig wie der Vater als Immanenzprinzip in Betracht kommen konnte, kam der heilige Geist dazu, der zwar ebenfalls personifiziert wurde, praktisch aber als Person weniger vorgestellt werden konnte. Zur Gewinnung eines wahrhaft geistigen Gottesbegriffes, sagt Hartmann, war die Personifizierung Gottes notwendig. „Heute aber, wo die christlichen Kulturvölker dank der Schule des Theismus dem Naturalismus hinlänglich entwachsen sind, . . . . . liegt jede Gefahr fern, mit der Beseitigung der anthropopathischen Personifikation des Gottesbegriffes in Naturalismus zurückzufallen . . . . Die Persönlichkeit Gottes erscheint uns heute als eine Hülle, welche dazu dienen sollte und dazu gedient hat, die konkrete Geistigkeit Gottes zu wahren, aber nunmehr von der Abolutheit dieser Geistigkeit gesprengt und abgeworfen wird, nachdem die Geistigkeit Gottes keiner Wahrung durch inadäquate Schutzhüllen mehr bedarf.“<sup>1)</sup> Also die Geistigkeit Gottes, die der Theismus auf dem Wege der Personifizierung gewinnen wollte, verlangt die Abstoßung der Persönlichkeit, weil Persönlichkeit und Abolutheit nach Hartmann unvereinbare Gegensätze sind.

Noch von einer anderen Seite versucht Hartmann den christlichen Theismus als überwundenen Standpunkt darzutun. Der christliche Theismus ist, wie jede echte Religion, Erlösungsreligion. Aber die christliche Erlösung hat ihren Schwerpunkt ganz in einem objektiven geschichtlichen Erlösungsvorgange. Christus, der Gottmensch, vollbringt allein die Erlösung, und dem Menschen bleibt nur übrig, sich die Erlösungsgnade anzueignen. Das ist, sagt Hartmann, Heterofoterie, diese aber ist mit der Autonomie des modernen religiösen Bewußtseins unvereinbar. „Alle Standpunkte, die eine Erlösung bloß vermittelt äußerlicher Gnadeneinwirkung (Heterofoterie) lehren, stehen mit der Gesetzmäßigkeit der psychologischen Motivation in Widerspruch

<sup>1)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein. S. 604.



und durchbrechen den Determinismus des Seelenlebens durch einen magischen Gnadenzauber, der formell mit dämonischer Befessenheit gleichartig ist. Ich halte die Selbsterlösung des natürlichen Menschen für ebenso unmöglich wie seine Fremderlösung von außen her und behaupte die Selbsterlösung (Autofoterie) des ganzen Menschen als Einheit des geistlichen und natürlichen Menschen vermittelt der immanenten Gnade.“<sup>1)</sup> Die objektive geschichtliche Erlösung durch Christus ist nichts als ein propädeutisches Hilfsmittel der Geschichte, durch das die Menschheit zur Vollziehung des rein innerlichen subjektiven Erlösungsvorganges vorbereitet werden soll.<sup>2)</sup> Neben diesem objektiven Erlösungsvorgange hat das Christentum auch stets die Notwendigkeit seiner gläubigen Aneignung durch die subjektive Tätigkeit des Menschen gelehrt und damit grundsätzlich über die Heterofoterie hinausgewiesen zu einer höheren Auffassung der Erlösung. „Die Verinnerlichung des religiösen Verhältnisses ist beständig gewachsen. Der Gott, der einst unnahbar über Wolken thronte, ist in die Brust des Frommen herabgestiegen und wohnt ihm als Offenbarungs-, Erlösungs- und Heiligungsgnade inne. Die göttlichen Kräfte werden in der Hingebung des Glaubens zu menschlichen; der Mensch hört auf, ein bloß natürlicher zu sein, und wird in der Wiedergeburt zum geistlichen Menschen, d. h. er wird durch die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur aus Gnaden zum „Gottmenschen“. Die Christusidee wird zu einem Ideal, das in jedem Einzelnen und in der ganzen Menschheit annähernd immer mehr verwirklicht werden soll.“<sup>3)</sup> Diese Auffassung der Erlösung setzt also die Immanenz Gottes voraus, und die ist nur möglich, wenn Gott unpersönlich ist; denn nur ein unpersönlicher Gottesgeist kann eine Person durchdringen und zum integrierenden Bestandteil derselben werden. Ein Gott,

<sup>1)</sup> Hartmann, System der Philosophie im Grundriß, Sachsa i. H. 1909, Bd. 7. S. VIII.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. VII.; vergl. von demselben: Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. S. 605 u. ff.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. VIII.

der eingeengt ist in die Schranke der Persönlichkeit, kann es nicht. Weil der Theismus an der Persönlichkeit Gottes festhält und eine Persönlichkeit als Erlösungsprinzip annimmt, kann er den Ansprüchen des erwachten religiösen Bewußtseins, das sich weder mit der Gottesferne noch mit der Heterototrie einverstanden erklären kann, nicht mehr genügen. „Die Heterotrie des Theismus ist die Verewigung der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, welche gerade durch die Erlösung gehoben werden soll, und die Heterototrie oder Erlösung durch einen Dritten würde infolgedessen auf dem Boden des Theismus zur ewigen Unwirksamkeit verdammt bleiben, selbst wenn sie auf anderer Grundlage an und für sich möglich wäre. Sie ist aber an und für sich unmöglich; denn gesetzt den Fall, das Problem der Erlösung wäre für einen Dritten in vollendeter Weise gelöst, so bleibt das für mich solange gleichgültig, als es nicht für mich und in mir gelöst ist — in mir aber kann es nur durch ein mir innewohnendes Prinzip gelöst werden, was eine außer mir stehende Persönlichkeit aber niemals sein oder werden kann.“<sup>1)</sup>

An Stelle des Gott-Sohnes als singulärer typischer Realisierung des Immanenzverhältnisses muß also die universelle konkrete Realisierung desselben in allen Menschen treten. Der Christus als Mikrokosmos wird durch den Christus als Makrokosmos ersetzt werden, die eine Inkarnation durch die Summe aller Inkarnationen, die Tragödie des singulären Gottmenschen durch die Tragödie der universellen Gottmenschheit, den tragischen Weltprozeß.<sup>2)</sup> So fordert also das religiöse Bewußtsein, nach Hartmann, ein Hinausgehen über den Theismus zum Monismus, aber nicht zum abstrakten Monismus — der ist in den indischen Religionen ad absurdum geführt worden — sondern zum konkreten Monismus, der die Abolutheit Gottes wahr, aber auch die Realität der Welt anerkennt, der einen Unterschied zwischen Gott und Mensch bestehen läßt, aber auch — vermöge der Wesenseinheit Gottes und des

<sup>1)</sup> Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. S. 609.

<sup>2)</sup> Hartmann, a. a. O. S. 610.

Menschen — die Möglichkeit eines Immanenzverhältnisses gewährt. Die Erlösungslehre muß sowohl an dem Unterschiede wie an der Einheit zwischen Gott und Mensch festhalten. Ohne den Unterschied gibt es keine Erlösungsbedürftigkeit; ohne die Einheit keine Erlösungsfähigkeit. Der abstrakte Monismus besitzt den Unterschied nicht, der Theismus die Einheit nicht. Der konkrete Monismus vereinigt beides. Er ist deshalb ein Postulat der Erlösungsreligion.

## 2. Der eudämonologische Pessimismus. — Entstehung und Endziel der Welt.

Der konkrete Monismus lehrt die Wesenseinheit von Gott und Welt und will dabei sowohl die Absolutheit Gottes wie die Realität der Welt wahren.

Die Vielheit hat nach ihm keine substantielle Selbstständigkeit, darum hebt sie die Absolutheit und Einheit Gottes nicht auf; andererseits ist sie auch nicht bloßer Schein (wie im abstrakten Monismus), sondern objektive Erscheinung; die Welt Dinge sind „relativ konstante Partialfunktionen des Absoluten“. Gott ist das Wesen aller Dinge und muß unbewußt gedacht werden, damit er der gemeinsame Grund sowohl des Bewußten wie des Unbewußten sein könne.

Gott ist also unbewußter Geist, d. h. ein Geist, von dem man alle Anthropopathismen abgestreift hat.<sup>1)</sup>

Dieser absolute, unbewußte Geist ist eins; aber wir müssen in ihm zwei Attribute annehmen: Wille und Vorstellung. Selbstverständlich auch diese sind unbewußt.

Der Wille im Absoluten ist nicht ein Wollen-müssen, sondern nur ein Wollen-können.<sup>2)</sup>

Es gab im Absoluten einen Zustand, wo der Wille nicht gewollt hat und die Idee in sich selbst gefaltet ruhte. Das war vor dem Weltprozeß. Da gab es in Gott keine Aktualität, sondern eine reine, zeitlose Potenzialität, auch keine Seligkeit, sondern absoluten Frieden auf dem „luft-

<sup>1)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. I. Bd. S. XIX.

<sup>2)</sup> Ebenda, II. Bd. S. 426.

und unluftfreien Nullpunkt des Gefühles.“<sup>1)</sup> Wie sollte in Gott auch das Gefühl der Luft aufkommen? „Wenn ihm nichts fehlte, so bringt ihm das keine Luft. Er achtet nicht darauf, oder wenn er darauf achtet, so kann er nicht Kontrastluft empfinden, wie der gequälte Mensch, wenn er einmal zur Ruhe kommt.“<sup>2)</sup>

Gott besitzt nun aber den Frieden der Selbstgenügsamkeit nur so lange, als der Wille im potenziellen Zustand latent bleibt. Der Wille aber erhob sich aus seiner Potenzialität grundlos zum actus, und damit entstand in Gott ein vorweltliches Ungenügen. Der einmal zur Aktualität erwachte Wille ist unendlich in seinem Begehren; darum mußte er mit Notwendigkeit die Unseligkeit Gottes nach sich ziehen.

Ohne sich an diesem monströsen Begriff eines unseligen Gottes zu stoßen, fährt dann Hartmann fort: Um Gott von dieser Unseligkeit zu befreien, trat die Allweisheit, die ewige Idee, in Aktion. Sie bot sich dem Willen als Inhalt dar, und so entstand die Welt, die also nichts anderes ist als die Verwirklichung der in der ewigen Idee enthaltenen Momente durch den Willen.

Die Idee ist das Logische, welches notwendig sich gegen das von seinem Standpunkt Nichtseinsollende wendet, gegen den unlogischen Willen, um ihn als Seiendes aufzuheben.<sup>3)</sup> Das widervernünftige Wollen, welches schuld ist an dem „Daß“ der Welt, dieses unselige Wollen ins Nichtwollen und in die Schmerzlosigkeit des Nichts zurückzuführen, diese Aufgabe des Logischen im Unbewußten ist das Bestimmende für das „Was“ und das „Wie“ der Welt. Mit dem „Daß“ der Welt ist ihre ganze Unseligkeit gegeben; durch das „Was“ dagegen wird sie die unter diesen Umständen beste von allen möglichen Welten. Weil die Idee es ist, welche den Weltinhalt bestimmt, darum ist alles in der Welt auf das weiseste und zweckmäßigste ein-

<sup>1)</sup> Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Sachsa im Harz 1892. S. 312.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 312.

<sup>3)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten, II, 396, 455.



gerichtet, so daß sie als die beste von allen möglichen angesehen werden muß; weil es aber der unvernünftige Wille ist, welcher sie setzt, darum muß zugleich behauptet werden, daß sie trotzdem elend ist und schlechter als gar keine Welt.

„Diese Welt ist die bestmögliche, aber schlechter als keine“. Das ist die Formel des Hartmannschen Pessimismus. Dieser Pessimismus ist kein absoluter, wie der des Schopenhauer, sondern ein eudämonologischer, der einem evolutionistischen Optimismus Raum gewährt. Das „Daß“ der Welt begründet den eudämonologischen Pessimismus; das „Was“ der Welt den evolutionistischen Optimismus auf Grund der Teleologie des Weltprozesses.

Diese Lehre vom eudämonologischen Pessimismus, die Hartmann hier deduktiv aus der Weltgenese ableitet, sucht er in seiner „Philosophie des Unbewußten“<sup>1)</sup> induktiv zu beweisen. Sein Ergebnis ist: Glück ist weder für den Einzelnen, noch für die Gesellschaft, weder für die Zeit, noch für die Ewigkeit möglich. Alles ist Illusion, was dem Menschen ein Glück vorpiegelt.

Drei Stadien der Illusion gibt es. Das erste Stadium sucht das individuelle Glück hier auf Erden. Hartmann untersucht alle Lebensfaktoren: Gesundheit, Jugend, Freiheit und auskömmliche Existenz; Hunger und Liebe; Mitleid, Freundschaft und Familienglück; Eitelkeit, Ehrgefühl, Ehrgeiz, Ruhmsucht und Herrschsucht; religiöse Erbauung und Sittlichkeit; wissenschaftlichen und Kunstgenuß; Schlaf und Traum; Erwerbstrieb und Bequemlichkeit; Neid, Ärger, Reue, Hoffnung; er untersucht alles und kommt zu dem Resultat, daß in all diesen Dingen kein wahres Glück besteht.

Das zweite Stadium sucht auch noch das individuelle Glück, aber nicht mehr im Diesseits, sondern im Jenseits. Aber dieses Beginnen ist unhaltbar vor der Vernunft.

Das dritte Stadium endlich erhofft das Glück in der Zukunft des Weltprozesses — das ist der Standpunkt des

<sup>1)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 285 ff.

Sozialeudämonismus, wie ihn z. B. Tolstoi vertritt. Aber auch dieser ist unhaltbar; denn mit dem wachsenden Bewußtsein der Menschheit wächst auch das Leiden und die Unlust.

Nach den beiden ersten Stadien bricht der Egoismus, nach dem dritten jede Glückshoffnung überhaupt zusammen. Es bleibt dann der Vernunft nur noch eine Hoffnung übrig: das ist die Erlösung vom Dasein.

Ist diese letzte Hoffnung berechtigt? — Wenn nicht, so müßte man der Verzweiflung verfallen. Aber, Hartmann sagt, sie ist berechtigt, und zwar im Hinblick 1. auf die zwei Attribute im Absoluten, und 2. auf die teleologische Beschaffenheit der Welt.

Die Idee, die in der Welt sich entfaltet, ist das Logische, das fortwährend für die ganze Dauer des Weltprozesses im Kampfe liegt mit dem Unlogischen, dem Willen zum Dasein. „Der Weltprozeß erscheint als ein fortdauernder Kampf des Logischen mit dem Unlogischen, der mit der Befiegung des letzteren endet. Wäre diese Befiegung unmöglich, wäre der Prozeß nicht zugleich Entwicklung zu einem freundlich winkenden Ziele, wäre er ein endloser oder auch ein dereinst in blinder Notwendigkeit oder Zufälligkeit sich erschöpfender, so daß aller Wiß vergeblich sich bemühte, das Schiff in den Hafen zu steuern, — dann und nur dann wäre die Welt wirklich absolut trostlos, eine Hölle ohne Ausweg, und dumpfe Resignation die einzige Philosophie. Wir aber, die wir in Natur und Geschichte nur einen einzigen großartigen und wundervollen Entwicklungsprozeß erkennen, wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens, wir glauben an ein Ziel des Prozesses, das uns die Erlösung von der Qual des Daseins bringt und zu dessen Herbeiführung und Beschleunigung auch wir im Dienste der Vernunft unser Scherflein beitragen können.“<sup>1)</sup>

Mit der Zurückschleuderung des Willens in seinen vorweltlichen, überseienden Zustand durch das Logische,

<sup>1)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 397.

wird nicht nur die Welt von ihrem Dasein, sondern Gott selbst aus einem für ihn unerträglichen Zustand erlöst. Denn abgesehen davon, daß Gott als absolutes Subjekt in und mit den endlichen Subjekten der Erscheinungswelt leidet, müssen wir ihm auch noch eine außerweltliche Unfeligkeit zuschreiben, welche darauf beruht, daß der Wille potenziell unendlich ist, während die Idee ihrem Begriffe nach zwar ebenfalls unendlich d. h. eine unendliche Möglichkeit der Entfaltung in sich birgt, dennoch aber als der jeweilige aktuelle Inhalt des Willens nur als endlich genommen werden kann, wenn man nicht — wie Hartmann meint — den logischen Widerspruch einer simultan vollendeten Unendlichkeit auf sich laden will. Es bleibt also ein unermesslicher Überschuß des hungrigen, leeren Wollens neben und außer dem erfüllten Weltwillen bestehen, welche bis zur Rückkehr des gesamten Willens zur reinen Potenzialität rettungslos der Unfeligkeit verfällt.<sup>1)</sup> Diese von keiner Idee erfüllte, absolut unbestimmte transzendente Unlust oder Unfeligkeit des leeren unendlichen Wollens ist es eben, welche als der zu negierende Zustand den notwendigen Ausgangspunkt der unbewußten teleologischen Tätigkeit, als das Nichtfeinsollende die feste Grundlage des Weltprozesses bildet. Die Weltexistenz findet also erst darin ihre Erklärung, daß sie ein von der Weisheit teleologisch gesetztes Mittel zu einem nicht in ihr liegenden Zwecke ist. „Zur Produktion der Welt kann der leere Wollensdrang nur dann der Weisheit Anlaß geben, wenn er ein größeres Übel ist als dasjenige, was durch die Weltproduktion gesetzt wird.“<sup>2)</sup>

Gott nimmt also das immanente Weltleid auf sich, um durch die Universalerlösung in der Welt sich nicht bloß von der immanenten, sondern auch von der transzendenten Unfeligkeit zu erlösen.<sup>3)</sup> „Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen un-

<sup>1)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 434.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 266.

<sup>3)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. Bd. S. 436 u. ff.

bewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustand befreit, oder auch als ein schmerzhaftes Zugsplaster, welches das All-eine Wesen sich selbst appliziert, um einen inneren Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen.“ Diese Worte sind nicht etwa ein böser Scherz, den sich ein Verispotter der Hartmannschen Religionsphilosophie geleistet hat, sondern das sind Hartmanns Worte selbst.<sup>1)</sup> Es ist jedenfalls eine starke Zumutung an die denkende Menschheit, eine Religion, die auf einem solchen Gottesbegriff aufgebaut ist, ernst zu nehmen, sie sogar als die höchste und beste von allen anzunehmen.<sup>2)</sup>

Hartmann gewinnt schließlich aus seinen Erörterungen über den Pessimismus folgende Sätze: Das Bewußtsein, von der Unmöglichkeit des individuellen Glückes tötet den Egoismus und macht die Bahn frei für Religion und Sittlichkeit. Das Bewußtsein, daß Gott alles Leid trägt, weckt die wahre Religion und die wahre Sittlichkeit. Diese bestehen darin, daß der Mensch, unter Verzicht auf jede individuelle Glückseligkeit, an der Gotteserlösung durch Förderung des Logischen im Unlogischen sich beteiligt.

Das Bewußtsein von der Wesenseinheit Gottes mit dem Menschen gibt diesem die Kraft zur Mitwirkung an der Erlösung.

„Das religiöse Bewußtsein aber nimmt mit seinem individuellen Mitgefühl an diesem unendlichen Gottes Schmerze teil, vor dem aller endlicher Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungslosigkeit versinkt, und der Mensch, der sich mit diesem Träger der absoluten Tragik wesenseins weiß, streift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottes Schmerz die letzten Schlacken egoistischer Feigheit und Trägheit ab und gibt sich mit seinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologischen Erlösungsprozeß hin.“<sup>3)</sup>

1) Hartmann, Das sittliche Bewußtsein. S. 684.

2) Vergl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. I. S. XIX.

3) Hartmann, Religion des Geistes. S. 267.





### 3. Übel und Schuld. — Individualerlösung.

Es hätte keinen Sinn, von Erlösung zu reden, wenn der Mensch sich nicht bedrückt und unelig fühlte, und zwar aus Gründen, welche abzustellen seine natürliche Macht nicht ausreicht.

Was bedrückt nun den Menschen? Wovon will er erlöst werden? Wir finden, daß es ein Zweifaches ist: Das Übel und die Schuld, und „daß beide koordinierte Folgen der Abhängigkeit von der Welt sind; die Weltabhängigkeit ist der unelige Druck, der auf dem Ich lastet, und dessen Reflex in dem natürlich praktischen eudämonistischen Bewußtsein als Übel, dessen Reflex im sittlichen Bewußtsein als Schuld erscheint.“<sup>1)</sup>

a) Erlösung vom Übel. — Der Mensch ist entsprechend seinem metaphysischen Ursprung instinktiver Egoist; er sucht die Glückseligkeit mit allen Kräften. Die Welt erscheint ihm zunächst als eine wohltätige Macht, die ihm die Befriedigung seiner Begehungen verschaffen soll und kann. Bald aber muß er sich überzeugen, daß die Glückseligkeit um so rascher vor ihm flieht, je eifriger er nach ihr jagt, ja, daß gerade seine Abhängigkeit von der Welt ihn hindert, sein Ziel zu erreichen. Diese Abhängigkeit empfindet er als Übel. Entweder sucht er nun bei den Göttern Abhilfe, oder er vertröstet sich aufs Jenseits.<sup>2)</sup>

„Eine bessere Erkenntnis der Bedeutung der Naturgesetze . . . . und eine bessere Erkenntnis der Beschaffenheit des menschlichen Geistes und seiner inneren Gesetze macht es klar, . . . daß Glück überhaupt nicht möglich ist“<sup>3)</sup>, ja, daß der menschliche Geist des Glückes überhaupt nicht fähig ist. Wer einmal erkannt hat, daß jede Glückshoffnung Illusion ist, für den kehrt der Begriff der Erlösung vom Übel seine Bedeutung um; was als der Übel größtes gilt, — für das Individuum der Tod, für das Universum die

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 87.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 87.

<sup>3)</sup> Ebenda S. 87 u. ff.

Weltvernichtung —, das erscheint ihm nun als einzige reale Erlösung.<sup>1)</sup>

Für das Individuum also gibt es nur eine reale Erlösung d. i. der Tod. Daneben aber gibt es noch eine ideale Erlösung. Sie besteht darin, daß der Mensch erkennt, das Glück ist überhaupt nicht der Zweck des Daseins. Dadurch hört er auf, es als ein Übel zu empfinden, wenn sein Glück sich nicht realisiert. Er ist idealiter erlöst.

b) Erlösung von der Schuld. Schuld ist nach Hartmann nichts anderes als der Reflex der Weltabhängigkeit im sittlichen Bewußtsein. In einem Menschen, der noch ganz im Egoismus steckt, kann demnach von Schuld keine Rede sein. Nur insoweit das sittliche Bewußtsein da ist, kann die Erlösung von Schuld ersehnt werden. „Solange nämlich der Daseinszweck des Menschen in der Glückseligkeit gesucht wird, kann die sittliche Betätigung nur als Nebenzweck angesehen werden, also auch die aus ihr entspringenden Konflikte des religiös-sittlichen Bewußtseins an Wichtigkeit mit denen des egoistischen Bewußtseins nicht wetteifern; sobald dagegen die Beförderung der objektiven Zwecke des Absoluten oder die Herbeiführung der göttlichen Willensziele als Daseinszweck jedes Einzelnen gelten, müssen auch die Konflikte zwischen dem wirklichen Verhalten des Menschen und diesem seinem Daseinszweck in die erste Reihe treten. Die Schuld wird also um so schwerer und drückender vom religiösen Bewußtsein empfunden, je vollständiger die ideale Überwindung des Übels gelingt, d. h. je mehr das religiöse Bewußtsein in sich erstarkt und sich vervollkommenet.“<sup>2)</sup>

Dem Hartmann'schen Schuldbegriff fehlt also das Charakteristische jeder Schuld: das Freigewollte.

„Die Reflexion über das Übel“, fährt Hartmann fort, „als vermeintlicher Vereitelung der individuellen Daseinszwecke führt den Menschen dazu, wider Gott zu murren und zu grollen; die Reflexion über die Schuld als wirklicher Vereitelung des individuellen Daseinszweckes führt den

<sup>1)</sup> Hartmann, System der Philosophie. Bd. VII. S. 24.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 89.

Menschen dazu, sich mit Gott zerfallen zu fühlen, oder bei vorstellungsmäßiger Vergegenständlichung dieses Gefühles sich Gott als zürnend zu denken. Wie die Erlösung vom Übel zwar die Tatsache des realen Übels nicht aufheben kann, wohl aber den aus ihr gezogenen Groll gegen Gott, so wird auch die Erlösung von der Schuld zwar die schuld-begründende Tat oder Absicht nicht ungeschehen machen können, wohl aber das Gefühl des Zerfallenseins mit Gott oder die Vorstellung von dessen Zürnen über die Schuld zu tilgen haben“<sup>1)</sup>. Hartmann sollte also nicht mehr reden von einer Erlösung von der Schuld, sondern nur von einer Erlösung vom Schuldgefühl. Die Schuld ist nach ihm „ein vom Menschen eigentlich nicht gewolltes Produkt seiner Abhängigkeit von der Welt und ihrer natürlichen Gesetzmäßigkeit.“<sup>2)</sup> Es ist klar, daß man bisher unter Schuld etwas ganz anderes verstanden hat.

Die Erlösung von der Schuld sieht Hartmann nun darin, daß der Mensch einen Standpunkt gewinnt, welcher von der Macht der Motive zum Bösen prinzipiell unabhängig macht und durch diese prinzipielle Umwandlung der Gesinnung, aus welcher die Schuld entsprang, das gestörte religiöse Verhältnis neu anknüpft.<sup>3)</sup>

Die Gewinnung eines solchen Standpunktes ist aber dem natürlichen Menschen nicht möglich; der natürliche Mensch kann nach Hartmann nur egoistisch handeln. Es muß also eine supranaturale Macht sich in den Menschen einsenken und ihn befähigen, den Egoismus zu überwinden. Das ist das Logische in der Welt, die immanente göttliche Vernunft, die, weil der Mensch wesensidentisch mit Gott ist, das innerste Selbst des Menschen ausmacht. Wenn nun der Mensch sich dieses feines innersten Wesenskernes besinnt und ihn mit dem absoluten Subjekt, mit Gott, wesensidentisch erkennt, wird er die Ziele dieser immanenten Weltvernunft sich zu eigen machen und so einen über den Egoismus hinausgehenden Standpunkt gewinnen. „Dann

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 90.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 92 u. ff.

gewinnt er in Gott, als dem Grunde der Welt, jene Freiheit von der Welt, die er in der Welt vergebens sucht; im Gegenfaß zur Weltabhängigkeit erlangt er die Freiheit in Gott und damit das Bewußtsein der Kraft, daß er den Verlockungen der Welt nicht mehr zu erliegen braucht. Dadurch hat er zugleich das Gefühl des Zerfallenseins mit Gott getilgt, d. h. die Erlösung von der Schuld vollzogen, aber nicht durch eigene Kraft, sondern durch die Gnade, die ihm inne wohnt und Kraft und Zuversicht zugleich verleiht.“<sup>1)</sup> Hartmanns Individualerlösung weist also folgende Momente auf:

Der Mensch wird idealiter erlöst vom Übel durch einen einfachen Wechsel des Gesichtspunktes, d. h. dadurch, daß er in der Glückseligkeit nicht mehr das Ziel des Lebens sieht.

Der Mensch wird realiter erlöst von der Schuld durch eine Veränderung in der Motivation des Willens, d. h. dadurch, daß er, anstatt sich vom Egoismus bestimmen zu lassen, die Ziele der immanenten göttlichen Vernunft sich aneignet und zu Motiven seines Willens macht.

Der Mensch wird endlich auch realiter vom Übel erlöst durch den Tod.

#### 4. Die Entwicklung des Unbewußten zum Bewußtsein als Weg zur Erlösung. — Universalerlösung.

Die Erlösung wird nach Hartmann nur dadurch möglich, daß die Zwecke der unbewußten immanenten Vernunft zum Inhalt des Bewußtseins und des Willens gemacht werden. Alles kommt darauf an, daß das Bewußtsein wachse.

Das geschieht auch wirklich in der Welt. Wir nehmen im Weltprozeß deutlich einen stetigen Fortschritt des Bewußtseins wahr, ein ununterbrochenes Aufsteigen von der Entstehung der Urzelle bis zu dem heutigen Standpunkt der Menschheit. „Der Entstehung des Bewußtseins dient die Individuation mit ihrem Gefolge von Egoismus und Unrechtthun und Unrechtleiden, der Steigerung des Bewußt-

<sup>1)</sup> Hartmann, System der Philosophie im Grundriß. Bd. VII. S. 26.



feins dient der Erwerbstrieb durch Freimachung geistiger Arbeitskräfte bei zunehmender Wohlhabenheit, dient die Eitelkeit, der Ehrgeiz und die Ruhmsucht durch Anspornung der geistigen Tätigkeit, dient die geschlechtliche Liebe durch Veredelung der geistigen Fähigkeit, kurz alle jene nützlichen Instinkte, die dem Individuum weit mehr Unlust als Lust bringen, ja oft die größten Opfer auferlegen.“<sup>1)</sup>

Das Bewußtsein wächst unaufhörlich. Es fragt sich nur, ob nicht etwa das Bewußtsein Selbstzweck ist. Das kann es nicht sein. „Mit Schmerzen wird es geboren, mit Schmerzen fristet es sein Dasein, mit Schmerzen erkaufte es seine Steigerung; und was bietet es für alles dies zum Ersatz? Eine eitle Selbstbespiegelung.“<sup>2)</sup>

Die Steigerung des Bewußtseins ist also bloß Mittel zu einem Zwecke. Welches ist dieser? Wir kennen ihn bereits: es ist der Sieg des Logischen über das Unlogische, es ist die Bekämpfung des Willens bis zur Aufhebung desselben.

Der Wille ist Egoismus; das Streben nach Glückseligkeit ist der tiefwurzelndste Trieb, ist das Wesen des Befriedigung suchenden Willens.<sup>3)</sup> Das Bewußtsein dagegen sieht ein, daß dieses Streben verwerflich ist, daß die Hoffnung auf seine Erfüllung eine Illusion ist, und daß es zur Folge den Schmerz der Enttäuschung hat.

So entsteht ein tief einschneidender Antagonismus zwischen dem nach absoluter Befriedigung und Glückseligkeit strebenden Willen und der durch das Bewußtsein vom Trieb sich immer mehr und mehr emanzipierenden Intelligenz. Je höher und vollkommener das Bewußtsein im Verlaufe des Weltprozesses sich entwickelt, desto mehr durchschaut es die Illusionen, die den Willen verlocken, und um so nachdrücklicher bekämpft es den Willen, bis es ihn völlig vernichtet.<sup>4)</sup> Das Bewußtsein gibt dem Willen einen solchen Inhalt, daß er sich gegen sich selbst kehrt und sich selbst

<sup>1)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II, 392.

<sup>2)</sup> Ebenda, 393.

<sup>3)</sup> Vergl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. S. 394.

<sup>4)</sup> Ebenda, II. S. 394 u. ff.

aufhebt. Damit ist dann die Welt von ihrem Dasein erlöst und die Universalerlösung vollbracht.

Wodurch wird nun dieses sittlich-religiöse Bewußtsein geweckt und gesteigert? Durch das Leiden. Das Leiden lehrt Selbstverläugnung und Mitleid, regt die Entfaltung aller geistigen und körperlichen Kräfte an und öffnet vor allem den Blick für die Nichtigkeit der egoistischen Güter und zerstört die Selbstsucht.<sup>1)</sup> Damit gewinnt das Leid eine providentielle Bedeutung. „Nachdem Gott die Welt geschaffen und es ihm darauf ankam, die vernünftigen Geschöpfe einer sittlichen Entwicklung entgegenzuführen, hätte er zu diesem Zwecke das Leiden erfinden müssen, wenn es sich nicht schon als natürliche Konsequenz der Welterschöpfung von selbst dargeboten hätte . . . Das Leid ist also eine *conditio sine qua non* für den Entwicklungsgang der Menschheit.“<sup>2)</sup> — Das Leid ist also keine feindliche Erscheinung, sondern eine providentielle Einrichtung, ein teleologisch unentbehrliches Glied im Weltplan. „Das religiös-sittliche Bewußtsein sucht sich weder epikureisch über das Leid hinwegzutäuschen, noch in stoischer Überpanntheit seine schmerzliche Realität zu leugnen, sondern drückt es ans Herz, indem es mit ihm ringt.“<sup>3)</sup>

Wie denkt sich Hartmann das letzte Ende, die schließliche Erlösung vom Elend des Wollens und des Daseins zur Schmerzlosigkeit des Nichtwollens und Nichtseins, kurz die gänzliche Aufhebung des Wollens durch das Bewußtsein?

Schopenhauer antwortet darauf: Das Individuum hebt vermöge seiner individuellen Erkenntnis, die es vom Elend des Daseins und von der Unvernunft des Wollens sich erworben hat, sein individuelles Wollen auf und fällt damit nach dem Tode der individuellen Vernichtung anheim. Das ist ganz buddhistisch. Damit aber löst er die Schwierig-

---

<sup>1)</sup> Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. S. 348 u. ff.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 356.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 357.

keit nicht; denn, worauf es ankommt, ist die Universal-erlösung. Das individuelle Wollen ist nicht das Weltwollen, selbst das Wollen aller bewußten Kreatur ist es nicht.<sup>1)</sup>

Hartmann verwirft deshalb die Antwort Schopenhauers und versucht seinerseits, eine bessere zu geben. „Für denjenigen, welcher den Begriff der Entwicklung gefaßt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das Ende des Kampfes zwischen Bewußtsein und dem Willen, zwischen dem Logischen und Unlogischen nur am Ziele der Entwicklung, am Ausgang des Weltprozesses liegen kann; für denjenigen, welcher vor allem an der All-Einheit des Unbewußten festhält, ist die Erlösung, die Umwendung des Wollens ins Nichtwollen, auch nur als all-einiger Akt, nicht als individuelle, sondern nur als kosmisch-universelle Willensverneinung zu denken, als der Akt, der das Ende des Prozesses bildet, als der jüngste Augenblick, nach welchem kein Wollen, keine Tätigkeit, „keine Zeit mehr sein wird.“<sup>2)</sup> Hartmann nennt drei Bedingungen, unter welchen allein das Ende herbeigeführt werden kann.<sup>3)</sup>

1. Der größte Teil des in der Welt sich manifestierenden Geistes muß im Menschen sich befinden; denn nur wenn die negative Seite des Wollens, die nur im bewußten Menschen möglich ist, die positive überwiegt, nur dann kann der Wille des Menschen das gesamte aktuelle Wollen der Welt ohne Rest aufheben.

2. Das Bewußtsein der Menschheit muß von der Torheit des Wollens überzeugt sein. Das wird der Fall sein im Greifenalter der Menschheit.

3. Genügende Kommunikation der Menschen untereinander, um einen gleichzeitigen gemeinsamen Entschluß zur Willensverneinung zu gestatten.

Wenn je, so fühlt Hartmann hier selbst am besten die Schwäche seiner Position. „Unsere Kenntnisse sind viel zu unvollkommen, unsere Erfahrung zu kurz und die möglichen

<sup>1)</sup> Vergl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. S. 398.

<sup>2)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II. 401.

<sup>3)</sup> Ebenda, II., 405 u. ff.

Analogien zu mangelhaft, um auch nur mit einiger Sicherheit uns von jenem Ende eine Vorstellung bilden zu können, und bitte ich die Leser, das Folgende (das eben Ausgeführte, D. Verf.) ja nicht etwa für eine Apokalypse des Weltendes, sondern nur für Andeutungen zu nehmen, welche dartun sollen, daß die Sache nicht so undenkbar ist, als sie manchem erscheint.“<sup>1)</sup> Aber Hartmanns Ausführungen sind hier nicht nur phantastisch, sondern geradezu unmöglich. Es ist nichts als ein Kunstgriff, wenn er schließlich das Dunkel des Geheimnisses vorschütt.

## B. Folgerungen

aus der monistischen Erlösungslehre.

### 1. Theologische Folgerungen.

Das, wovon der Mensch erlöst werden will, ist seine Abhängigkeit von der Welt. Gott, von dem die Erlösung erwartet wird, muß entsprechend gedacht werden. Diese Gedankengänge, die induktiv von der tatsächlich gegebenen Beschaffenheit und den berechtigten Forderungen des religiösen Bewußtseins zu Schlussfolgerungen für das Dasein und das Wesen Gottes führen, nennt Hartmann die religiösen Gottesbeweise.<sup>2)</sup> Sie stehen im Parallelismus zu den theoretischen Gottesbeweisen. Die theoretischen untersuchen, wie Gott gedacht werden muß, um die gegebene Welt durch ihn erklären zu können, die religiösen, wie er gedacht werden muß, um den Menschen erlösen zu können.

a) Die erste Leistung, welche das religiöse Bewußtsein von Gott erwartet, ist die, daß er im Menschen das Bewußtsein seiner relativen Abhängigkeit von der Welt durch dasjenige seiner absoluten Abhängigkeit von Gott überwindet.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. II., 404.

<sup>2)</sup> Hartmann, System der Philosophie. Bd. VII, S. 30.

<sup>3)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 113.



Um dies zu können, muß Gott gedacht werden

1. als Abfolutes, welches das Relative der Welt aufhebt. Das religiöfe Bewußtfein ift der Exiftenz des Abfoluten unmittelbar gewiß; fonft müßte es fich felbft aufgeben. Diefer Gedanke entpricht dem ontologifchen Gottesbeweife.<sup>1)</sup>

2. Als übernatürlicher und überweltlicher Grund der Naturordnung. Wäre „der weltliche Relationskomplex“ oder das Univerfum felbft das Abfolute, fo könnte diefes den Menfchen von feiner Weltabhängigkeit auf keine Weife erlöfen, fondern befiegelte nur feine unabwendbare Verfrickung in diefelbe.<sup>2)</sup> Dies ift das Korrelat zum kosmologifchen Gottesbeweis des theoretifchen Bewußtfeins.

3. Als Urheber und Träger einer einheitlichen teleologifchen Weltordnung oder als die immanente teleologifche Vernunft. In der Welt gibt es Zwecke. Es herrfcht in der Welt nicht bloß mechanifch-materielle Determination, fondern auch dynamifch-ideale. Alles ift auf Zwecke hin determiniert. Unzählige Sonderzwecke kreuzen und bekämpfen fich. Das einzelne Individuum verfolgt feine Zwecke, die mit denen der anderen Individuen öfter zu kollidieren als zu harmonieren fcheinen. Der Menfch fteht dem Ganzen relativ ohnmächtig gegenüber; gerade von diefer Ohnmacht will er erlöst werden. Die Möglichkeit dazu findet er nur in einem Gott, welcher Urheber und Träger einer einheitlichen teleologifchen Weltordnung ift, die alle Sonderzwecke in fich fchließt und zu einem höchften, letzten Zwecke aufhebt.<sup>3)</sup> Diefer Gedanke entpricht dem teleologifchen Gottesbeweife.

„Der ontologifche Beweis begründete nur die Abfolutheit des religiöfen Objektes; der kosmologifche entrückt

<sup>1)</sup> Der ontologifche Gottesbeweis lautet bei Hartmann: Wenn es nicht Nichts gibt, fo gibt es ein Abfolutes. Nun gibt es nicht Nichts; alfo gibt es ein Abfolutes. Religion des Geiftes. S. 113. — Es ift dies der Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt.

<sup>2)</sup> Vergl. Hartmann, System der Philofophie. Bd. VII, S. 31.

<sup>3)</sup> Hartmann, Religion des Geiftes. S. 115 u. ff.

es in eine übernatürliche und überweltliche Sphäre und macht es zum höheren Grund der Welt und ihrer gesetzmäßigen Naturordnung; der teleologische endlich stellt es als Urheber und Träger einer einheitlichen teleologischen Weltordnung, d. h. als immanente teleologische Vernunft hin. Alle drei sind aber nur die drei Seiten des einen Gedankens, daß Gott ein solcher sein muß, daß er sich von der Abhängigkeit von der Welt erlösen kann; alle drei ergänzen darum auch einander und liefern verschiedene Bestimmungen für das Wesen Gottes.“<sup>1)</sup>

Welche Bestimmungen ergeben sich aus diesen drei Beweisen für Gott? Aus dem ersten die Substantialität oder Identität mit sich selbst, aus dem zweiten seine Erhabenheit über Raum, Zeit und Materialität, aus dem dritten seine allwissende Weisheit und seine allgegenwärtige Allmacht. Keiner von den drei Beweisen aber, sagt Hartmann, nötigt uns, Gott persönlich zu denken; ja der dritte schließt das sogar aus, weil ein persönlicher Gott nicht die immanente Weltteleologie sein kann.<sup>2)</sup>

Man merkt hier schon deutlich, wie Hartmanns monistische Voreingenommenheit seine Gedanken beeinflusst.

b) Die zweite Leistung, welche das religiöse Bewußtsein von Gott verlangt, ist die, daß er die absolute Abhängigkeit der Welt von ihm selbst begründet. „Wenn die drei vorhergehenden Beweise daraus entsprangen, daß Gott als das die Abhängigkeit von der Welt aufhebende Moment vom religiösen Bewußtsein postuliert wurde, so haben wir es nunmehr mit denjenigen Beweisen zu tun, in welchen Gott vom religiösen Bewußtsein als dasjenige Moment postuliert wird, welches an Stelle der aufgehobenen relativen Abhängigkeit von der Welt eine absolute Abhängigkeit des Menschen konstituiert. Diese Abhängigkeit stellt sich nun in zweifacher Gestalt dar: als objektiv vermittelte und als subjektiv unmittelbare; beide Gestalten aber sind zusammenzufassen in einer

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 117.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 125 u. ff.

absoluten Abhängigkeit, welche die objektive wie die subjektive nur als Erscheinungsformen ihrer selbst aus sich herauslegt.“<sup>1)</sup> Diesen Postulaten entsprechen drei andere Gottesbeweise: 1. der erkenntnistheoretische, 2. der psychologische, 3. der identitätsphilosophische. In dem erkenntnistheoretischen Gottesbeweise wird die objektive Abhängigkeit des Menschen von Gott erkannt, wie sie durch die Gesamtheit der idealen Einflüsse des Weltlebens vermittelt wird; in dem psychologischen wird die subjektive Abhängigkeit des Menschen von Gott erkannt, wie sie im religiösen Verhältnis sich darstellt, und im identitätsphilosophischen werden jene objektiven und subjektiven Abhängigkeiten als Zweige einer einheitlichen Wurzel, der absoluten Abhängigkeit von Gott, begriffen.

1. Der Mensch fühlt sich abhängig von der objektiven Welt um ihn. Das religiöse Bewußtsein postuliert nun einen Gott, der durch die Tatsache einer absoluten Abhängigkeit von ihm die relative Abhängigkeit überwindet. Das kann aber nur sein, wenn die objektive, reale Welt als Universum nichts ist, als die durch den absoluten Willen realisierte jeweilig aktuelle Idee Gottes.<sup>2)</sup>

Der irrtümliche Gedanke, der hier auftritt und der dann immer in neuen Wendungen wiederkehrt, ist der, daß die Welt nur real sein könne, wenn sie im göttlichen Wesen selbst ist, daß Gott der Welt keine besondere, relative Substantialität geben könne, daß jede Substantialität außerhalb der göttlichen die Abolutheit Gottes aufhebe.

Die Welt darf also nicht als etwas Substanzielles für sich, als etwas Solid-stoffliches gedacht werden, sondern als etwas Ideales, das durch die Konstanz des göttlichen Willens eine relative Selbständigkeit erhält. Wäre die objektiv-reale Welt solid-stofflich, so könnte sie einerseits niemals Inhalt meines Bewußtseins werden, und andererseits stände sie auch Gott gegenüber als etwas Selbständiges da, und um

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 129.

<sup>2)</sup> Vergl. Hartmann, Religion des Geistes. S. 131 u. ff.

die Abolutheit Gottes wäre es geschehen. Darum muß die Welt etwas Ideales-Dynamisches sein. Das aber ist sie nur, wenn sie die jeweilig aktuelle absolute Idee Gottes ist, realisiert durch seinen Willen, und wenn zugleich Gott das einzige, ewige, in sich seiende, immaterielle Subjekt dieser jeweilig aktuellen Idee ist. Nur so löst sich nach Hartmann das erkenntnis-theoretische Problem. Das religiöse Bewußtsein hat es nun aber nicht mit den Bedingungen der Erkennbarkeit zu tun, sondern mit denen der Erlösbarkeit der Welt. Da stellt sich denn heraus, daß dies dieselben sind, wie beim erkenntnis-theoretischen Problem.

Wäre die Welt solid-stofflich, hätte sie überhaupt ein von Gottes Substantialität abgelöstes substanzielles Dasein mit einer von Gottes Aktualität losgelösten eigenen und selbständigen Aktualität, so würde neben der absoluten Abhängigkeit von Gott doch immer noch die relative Abhängigkeit von der Welt bestehen bleiben; es würde also die Abhängigkeit von Gott eine durch die Abhängigkeit von der Welt beschränkte, d. h. selbst relative und nicht absolute sein. Nur wenn die Welt die jeweilig aktuelle Idee Gottes selbst ist, die durch den absoluten Willen zum objektiven Dasein realisiert wird, nur dann sind alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen völlig aufgehoben in die Einwirkung Gottes auf den Menschen.<sup>1)</sup> „Abhängigkeit von der Welt liegt nur so lange vor, als der Mensch die ihn affizierenden Individuen und Atomgruppen als phänomenale Existenzen auffaßt; so wie er sie als das ansieht, was sie eigentlich sind, als partielle objektive Erscheinungen des göttlichen Wesens, schlägt die Weltabhängigkeit in Gottabhängigkeit um.“<sup>2)</sup> Deshalb, folgert Hartmann, reicht weder Deismus noch der Theismus aus, um die Erlösung zu vollbringen. Der Deismus, der jeden Eingriff Gottes in den Weltlauf ausschließt, ist schlechthin irreligiös, weil er die Abhängigkeit des Menschen von der Welt als eine unabänderliche bestehen läßt. Auch der Theismus genügt nicht, um die absolute Abhängigkeit von Gott zu begründen,

<sup>1)</sup> Vergl. Hartmann, Religion des Geistes. S. 132.

<sup>2)</sup> Hartmann, System der Philosophie. Bd. VII, S. 39.



weil er der Welt ein selbständiges Sein neben Gott zuschreibt; er mildert zwar durch den concursus divinus die Abhängigkeit des Menschen von der Welt, aber diese Milderung erreicht er nur durch willkürliche, magisch-supranaturalistische Eingriffe Gottes und Störungen des gesetzlichen Weltlaufs.<sup>1)</sup> „Nur der konkret monistische Pantheismus kann die Abhängigkeit von Gott zu einer absoluten machen und von der Weltabhängigkeit schlechthin erlösen, indem er die Welt als die willensrealisierte absolute Idee deutet und so alle Einwirkungen der Welt auf den Menschen in geplante und gewollte Einwirkungen Gottes auf ihn umwandelt.“<sup>2)</sup>

2. „Aber diese Abhängigkeit von Gott wäre doch immer noch keine absolute, wenn sie bloß eine durch die Welt vermittelte wäre, wenn ich als bewußt-geistige Persönlichkeit der gesamten Welt gegenüberstände als ein direkt von Gott unabhängiges, freies Wesen, das zwar keine Aussicht hat, gegen die übermächtige Gewalt der Welt und Gottes den Kampf siegreich durchzuführen, aber doch in der Lage ist, ihn ohne Selbstwiderspruch aufzunehmen und bis zum eigenen Untergange durchführen zu können. Um die Abhängigkeit des Menschen von Gott zu einer absoluten zu machen, muß also zu der äußeren objektiven Abhängigkeit noch eine innere subjektive hinzutreten.“<sup>3)</sup>

Diese innere subjektive Abhängigkeit des Menschen von Gott kann weder als ein magisch-supranaturalistisches Hineinwirken Gottes verstanden werden, wie es nach Hartmann im Theismus der Fall sein soll, noch genügt es dem religiösen Bewußtsein, daß Gott, wie der Deismus lehrt, am Anfange der Zeiten einmal tätig gewesen und die Welt so geschaffen hat, daß sie im Laufe des Prozesses auch mich hervorgebracht hat. Gott muß als der beständig aktuelle Grund der eigenen bewußt-geistigen Persönlichkeit und ihrer Tätigkeit gedacht werden. Dies ist aber, ohne daß diese Immanenz den formellen Charakter dämonischer

<sup>1)</sup> Hartmann, System der Philosophie. Bd. VII, S. 39.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 39.

<sup>3)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 134.

Befaffenheit annimmt, nur dann der Fall, wenn Gott und mein Geist wesentlich eins sind.<sup>1)</sup>

3. Der erkenntnis-theoretische Gottesbeweis zeigt uns Gott als den Grund der objektiven Welt, der psychologische zeigt ihn uns als den Grund unseres bewußten Geisteslebens. Der identitäts-philosophische endlich zeigt, daß die objektive Welt und die bewußte Geisteswelt, Dasein und Bewußtsein, ein und denselben transzendenten Grund haben<sup>2)</sup>, daß sie trotz aller phänomenalen Verschiedenheit ebenso sehr im Grunde identisch wie der Erscheinung nach untrennbar sind. Das Bewußtsein reicht soweit wie das Dasein, das eine ist die Innenseite, das andere die Außenseite der Dinge. Der Grund oder das Wesen ist in beiden identisch. Es gibt also nur einen absoluten Weltgrund.

Diese Erkenntnis befriedigt auch das religiöse Bewußtsein. Nur so ist die Erlösung des Menschen möglich. „Die durch die Welt vermittelte und die im eigenen Bewußtsein unmittelbar erfahrene absolute Abhängigkeit können nicht zwei Abhängigkeiten sein . . . weil es sonst überhaupt keine absolute Abhängigkeit, also auch keine Möglichkeit der Erlösung von der relativen Abhängigkeit durch die absolute gäbe.“<sup>3)</sup>

Welche Bestimmungen ergeben sich aus diesen drei Beweisen für Gott?

Aus 1: Der aktuelle Weltzustand ist die durch den absoluten Willen realisierte aktuelle Idee und der Weltprozeß die durch den absoluten Willen realisierte Wandlung der aktuellen Idee. In der Eigenart der Idee liegt es, daß sie nicht auf einmal aktuell sein kann, sondern sich entwickeln muß. Die Idee Gottes ist ein jederzeit einheitlicher, aber die Vielheit simultan umspannender Akt (= Gottes Allwissenheit); die Wandlung der Idee vollzieht sich mit logischer Notwendigkeit (= Gottes Allweisheit). Das Vergangene und Zukünftige ist nur implicite in der aktuellen

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 135.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 138. System der Philosophie. Bd. VII, S. 38.

<sup>3)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 140.

Idee enthalten, explicite nur das Gegenwärtige.<sup>1)</sup> Hierbei, sagt Hartmann, liegt kein Grund vor, Gott als bewußt anzusehen. Gottes Weltwissen ist sein Welt schaffen, d. h. Gottes Idee fällt zusammen mit der Weltwirklichkeit. Hätte nun Gott von der Welt außer der ursprünglichen schöpferischen Weltidee noch ein zweites reflektiertes Wissen, so würde auch sofort dieses zweite Wissen realisiert werden zu einer zweiten Welt und so fort.<sup>2)</sup>

Aus 2: „Der psychologische Beweis bestimmt Gott als wesentlich geistig, nach Analogie des bewußten menschlichen Geistes, aber mit Weglassung dessen, was an dem letzteren bloß menschlich, d. h. natürlich beschränkt und für den Begriff des Geistes unwesentlich ist.“<sup>3)</sup>

Hartmann verwirft nun als bloß menschliche und folglich nicht auf Gott übertragbare Eigentümlichkeiten das Gedächtnis, den Charakter und das Gemüt, weil sie auf molekularen Hirndispositionen beruhen. Auch die meisten Gefühle will er von Gott fern halten, sodaß nur die Elementarfunktionen, Vorstellung, Begehrung, Unlustempfindung, bleiben. Das letzte fällt aber mit dem Begehren zusammen, sodaß wir in Gott nur Vorstellung und Wille haben.

Aber auch aus diesem ist fernzuhalten das Successive, Discursive, Abstrakte und Reflektierende der menschlichen Vorstellung, auch die Form der Sinnlichkeit; vom Wollen ist fernzuhalten das Auseinanderfallen von Überlegung und Entschluß, Vorfaß und Ausführung, Wille und Tat.

Wie steht es mit dem Bewußtsein, dem Selbstbewußtsein und der Persönlichkeit? Bewußtsein ist nach Hartmann Rezeptivität. Eine solche Rezeptivität aber in Gott annehmen, hieße statuieren, daß es für Gott ein Draußen gäbe.<sup>4)</sup> Bewußtsein ist nach ihm Passivität. Eine solche Passivität in Gott tragen, hieße seine absolute Aktualität vernichten.

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 141.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 142.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 143.

<sup>4)</sup> Ebenda, S. 146 u. ff.

Auch das Selbstbewußtsein ist von Gott ausgeschlossen; denn das kann nach Hartmann sich nur entzünden, wenn dem Ich ein Du gegenübersteht.<sup>1)</sup> Nur ein Bewußtsein hat Gott, das Bewußtsein seiner Unlust.<sup>2)</sup>

Wo Gedächtnis, Gemüt und Charakter, Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Gefühl fehlt, kann man natürlich auch nicht mehr von Persönlichkeit reden. Persönlichkeit und Abolutheit sind bei Hartmann außerdem sich ausschließende Begriffe. Da die Abolutheit aber unentbehrliche Bedingung für einen erlösungsfähigen Gott ist, so ist es klar, daß das religiöse Bewußtsein mit einem persönlichen Gotte nichts anfangen kann.

Aus 3: Aus dem identitätsphilosophischen Beweise geht hervor, daß Gott der einheitliche Grund sowohl des Bewußtseins, wie des materiellen Daseins ist. Deshalb kann er weder das eine noch das andere, weder Bewußtsein, noch Materie sein; er muß unbewußter Geist sein. „Wäre Gott bewußt, so müßte er, um die daseiende Welt schaffen zu können, erst sein Bewußtsein aufheben und als Unbewußtes in die Natur herabsteigen.“<sup>3)</sup>

In diesem Abschnitt der Hartmann'schen Religionsphilosophie tauchen eine ganze Reihe von Irrtümern auf. Wir stellen die hauptsächlichsten fest.

1. Die Welt kann nur real sein, wenn sie eines Wefens mit Gott ist.

2. Gott kann im Menschen nur auf Grund der Wefensidentität wirksam werden; wird diese geleugnet, so wird jede Einwirkung Gottes auf den Menschen zur Magie und Beseffenheit. — Diese beiden Irrtümer finden später ihre Berücksichtigung und ausführliche Widerlegung.

3. Gottes Wissen ist Gottes Schaffen. — Das ist ein Satz, der jedenfalls keine Gültigkeit hat für den bewußten, persönlichen Gott.

4. Der aktuelle Weltzustand ist die jeweilig aktuelle Idee Gottes; der Weltprozeß ist die Wandlung dieser Idee.

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 148.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 149.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 153.



— Hier haben wir die Achillesferse des Pantheismus, der für seinen Gott keinen selbständigen, absolut vollkommenen Inhalt kennt; das Endliche ist zugleich das Unendliche, das Beschränkte zugleich das absolut Vollkommene, ein unerträglicher Widerspruch, der jedem unbefangenen Denker sofort ins Angesicht springt.

5. Die Allweisheit und die Allwissenheit Gottes fordern keineswegs die Annahme eines Bewußtseins und der Persönlichkeit in Gott. — Dem gegenüber sei betont: Wissen heißt etwas in der Innerlichkeit des Geistes besitzen; weise sein heißt Ziele setzen und zur Erreichung derselben die entsprechenden Mittel auswählen und anwenden. Daß dieses ohne Bewußtsein und persönliche Selbstmacht möglich sein soll, ist eine der Unbegreiflichkeiten der Philosophie des Unbewußten.

6. Bewußtsein ist Rezeptivität und Passivität und deshalb von Gott fern zu halten. — Wir erwidern darauf: Bewußtsein ist die Kraft der geistigen Vergegenwärtigung, ist Aktivität und folglich ein notwendiges Attribut Gottes.

7. Persönlichkeit bedeutet Beschränkung und ist deshalb mit der Abolutheit Gottes nicht vereinbar. — Persönlichkeit bedeutet Selbstand und Selbstmacht und muß deshalb mit Notwendigkeit der absoluten Vollkommenheit zukommen.

8. Um Urheber sowohl der Materie wie des Bewußtseins sein zu können, darf Gott weder das eine, noch das andere sein: also unbewußter Geist. — In abgöttischer Eingenommenheit für sein Unbewußtes wird Hartmann blind gegen alle Denkgesetze. Nicht durch Subtraktion und Entleerung, sondern durch Bejahung und Steigerung kommt man zum Begriff der höheren, erklärenden Ursächlichkeit. —

c) Die dritte Leistung, die das religiöse Bewußtsein von Gott dem Erlöser verlangt, ist die, daß er die Freiheit begründe. „Es ist nicht genug, daß Gott die relative Abhängigkeit von der Welt überwindet und eine absolute Abhängigkeit von ihm selbst an deren Stelle setzt; dieser Tausch würde nicht einmal zur Erlösung vom Übel ausreichen, geschweige denn zur Erlösung von der Schuld. Für den Einzelnen bleibt das

Übel realiter ja so wie so bestehen, und nur idealiter wird es insofern aufgehoben, als die selbstfüchtigen Ziele des glücksuchenden Eigenwillens durch die objektiven Weltzwecke und durch Unterordnung des Eigenwillens unter dieselben ersetzt werden . . . . . Solange die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott sich als bloße Passivität des Menschen manifestiert, steht sie formell nicht über seiner relativen Abhängigkeit von der Welt . . . , erst wenn die absolute Abhängigkeit von Gott sich als Aktivität zu gunsten der objektiven Zwecke bekundet, erweist sie sich als etwas von der relativen Weltabhängigkeit schlechthin Verschiedenes.“<sup>1)</sup>

Die Abhängigkeit von der Welt macht den Menschen unfrei. Nur da, wo die absolute Abhängigkeit von Gott eintritt und sich in einer Funktion äußert, welche zugleich göttlich und menschlich ist, nur da ist der Mensch frei in jeder Hinsicht, nämlich frei von jeder relativen Abhängigkeit, insofern seine Funktion göttlich ist, und frei von jeder Heteronomie, insofern die Funktion seine eigene, menschliche, nach den Gesetzen des menschlichen Geisteslebens entstandene und verlaufene Funktion ist.<sup>2)</sup> Der Mensch ist von Gott abhängig; aber der Mensch erkennt, daß Gottes Kräfte seine Kräfte, Gottes Funktionen seine Funktionen sind, und durch diese Erkenntnis verliert die Abhängigkeit von Gott alles Bedrückende; der Mensch wird frei in und mit Gott, weil er eines Wesens mit Gott ist.

Diese Freiheit erfordert, daß Gott unbewußt und unpersönlich gedacht werde. Wäre Gott eine bewußt-geistige Persönlichkeit, so wäre die von ihm dem Menschen eingesenkte Gnade (göttliche Funktion) nicht zugleich eine menschliche Funktion, und die durch dieselbe determinierten Gefinnungen und Handlungen des Menschen wären von außen bestimmt oder heteronom; nur weil Gott selbst noch keine Person, kein *αὐτός* ist, sondern erst im Menschen Persönlichkeit gewinnt, nur darum kann die göttliche Determination des menschlichen Handelns ohne Widerspruch

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 161.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 162.

zugleich selbstgesetzgebende Selbstbestimmung des Menschen oder Autonomie oder religiös-sittliche Freiheit sein.<sup>1)</sup>

Um nun das die Freiheit begründende Moment sein zu können, muß Gott Zwecke setzen, welche über die egoistischen Zwecke des Menschen hinausgehen, und an deren Förderung der Mensch sich beteiligen kann. Der teleologische Gottesbeweis hat Gott bereits als den Träger solcher Zwecke gezeigt. Insofern der Mensch sich an ihrer Verwirklichung beteiligen kann, nennen wir die teleologische Weltordnung die sittliche Weltordnung.<sup>2)</sup>

Die sittliche Weltordnung offenbart sich nun dem Menschen

1. als die objektive sittliche Weltordnung; sie ist nichts anderes als die zu objektiven sozialen Institutionen verkörperte Idee der Gerechtigkeit, welche sich in ihrer Totalität den subjektiv-egoistischen Velleitäten gegenüber siegreich behauptet;

2. als die subjektive sittliche Weltordnung oder als das autonome sittliche Gesetz; sie besteht darin, daß der Mensch die objektive sittliche Weltordnung oder die objektiven Zwecke Gottes für sich zum Gesetz macht und dadurch gerecht, heilig und frei wird;

3. als die absolute sittliche Weltordnung; als solche ist sie die dem objektiven Weltverlauf immanente Idee, welche die objektive sittliche Weltordnung durch die subjektive aus unvollkommenen Anfängen zu immer vollenderen Gestalten emporführt und so zugleich die autonome Freiheit immer höher entwickelt, bis das letzte Ziel erreicht ist.

Für Gottes Wesen ergeben sich daraus folgende Folgerungen: Gott muß gedacht werden

1. als der der objektiven sittlichen Weltordnung oder den religiös-ethischen Institutionen immanente absolute Zweck; weil nur unter dieser Bedingung meine Beteiligung

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 162.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 163 u. ff. Derselbe, System der Philosophie. Bd. II, S. 49.

an der Erhaltung und Förderung der objektiven sittlichen Weltordnung eine Förderung des göttlichen Zweckes ist;

2. als der meiner subjektiven sittlichen Weltordnung oder meinem Gewissen immanente Heiligungsgeist (Heiligungsgnade), weil anderenfalls meine sittliche Tat keine Heilungskraft im religiösen Sinne befäße und meine Autonomie keine Freiheit in Gott wäre;

3. als Offenbarungsgeist oder -gnade, welcher dem Entwicklungsgang des religiösen Menschheitsbewußtseins immanent ist, weil anderenfalls der Entwicklungsgang nur Scheinentwicklung und eine religiöse Illusion wäre.

Wie Gott vorhin als der Grund der physischen Ordnung in Natur und Bewußtsein erkannt wurde, so jetzt als der Grund der sittlichen Ordnung, weil ohne ihn keine autonome Sittlichkeit, keine Heiligung und keine Erlösung möglich wäre. Die Bestimmungen, die sich hieraus für sein Wesen ergeben, sind Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade. Ohne diese Bestimmungen kann das religiöse Bewußtsein Gott als Gott nicht anerkennen.

Bis dahin kann man Hartmann zustimmen; nun aber kommt wieder die Wendung zum Monismus. Nur wenn Gott, führt er aus, mit der sittlichen Weltordnung identisch ist, nur dann können diese Bestimmungen (Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade), die eigentlich der absoluten sittlichen Weltordnung anhaften, auf Gott selbst unmittelbar übertragen werden.<sup>1)</sup> Wenn Gott als der Schöpfer der absoluten sittlichen Weltordnung nur hinter ihr steht, so dürfen diese Bestimmungen nicht auf ihn übertragen werden. „Will also das religiöse Bewußtsein diese Prädikate seinem Gotte nicht rauben lassen, so muß es darauf halten, daß über den immanenten Gott, der mit der absoluten sittlichen Weltordnung identisch ist, nicht hinausgegangen werde.“<sup>2)</sup> Dies führt Hartmann natürlich wieder dazu, Gott als unpersönlich und unbewußt zu fassen; denn eine bewußte

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 179.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 179.



göttliche Persönlichkeit könnte ja nicht identisch mit der sittlichen Weltordnung sein.<sup>1)</sup>

Auch aus diesem Abschnitte ersehen wir, daß Hartmann aus seinem monistischen Grunddogma nicht herauskommt: Gott kann nur in uns wirksam werden, wenn wir wesensidentisch mit ihm sind. Er will nicht anerkennen, daß die Welt ihre eigene, allerdings in der göttlichen Wesenheit gründende Substantialität hat.

Ohne Gott keine Weltrealität. — Muß deshalb Gott und Welt identisch sein? Ohne Gott keine Sittlichkeit, keine Mitarbeit an den göttlichen Zwecken. — Muß deshalb aber Gott als die unbewußte, unpersönliche immanente Weltvernunft angenommen werden? Und mit welchem Rechte legt Hartmann die Begriffe Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade (= Liebe) einem unbewußten, unpersönlichen Wesen bei? Das sind Eigenschaften, die nur einer Persönlichkeit zukommen können.

## 2. Anthropologische Folgerungen.

Dieser Abschnitt stellt die Frage: Wie muß der Mensch beschaffen sein, damit die monistische Erlösung möglich und notwendig sei? Hartmann antwortet darauf: Der Mensch muß a) erlösungsbedürftig und b) erlösungsfähig sein.

### a) Erlösungsbedürftigkeit des Menschen.

Der Mensch fühlt sich bedrückt von Übel und Schuld. Darin besteht seine Erlösungsbedürftigkeit.

1. Das Übel. — Das Übel ist wirklich. Eine Weltanschauung, welche im Übel bloß eine Illusion, einen nichtigen Schein sieht, würde eine Erlösung überflüssig machen. Daraus ergibt sich die Unbrauchbarkeit des Illusionismus wie des abstrakten Monismus zur Grundlage einer Erlösungslehre.<sup>2)</sup>

Das Übel muß in überwiegendem Maße notwendig mit dem Dasein verknüpft sein. Wäre es möglich, das Leben so zu gestalten, daß es überwiegend

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 180.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 185.

Luft böte, so würde man sowohl der Sittlichkeit wie der Religion den Boden entziehen. Mit der Aufhebung des überwiegenden Leides im Menschenleben würde die unerläßliche Bedingung des religiösen Verhältnisses, die Erlösungsbedürftigkeit, wegfallen. Daher muß dieses überwiegende Leid des Menschenlebens vom religiösen Bewußtsein als unbedingtes Postulat aufrecht erhalten werden. Jeder eudämonologische Optimismus ist deshalb für das religiöse Bewußtsein unannehmbar, gleichviel ob er den Luftüberschuß schon für dieses Leben oder erst für ein jenseitiges in Aussicht stellt. Der eudämonologische Pessimismus im weitesten Umfang ist Postulat sowohl des religiösen wie des sittlichen Bewußtseins.<sup>1)</sup>

2. Die Schuld. — „Keiner weiß sich rein von Schuld, — das ist eine unanfechtbare Tatsache des sittlichen wie des religiösen Bewußtseins. In dem Begriffe der Schuld liegen zwei Begriffe enthalten, der des Bösen und der der Verantwortlichkeit für es.“<sup>2)</sup> Das religiöse Bewußtsein verlangt die Möglichkeit sowohl des einen wie des andern; denn ohne Schuld gäbe es keine Erlösungsbedürftigkeit; ohne Erlösungsbedürftigkeit keine Religion.

α) Das Böse. — „Böse ist jede der sittlichen Weltordnung oder den objektiven Zwecken, oder, was daselbe ist, dem göttlichen Willen zuwiderlaufende Gesinnung oder Handlung.“<sup>3)</sup> Wie ist nun ohne Beeinträchtigung der Abolutheit Gottes eine seinem Willen zuwiderlaufende Aktion eines Individuums möglich? Der abstrakte Monismus, sagt Hartmann, hält an der Abolutheit Gottes fest, macht aber das Böse zum bloßen Schein; der Theismus zerstört die Abolutheit Gottes, oder aber er hält die Abolutheit fest und macht die Menschen zu Marionetten mit bloß scheinbarem Eigenwillen.<sup>4)</sup> Der Fatalismus bestimmt den Willen von außen und macht dadurch das Böse unmöglich; der

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 183. Vergl. ferner: Hartmann, Das sittliche Bewußtsein. S. 671 u. ff.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 186.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 187.

<sup>4)</sup> Ebenda, S. 187.

Indeterminismus vernichtet die Allwissenheit und die Allmacht Gottes. „Soll nun das Böse ohne Einschränkung der Abfolutheit Gottes möglich fein, fo muß erstens das Individuum kein bloßer Schein fein (wie im abftrakten Monismus), fondern eine Realität, fo darf zweitens die Bestimmung der Handlungen des Individuums nicht von außen her erfolgen (wie im fataliftischen Theismus), fo darf drittens das Individuum mit feinen Willensentfchließungen nicht außerhalb des Bereiches des abfoluten Gotteswillens (wie im indeterminiftischen Theismus), fondern muß innerhalb defelben liegen. . . . Das Individuum, das weder von außen determiniert noch indeterminiert fein darf, muß in feinen Handlungen fich felbst determinieren, fo zwar, daß diefe Selbftdetermination innerhalb des Bereiches des göttlichen Wissens und Willens fällt. . . . Der erste Satz befaßt, daß die rechte Mitte zwischen Fatalismus und Indeterminismus ein psychologifcher Determinismus ift, — der zweite, daß die rechte Mitte zwischen abftraktem Monismus und Theismus der konkrete Monismus ift.“<sup>1)</sup> Der konkrete Monismus lehrt, daß die Funktionen des Individuums — Partialfunktionen des Abfoluten find, fo daß das individuelle Wollen zugleich wahrhaft individuell und auch Moment im Abfoluten ift. — Es wird zwar damit die ganze Armfeligkeit des menfchlichen Wollens in Gottes Wefen und Willen felbst hineingetragen; aber daran ftößt fich Hartmann nicht, er nennt feinen Gott ruhig weiter das Abfolute, obgleich es in fittlicher Hinficht alle menfchliche Befchränktheit in fich birgt.

Nur eine Schwierigkeit findet Hartmann noch dabei: Wie nämlich der Individualwille ohne eine Gott gegenüber geltend zu machende Freiheit böse fein kann. Aber er will auch diefe Schwierigkeit löfen.

Das Böse, fagt er, widerftrebt nur in gewiffer Hinficht dem Inhalt des göttlichen Willens, in anderer Hinficht aber ift es ihm gemäß; mit anderen Worten: „Gott muß einerfeits das, was böse ift, nicht bloß zulaffen, fondern pofitiv

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geiftes. S. 188.

wollen, weil nur das Sein hat, was er will, — er muß aber andererseits es nicht wollen als etwas, das fein und bleiben soll, sondern als etwas, das überwunden werden muß, das fein Sein nur dazu hat, um negiert zu werden . . . . Nicht das ist ein Irrtum, das Böse für ein gottgewolltes und gottgesetztes anzusehen, sondern nur das, es für ein definitives Ziel des göttlichen Willens statt für eine im Prozeß unentbehrliche, aber zur Überwindung bestimmte Stufe zu halten.“<sup>1)</sup> Mit diesen Sätzen schafft nun aber Hartmann die oben angegebene Schwierigkeit nicht aus der Welt. Diesen Versuch, das Böse mit dem Willen Gottes in Einklang zu bringen, könnte man wohl für den Theismus gelten lassen, der das Böse nur in den Werken Gottes kennt, nicht aber für den Monismus, der das Böse in Gottes Wesen selbst hineinträgt.

β) Die Verantwortlichkeit. Das Böse ist allgemein und unabwendbar für alle Menschen. Die Welt ist voller Versuchungen zum Bösen, und der Mensch ist voll böser Triebe, die ihre Wurzel in der Natur des Menschen selbst haben. Der eudämonistische Egoismus, dieses Urböse, die Wurzel aller bösen Triebe, bildet den eigentlichen Kern der menschlichen Natur. Der Egoismus, verlockt durch äußere Versuchungen, tut das Böse. Durch Wiederholung entsteht das Laster, und was in der ersten Generation Laster ist, kehrt in der zweiten als böse Erbanlage wieder u. f. w.<sup>2)</sup>

Zu der individuellen Anlage zum Bösen kommen die Einflüsse von außen. Der Mensch lebt in einer miasmatischen Atmosphäre, die entstanden ist durch die fortlaufenden Verschuldungen und Verbrechen der menschlichen Gesellschaft. Alle haben Schuld daran. Diese Kollektivschuld, die in den Einrichtungen, Sitten, Anschauungen fortlebt, ist nicht bloß die Schuld der lebenden Generation, sie ist vielmehr in der Hauptsache von den Vätern überkommen. Sie nennt Hartmann die Erbschuld. Hartmann kommt dann zu dem Resultat, daß das Böse etwas Allgemeines ist,

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 189.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 194.



dem niemand entrinnen kann. Und das muß so sein, fügt er hinzu, sonst wäre die Religion nicht möglich. Das Böse muß nicht etwas Zufälliges, sondern etwas Notwendiges, nicht etwas Partikuläres, sondern ein allgemeines Accidens des Menschen sein, wenn die von der Religion gebotene Erlösung etwas Notwendiges und Allgemeines sein soll.

Wenn dem aber so ist, wenn das Böse einer Notwendigkeit der menschlichen Natur entspringt, wenn es etwas Allgemeines ist, dem sich niemand entziehen kann, wie kann dann noch der Mensch für dasselbe verantwortlich gemacht, wie kann er dann von dem Bösen bedrückt werden als von einer Schuld? Führt diese Einsicht nicht zum Fatalismus, der jede Sittlichkeit und jede Religion unmöglich macht?

Um dem Fatalismus zu entgehen, führt Hartmann weiter aus, ist der Theismus zur Annahme einer indeterministischen Freiheit des Menschen geschritten. Der Indeterminismus ist aber ebenfalls unhaltbar; denn einmal kann er vor einer genauen psychologischen Analyse nicht bestehen.<sup>1)</sup> Sodann hebt er die Verantwortlichkeit, die er begründen soll, erst recht auf, ganz abgesehen davon, daß er die Abolutheit Gottes beeinträchtigt.<sup>2)</sup> „Der Indeterminismus verfolgt dem Fatalismus gegenüber den richtigen Gedanken, daß meine Verantwortlichkeit für die Tat nur dann besteht, wenn ich auch anders hätte handeln können, als ich in dem besonderen Falle gehandelt habe; aber er sucht das „auch anders handeln können“ durch ein verkehrtes Mittel, durch die Hinaushebung der Willensentscheidung über den gesetzmäßigen Motivationsprozeß zu erzielen, d. h. durch ein für grundlos Erklären des Wollens, womit er der Verantwortlichkeit wiederum nach der andern Seite jeden Boden entzieht.“<sup>3)</sup>

Der Indeterminismus also behauptet, daß der Wille sich grundlos entscheide. Selbstverständlich vertritt der Theismus eine solche Lehre nicht. Von einer grundlosen

<sup>1)</sup> Hartmann, Das sittliche Bewußtsein, S. 371 u. ff.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 199 u. ff.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 200.

Willensentscheidung, sagt Hartmann mit Recht, vermag der Mensch sich keine Rechenschaft zu geben, er ist deshalb dafür auch nicht verantwortlich.<sup>1)</sup>

Verantwortlichkeit setzt Selbstbestimmung durch Motive voraus. Das ist richtig. Hartmanns Ausführungen aber lassen nur ein Bestimmtwerden durch Motive zu.

„Die Verantwortlichkeit verlangt als Voraussetzung das Bewußtsein, daß man auch anders hätte handeln können; aber dies auch Anderskönnen darf kein bedingungsloses sein, wie der Indeterminismus meint, sondern ein bedingtes; es darf aber auch kein bloß von außen bedingtes sein, wie der Fatalismus meint, sondern ein von innen bedingtes. Um mich für eine bestimmte Tat moralisch (nicht bloß juridisch) verantwortlich zu wissen, dazu muß ich mir bewußt sein, daß ich unter den gegebenen äußeren Umständen auch anders hätte handeln können, wenn ich die in mir liegenden Triebe geschickter verwertet hätte, d. h. wenn ich mir Motive vorgehalten hätte, welche geeignet waren, solche Triebe zu motivieren.“<sup>2)</sup> Jede Willensentscheidung ist die Resultante von Begehrungen, deren Zahl und Stärke einerseits vom Charakter, andererseits durch den jeweilig aktuellen Bewußtseinsinhalt bedingt wird. Der Charakter ist meinem unmittelbaren Willenseinfluß entzogen, aber der jeweilige Bewußtseinsinhalt ist teilweise vom Willen abhängig, welcher die Macht hat, bewußte Vorstellungen wachzurufen und durch Konzentration der Aufmerksamkeit auf sie — die anderen Vorstellungen zu verdrängen. „Ich kann also sagen: ich hätte auch anders handeln können, wenn ich weniger der Ermüdung nachgegeben, wenn ich besser auf der Hut gewesen wäre und meine Wachsamkeit besser geschärft hätte, um mich nicht von den unwillkürlich auftauchenden Motiven überrumpeln zu lassen.“<sup>3)</sup>

Man kann in alledem Hartmann zustimmen; denn, wenn dies überhaupt einen Sinn hat, so kann das nur der sein: der Mensch ist immer determiniert, nicht von außen,

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 200.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 202.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 203.

sondern von innen, psychologisch; aber er determiniert sich selbst, d. h. er entscheidet sich nach Gründen, die er selbsttätig sich vorhält. Sein jeweiliger Bewußtseinsinhalt steht in seiner Macht, d. h. untersteht nicht der Notwendigkeit. Hartmann müßte demnach schließen: es bleibt also im Menschen ein Etwas übrig, das sich der mechanisch-gesetzmäßigen Notwendigkeit entziehen kann, also indeterminiert ist. Wenn alles, auch die letzte Position des Willens, determiniert ist, so darf man nicht mehr davon reden, daß der Mensch „die Macht hat“, sich selbst zu determinieren, daß er die „Macht hat“, die Aufmerksamkeit zu spannen, die Wachsamkeit zu schärfen, um den Motiven zum Bösen die Motive zum Guten entgegenzuhalten.

Da aber Hartmann wegen seines Monismus keinen irgendwie gearteten Indeterminismus zulassen kann, so muß er denn auch schließlich erklären, daß es nichts als eine Selbsttäuschung ist, wenn der Mensch meint, es sei ihm möglich gewesen, im Moment der Entscheidung wachsender zu sein. „Daß ich damals auch anders hätte handeln können, wenn ich genau in dem Zustande war, wie ich damals war, das ist allerdings ein Irrtum, der den Indeterminismus zur Folge haben muß; aber daß ich damals auch hätte anders handeln können, wenn ich damals in dem Zustande gewesen wäre, in dem ich jetzt bin, das ist eine Wahrheit, welche genügt, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen.“<sup>1)</sup>

Diese letzten Ausführungen stehen im direkten Widerspruch mit den früheren; alles, was Hartmann oben zur Begründung der Verantwortlichkeit gesagt hat, wird hiermit umgestoßen. Alles ist äußerlich und innerlich bedingt. Deshalb kann Hartmann auch nicht schließen: Es gibt eine Verantwortlichkeit, sondern nur: Es gibt in uns ein Gefühl der Verantwortlichkeit.

Natürlich müßte er sofort erklären: Da dieses Gefühl keinen Grund hat, ist es ein unberechtigtes, trügerisches und ist als solches zu beseitigen. Dann könnte allerdings

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 204.

von einer Verantwortlichkeit und Schuld nicht mehr die Rede sein, und für Hartmann hörte damit auch die Möglichkeit einer Erlösungsreligion, ja der Religion überhaupt auf.

Trotzdem aber fährt Hartmann fort, von Verantwortlichkeit und Schuld und Erlösung zu reden und den absoluten Determinismus als Bedingung jeder Religion, insbesondere der Erlösungsreligion, hinzustellen.

### b) Erlösungsfähigkeit des Menschen.

Der natürliche Mensch oder der Mensch in seiner Verschiedenheit von Gott ist böse und erlösungsbedürftig; der Mensch in seiner Einheit mit Gott ist erlösungsfähig. Diese Erlösungsfähigkeit des Menschen besteht in seiner Fähigkeit zum übernatürlichen sittlichen Wollen oder zur ethischen Gesinnung, d. h. zu einer Gesinnung, die bereit ist, dem Egoismus zum Trotz an den objektiven Weltzwecken mitzuarbeiten.

Kann der natürliche Mensch diese Gesinnung aus sich selbst hervorbringen? Für Hartmann ist das von vornherein ausgeschlossen, sonst wäre die Religion überflüssig. Für ihn ist es einfach ein Postulat des religiösen Bewußtseins, daß der Mensch sich durch seine natürlichen Kräfte nicht erlösen kann. Das zwingt Hartmann dazu, den Begriff des natürlichen Menschen so zu fassen, daß er nur noch Egoismus ist, ohne Gewissen und ohne Vernunft. Andererseits soll nach ihm die Erlösung auch wieder keine Erlösung durch einen andern sein.

Darauf entwickelt er folgenden Gedankengang. Was den Menschen erlöst (die ethische Gesinnung), stammt nicht vom natürlichen Menschen; denn dieser ist nichts als purer Egoismus, und dieser ist unfähig, den sittlich guten Willen hervorzubringen. Was den Menschen erlöst, ist eine göttliche Funktion (Gnade). Diese aber kann im Menschen nur dann wirksam sein, wenn sie zugleich auch menschliche Funktion ist, mit anderen Worten: die reale Einheit des Menschen mit Gott ist das wahre Erlösungsprinzip. Diese Einheit aber ist allein möglich im konkreten Monismus.



Wir möchten von vornherein auf einige Widersprüche in diesen grundlegenden Sätzen hinweisen.

1. Wenn Gott und Mensch eins sind, wenn der Mensch die Manifestation des göttlichen Wesens ist, so gehört das Göttliche zur Natur des Menschen. Dann ist es aber falsch zu behaupten, der natürliche Mensch sei unfähig, sich selbst zu erlösen.

2. Wenn der natürliche Mensch sich nicht selbst erlösen kann, sondern nur durch Gott seine Erlösung möglich ist, so gehört das Göttliche nicht zur Natur des Menschen, und Gott ist nicht eins mit ihm, und der Monismus ist falsch.

3. Hartmann müßte erkennen, daß der sittlich gute Wille, wodurch nach ihm der Mensch erlöst wird, sehr wohl in den Fähigkeiten des Menschen liegt; andernfalls drückt er den Menschen zu einem bloß egoistischen Triebwesen, d. h. zum Tiere hinab; der Mensch wäre nicht mehr Mensch.

4. Soll aber die Erlösung etwas bleiben, das der natürliche, aber wahre Mensch durch sich selbst nicht erreichen kann, so muß sie anders verstanden werden, als sie Hartmann versteht, als die Mitteilung eines übernatürlichen Lebens.

Es ist offenbar, daß die monistische Voreingenommenheit hier wie anderwärts das Denken Hartmanns trübt. Er will durchaus zu seinem konkreten Monismus gelangen; die Tatsachen müssen es sich gefallen lassen, dahin gedeutet und gewendet zu werden. „Er verkümmert sich, seiner Idee zuliebe, die Fülle der Phänomene“, sagt Goethe von Schelling. Dasselbe läßt sich auch von Hartmann sagen, nur daß er auch manchmal seiner Theorie zuliebe die Fülle der Phänomene beliebig erweitert.

Hartmann führt also aus: „daß der sittliche Wille nicht ein Produkt des natürlichen Menschen sein kann, ist klar; denn der natürliche Mensch als solcher kann bewußter oder unbewußterweise nur aus dem Prinzip des eudämonistischen Egoismus heraus seinen Willen determinieren, und diese Determination kann niemals zu Resultaten führen, welche das Gegenteil ihres genetischen Prinzips darstellen.“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 213. Vergl. ferner: Hartmann, System der Philosophie. S. 61.

Wie entsteht denn nun die sittliche Gefinnung im Menschen? „Erst tut man das Böse, natürlich ohne Verantwortlichkeit, weil man noch nicht weiß, daß es das Böse ist; und erst an der Betrachtung des Bösen und seiner Folgen geht das Verständnis auf, daß dies das Böse ist.“<sup>1)</sup> Das Böse ist demnach ein unentbehrlicher Durchgangspunkt zur Entfaltung des aktuellen sittlichen Willens. Zum Bösen sind alle Menschen nicht nur prädisponiert, sondern prädestiniert; natürlich auch zum Guten; und in Wahrheit ist die Schuld gegenüber dem sog. Zustande der kindlichen Unschuld das Höhere, weil erst aus der Schuld das Erlösungsbedürfnis erwächst, das den Menschen zum Suchen und Finden der Erlösung und Heiligung fähig macht.<sup>2)</sup> Das ethische Moment nun bei dieser sittlichen Erfahrung, sagt Hartmann, kommt aus der unbewußten, der Welt immanenten Vernunft. Dieses Göttliche in der Welt unterschiebt dem Egoismus Zwecke, die diesem zwar unbewußt zuwiderlaufen, ihm aber als bloße Ausflüsse seiner selbst erscheinen. Das sind die sogenannten sozialen Instinkte, die wir schon bei den Tieren antreffen. Aus den unbewußt sozialen Instinkten zieht die unbewußt vernünftige Reflexion des Menschen ein unbewußt vernünftiges Fazit und präsentiert dieses dem Bewußtsein als moralisches Postulat, dem der Egoismus sich zu beugen hat; die unbewußt vernünftige Reflexion über die Postulate der moralischen Instinkte erhebt sich dann bei fortschreitender geistiger Entwicklung allmählig zum Bewußtsein ihrer selbst und wird zur Vernunftmoral im Gegensatz zur bisherigen instinktiven oder Gefühlsmoral. Ihre Vernünftigkeit erweist sie damit, daß sie ihre Übereinstimmung mit den objektiven Weltzwecken darlegt.<sup>3)</sup>

Dieses Hineinragen der objektiven Vernunft in die Welt, speziell in den Menschen, nennt Hartmann Gnade. Die Gnade, diese göttliche Funktion, hat, soweit sie im

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 214.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 216.

<sup>3)</sup> Ebenda S. 217 u. ff.

Laufe der früheren Generationen tätig war, ihren objektivierten Niederschlag in den sittlichen Anlagen des Menschen gefunden. Das nennt Hartmann die Erbgnade. Die Gnade, die in jedem Menschen neu einsetzt, ist die aktuelle Gnade.

Die Gnade ist also das Prinzip der ethischen Gefinnung im Menschen und daher auch der Erlösung. Nun ist es aber ein monistisches Postulat, daß die im menschlichen Geistesleben erfahrene Gnade nicht bloß eine göttliche Funktion sei, sondern zugleich auch eine menschliche, und damit entsteht eine neue Schwierigkeit für den Monismus. Wie kann eine Funktion des menschlichen Geistes Funktion Gottes sein, ohne daß der Mensch zum Gott und das religiöse Verhältnis ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst wird? Wie kann eine unmittelbare Funktion Gottes konstituierendes Element der menschlichen Persönlichkeit sein, ohne deren individuelle Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung zu einem bloßen Schein zu verflüchtigen?

Dies ist in der Tat nicht bloß eine Schwierigkeit, sondern eine Unmöglichkeit. Deshalb können auch die metaphysischen Voraussetzungen, die sie heben sollen, nicht Postulate des religiösen Bewußtseins sein, sondern Irrtümer. Das religiöse Bewußtsein verlangt nicht im Geringsten, daß die göttliche Funktion und die menschliche Funktion identisch seien; es verlangt nur, daß die göttliche Funktion sich vereinige mit der menschlichen zu gemeinsamer Wirkung, nicht aber zur Identität.

Von seinen falschen Voraussetzungen ausgehend, untersucht nun Hartmann den abstrakten Monismus und den Theismus und findet, daß weder der eine, noch der andere imstande ist, das Problem zu lösen. Soll das Problem überhaupt lösbar sein, fährt er fort, so muß erstens Gottes Funktion eine reale, zeitliche Tätigkeit sein; zweitens der Mensch ein real existierendes Individuum sein; drittens darf die göttliche Tätigkeit, soweit sie dieses Menschenindividuum betrifft, nicht außerhalb, sondern muß innerhalb der Gruppe von Aktionen fallen, welche die menschliche Individualexistenz konstituieren, und die menschliche Tätigkeit darf

nicht außerhalb des univervellen Komplexes von Funktionen Gottes fallen, welche das existierende Universum konstituieren.<sup>1)</sup> Diese drei Bedingungen findet Hartmann erfüllt in seinem konkreten Monismus.

Der Unterschied zwischen Gott und Mensch. „Als Träger der absoluten Idee können wir Gott das absolute Subjekt, als Träger einer Partialidee aber das eingeschränkte Subjekt nennen; als absolutes Subjekt ist Gott der Produzent aller Willensakte, d. h. des Universums, als eingeschränktes Subjekt der Produzent der Willensakte, welche ein bestimmtes Individuum konstituieren. Als absolutes Subjekt ist Gott das Wesen, das der univervellen Erscheinung, d. h. der phänomenalen Welt, zugrunde liegt; als eingeschränktes Subjekt ist er das Wesen, das der individuellen Erscheinung zugrunde liegt.“<sup>2)</sup>

Gott ist also das absolute Subjekt, der Mensch das eingeschränkte. Darin sieht Hartmann den Unterschied zwischen Gott und Mensch. Um aber nicht zwei Subjekte zu haben, wodurch der Monismus aufgehoben würde, sieht sich Hartmann bald genötigt zu erklären, die Annahme eines eingeschränkten Subjektes im absoluten Subjekte sei bloß eine begriffliche Abstraktion. Damit hebt er nun allerdings den Unterschied zwischen Gott und Mensch, wie er ihn konstruiert hatte, wieder auf; denn eine bloß begriffliche Abstraktion im absoluten Subjekt genügt doch nicht, um die Realität des eingeschränkten Subjektes zu begründen. Hartmann gleitet über diesen Widerspruch hinweg, und vorgebend, den Unterschied zwischen Gott und Mensch unwiderleglich dargetan zu haben, geht er dann über zur zweiten Bedingung, der Einheit von Gott und Mensch. Natürlich hat dieses dann weiter keine Schwierigkeiten.

„Der ganzen unendlichen Weite dieses Unterschiedes gegenüber hält das religiöse Bewußtsein umso kräftiger an der realen, nicht bloß vorgestellten oder von der Zukunft

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 223.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 224.



erhofften Einheit von Gott und Mensch fest.“<sup>1)</sup> „Nach dem konkreten Monismus sind Gott und Mensch nicht wesensverschieden oder substanziell getrennt; sondern dasselbe Wesen, welches Gott ist, ist dasjenige, welches im Menschen erscheint . . . Was in mir als Wesen subsistiert, ist das absolute Subjekt.“<sup>2)</sup> „Nenne ich das transzendente Subjekt meiner Individualität mein „Selbst“, so kann ich sagen, daß mein Selbst nicht mehr Ich, sondern Gott sei.“<sup>3)</sup>

So sieht denn Hartmann auch die dritte Bedingung durch den konkreten Monismus erfüllt, nämlich die Identität von Gnade und Glaube; denn beide sind Funktionen ein und desselben Subjektes, der Glaube, die Funktion des eingeschränkten Subjektes, die Gnade des absoluten Subjektes; beidemal aber ist es dasselbe Subjekt, das tätig ist.

Die Erlösung des Menschen besteht nun darin, daß der Mensch sich seiner Wesenseinheit mit Gott bewußt wird und darnach sein Denken und Handeln einrichtet, so daß er nicht mehr bloß ontologisch oder essentiell, sondern auch teleologisch mit Gott eins wird. „Gelangt diese mit der Gnade identische ethische Gesinnung zum Durchbruch, so ist der Mensch dadurch von dem inneren Zwiespalt des durch die Schuld mit Gott zerfallenen Bewußtseins ebenso erlöst wie von der Auffassung des Übels als eines den Zweck seines Daseins in Frage stellenden . . .“<sup>4)</sup>. Weiteres verlangt nach Hartmann der erlösungsuchende Mensch nicht. „Wollte er darüber hinaus noch eine positive Seligkeit verlangen, so fiel er damit von der kaum errungenen Höhe des religiösen Verhältnisses wieder herab in den Eudämonismus des egoistischen Standpunktes, von dem er gerade erlöst werden wollte . . .“<sup>5)</sup>.

1) Hartmann, Religion des Geistes. S. 230.

2) Ebenda, S. 230.

3) Ebenda, S. 230.

4) Ebenda, S. 234.

5) Ebenda, S. 234.

### 3. Kosmologische Folgerungen.

Bei der genetischen Erklärung der Welt hat Hartmann dargelegt, daß die Welt einem unvernünftigen Momente, dem Willen, das Dasein verdankt, und daß deshalb ihr Dasein das schlechthin Nichtfeinfolgende ist. Um die Welt von ihrem Dasein zu erlösen und ins Nichtfein zurückzuführen, trat die Weisheit Gottes in Aktion und gab dem Willen zum Dasein einen solchen Inhalt, daß er sich schließlich gegen sich selbst kehren muß.

Die Weisheit Gottes ist objektiviert in den teleologischen Zwecken. Der Fortschritt in der Welt besteht nun darin, daß das Bewußtsein in der Welt wächst, wodurch die objektiven Zwecke immer mehr erkannt und zum bewußten Inhalt des Willens gemacht werden. Dadurch wird der Wille sittlich gut und der individuelle Träger von der Weltabhängigkeit wenigstens idealiter erlöst; realiter wird er erst durch den Tod erlöst. Für sich selbst also erlangt der „Gotteskämpfer“ nichts; er geht zu Grunde; aber die Idee, der er diente, triumphiert und bereitet durch ihren Triumph das Endziel des Weltprozesses, die Universal-erlösung, vor. Hier könnte man einwenden, daß doch die ganze Geschichte für den einzelnen unfagbar traurig ist, und daß er auch schließlich persönlich gar kein Interesse daran hat, sich für das Ganze zu opfern. Hartmann antwortet darauf: Das ist die Tragik des Lebens! Diese Tragik ist herbe und schmerzlich, aber auch erhebend und verführend.<sup>1)</sup>

Die Tragik ist schließlich das höchste Weltgesetz. Die Idee triumphiert, während ihr Träger zugrunde geht. Das gilt für den Einzelnen, das gilt auch für das Universum.

Was sollte auch eine Welt noch, wenn sie ihr Ziel erreicht hat? „So lange die Welt existiert, muß sie als erlösungsbedürftige existieren, wenn nicht die Religion als Erlösungsreligion und damit als Religion überhaupt aufhören soll; solange das religiöse Bewußtsein an sich als das Zentrum der Bewußtseinswelt glaubt, kann es nicht

---

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 257.

darin einwilligen, sich zu einer zur Überwindung bestimmten Vorstufe zu degradieren, wie dies die Annahme eines künftigen, nicht mehr erlösungsbedürftigen Weltzustandes zur Folge haben würde.“<sup>1)</sup> Deshalb, so schließt Hartmann, ist es ein Postulat des religiösen Bewußtseins und der Erlösungsreligion, daß die Universalerlösung als Zurücknahme der räumlich-zeitlichen Erscheinung in das ewige Wesen Gottes oder als die Rückkehr des Willens aus dem Zustande der Aktualität in den der Potenzialität gedacht wird.

---

---

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 258.

## II. Kritik

### der Hartmannschen Erlösungslehre.

---

#### Vorbemerkung.

Aus der Darlegung der Hartmannschen Erlösungslehre ergibt sich, daß der Monismus und der eudämonologische Pessimismus die Grundlage seiner ganzen Religionsphilosophie bilden. Beide sind ihm Postulate des religiösen Bewußtseins. Was in der theoretischen Philosophie nur als Resultat langer Induktionsreihen gewonnen wird, dessen ist das religiöse Bewußtsein von vornherein gewiß. Das religiöse Bewußtsein braucht deshalb auch keine Beweise, es hat Postulate;<sup>1)</sup> und diese Postulate stimmen mit den Resultaten der theoretischen Wahrheitserforschung überein und bestätigen sie.

Hierbei ist richtig, daß die Forderungen des religiösen Bewußtseins nicht im Widerspruch stehen können mit den Wahrheiten des theoretischen Bewußtseins. Nur leugnen wir, daß zu diesen Wahrheiten der Monismus und der Pessimismus gehören.

Daß der Monismus und der Pessimismus theoretisch keineswegs unumstößliche Wahrheiten sind, daß sie vielmehr vor einer vernünftigen Betrachtungsweise nicht standhalten, das ist wiederholt von christlichen Denkern dargelegt worden. Der Hartmannsche Pantheismus hat insbesondere seine glänzende Widerlegung gefunden durch Schell.<sup>2)</sup> Hartmann hat nie darauf geantwortet.

---

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 112.

<sup>2)</sup> Schell, Gott und Geist. Paderborn, 1895. I. Teil, S. 222 ff. II. Teil, S. 62 ff., S. 268 ff., S. 558 ff.



Wir fegen deshalb in diefer Schrift von der ausführlichen theoretifchen Behandlung diefer Fragen ab, ftellen uns vielmehr auf den Standpunkt, den Hartmann felbft in feiner Religionsphilofophie einnimmt, und unterfuchen alle Fragen vom Gefichtspunkte des religiöfen Bewußtfeins.

Wenn wir uns des Wortes „religiöfes Bewußtfein“ bedienen, wie Hartmann es durchgehends in feiner Religionsphilofophie tut, fo können wir es nur unter einem gewissen Vorbehalt tun; denn nicht in jedem Sinne ift es für uns annehmbar.

Hartmann felbft verfteht unter diefem Worte zunächft einen beftimmten Tatbeftand der Seele, aus dem die Reflexion fowohl nach der Seite des Grundes wie nach der des Zweckes Folgerungen zieht. In feiner „Religion des Geiftes“ will er geradezu analog der Phänomenologie des fittlichen Bewußtfeins eine Phänomenologie des religiöfen Bewußtfeins geben, d. h. er will die Erfcheinungsformen und Äußerungen der religiöfen Veranlagung im Menfchen darlegen, die religiöfen Empfindungen und Gefühle, Erwartungen und Forderungen der Seele feftftellen und jene Vorausfetzungen auffinden, die nötig find, um fie zu erklären und ihre Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit zu garantieren. Infolge feiner moniftifchen Weltanfchauung aber fieht fich Hartmann genötigt, das religiöfe Bewußtfein als ein Tätigkeitsprinzip aufzufaffen, als das produktive Subjekt der religiöfen Erfahrung, als eine Betätigung des unbewußten immanenten Gottes im Menfchen, wodurch der Menfch Gottes und der religiöfen Wahrheiten unmittelbar bewußt wird.

In diefem letzten Sinne können wir natürlich diefes Wort nicht annehmen; denn da ftellt es jenen Irrtum dar, den man neuerdings mit Modernismus und Immanentismus bezeichnet hat. Wohl aber dürfen wir diefes Wort in dem Sinne von religiöfem Inhalt des Bewußtfeins anwenden. Eine Frage vom Standpunkte des religiöfen Bewußtfeins behandeln heißt dann fo viel

wie: den Inhalt des religiösen Bewußtseins zum Gegenstande unserer Untersuchungen und zum Ausgangspunkt unserer Folgerungen machen.

Dazu sind wir selbstverständlich berechtigt; denn der Inhalt des religiösen Bewußtseins ist eine Tatsache, die wie jede andere Tatsache der Natur zum Ausgangspunkt unserer Wahrheitserkenntnis gemacht werden kann. Wie wir von dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt ausgehen und auf Gott schließen können — das ist der Grundgedanke der kosmologischen Gottesbeweise —, wie wir andererseits vom Geiste und seiner Eigenart ausgehen können, um ebenfalls zu Gott zu gelangen — das ist der Grundgedanke der geistigen Gottesbeweise —, so können wir auch zum Ausgangspunkte der Gottes- und Wahrheits-erkenntnis insbesondere den religiösen Tatbestand des Geistes, seine religiöse Anlage, seine religiöse Sehnsucht, sein Hoffen und Vertrauen machen, und wenn wir richtig vorgehen, müssen wir ebenso sicher wie vorher zu Gott, dem Ursprung und dem Ziel des menschlichen Geistes, emporsteigen. Das ist ja schließlich nichts anderes als der Grundgedanke des sog. religiösen Gottesbeweises.

Wir werden also zur Beurteilung der vorliegenden Fragen nicht die ganze innere und äußere Erfahrungswelt zu Rate ziehen, wie dies die Metaphysik tut, sondern nur die religiösen Bewußtseinstatsachen. Unsere Fragestellung lautet also: Welche Voraussetzungen müssen gemacht werden, um die tatsächlich gegebene Beschaffenheit des religiösen Bewußtseins zu erklären?

Ist es wahr, daß die Religion, insbesondere die Erlösung, den Monismus und den Pessimismus fordert?

Es ergeben sich aus dieser Fragestellung für uns vier Kapitel:

1. Religion und Monismus,
2. Erlösung und Monismus,
3. Religion und Pessimismus,
4. Erlösung und Pessimismus.

## 1. Religion und Monismus.

Unter Religion im weitesten Sinne des Wortes versteht man ein Verhältniß des Menschen zu Gott. Auch Hartmann definiert die Religion ähnlich.<sup>1)</sup> Zur Religion gehört demnach: der Mensch und Gott, ein Subjekt und Objekt des religiösen Verhältnisses. „Eine Funktion, welche sich auf das Subjekt zurückbezieht, also das Subjekt selbst zum Objekt hat, kann nicht religiös heißen.“<sup>2)</sup> Ferner muß das Objekt der religiösen Funktion dem Subjekt überlegen sein, und zwar nicht bloß relativ, wie ein Mensch dem andern, sondern unvergleichlich überlegen, wie ein höheres Wesen einem niederen.<sup>3)</sup> Die richtig fortschreitende Überlegung erkennt schließlich, daß das Objekt der Religion nur das absolut vollkommene Wesen sein kann, in welchem alle endlichen Wesen ihren Grund und ihr Ziel haben: Gott.

Damit ein religiöses Verhältniß möglich sei, genügt es aber nicht, daß die zwei Faktoren: Gott und Mensch vorhanden sind; es muß auch noch die Möglichkeit gegeben sein, daß diese beiden Faktoren in Beziehung treten können; sonst käme kein einheitliches Verhältniß zu stande. Hartmann drückt das folgendermaßen aus: „Ein wirkliches Verhältniß besteht nur da, wo beide Teile in eine auf einander bezügliche Funktion eintreten, also eine doppelseitige Funktion gegeben ist, — nicht aber da, wo nur der eine Teil sich zu dem andern in eine rein subjektive, bewußt-ideale Beziehung setzt, welche den anderen Teil unberührt läßt.“<sup>4)</sup> Das religiöse Verhältniß setzt also eine doppelseitige Betätigung voraus, die einerseits von Gott (= Gnade) und andererseits vom Menschen (= Glauben) ausgeht. Bis hierher kann man Hartmann zustimmen, obgleich er schon hier versucht, den Monismus unbemerkt einzuschmuggeln. Er redet von einer doppelseitigen Funktion, anstatt von einem Verhältniß zweier Funktionen zu reden.

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 5. Vergl. V. Cathrein S. J., Religion und Moral. 2. Aufl., Freiburg 1904. S. 62.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 3.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 4.

<sup>4)</sup> Ebenda, S. 66.

„Der Glaube ist ebenso aktiv wie die Gnade; es findet auch keine Teilung und Verteilung der Aktivität zwischen Gnade und Glauben statt, sondern jeder Seite kommt die volle und ganze Aktivität an dem religiösen Akte zu, was eben nur dadurch ohne Widerspruch möglich ist, daß Gnade und Glaube nicht zwei miteinander in Wechselwirkung stehende Akte, sondern die beiden untrennbaren Seiten eines und desselben Aktes, der momentanen Aktualisierung des religiösen Verhältnisses, sind. Ebendaselbe aktuelle Verhältnis, welches, von der göttlichen Seite her gesehen, Gnade ist, ebendaselbe ist, von der menschlichen Seite her angesehen, Glaube, und eben durch diese reale Einheit der Funktion wird das aktuelle Verhältnis zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch.“<sup>1)</sup> In diesen Sätzen steckt der Irrtum, der dann in seiner Konsequenz Hartmann den Anlaß gibt zu der Behauptung, das religiöse Bewußtsein fordere den Monismus. Hartmann will nicht anerkennen, daß zwei Geister auch ohne Wesenseinheit mit einander in Beziehung treten können, und verlangt deshalb zur Ermöglichung des religiösen Verhältnisses die ontologische Einheit.<sup>2)</sup>

Bevor wir darauf näher eingehen, wollen wir untersuchen, ob der Monismus überhaupt imstande ist, den Grundforderungen des religiösen Bewußtseins zu genügen.

Das religiöse Bewußtsein verlangt a) die reale Verschiedenheit von Gott und Mensch, und b) die Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen ihnen.

a) Ist der Monismus imstande, den realen Unterschied zwischen Gott und Mensch zu begründen? — Hartmann empfindet wohl die Schwierigkeit, die sich aus dieser Fragestellung für den Monismus ergibt. „Wie kann eine Funktion des menschlichen Geistes Funktion Gottes sein, ohne daß der Mensch zum Gott und das religiöse Verhältnis ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst wird? . . . Sind göttliche und menschliche Funktion identisch, so müssen

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 69.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 223.



auch ihre Subjekte identisch sein, d. h. es wird dann entweder der Begriff Gottes in dem des Menschen oder der des Menschen in dem Gottes aufgehoben, entweder der Mensch vergottet oder in Gott annulliert, in beiden Fällen aber das religiöse Verhältnis aufgehoben, oder doch für eine psychologische Illusion erklärt.“<sup>1)</sup> Als Lösung für diese Frage bietet Hartmann, wie wir das schon oben gesehen, Folgendes an: Gewiß, es gibt nur ein Subjekt, wie es auch nur ein Wesen gibt; das ist Gott. Aber wir müssen unterscheiden: als Träger der absoluten Idee nennen wir Gott das absolute Subjekt, als Träger eines Teiles dieser absoluten Idee nennen wir ihn das eingeschränkte Subjekt; in unserem Falle ist dies der Mensch.

Der Mensch ist als eingeschränktes Subjekt „eine Gruppe von Partialfunktionen des Absoluten“, mit anderen Worten also ein Teil Gottes. Größere Vorstellungen hat wohl auch der Materialismus von Gott und Geist nie gehabt. Um diesem Vorwurfe möglichst vorzubeugen, fügt Hartmann sofort hinzu, diese Unterscheidung von absolutem und eingeschränktem Subjekt sei natürlich nichts als eine bloß begriffliche Abstraktion, da das eingeschränkte Subjekt eben doch nur das absolute Subjekt selbst ist; diese begriffliche Unterscheidung aber sei praktisch wertvoll, weil die individuellen Funktionsgruppen gegeneinander in reale Konflikte geraten können, wodurch dann die Widersprüche der Erscheinungswelt erklärt seien.

Also begriffliche Abstraktionen am absoluten Subjekt geraten gegeneinander in reale Konflikte. Diese Konflikte aber sind nicht Konflikte im absoluten Subjekt selbst. „Vom Gesichtspunkte Gottes betrachtet sind dies nicht Konflikte des absoluten Subjektes mit sich selbst, überhaupt nicht Konflikte verschiedener Subjekte miteinander, sondern nur Konflikte verschiedener seiner Funktionsgruppen miteinander; vom Gesichtspunkte des Menschen aus sind dagegen die Konflikte der Individuen miteinander nicht bloß Konflikte von Funktionsgruppen

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 221.

miteinander, sondern von subjektgetragenen Funktionsgruppen, und dies drückt sich am kürzesten so aus, daß es Konflikte eingeschränkter Subjekte untereinander sind.“<sup>1)</sup>

Hartmann schließt: „Dies ist der Standpunkt des konkreten Monismus, der einzige, der die Vereinbarkeit der göttlichen Gnade mit der Realität des Menschen ebenso wie die Vereinbarkeit der göttlichen Abolutheit mit der Tatsache des Bösen erklärlich macht. Darum ist in beiderlei Hinsicht der konkrete Monismus Postulat des religiösen Bewußtseins.“<sup>2)</sup>

Tatsächlich ist diese Stelle — der springende Punkt in seinen Ausführungen — ein ganzer Rattenkönig von Unmöglichkeiten und Widersprüchen, und es gehört viel Selbstbewußtsein oder Selbsttäuschung dazu, darnach stolz zu erklären: Der konkrete Monismus sei der einzige Standpunkt, der dem religiösen Bewußtsein gerecht wird.

Der Mensch, ein Teil Gottes! — Das aber ist natürlich bloß eine begriffliche Abstraktion —; diese aber begründet dennoch einen realen Unterschied nicht nur zwischen Mensch und Mensch, den Teilen untereinander, sondern auch zwischen Gott und Mensch, dem absoluten und eingeschränkten Subjekt! — Diese Partialfunktionen Gottes, die Individuen, die nichts als bloße begriffliche Abstraktionen im absoluten Subjekte sind, können in reale Konflikte geraten! — Diese Konflikte aber sind andererseits keine Konflikte des Absoluten mit sich selbst! — Kann man wohl auf einer Seite mehr Widersprüche und Unmöglichkeiten zusammenschreiben?

1. Hartmann zerstört damit den Begriff des absoluten, vollkommenen Gottes. Gott muß mit Notwendigkeit als ein einziges, unteilbares Wesen gedacht werden, das keine Teile auch nicht in seinen Funktionen zuläßt.<sup>3)</sup> Wenn wir begrifflich unterscheiden in Gott, so können wir diese be-

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 224.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 225.

<sup>3)</sup> Vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. Bd. I, 4. Aufl. Paderborn 1908. S. 99.

grifflichen Abstraktionen niemals zu realen Unterschieden werden lassen.

2. Hartmann trägt die Widersprüche und Konflikte der Welt, das Böse und das Unvollkommene, in Gott selbst hinein. Wenn die Funktionen Gottes in Konflikt geraten, so ist eben der Konflikt in Gott. Nur dann, wenn diese Funktionsgruppen wesentlich verschieden sind von Gott, also andere Subjekte sind, nur dann sind Konflikte der Individuen nicht zugleich Konflikte in Gott.

3. Hartmann vernichtet den Unterschied zwischen Gott und Mensch. Tatsächlich gibt es für den Monismus nur ein Subjekt, wenn er begrifflich auch noch soviel eingeschränkte Subjekte unterscheidet. Real ist nur das, was vom absoluten Subjekt getragen ist. Dem monistischen Gott gegenüber gibt es keine Realität, keine Individuen, keine Welt. Entweder werden die Weltkonflikte in das göttliche Subjekt selbst hineingetragen — das ergäbe einen unerträglichen und unmöglichen Gottesbegriff —, oder die Welt und ihre Konflikte haben eine Wirklichkeit außerhalb des göttlichen Wesens —, und dann verlassen wir den Boden des Monismus und gelangen zum Theismus.

Es gelingt dem konkreten Monismus ebenso wenig wie dem abstrakten, einen realen Unterschied zwischen Gott und Mensch herzustellen; mithin ist er unannehmbar für das religiöse Bewußtsein.

b) Läßt die monistische Einheit des Menschen mit Gott ein religiöses Verhältnis zu? Hartmann meint, das religiöse Bewußtsein verlange „eine reale, nicht bloß vorgestellte oder von der Zukunft erhoffte Einheit von Gott und Mensch“, und er erkennt als solche nur die substantielle Einheit des Menschen mit Gott an. „Der Theismus kennt die Einheit nur als gemütliche Vereinigung getrennter und getrennt bleibender Persönlichkeiten, der abstrakte Monismus nur als Absorption des illusorischen Individuums durch die abstrakte Einheit des Seienden; bei dem ersteren kommt es zu keiner Identität der göttlichen und menschlichen Funktion, bei dem letzteren kommt es wohl zur Identität, aber nicht zu wirklichen Funktionen,

weder göttlichen noch menschlichen. Nur der konkrete Monismus trägt sowohl der Realität der Funktionen als ihrer Identität Rechnung, darum ist nur er imstande, dem religiösen Bewußtsein vollauf zu genügen.“<sup>1)</sup> Es gibt also nur eine reale Vereinigung des Menschen mit Gott, wenn sie eines Wesens sind. Wie es nur ein Subjekt gibt, das absolute, — denn das eingeschränkte ist ja nur eine begriffliche Abstraktion — so gibt es auch nur eine Substanz und zwar die göttliche. Daraus zieht unseres Erachtens jeder vernünftige Mensch den Schluß, daß dann das religiöse Verhältnis nichts anderes mehr sein kann, als ein Verhältnis des religiösen Subjektes zu sich selbst, nichts als Selbstanbetung, folglich gar kein religiöses Verhältnis.

Der Unterschied, den Hartmann zwischen Gott und Mensch bestehen läßt — absolutes Subjekt und eingeschränktes Subjekt — ist kein realer und reicht nicht aus, eine Verschiedenheit des religiösen Subjektes vom religiösen Objekte zu begründen. Es bleibt eben immer nur, wie eine Substanz, so auch nur ein Träger derselben, und in einer solchen Einheit ist kein Wechselverhältnis mehr möglich, mit andern Worten: Hartmann zerstört auch die zweite Bedingung der Religion, nämlich die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.

Welche Veranlassung läge auch für das eingeschränkte Subjekt vor, sich religiös zu betätigen? Hartmann nennt die Sehnfucht nach der realen substantziellen Einheit mit Gott „den wahren Inhalt und das tiefste Bedürfnis“<sup>2)</sup> des religiösen Bewußtseins. Diese Sehnfucht ist ja von vornherein im Monismus erfüllt. Wozu also sich darnach noch sehnen und darnach streben? Mehr eins als substantziell eins kann man doch nicht mit Gott werden wollen. Die Religion verliert ihren Beweggrund.

Schließlich drängt sich uns die Frage auf:

c) Ist denn das Absolute Hartmanns überhaupt verehrungswürdig? Kann es überhaupt Gegenstand unserer religiösen Empfindungen werden? —

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 230.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 221.



Ein Wesen, von Ewigkeit dem tragischen Zwiespalt des unvernünftigen Wollens und der kraftlosen Idee unterworfen, seiner selbst nicht mächtig, vom Zufall oder irgend einem Verhängnis in die uneligste Lage gebracht, unermesslich im Wollen und Wünschen, beschränkt im Besitz und Genuß, zerrissen von allen Widersprüchen und Leiden der Welt, alle Wollust, alle Gier und Grausamkeit, alle Schwäche und Gemeinheit in seinem eigenen Wesen tragend, hilflos und hoffnungslos — ein solches Wesen kann nicht Gegenstand einer religiösen Verehrung werden.

Wenn Hartmann dagegen einwendet, der Monismus verlange ja auch keine Verehrung für seinen Gott, nur Mitleid und Hilfe, so läßt sich darauf nur erwidern, daß das religiöse Bewußtsein mit einem solchen Gott nichts anzufangen wisse. Das religiöse Bewußtsein verlangt einen Gott, der unendlich vollkommen, heilig, stark und unabhängig ist, der imstande ist, vermöge seiner absoluten Vollkommenheit den religiösen und sittlichen Idealen — Heiligkeit, Freiheit, Erlösung, Seligkeit — Grund und Ziel zu geben, der menschlichen Schwäche Kraft und Hilfe, Licht und Hoffnung zu sein, der die Gewähr bietet, daß einst alles Gute triumphiere und aller Widerspruch sich löse in selige Harmonie.

Hartmann preist sein Abolutes als besonders geeignet, religiöse und sittliche Hingebung zu ermöglichen. Allein weiß denn das Absolute Hartmanns etwas von dieser religiösen und sittlichen Hingebung des Menschen? — Wenn ja, fordert es dieselbe, und hat es die Kraft, seine Forderungen zur Anerkennung zu bringen und ihnen unbedingte Geltung zu verschaffen? Hat es auch ein Herz, um dem schwachen und schwankenden Willen zum Guten beizustehen?

Wir müssen alle diese Fragen verneinen. Das Absolute Hartmanns weiß von nichts; denn es hat kein Bewußtsein. Es weiß also auch nichts von der religiösen Hingebung des Menschen und von seinem sittlichen Ringen. Es kann auch nichts fordern und nichts zur Anerkennung bringen, kann weder helfen, noch verzeihen, weder aufrichten, noch voll-

enden; denn es ist nicht nur unbewußt, sondern auch unpersönlich.

Das religiöse, wie das sittliche Bewußtsein des Menschen fordert einen bewußten Gott.<sup>1)</sup> Wenn der Mensch die Forderungen der Religion und Sittlichkeit tatkräftig in Gesinnung und Leben verwirklichen soll, wenn er alle Opfer und Kämpfe, die die Durchführung der religiösen und sittlichen Ideale fordert, auf sich nehmen soll, so muß er wenigstens das Bewußtsein haben, daß das Auge Gottes alles sieht und alles würdigt, daß eine ewige, allwissende Macht alle Kämpfe kennt und alle Verdienste verewigt. „Ohne die bewußte Vorsehung ist jeder sittliche Wert umsonst errungen: pro nihilo. Er braucht einen umfangenden Zweck, einen ewigen Zeugen, in dem er seinen Wert empfängt und verewigt, eine königliche Geistesmacht, für welche alles lebt oder in seinem Werte fortbesteht: Regem, cui omnia vivunt, venite adoremus! . . . Es würde von dem menschlichen Gemüt als ein unvereinbarer Widerspruch und als ein unerträgliches Übel empfunden, die sittliche Ordnung und ihre Ideale, die doch dem menschlichen Geiste tatsächlich mit verpflichtender Gewalt gegenüberstehen, würden als vollständig unannehmbar und undurchführbar erwiesen, wenn das Sittlich-Gute und insbesondere seine inneren Opfer und Kämpfe außerhalb eines ewigen und heiligen Bewußtseins vor sich gingen, in dem alles Sinnen und Ringen seine Wertschätzung empfinde, und aus dessen unvergänglicher Wertschätzung seine innere Güte stammte. Der Wert, der dem sittlichen Wollen und Tun innewohnt, ist nichts anderes als die Bedeutung, welche ihm ein allgegenwärtiges Bewußtsein beimißt.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Wir können uns hier auf eine ausführliche theoretische Widerlegung der Hartmann'schen Lehre über den unbewußten Gott nicht einlassen. Alle seine Einwände gegen das Bewußtsein Gottes beweisen nur so viel, daß Gott kein beschränktes, rezeptives, diskursives, anregungsbedürftiges Bewußtsein, wie es das menschliche ist, haben kann. Das aber haben die Dogmatiker der christlichen Gotteslehre stets gewußt. Vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, I<sup>4</sup>, S. 190.

<sup>2)</sup> Schell, Gott und Geist, II. Teil, S. 694.

Das religiöse Bewußtsein verlangt aber nicht nur einen bewußten, sondern auch einen persönlichen Gott, d. h. einen Gott, der nicht nur Liebe empfangen, sondern auch Liebe erwidern kann, der nicht bloß verpflichtet, sondern auch helfen kann, der dem guten, aber schwachen Willen zum sittlichen Streben Mut und Kraft und Sieg gewähren kann. Das monistische Absolute kann keine Liebe empfangen, aber erst recht nicht erwidern; es kann nicht fordern, aber erst recht nicht helfen; denn es ist unpersönlich.<sup>1)</sup>

Das religiöse Bewußtsein verlangt einen Gott, der dem sittlich strebenden Menschen ein Vorbild sein kann. Der Gott des Monismus kann es nicht sein. Mit Recht bemerkt W. Schneider: „Würde der „unerfättliche Moloch der Entwicklung“, wie v. Hartmann seinen Gott nennt, zum sittlichen Vorbild erhoben, so wäre es um die Menschenliebe geschehen.“<sup>2)</sup> Wir fügen hinzu: nicht nur um die Menschenliebe, sondern auch um Recht und Gerechtigkeit. „Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslese im Kampf ums Dasein dienen, so sind der geschichtlichen Vorsehung Millionen Menschen nur ein Mistbeet voll Kulturdünger. Erbarmungslos wüten die Regulatoren des Bevölkerungszustandes: Hunger, Seuchen und Kriege; erbarmungslos, wie der Huf des Rindes die Wiesenblume, zermalmt der Kothurn der Geschichte die edelsten Menschenblüten, schreitet er gleichgültig über die Verzweiflung zerrissener Liebesbände, über den Jammer zerknickter Hoffnungen, über die Angst gefolterter Gewissen, über die knirschende Wut eines in Ketten geschlagenen Patriotismus hinweg, und um die tausendfach gemißhandelten und gemarterten Menschlein für seine Zwecke leistungsfähig zu erhalten, füttert es sie mit — Illusionen“<sup>3)</sup>. Der Deutlichkeit halber sollte Hartmann nur noch hinzufügen: Das Ungeheuer, das dieses alles vollbringt und zwar nur, um sich von seiner Unlust frei zu

<sup>1)</sup> Gutberlet, Ethik und Naturrecht. 3. Aufl. Münster 1901. S. 74.

<sup>2)</sup> W. Schneider, Die göttliche Weltordnung. Paderborn 1900. S. 271. Vergl. Cathrein, Religion und Moral. S. 164.

<sup>3)</sup> Hartmann, Das sittliche Bewußtsein. S. 526.

machen, ist der Gott des Monismus, das All-Eins, das ewige Vorbild aller Rücksichtslosigkeit und Brutalität. Mit Abscheu wendet sich das religiöse Bewußtsein von diesem „Gotte“.

Das religiöse Bewußtsein verlangt einen Gott, der der ringenden Seele Stärkung und Hilfe verleihen kann, einen Gott, der wohl seine Geschöpfe mit Forderungen und Aufgaben nicht verschont, ihnen aber zur Seite steht im Kampfe und mit der Siegespalme winkt, damit sie nicht ermüden und erlahmen, sondern in immer neuem Anlauf das Höchste wagen. Das All-Eins hat kein Herz, um mitzufühlen, und keine Macht, um zu helfen. Was find ihm die Menschen? — Ein gleichgültiges Material, Kulturdünger.

Das religiöse Bewußtsein verlangt einen Gott, der dem gefallenen, aber reuigen Sünder Verzeihung gewähren, dem Verwundeten Heilung, dem Gefangenen Erlösung bringen kann. Der monistische Gott kann nicht verzeihen; denn er ist herzlos; er ist das unperfönliche Sittengesetz ohne Bewußtsein und ohne Liebe. Das kann kein Erbarmen haben mit dem Sünder, kann ihn auch nicht anregen zur Reue und Buße. Ja, Reue und Buße werden überhaupt zwecklos und nutzlos im Monismus, nach Hartmann sogar unsittlich.<sup>1)</sup> Nur bei „Zuchthäuslern“ und „rohen Wilden“ können sie Dienste leisten; auf die modernen Kulturmenschen müsse dagegen die „Pfaffenmoral“, „mit ihrer Reue und ausgehöhlten Sünderdemut notwendig depravierend und demoralisierend wirken.“<sup>2)</sup> W. Schneider bemerkt dazu: „Diese Ausfälle eines Schriftstellers, der gern Grimassen schneidet, richten sich von selbst. Wer auf Grund seiner Wesenseinheit mit dem unbewußten Allgotte die Begriffe Pflicht und Schuld verabschiedet, bedarf freilich weder der Reue, noch der Vergebung . . . . Für die übrigen Menschenkinder aber ist die Sünde das aller schlimmste Übel.“<sup>3)</sup>

Nur ein persönlicher Gott kann sich in Liebe zum sündigen Menschen herablassen, kann ihn mit Kraft erschüttern

<sup>1)</sup> Hartmann, Das sittliche Bewußtsein. S. 166.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 168.

<sup>3)</sup> W. Schneider, Die göttliche Weltordnung. S. 464.



und zur Umkehr ermuntern; nur ein persönlicher Gott kann dem Sünder die tröstliche Aussicht gewähren, wieder zur vollen Herstellung der sittlichen Integrität zu gelangen.

Dem monistischen Aboluten geht alles ab, das es geeignet machen könnte, Gegenstand der Religion zu werden, weil ihm die Persönlichkeit fehlt und damit alle Klarheit und Kraft, alle Liebe und Weisheit; es wird zur Sache, und einer Sache kann man nicht Anbetung, Hingabe, Liebe erweisen; eine Sache kann nicht verpflichten, nicht helfen, nicht verzeihen, nicht vollenden, weil ihr selbst jede sittliche Heiligkeit, Liebe und Kraft fehlt.

Religion und Monismus sind also unvereinbar, und zwar

1. weil der Monismus die Grundlagen des religiösen Verhältnisses zerstört, nämlich den Unterschied zwischen Gott und Mensch und damit die Möglichkeit einer religiösen Beziehung zwischen ihnen;

2. weil der Monismus einen Gottesbegriff bietet, der für das religiöse Bewußtsein unannehmbar ist.

Da diese Sätze jeden Monismus treffen, ob er sich abstrakt oder naturalistisch oder konkret nennt, so bleibt uns nur noch der Theismus übrig als einziges System, das für die Religion in Betracht kommt. Gegen den Theismus aber erhebt Hartmann einen Einwand, der ihn von vornherein als unvereinbar mit dem religiösen Bewußtsein kennzeichnen soll.

Hartmann behauptet, der Theismus überspanne den Gegensatz zwischen Gott und Mensch, sodaß eine Vereinigung beider, wie sie doch das Ziel des religiösen Verlangens ist, nicht mehr möglich sei und jede Einwirkung Gottes auf den Menschen zur Magie und Beseffenheit werde.

Es kommt also darauf an nachzuweisen, daß auch ohne Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch eine Vereinigung möglich, ja so allein möglich sei.

Der Hauptfehler Hartmanns liegt darin, daß er, nachdem er den absoluten Geist seines wesentlichsten Vorzuges, seiner notwendigen Form entkleidet hat, nämlich der bewußten Persönlichkeit, gezwungen ist, den Geist und seine Wirksamkeit nach Art des Stoffes zu denken. Der

Persönlichkeit und des Bewußtseins beraubt, was ist da der Geist anderes als eine Sache? Was ist da Denken und Wollen anderes als ein naturhaftes Gestalten und ein dunkles, erkenntnisloses Drängen? Was Hartmann unbewußtes Denken und Wollen nennt, ist eigentlich nichts anderes als ein Gedacht- und Gewolltsein, etwas, was wir auch im und am Stoffe finden.

Die Persönlichkeit ist die notwendige Form des Geistes, die Art und Weise, wie der Geist existiert und wirkt. Geist sein heißt Innerlichkeit und Selbstbestimmung besitzen. Darin aber besteht gerade die Persönlichkeit.

Nimmt man dem Geiste die Persönlichkeit, so raubt man ihm jene Kräfte und Vorzüge, die den Geist wesentlich vom Stoffe unterscheiden und ihm seine besondere Eigentümlichkeit des Seins und Wirkens sichern.

Die Persönlichkeit ist also auch die eigentümliche Form, wie der Geist wirkt, wie er in Verbindung tritt mit anderen Geistern; sie ist beim Menschen das Einigende, das Zusammenfassende in der eigenen Seele, aber zugleich auch das Mitteilende, das Verbindende mit anderen Seelen. Die Persönlichkeit trennt nicht, sie stellt vielmehr gerade die innigsten Beziehungen her zwischen Geist und Geist, und wenn die ewige Wahrheit und die unendliche Heiligkeit als Persönlichkeit gedacht wird, so heißt das nicht, eine Schranke um sie ziehen, es heißt vielmehr nur, daß sie im eminentesten Sinne zur Mitteilung an den Menscheng Geist geeignet und fähig ist.

Der Stoff ist an und für sich beziehungslos; er kann aus sich nicht wirksam werden und zu anderen Dingen in Beziehung treten. Jede Einwirkung des Stoffes auf einen anderen Stoff ist an und für sich dunkel und wäre unerklärlich, wenn nicht der durch sich selbst verständliche Geist dahinter stände, aus dessen gestaltender und verknüpfender Einheit die Eigenschaften, Kräfte und Beziehungen der stofflichen Welt herkommen.

Der persönliche Geist dagegen ist Licht und Kraft in und durch sich selbst. Leugnet man aber die Persönlichkeit des Geistes, so vernichtet man den Geist und die ihm

eigentümliche Wirkfamkeit; der Geist wird zum Stoffe degradiert, und Denken und Wollen wird ein naturhaftes Gestalten und Drängen. Wenn dann ein Verkehr der Geister untereinander stattfinden soll, so ist das nur möglich nach Art des Stoffes, nämlich auf Grund der stofflichen Wesenseinheit. So lehrt denn in der Tat der Monismus. Er möge sich aber gesagt sein lassen, daß er sich dann nicht mehr viel vom Materialismus unterscheidet, und wenn irgend eine Vereinigung magisch genannt werden kann, so ist es diese.

Die Erfahrung gibt unserer Auffassung Recht. Der Verkehr der Menschen untereinander beruht nicht darauf, daß sie eines Wesens sind, sondern daß sie Persönlichkeiten sind. Welche Gemeinschaft haben wir mit den wenig entwickelten Persönlichkeiten, oder mit denen, die uns persönlich nicht nahe treten? Je größer die Persönlichkeit, je mehr sich uns ein Mensch persönlich erschließt, desto größer die Mitteilungsmöglichkeit. Große Persönlichkeiten können auch viel geben, an Liebe, an Wahrheit, an Anregung. Und wenn sie es tun, so ist das keine Vergewaltigung des einen Geistes durch den andern, keine Magie, keine Befessenheit, sondern die klarste und natürlichste Sache der Welt.

Wenn eine solche Verbindung, ein solcher Verkehr schon möglich ist zwischen Geschöpf und Geschöpf, wie viel mehr erst zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf?

Gott ist die vollkommene Persönlichkeit, d. h. die reinste Aktivität; folglich ist er auch am meisten geeignet, aus sich selbst heraus wirksam zu werden, mit anderen in Beziehung zu treten, ihnen aus der unendlichen Fülle seines Reichtumes mitzuteilen. Hartmann findet gerade in der Persönlichkeit dasjenige Moment, welches Gott hindert, dem Menschen und der Welt immanent zu sein. Er sieht in Gott die unpersönliche Wahrheit und Vollkommenheit und stellt ihn sich vor wie ein feines Fluidum, das sich in unsere Seelen ergießt. Das ist aber ganz materialistisch gedacht. Gewiß, Gott ist die unendliche Wahrheit und Vollkommenheit, aber nicht als Sache,

sondern als selbständiges Leben und selbstbewußte und selbstmächtige Kraft, d. h. als Persönlichkeit. Gerade weil die absolute Vollkommenheit in Gott persönlich ist, kann sie aktiv werden und selbsttätig den menschlichen Geist erfassen und erfüllen. Nur persönliche Beziehungen sind wahrhaft lebendige Beziehungen. Wäre nur der Mensch persönlich, Gott aber nicht, so bliebe das religiöse Verhältnis zwischen ihnen ein einseitiges, wie das Verhältnis des Menschen zur Natur oder zu einem Buche oder sonst zu einem liebgewonnenen Gegenstande. Ein wahrhaft lebendiges religiöses Verhältnis setzt deshalb voraus sowohl die Persönlichkeit des religiösen Subjektes wie die des religiösen Objektes.

Gott ist außerdem der Schöpfer des menschlichen Geistes, und als solcher umfaßt er ihn ganz und gar in einer unaussprechlich erhabenen und innigen Weise.<sup>1)</sup> Der Mensch ist in Gott, nicht in seinem Wesen, sondern als Werk seines Denkens und Wollens; er steht also Gott nicht selbständig gegenüber, wie ein Mensch dem andern; Gott gegenüber ist der Mensch unselbständig, insofern er ohne Gott keinen Bestand hat. Des Menschen Sein ist wohl real, aber bedingt und abhängig, und darum ist es nicht Gottes Sein. Wie der Schatten des Baumes vom Baume abhängt und doch nicht der Baum selbst ist, so ist das Sein des Menschen abhängig von Gottes Sein.

Darin besteht auch die wahre Immanenz Gottes; der Mensch ist ganz und gar in Gott, wie der Gedanke im Geiste, wie der Plan eines Hauses im Kopfe des Architekten. Alles inhaltliche Sein findet seine Erklärung im göttlichen Gedanken, alles existenziale Sein im göttlichen Willen.

<sup>1)</sup> Über das innige Verhältnis Gottes zum Menschen, vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. I<sup>4</sup>. S. 116, 119, 120, 127, 132, 139. Gott ist der Schöpfer und der Prototyp aller Intelligenzen, Quelle, Vorbild und Ziel aller Heiligkeit und Schönheit in der Schöpfung; S. 161. Gott ist dem geschöpflichen Sein nicht bloß dynamisch, sondern auch substanzial zugegen.

Vergl. ferner: B. Strehler, Gänge durch die katholische Moral. 2. Aufl. Breslau 1908. S. 24 ff. Von demselben, Das Ideal der katholischen Sittlichkeit. Breslau 1907. S. 68 ff.



Der Mensch ist deshalb Gott nicht wesensfremd, obgleich nicht wesenseins mit ihm. Das Auge muß sonnenhaft sein, d. h. es muß für das Sonnenlicht angelegt sein, wenn es das Licht schauen soll. Der Mensch muß sozusagen göttlich sein, d. h. er muß für Gott angelegt sein, um ihn zu schauen und sich mit ihm zu vereinigen.

Wenn Hartmann behauptet, eine Verbindung von Gott und Mensch ohne Wesenseinheit sei magisch und der dämonischen Befessenheit gleich zu achten, so beweist er damit nur sein Unvermögen, den Geist als Geist zu fassen. „Magisch nennen wir einen Vorgang, bei dem von unzureichenden Ursachen höhere Wirkungen erwartet werden.“<sup>1)</sup> Sollte Gott nicht die Fähigkeit und Kraft besitzen, auf seine Geschöpfe, denen er das Sein gegeben hat, einzuwirken? Der Mensch ist nicht eines Wesens mit Gott, er kann es nicht sein, weil die Unvollkommenheit nicht zugleich die Vollkommenheit sein kann. Trotzdem aber ist Gott nichts Fremdes außer uns; denn wir sind seine Geschöpfe, und „in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Mausbach, Die katholische Moral. S. 143.

<sup>2)</sup> Kneib, Die Jenseitsmoral, Freiburg i. B., 1906, S. 86: „Schon in der natürlichen Ordnung und abgesehen von der Gnade ist unser Sein – Sein durch Gott und unser Wirken – Wirken durch Gott. Wie kann eine Beeinflussung unseres Seins und Wirkens durch Gott dämonische Vergewaltigung sein, wenn unser ganzes Sein und Wirken durch Gott ist!“

Deutinger, Das Reich Gottes. I. Freiburg i. B. 1862. S. 184: „Die Unendlichkeit allein gibt dem Geiste stets Neues, gibt ihm wirkliche Nahrung. Aber auch das Unendliche nährt den Geist nicht, wenn es nicht selbst Geist ist und aus einem persönlichen Leben heraus die Macht hat, diesen eigenen persönlichen Willen als einen freien, unendlichen und göttlichen Willen zu offenbaren. Ein Unendliches, das nicht Geist und Wille ist, bleibt dem Geiste fremd. Das Unendliche und Ewige kann nur dann dem persönlichen Geiste Nahrung geben, wenn es sich ihm in persönlicher Offenbarung als Geist und Wahrheit zu erkennen gibt. Können wir uns das Höhere, Unendliche, woraus der Geist allein wahrhaft Nahrung schöpfen kann, nicht anders denken als ein in sich einziges, selbstbewußtes persönliches Leben, da es ja ohne diese Persönlichkeit des eigenen Lebens und Bewußtseins bei aller Unendlichkeit tief unter den bewußten Wesen stände, so müssen wir auch seine Offenbarung als eine persönliche denken.“

Der Theismus läßt bei aller Deutlichkeit und Realität eines unermesslichen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch doch wiederum die innigste, tiefste, befruchtendste, befelegendste Einheit zwischen ihnen zu, nicht eine Verschmelzung ihres Wesens, denn dadurch würde jeder Unterschied verschwinden, sondern eine freigewollte, geistige, persönliche Verbindung, und damit entspricht er den Forderungen des religiösen Bewußtseins.

Es gehört übrigens eine große Blindheit der Geschichte gegenüber dazu, zu behaupten, der Theismus sei mit den Bedingungen einer wahren Religiosität nicht vereinbar, wohl aber der Monismus. Eine mehrtausendjährige Vergangenheit zeugt von der religiösen Kraft des Theismus; im Glauben an den einen persönlichen Gott hat die Religion und die Sittlichkeit überall auf das herrlichste sich entfalten können. Der Pantheismus muß noch erst beweisen, daß er überhaupt imstande ist, eine Menschheitsreligion zu werden. Als graue Theorie mag er wohl in den Köpfen einiger Gelehrten sein Dasein fristen, die Welt der Wirklichkeit, die Menschheit mit ihren realen Bedürfnissen hat mit ihm nie etwas anzufangen gewußt. Man führe uns nicht den Buddhismus an; auch dieser konnte nur Volksreligion werden, nachdem er polytheistisch wurde.<sup>1)</sup>

Eine monistische Religion müßte folgestreng, wie es ja in der Tat die Zukunftsreligion Hartmanns tut, alles spezifisch Religiöse: Gebet, Kultus, Gottesliebe, Hoffnung, Reue, Buße, Sündenvergebung, Opfer und Sakrament verwerfen; denn das alles hat ja im Pantheismus keinen Sinn. Eine solche Religion aber ist unmöglich, wenigstens als Volksreligion, als Weltmacht.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vergl. Hackmann, Der südl. Buddhismus. Halle a. d. Saale 1905. S. 76.

<sup>2)</sup> Der Pantheismus deutet gern hin auf die Mystik, der schönsten Blüte der Religion, und nimmt sie für sich in Anspruch. Dazu hat er aber kein Recht. Die Mystik mag eine starke pantheistische Neigung haben — „allein nur, um Geschöpf und Welt mit Gott zur Einheit zu verschmelzen, nicht aber, um der Gottheit die bewußte und teilnehmende Persönlichkeit abzusprechen“. Schell, Gott und Geist, I., S. 43.

## 2. Erlösung und Monismus.

Wie nach der Ansicht Hartmanns die Religion den Monismus fordere, so fordere ihn ganz besonders die Erlösung. „Der ganzen unendlichen Weite dieses Unterschiedes (von Gott und Mensch) gegenüber hält das religiöse Bewußtsein um so brünstiger an der realen, nicht bloß vorgestellten oder von der Zukunft erhofften Einheit von Gott und Mensch fest; denn ohne diese Einheit gibt es so wenig ein wahrhaftes religiöses Verhältnis und eine wahrhaftige Erlösung wie ohne den Unterschied. Wie der Unterschied die Voraussetzung der Erlösungsbedürftigkeit ist, so die Einheit die Voraussetzung der Erlösungsfähigkeit; ohne Unterschied ist alle Erlösung überflüssig, ohne Einheit ist sie unmöglich.“<sup>1)</sup> Die Wesensidentität von Gott und Mensch ist also die metaphysische Vorbedingung der Erlösbarkeit der Welt. Gottes Gnade bewirkt die Erlösung; aber diese Gnade könnte nicht wirksam werden, wenn nicht die ontologische Einheit zwischen Gott und Mensch bestände. Die Wesenseinheit macht es möglich, daß die Gnade, dieses erlösende Moment, zugleich göttliche und menschliche Funktion ist, und daß demnach die Erlösung durch Gott zugleich eine Selbsterlösung des Menschen ist.

Hartmanns Abicht in der Religionsphilosophie geht dahin, neben der Autonomie auf sittlichem Gebiete eine Autofoterie auf religiösem durchzuführen. Nun ist Autofoterie, Selbsterlösung, im extremen Sinne des Wortes ein Widerspruch, eine *contradictio in adjecto*, gerade so wie Autonomie im extremen Sinne. Niemand kann, wie Münchhausen, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe ziehen. Das gibt auch Hartmann ohne weiteres zu.<sup>2)</sup> Der natürliche Mensch kann sich nicht selbst erlösen; er kann nur durch eine supranaturale Macht — Gnade, unbewußte Weltvernunft, immanenten Gott — erlöst werden. Weil aber die supranaturale Macht doch im Grunde eines Wesens ist mit dem natürlichen Menschen, so kann diese Erlösung

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 230.

<sup>2)</sup> Hartmann, Philosophie des Unbewußten. I. Bd. S. XXVI; Religion des Geistes. S. 86.

Selbfterlösung oder Autofoterie genannt werden. Wir erheben hiergegen folgende Einwände:

1. Durch den Monismus wird die Erlösungsnot in Gott selbst hineingetragen und dadurch die Erlösung unmöglich gemacht.

2. Durch den Monismus wird die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben und die Schuld illusorisch gemacht. Dadurch wird die Erlösung überflüssig.

ad 1: Hartmann behauptet, der konkrete Monismus begründe bei aller Wesensidentität von Gott und Mensch doch einen realen Unterschied zwischen ihnen. Wir haben bereits im vorigen Kapitel gesehen, daß das nicht der Fall ist. Für ihn gibt es wie nur ein Subjekt, so auch nur eine Substanz. Alle Konflikte und alle Not im Menschen sind eo ipso auch in Gott. Damit ist alles, wovon der Mensch erlöst werden will, Übel und Schuld, in Gott selbst. Hartmann lehrt dies ausdrücklich, wenn er von der Unseligkeit Gottes redet. „Gott besitzt seine Selbstgenügsamkeit nur so lange, als der zur Schöpfung treibende Wille im potenziellen Zustand latent bleibt; ebenso lange kann also auch nur der absolute Friede in ihm dauern. Mit der Erhebung des Schöpferwillens tritt das transzendente (sowohl vorweltliche als auch außerweltliche) Ungenüge an die Stelle der Selbstgenügsamkeit.“<sup>1)</sup> Um von diesem transzendenten Leid loszukommen, stürzt sich das Absolute in die Welt und nimmt zu seinem transzendenten Leid noch hinzu das immanente Leid, d. h. alle Not und alle Schuld der Welt.

Es ist also unzweifelhaft, daß das Hartmannsche Absolute selbst alles Leid und alle Schuld, nicht nur das in der Welt, sondern auch noch ein unermesslich größeres, vor- und außerweltliches in seinem Inneren, in seinem Wesen trägt. Und nun fragt es sich: kann das religiöse Bewußtsein, das Erlösung von Gott erhofft, sich mit einem solchen Gotte zufrieden geben? Ganz abgesehen von dem unmöglichen Gottesbegriff, ist ein Gott, der selbst erlösungsbedürftig ist, fähig, Erlösung zu bringen?

<sup>1)</sup> Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus S. 315.



Wie darf das religiöse Gemüt eine Überwindung aller Gegenläge und Unvollkommenheiten, aller Schwachheiten und Notstände erwarten, wenn Gott selbst davon getroffen ist, wenn das Absolute, von dem allein die Erlösung zu erwarten ist, selbst in der Erlösungsnot schmachtet? Der monistische Gott trägt den Widerspruch in sich selbst, wütet gegen sich selbst, gebietet den Tod und den Selbstmord aus sich selbst: wie soll er aus sich zum Frieden und zur Vollkommenheit gelangen? Wie soll aus dem Widerspruch durch eigene Kraft die Einheit hervowachsen? Wie soll aus dem absoluten Ungenügen der vollkommene Friede, wie aus dem Tod durch eigene Kraft das Leben entstehen? Wenn der Erlöser selbst todeswund darniederliegt, wer soll dann noch erlösen?

Es ist ganz erklärlich, daß jede monistische Erlösungslehre im Pessimismus endet. Das sehen wir am Buddhismus, das sehen wir auch bei Hartmann. Nur meint Hartmann, eine Hoffnung retten zu können, die Hoffnung auf den Frieden der Vernichtung, die Hoffnung auf Befreiung von dem Dasein überhaupt. Aber selbst zu dieser Hoffnung hat er kein Recht, und Bahnsen hat den Vorzug größerer Konsequenz, wenn er vom Standpunkt des Monismus aus Hartmanns Hoffnung auf Erlösung vom Dasein als das vierte Stadium der eudämonistischen Illusion bezeichnet.<sup>1)</sup>

Wer überzeugt ist, daß die Forderungen des religiösen Bewußtseins berechtigt sind und dazu da sind, daß sie erfüllt werden, der wird aus religiösen Gründen den Monismus auf das entschiedenste verwerfen müssen, weil dieser jeder Erlösungshoffnung den Boden entzieht. Nur „der Dualismus zwischen dem Gott-Heiland und der erlösungsbedürftigen Welt, zwischen dem heiligen Erlösungsverdienst und der unheiligen, in Sündenschuld verstrickten Welt“<sup>2)</sup> wird dem

1) Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, 2. Aufl. Heidelberg 1888. S. 344. Bahnsens Pessimismus ist ein aboluter: „Das logisch Unmögliche ist das Wirkliche, und das logisch Notwendige ist das real Unmögliche.“

2) Schell, Gott und Geist, I, Paderborn 1895. S. 358.

religiösen Bedürfnis der Seele gerecht werden. Aber dieser Dualismus ist kein feindlicher Gegensatz zweier Dinge, die nicht zusammenkommen können; er ist vielmehr nichts anderes als ein Dualismus von Not und der dazu gehörigen Hilfe, von Schwäche und der sie aufhebenden Kraft, von Leid und Kampf und dem sie krönenden Siege, von Schuld und der sie verzeihenden und tilgenden Liebe, ein Dualismus, der gerade die Möglichkeit einer wirklichen Veröhnung der Welt mit Gott, die Möglichkeit der Menschheitserhebung aus der Unvollkommenheit in die Vollkommenheit, der Auferstehung zu wahrer Heiligkeit und Seligkeit begründet. „Man kann mit dem Pantheismus und modernen Buddhismus diesen Dualismus als Heterofoterismus verwerfen: — aber nur um den Preis des Verzichtes auf eine wirkliche und positive Erlösung und Erhebung des Geschöpfes in ein höheres Leben in und mit Gott.“<sup>1)</sup> Die Selbsterlösung kann nur zum Verzicht auf jede höhere Hoffnung und Vollendung führen; sie kann höchstens ausreichen, in diesem oder jenem die Illusion einer idealen Erlösung vom Gefühl des Leides und der Schuld zu erwecken.

ad 2: Durch den Monismus wird die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben und die Schuld illusorisch gemacht, und damit verliert die Erlösung ihren Hauptzweck. — Der Hartmannsche Monismus ist Fatalismus, weil er aboluter Determinismus ist.

Eine frühere, naivere Auffassung sah in der Willensfreiheit des Menschen die Fähigkeit, sich grundlos so oder so zu entscheiden. Das war der extreme Indeterminismus. Von ihm sagt Hartmann: „Von einer grundlosen Willensentscheidung vermag der Mensch sich keine Rechenschaft zu geben, er steht verständnislos vor der grundlosen Tatsache; denn das Grundlose ist zugleich das schlechthin Irrationale, und das Irrationale ist das Sinnlose. Der Mensch kann nach der indeterministischen Theorie nicht sagen, warum sein Wille sich so oder so entschieden habe . . . Die grundlosen, unverständlichen, unberechenbaren, unbeständigen Entscheidungen des indeterministisch freien

<sup>1)</sup> Schell, Gott und Geist, I, S. 358.

Willens schweben wie das Damoklesschwert einer ihm fremden, schlechthin irrationalen Macht über ihm, von der er nicht einmal weiß, wann sie eingreifen wird, geschweige denn wie; für die Entscheidung eines solchen abstrakten, mit seinem Individualcharakter in keiner wesentlichen Beziehung stehenden Prinzips, kann der Mensch unmöglich die Verantwortlichkeit tragen.“<sup>1)</sup>

Damit hat Hartmann recht; aber er hat unrecht, wenn er behauptet, das sei die Auffassung des Theismus.

Eine bessere Beobachtung der menschlichen Geistes-tätigkeit hat uns erkennen lassen, daß der Mensch stets determiniert ist in seinen Handlungen, d. h. stets Motiven folgt, entweder den naturhaften oder den höheren, idealen, und daß seine Freiheit darin besteht, daß er sich durch Vorhalten der höheren Motive der Naturgewalt der niederen entziehen und sich so selbsttätig für das Gute bestimmen kann. Willensfreiheit heißt also so viel wie Selbstbestimmung durch innere Einsicht. Ich handle frei, wenn ich mich selbst determiniere durch Motive, die ich mir selbsttätig vorhalte, also weder durch äußeren, naturhaften Zwang, noch durch innere psychologische Nötigung bestimmt, allein angehalten durch das Gefühl der Verpflichtung dem Guten gegenüber.<sup>2)</sup>

In dieser Auffassung der Willensfreiheit bleibt die Selbsttätigkeit des Menschen und damit seine Verantwortlichkeit gewahrt. Die Selbsttätigkeit bezieht sich dann nicht mehr auf die Handlungen direkt, sondern auf die Heranziehung der Motive. Die Handlung ist stets die Resultante der Motive; die Motive aber bestimme ich.

Die Hartmannsche Auffassung des Determinismus dagegen vernichtet die Selbsttätigkeit des Menschen völlig. Wie wir oben gesehen haben, erklärt er die Meinung, der Mensch könne aus sich selbst heraus freitätig Motive heranziehen und andere zurückstellen, für eine Selbsttäuschung. „Daß ich damals auch anders hätte handeln können, wenn

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 200 und 201.

<sup>2)</sup> Vergl. Cathrein S. J., Moralphilosophie, I. 4. Aufl. Freiburg 1904. S. 30 ff.

ich genau in dem Zustande war, wie ich damals war, das ist allerdings ein Irrtum, der den Indeterminismus zur Folge haben muß; aber daß ich damals auch anders hätte handeln können, wenn ich damals in dem Zustande gewesen wäre, in dem ich jetzt bin, das ist eine Wahrheit, welche genügt, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen.“ Damit wird jegliche Selbst-determination im aktiven Sinne verneint, und es bleibt nur noch übrig ein absolutes Determiniertsein. Da gibt es auch kein „Auch anders handeln können“, wie Hartmann selbst es als Voraussetzung für die Verantwortlichkeit fordert,<sup>1)</sup> da gibt es nur noch ein Handeln müssen. „Verantwortlichkeit setzt Selbstbestimmung durch Motive voraus.“<sup>2)</sup> Das ist richtig: Selbstbestimmung. Die aber läßt die Hartmannsche Philosophie nicht zu, sondern nur ein völliges Bestimmtwerden.<sup>3)</sup>

Damit wird das Böse zum „Schicksalschluß“, dem nicht zu entinnen ist, ein unabwendliches, wenigstens durch den Menschen unabwendliches Fatum. Der Mensch mag das Böse als ein Übel für sich empfinden und als Hindernis für die teleologische Weltentwicklung beklagen, aber er kann es nicht mehr als eine Schuld empfinden, für die er verantwortlich wäre.

Hartmann gesteht selbst zu, wenn auch ungern, daß die Schuld im eigentlichen Sinne eine Illusion ist, meint aber, es bleibe dabei immer noch so viel übrig, um das Gefühl der Verantwortlichkeit zu erklären und zu rechtfertigen. Er redet also selbst nicht mehr von Schuld, wenigstens nicht angesichts der entgegengehaltenen Frage, sondern nur noch vom Gefühl der Verantwortlichkeit und der Schuld. Es ist klar, daß ein solches Gefühl, das auf einer Täuschung beruht, kein Existenzrecht hat und ignoriert und bekämpft werden muß, zumal von einem Philosophen, der sich sonst so sehr in der Rolle des Illusionentöters gefällt.

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 200.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 201.

<sup>3)</sup> Vergl. Houston Stewart Chamberlain, Immanuel Kant München 1905. S. 709.



Das System der Hartmann'schen Religionsphilosophie läßt keinen Raum weder für Verantwortlichkeit, noch für Schuld; es vertritt den krafftesten Fatalismus. „Hiergegen“, so schreibt Hartmann selbst, „lehnt sich aber das religiöse Bewußtsein mit Recht auf; denn ihm liegt alles daran, die Erlösung nicht bloß als eine Erlösung vom Übel, sondern auch als eine solche von der Schuld festzuhalten.“<sup>1)</sup> Damit hat Hartmann das Urteil über sein eigenes System gesprochen.

Der Monismus, nicht bloß der Hartmann'sche, ist unfähig, als Grundlage einer Erlösungsreligion zu dienen. Der Unterschied, den der Monismus bestehen läßt zwischen Gott und Mensch, läßt keine Erlösungsbedürftigkeit zu; denn es ist gar kein Unterschied; die Einheit, die der Monismus behauptet zwischen Gott und Mensch, läßt keine Erlösungsfähigkeit zu; denn sie trägt die Erlösungsnot in Gott selbst, und ist Gott selbst getroffen von Schuld und Übel, wer soll dann noch erlösen?

Es kann also nur noch der Theismus als Grundlage einer wirklichen Erlösungsreligion in Betracht kommen.

Gegen den Theismus aber erhebt Hartmann den Vorwurf einer minderwertigen und unmöglichen Heterofoterie, welche zugleich magische Vergewaltigung und sittliche Herabwürdigung des menschlichen Geistes sein soll.

Heterofoterie oder Erlösung durch etwas dem Menschen Fremdes sieht Hartmann

1. in der Gnadenwirksamkeit des Theismus; Gott stehe dem Menschen als getrennte Persönlichkeit gegenüber; daher müsse auch seine Funktion, die Gnade, stets dem Menschen fremd bleiben; die Wirksamkeit der Gnade könne dann nur gedacht werden als äußere Vergewaltigung des menschlichen Geistes;

2. in der Erlösungstat Christi; sie sei Erlösung durch einen Fremden, an der der Mensch gar keinen Anteil habe; er bleibe dabei ganz passiv und daher ohne sittliches Verdienst;

---

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 199.

3. in der sakramentellen Gnadenvermittlung durch die Kirche; das sei nichts als ein „magischer Hokus-pokus.“<sup>1)</sup>

In allen drei Fällen ist der Grundgedanke Hartmanns folgender: Soll die Gnade — das erlösende Moment — nicht etwas dem Menschen Fremdes bleiben, sondern in seine Natur und Wirkksamkeit eingehen, so muß sie so gedacht werden, daß sie zugleich göttliche und menschliche Funktion sein kann. Das ist sie aber nur, wenn Gott eines Wesens mit dem Menschen ist. Ist Gott in ein besonderes Bewußtsein eingeschlossen, so ist es unmöglich, daß seine Gnadentätigkeit dieses Bewußtsein verlasse und in das Bewußtsein des Menschen eingehe. Deshalb werde die Gnadenwirkksamkeit im Theismus zur unsittlichen Vergewaltigung und Herabwürdigung des menschlichen Geistes.

Was den Vorwurf der Magie im Theismus anlangt, so verweisen wir auf das oben Gesagte. Es ist ein Irrtum, wenn Hartmann behauptet, der bewußte, persönliche Gott könne nicht immanent sein; er ist der Schöpfer der Welt, darauf beruht seine Transzendenz, aber auch seine Immanenz. Es ist ferner ein Irrtum, wenn Hartmann behauptet, ein Geist könne auf den andern nur auf Grund der Wesensidentität einwirken. Nein, nicht auf Grund der Wesensidentität, sondern auf Grund der Persönlichkeit.

Hier erübrigt uns nur, den zweiten Vorwurf zu entkräften: die Heterofoterie sei unsittlich und des Geistes nicht würdig, weil sie ihn zur völligen Passivität, zur bloßen Rezeptivität verurteile; sie biete dem Menschen die Gnade der Erlösung von einem ihm wesensfremden Gotte fix und fertig dar und dispensiere ihn so vom Allerwichtigsten, vom geistigen Ringen um die Güter der Erlösung, um Wahrheit und Sittlichkeit.

Wenn das wirklich der Fall wäre, wenn die Erlösung durch Gott eine solche Heterofoterie wäre, dann allerdings wären Hartmanns Vorwürfe berechtigt, und wir

<sup>1)</sup> Vergl. Kneib, Die Jenseitsmoral. S. 70 ff.

müßten die christliche Erlösungs- und Gnadenlehre als des Menschengesistes unwürdig verwerfen.<sup>1)</sup>

Allein das ist nicht der Fall. Die Tätigkeit Gottes im Menschen ist nicht so zu denken, daß sie die Tätigkeit des Menschen ausschaltet. Gott als Schöpfer des Menschen hat ihm ja alle seine Fähigkeiten und Kräfte selbst eingepflanzt, und seine Absicht kann nur die sein, daß sie sich entwickeln, entsprechend ihrer Eigenart. Wird denn nun seine Beeinflussung so sein, daß die gegebenen Anlagen verkümmern müssen? Wie die Sonne die Eigenart der Pflanze nicht vernichtet, sondern weckt und zur vollen Entfaltung lockt, so tut es auch Gottes Gnade mit den natürlichen und übernatürlichen Anlagen des Menschen. „Dieser Gnadenbeistand Gottes ist nicht dem Menschen etwas äußerlich Aufgedrängtes; er vergewaltigt nicht die sittliche Natur des Menschen. Der Schöpfer ist kein Feind der geschöpflichen Selbständigkeit und persönlichen Würde; er begründet und schützt und fördert sie“. „Deshalb empfindet die Seele die Wirkung dieser Gnadenhilfe Gottes in sich als Steigerung und Erhöhung der eigenen Kräfte und Anlagen.“<sup>2)</sup>

Gottes Tätigkeit ist kein Hindernis für die freie Selbsttätigkeit des Menschen; denn er wirkt nicht von außen her, sondern von innen heraus, secundum naturam, d. h. indem er die Fähigkeiten des Menschen anregt und steigert und zur höchsten Entfaltung bringt.

Wird etwa unser Geist zur Untätigkeit verurteilt, wenn ein großer Denker und Lehrer an uns herantritt und seine Erkenntnisse unserem Geiste mitteilt?<sup>3)</sup> Gott ist die

<sup>1)</sup> Vergl. Strehler, Der theonome und theozentrische Charakter des kath. Sittlichkeitsideals. Breslau 1907. S. 20.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 69.

Vergl. ferner: Mausbach, Die katholische Moral, S. 145.

Ferner: Gutberlet, Ethik und Religion. Münster 1892. S. 365 u. 68.

<sup>3)</sup> Schell, Religion und Offenbarung. II. Aufl. Paderborn 1902. S. 450. „Wenn eine große und reiche Persönlichkeit in unsere Lebensgemeinschaft eintritt, so ist dies Glück und Genuß; aber eben deshalb, weil mit ihr die Gedankenwelt des Wahren und die Aufgaben der geistigen Vollkommenheit unmittelbarer und wirkungs-

Wahrheit und die Vollkommenheit, diese aber ist unserem Geiste nicht fremd. Auch wenn sie als persönliche Macht uns gegenübertritt, so bedeutet das, daß sie nicht bloß aufgenommen werden, sondern auch selbst sich mitteilen kann.

Ob die Anregung und Mitwirkung Gottes sich im Rahmen der natürlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse des Menschen hält, oder ob sie — als Gnade im eigentlichen Sinne — in übernatürlicher Weise — entsprechend unserem übernatürlichen Endziel — das Geistesleben befruchtet und erhöht, — immer ist diese Berührung der Seele mit Gott, diese Durchdringung des geschöpflichen Lebens mit göttlichen Kräften nicht eine Vergewaltigung der menschlichen Natur, sondern ihre innerliche Befruchtung, Erleuchtung, Heilung und Erhebung.

Je größer also der Einfluß Gottes, desto größer auch unsere Selbsttätigkeit; je größer die Gnade, desto höher auch die Pflicht unserer Mitwirkung! Die absolute Aktivität Gottes und die Freiheit des Menschen sind keine Gegensätze, man muß nur die Freiheit recht verstehen. Die Freiheit ist nichts anderes als die Kraft zur Vollkommenheit; die absolute Aktivität Gottes ist der ewige, selige Vollzug derselben. Beide liegen in derselben Richtung. Wenn also Gott wirkt, so geschieht das stets im Sinne und in der Richtung der menschlichen Freiheit.

Es liegt Gott nicht nur daran, daß der Mensch die Vollkommenheit besitze, sondern auch wie er sie besitze. Der Mensch soll die höchsten Güter in der höchsten Form

---

voller an uns herantreten und die geistigen Kraftquellen in uns erschließen. Die Jüngerschaft eines Sokrates, eines Plato, eines Aristoteles, eines Buddha, oder gar des einen Meisters, Jesus, war gewiß eine sehr anspruchsvolle Herausforderung der geistigen Fähigkeiten und der inneren Arbeitskraft: wie tief und gewaltig wird erst die Seele in allen ihren Anlagen zum tätigen Denk- und Willensleben erregt und entzündet, wenn Gott selbst ihr als Lebensinhalt unmittelbar nahe tritt, um von ihr denkend und wollend ergriffen und verarbeitet zu werden? „Wer mich findet“, spricht die Weisheit, „findet das Leben und schöpft Heil vom Herrn.“ Prov. 8. „Wer mich genießt, hungert immerfort (nach mir); wer mich trinkt, dürstet unaufhörlich (nach meiner Gemeinschaft).“ Sir. 24. Sap. 6–9.“



besitzen, d. h. in Freiheit durch Betätigung der eigenen Kraft mit eigenem Verdienst gewinnen.

Alle Angriffe auf die Heterofoterie beweisen nur soviel, daß die Heilsgnade dem Menschen nicht von außen aufgezwungen, sondern von ihm innerlich mit Freiheit angenommen werden müsse. Das ist das Berechtigte an der Autofoterie, und das hat die christliche Erlösungslehre stets gefordert.

Wie der Menschegeist das Gesetz vorfindet, so findet er auch die Erlösungsgnade vor; ihm bleibt nur übrig die selbsttätige Aneignung: das ist des Menschen Autonomie und Autofoterie.

Wir nennen unsere christliche Erlösungslehre Theofoterie, Erlösung durch Gott. Sie ist keine Heterofoterie im minderwertigen Sinne des monistischen Angriffes; sie ist auch keine Autofoterie, wie der Monismus sie trotz ihrer Unmöglichkeit fordert; sie vereinigt vielmehr die Vorzüge der Hetero- und der Autofoterie, indem sie beider Mängel ausschließt.

### 3. Religion und Pessimismus.

Der eine Grundpfeiler der Hartmannschen Religionsphilosophie ist der Monismus, der andere der Pessimismus.

Der Hartmannsche Pessimismus ist kein allseitiger, absoluter; er ist nur absolut in eudämonologischer Hinsicht; in teleologischer Hinsicht dagegen gestattet er einen gewissen Optimismus. „Die Welt ist die beste von allen möglichen Welten; aber sie ist schlechter als keine.“ Das ist die schon oben in der Einleitung betonte Formel, die sowohl Hartmanns teleologischen Optimismus, wie seinen eudämonologischen Pessimismus ausdrückt. Die Welt wäre besser nicht; da sie aber einmal ist, kann man vielen Dingen in ihr einen relativen Wert zusprechen (z. B. Leid, Sittlichkeit, Teleologie). „Wenn ich mir einen Splitter ins Fleisch stoße, den ich nicht herausziehen kann und die medicatrix natura hilft mir, indem sie durch Eiterung den Splitter austößt, so mag ich das alles als teleologisch und vernünftig und gut erkennen. Aber

deshalb habe ich die Schmerzen doch und wünsche den ganzen Vorgang als nicht feiend. Es wäre beffer nicht.“<sup>1)</sup>

Hartmanns Pessimismus besteht in der Lehre, daß ein positives Glück überhaupt nicht möglich sei. Sein Optimismus gipfelt in der Hoffnung, daß die immanente Weltteleologie zur Erlösung vom Dasein führe.

Wir wollen nun hierbei nicht die ganze Frage des Pessimismus aufrollen, vielmehr uns darauf beschränken, sein Verhältnis zur Religion, insbesondere zur Erlösungshoffnung, aufzudecken.

Hartmann behauptet, die Erfahrung wie die metaphysische Untersuchung des Weltdaseins ergäben die Tatsache, daß die Unlust des Daseins die Lust übersteigt. Zugleich stelle sich dieser Satz, der für die theoretische Weltansicht das Ergebnis umständlicher Induktionsreihen sei, für das religiöse Bewußtsein ebenso wie für das sittliche als selbstverständliches Postulat dar. „Wenn das Leben bei geschickter Handhabung überwiegende Lust lieferte, wenn es also eine Lust wäre zu leben, so erschiene es dem natürlichen Menschen als bare Grillenfängerei, nach Sittlichkeit, statt nach Genuß, nach Tugend, statt nach Glückseligkeit zu streben . . . . Somit würde mit Aufhebung des überwiegenden Leides im Menschenleben die unerläßliche Voraussetzung des religiösen Verhältnisses, die Erlösungsbedürftigkeit, wegfallen.“<sup>2)</sup> Deshalb, so schließt Hartmann, muß das überwiegende Leid für die ganze Dauer des religiösen Bewußtseins postuliert werden.

Diese Sätze enthalten eine Reihe von Irrtümern; der hauptsächlichste ist der, daß Religion gleich gesetzt wird mit dem Verlangen nach Erlösung von Schuld und Übel. Jede Religion ist nach Hartmann nichts anderes als Erlösungsreligion. Damit aber wird der Begriff Religion viel zu eng gefaßt.

Das Übel und die Schuld sind von großer Bedeutung für die Religion<sup>3)</sup>; aber die notwendige Voraussetzung

<sup>1)</sup> Plümacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. S. 330.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 184.

<sup>3)</sup> Vergl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. I<sup>4</sup>, S. 222 ff.

der Religion sind sie nicht. Wir geben Hartmann recht, wenn er von dem Leide als von einer segensreichen, providentiellen Einrichtung Gottes spricht,<sup>1)</sup> welche dem Menschen im Kampfe mit der sündhaften Welt zum wertvollen Hilfsmittel wird, religiös und sittlich sich zu betätigen; aber auch das ist es nur, soweit das religiöse Bewußtsein schon entwickelt ist; anderenfalls würde es eher zum Hindernis als zur Förderung der religiös-sittlichen Betätigung werden.

Religion und Sittlichkeit haben eine andere Quelle: sie sind gegeben mit der Tatsache, daß es einen Gott gibt und einen für Gott angelegten Geist. Ob es in der Welt überwiegend Lust oder Leid gibt, das ist zunächst für die Religion und die Sittlichkeit ganz nebenfächlich. Religion und Sittlichkeit können und sollen bestehen im Leid wie in der Freude.<sup>2)</sup> Religion ist die bewußte Hinwendung des Menschen zu Gott, dem Ursprung und Zielgut des Geistes. Gott ist das Wahre, das Gute, das Schöne; der Menscheng Geist ist Verstand, Wille, Gemüt, d. h. Anlage und Bedürfnis nach dem Wahren, dem Guten, dem Schönen. In religiöse Verbindung mit Gott treten heißt nichts anderes als: Gott die höchste Wahrheit suchen und finden, Gott das höchste Gut erstreben und erreichen, Gott die seligmachende Schönheit erfennen und erlangen; Religion haben heißt Glauben, Lieben, Hoffen.<sup>3)</sup> Was haben alle diese Dinge mit der leidvollen Beschaffenheit der Welt zu tun?

<sup>1)</sup> Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. S. 327, 348, 356.

<sup>2)</sup> Schell, Apologie des Christentums. I. Bd. Paderborn 1902. S. 20. „Die Geburtsstätte der Religion ist der Geist und die glückliche Notwendigkeit, an Vernunft und Vollkommenheit zu glauben, die fortschreitende Vollendung der tatsächlichen Zustände und des gegebenen Daseins im einzelnen und ganzen zu hoffen und zu erstreben. Der eigentliche Quell und Ursprung der Religion ist das wahrhaft edle und geistige, himmelwärts drängende Verlangen, den wahren Grund und Zweck alles Daseins zu erkennen, diese Erkenntnis in geeigneter Weise zur Vorstellung und Darstellung, zur vollen Überzeugung und Anerkennung zu bringen, sowie die Güter und Kräfte eines wahrhaft vollkommenen Lebens und Weltzustandes zu gewinnen.“

<sup>3)</sup> J. M. Sailer, Grundlehren der Religion. München 1805. S. 20.

Aus dem Glauben, der Liebe, der Hoffnung gehen hervor als notwendige und naturgemäße Äußerungen derselben: die Anbetung, das Vertrauen, die Dankbarkeit, die Hingebung und die Freude an Gott, und weiter: das Gebet, der Kultus mit feinen sinnvollen Zeichen und seiner anregenden Vielgestaltigkeit, die treue Beobachtung des göttlichen Gesetzes, der prophetische Eifer für Gott und sein Reich, die apostolische Liebe, die Caritas und schließlich jede wahre Kulturarbeit im Hinblick auf Gott. Das nennen wir Religion, und das alles kann bestehen, ja besser und reicher bestehen, ohne Leid und Schuld.

Gewiß, solange der Mensch in Not und Sünde ist, wird sein religiöses Empfinden und Tun beeinflusst von dieser Tatsache, und es entstehen dadurch neue Äußerungen des religiösen Bewußtseins: Reue, Buße, Erlösungssehnsucht. Religion aber der Erlösungssehnsucht gleichzusetzen, heißt den Tatsachen Gewalt antun.

Übrigens verfällt Hartmann, indem er Religion und Erlösungssehnsucht identifiziert, gerade jenem bösen Individual-Eudämonismus, den er sonst so energisch als unsittlich bekämpft. Nach ihm ist ja der Wunsch, von der Unlust frei zu werden, das einzige und notwendige Motiv zur religiösen und sittlichen Betätigung.<sup>1)</sup> Böte das Leben mehr Lust als Unlust, so läge für den Menschen keine Veranlassung vor, religiös und sittlich zu handeln.

Daraus entnimmt doch unseres Erachtens jeder vernünftige Mensch, daß dann Religion und Sittlichkeit für den Menschen nichts anderes sind als Mittel, um glücklicher, oder besser gesagt, um weniger unglücklich zu werden. Das ist doch ganz sicher Eudämonismus und zwar in einer so niedrigen, egoistischen Form, wie ihn der Theismus niemals gelehrt hat. Der religiöse Mensch bei Hartmann täte das Gute nicht, wenn er dadurch keinen Vorteil gewänne.

Schließlich: warum sollte er auch nach etwas anderem fragen als nach seinem Vorteil und seiner Lust, da ja das Absolute hierin ihm das schönste Vorbild bietet? Das Absolute hat nur ein Ziel: seine eigene Lust. Mag sie auch

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 134.



noch so gering und abgeblaßt sein, tatsächlich handelt das Abolute eudämonistisch und egoistisch. Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Freiheit, Religion haben alle nur einen relativen vorübergehenden Wert; der letzte und höchste Wert ist die Lust.<sup>1)</sup>

Damit verlieren Religion und Sittlichkeit überhaupt ihren ewigen, unvergänglichen Wert und ihre unbedingte Gültigkeit. Der pessimistische Monismus bleibt im tiefsten Eudämonismus stecken<sup>2)</sup> und hat kein Recht, das Christentum im Namen der Sittlichkeit und der Religion als minderwertigen Eudämonismus zu bekämpfen.

#### 4. Erlösung und Pessimismus.

Ein zweiter fundamentaler Irrtum Hartmanns besteht in der Annahme, daß die Erlösungshoffnung des Menschen mit dem eudämonologischen Pessimismus vereinbar sei. Die einzige Hoffnung, die dieser Pessimismus gestattet, ist die Befreiung vom individuellen Dasein. Mit dem Tode erlischt die Persönlichkeit wie eine Kerze, und damit ist der Mensch realiter erlöst von Leid und Schuld. Das Ziel und Ende der Persönlichkeit ist die Vernichtung.

Mit diesem Endergebnis kann nun das religiöse Bewußtsein sich nie und nimmer zufrieden geben; denn es verlangt nicht nur die Aufhebung von Leid und Schuld, sondern auch die Erreichung der höchsten Güter, die Verwirklichung des Vollkommenheitsideals in allen, daß Gott alles in allem werde. Die Befreiung vom schuldvollen Dasein ist ein rein negatives Ziel; das religiöse Bewußtsein hat positive Ziele: Wahrheit, Vollkommenheit, Seligkeit, Heiligkeit, Freiheit, Schönheit, Tatkraft, Leben, mit einem Worte, den Besitz Gottes in seiner Fülle und seiner Kraft. Auf dieses Ziel ist der Geist des Menschen hingeordnet und aus Gnade dafür berufen. Der Mensch trägt die Anlage und die Verpflichtung für die höchsten geistigen Güter in

<sup>1)</sup> Vergl. Hartmann, Philosophie des Unbewußten, II., S. 394; ferner: Derselbe, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. S. 277 ff.

<sup>2)</sup> Vergl. Schneider, Die göttliche Weltordnung, Paderborn 1900. S. 270.

sich; deshalb entspricht seiner Natur und Bestimmung nur eine solche Erlösung, die ihm alles dies bringt. Ein Gott, der den Menschen so geschaffen und ihm nicht die Möglichkeit gegeben hätte, das zu erreichen, wäre kein weiser, gütiger Gott, also überhaupt kein Gott.

Religion ist Sehnsucht nach der Vollendung; die Vollendung des menschlichen Wesens liegt aber nicht in der Vernichtung, sondern im feligen Besitze des höchsten Gutes. Religion ist nicht Resignation, ein geistloses, stumpfes Sichselbstbescheiden, feiger Verzicht, sondern starkes, tätiges Verlangen nach dem Höchsten.

Religion ist durch und durch Hoffnung; die Hoffnung aber als göttliche Tugend ist nicht eine weichliche Begierde, „ein selbstfüchtiges Hinausprojizieren der egoistischen Instinkte“, sondern die Überwindung alles Naturhaften, alles Selbstfüchtigen, ein Aufschwung zum Höchsten; die Hoffnung ist „die Jugendkraft der Seele“, <sup>1)</sup> die starke Tugend, die zuversichtliche und tatenfrische Sehnsucht, die alle Erdenhaftigkeit überwindet und nach den Sternen greift. Religion ist Hoffnung, die ganz und gar Glaube und Liebe ist. Wie sollte sie sich abfinden mit dem, was der Pessimismus ihr bietet?

Die monistische Erlösungslehre mit ihrem negativen Endergebnis kann in keiner Weise der Sehnsucht des religiösen Gemütes genügen; sie kann überhaupt nicht Gegenstand der Sehnsucht des Menschen werden.

Wenn Hartmann und die modernen Buddhisten meinen, die Vernichtung gewähre Ruhe und Frieden, so stellen sie sich unbewußt als weiterexistierend vor. Hartmann stellt die Vernichtung dar als „einen Schlummer, der den ermüdeten Arbeiter erquickt“; wie soll denn der Schlummer ihn erquickern, wenn er gar nicht mehr existiert? Derselben Täuschung unterliegt er, wenn er schreibt: „Ist denn absolute Seligkeit wirklich etwas Besseres, Höheres als der absolute Friede und die absolute Selbstgenügsamkeit? Ist nicht der Gottesfriede ein vornehmerer, edlerer, feinerer Begriff als göttliche Seligkeit? Verhalten sie sich nicht wie ein

<sup>1)</sup> Schell, Gott und Geist, II, S. 420.

aristokratisches und plebejisches Fest und wie die Sabbathstille der Natur zu den Lustbarkeiten der Menschen?“<sup>1)</sup> — Überall wird hier die Vernichtung des Individuums als Erquickung und Erholung von Mühen, als Frieden und Ruhe dargestellt. Wenn das einen Sinn hat, müssen wir doch fragen: für wen? Für das Individuum! Man denkt sich selbst also unbewußt als fortlebend und den Frieden genießend.<sup>2)</sup>

Die Vernichtung als Endziel des menschlichen Strebens widerspricht der innersten Natur des Geistes. Die Todesfurcht bestätigt das. Sie ist nicht bloß, wie Hartmann sagt, der „teleologische Riegel, der dem Selbstmord aus egoistischen Gründen von der Natur vorgeschoben ist“; in ihr offenbart sich vielmehr das tiefste Wesen des menschlichen Geistes. Der Geist will leben und sich entfalten — unendlich, ewig! Der Geist ist da, um zu sein, und um vollkommen zu sein. Dahin geht sein tiefstes Sehnen und seine Hoffnung; dieser Sehnstucht widerspricht die monistische Erlösung.<sup>3)</sup>

Der Geist ist Erkenntniskraft, d. h. er ruft nach Wahrheit, und zwar nach der ganzen, unendlichen Fülle der Wahrheit; er ist Willenskraft, d. h. er strebt nach Vollkommenheit und Freiheit; er ist Gemüt, d. h. er will den Frieden und das Glück genießen, und zwar in der höchsten Fülle und in der vollkommensten Form; er ist Sinn für Recht und Gerechtigkeit, d. h. er fordert völligen Ausgleich von innerem Wert und äußerem Schicksal, Belohnung des Guten, Bestrafung des Bösen, ewige Vergeltung.

Das ist sein innerstes und eigenstes Wesen. Und nun fragen wir, hat auch nur ein Geist, so lange die Welt steht, das hier auf Erden gefunden, wonach es ihn hungert und dürstet? Der eine mehr, der andere weniger; keiner aber

<sup>1)</sup> Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. S. 325.

<sup>2)</sup> Schneider, Die göttliche Weltordnung, S. 515, nennt dieses Nirvana „ein Zwitterding von Sein und Nichtsein, das dem Bedürfnisse abgelebter und lebensüberdrüssiger Lebemenschen entsprechen mag, gesundem Empfinden und Wollen aber nimmer genügt“.

<sup>3)</sup> Vergl. Didio, Die moderne Moral. Freiburg i. B. 1896. S. 84 und 97.

so viel, daß er hätte sagen können: Es ist genug! Wenn nun die innerste Stimme der geistigen Natur des Menschen nicht Lug und Trug sein soll — und das wird doch wohl Hartmann selbst nicht annehmen wollen —, wenn wir aus den Anlagen und Bedürfnissen des Geistes auf metaphysische Realitäten schließen dürfen — das will ja jede Phänomenologie des Geistes —, so müssen wir anerkennen, daß die Tatsachen des religiösen, wie des sittlichen Bewußtseins über dieses irdische Leben hinausweisen in ein anderes, ewiges, wo die Seele die Vollendung findet, für die sie geschaffen ist. Die Phänomenologie des Bewußtseins führt beim richtigen Weiterschließen zur Annahme der persönlichen Unsterblichkeit.

Wenn Religion das Bedürfnis des Geistes nach wahrer, endgültiger und allseitiger Wesensvollendung im Guten ist, und zwar ein allgemeines und unaustilgbares, nicht künstliches und anerzogenes, sondern mit dem Wesen des menschlichen Geistes notwendig verbundenes und berechtigtes Bedürfnis, so kann eine Erlösung, welche diesem Bedürfnisse, dieser Sehnsucht nicht gerecht wird, nicht die richtige sein. Wenn der Einzelne mit dem Tode und das Weltganze mit der allgemeinen Vernichtung endet, welches ist dann das Resultat? Unzählige Anlagen, die nicht zur Entfaltung und Entwicklung gekommen, unzählige Verdienste, die keine Anerkennung und keinen Lohn empfangen, und Ideale, die nie verwirklicht worden sind, also ein Ruinenfeld. Sollte das der Sinn der Welt und ihres Laufes sein? Für uns, die wir in Gott die persönliche Vernunft, Güte und Allmacht sehen, ist ein solcher Sinn unannehmbar. Das irdische Leben bedarf der Ergänzung durch ein jenseitiges, ewiges. Die Unsterblichkeit, nicht die Vernichtung, ist ein Postulat des religiösen Bewußtseins.

Gegen die Unsterblichkeit im Sinne der seligen Vollendung des persönlichen Geistes erhebt aber Hartmann in seiner Religion des Geistes mehrere Einwände, auf die wir näher eingehen müssen, weil für uns Erlösungshoffnung und persönliche Unsterblichkeit untrennbare Begriffe sind.



1. Einwand. (Vom Standpunkt der Metaphysik.) „Wenn die Persönlichkeit fortbesteht, dann auch einerseits der Eigenwille, die Wurzel des Bösen, und der stetige Kampf des sittlichen Willens mit ihm und die stetige Gefahr des Unterliegens in diesem Kampfe; dann auch andererseits die Natürlichkeit als unentbehrliche Grundlage der die geistige Persönlichkeit tragenden Individualität, . . . und die Übel, welche mit der inneren Natur des Willens . . . verknüpft sind. Wenn die Persönlichkeit fort dauert, so dauert mit anderen Worten auch das Böse und das Übel fort . . .“<sup>1)</sup> „Wenn das radikal Böse der Egoismus ist, so ist die radikale Erlösung zu suchen in dem Hinabsteigen von der phänomenalen Oberfläche des Ich in die ontologische Tiefe des wahren Selbst, welches eben nicht mehr Ich, sondern der unpersonliche und unbewußte absolute Geist ist, und in der Erweiterung und Erhebung von den egoistischen Zwecken des phänomenalen Individuums zu den universonellen Zwecken des ihm subsistierenden absoluten Wesens.“<sup>2)</sup>

In diesen Sätzen kommt Hartmanns geheimer Dualismus zum Vorschein, der Dualismus des kraftlosen Denkens und des blinden, unvernünftigen Wollens.<sup>3)</sup> Indem er im Absoluten die Persönlichkeit leugnet, zerstört er in ihm die Einheit von Denken und Wollen, mag er auch noch so oft von einem absoluten Subjekt reden. Denken und Wollen im Absoluten stehen sich fremd, ja feindlich gegenüber, sie gehören nicht von Ewigkeit und mit Notwendigkeit zusammen, sondern verdanken ihre Vereinigung einem unglücklichen Zufall. Natürlich kann eine solche Vereinigung nur ein ganz unglückliches, nicht feinfolgendes Ergebnis zeitigen. Die Idee ist der Urgrund des Wertvollen, der Wille das Prinzip der Wirklichkeit, d. h. der Vielheit, der Unvollkommenheit, der Zerplitterung, das individuelle Dasein ist die Quelle des Egoismus und der Sünde. Die Idee wird demnach durch ihre Verwirklichung

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 235.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 234.

<sup>3)</sup> Didio, Die moderne Moral, S. 81, bestätigt unsere Ansicht.

verunreinigt und herabgedrückt und entstellt; die Wirklichkeit kann die Idee nie rein und ganz wiedergeben. Deshalb sind Idee und Wirklichkeit, Denken und Wollen, Gegenätze und können nie zur Veröhnung kommen. Daher die Unfähigkeit des Aboluten, solange es sich in dem Zustande der Aktualität befindet; daher auch die Fassung der Erlösung als Befreiung vom individuellen Dasein.

Von diesem Standpunkt ist natürlich die persönliche Unsterblichkeit nichts als die Verewigung der Sünde und muß deshalb vom religiösen Bewußtsein abgelehnt werden als eine Trübung und Gefährdung der religiös-sittlichen Ideale. Diesem Dualismus gegenüber, den bekanntlich Plato schon vertrat, und der später im Gnostizismus und Manichäismus seine weltgeschichtliche Vertretung fand, ist Folgendes zu betonen.

a) Idee und Wirklichkeit, innerer Wert und äußere Darstellung, Denken und Wollen können letzten Endes nicht im feindlichen Gegensatz stehen; sonst hieße es, den Widerspruch als Ausgangs- und Zielpunkt der Tatsächlichkeit hinstellen. Alles Denken und Philosophieren geht aus von der Überzeugung, daß das Erste und Letzte nicht der Widerspruch und der feindliche Gegensatz ist, sondern die Einheit und die Harmonie.<sup>1)</sup> Will man die Welttatsache erklären, so muß man ihre Gegenätze und Widersprüche zurückführen auf ein einziges Grundprinzip, das alle Gegenätze aufhebt und zur Harmonie vereinigt. Kann oder will man das nicht, so soll man nicht reden von Welterklärung und soll am besten auf das Philosophieren überhaupt verzichten. Der Monismus nimmt ja gerade diesen Grundsatz für sich in Anspruch und nennt sich stolz gerade deswegen Monismus; er setzt sich also in Widerspruch zu seinem eigenen Grundprinzip, wenn er es nicht fertig bringt, die Weltgegenätze zu veröhnen.

Es ist also vom Standpunkt einer vernünftigen Weltbetrachtung von vornherein zu betonen und festzuhalten, daß Ideal und Wirklichkeit, Denken und Wollen, diese

<sup>1)</sup> Vergl. Schell, Gott und Geist. II. Teil. S. 684.

höchsten Formen und tiefsten Wurzeln alles Seins, nicht sich ausschließende Gegenätze sein können, daß sie vielmehr zusammengehörend und sich gegenseitig ergänzend, gleich notwendig und einander ebenbürtig sein müssen. Sonst stünde die Idee mit sich selbst im Widerspruch; denn die verwirklichte Idee wäre die Aufhebung der Idee.

Es ist ein folgenschwerer Irrtum, wenn Hartmann im individuellen Willen als solchen das Prinzip des Egoismus und der Sünde sieht. Der Wille ist vielmehr gerade die Fähigkeit, aus reinsten, uneigennützigsten Werthschätzung des Guten wirksam zu werden. Insofern er endlich und beschränkt ist durch die natürliche Unvollkommenheit, besonders insofern er verstrickt ist mit dem Triebleben des Menschen, kann er von der Vollkommenheit abfallen und sündigen. Der blinde Naturtrieb ist die Quelle des Egoismus, nicht aber der Wille. Hartmann verwechselt das. Der Grund für seinen Irrtum liegt darin, daß er aus Liebe zu seinem Unbewußten in jedem Trieb und Drang des tierischen Lebens unbewußten Willen sieht.

Demgegenüber halten wir fest, daß Idee und Wille gleich ewig und gleich göttlich sind. Die Idee ist die inhaltliche Fülle, der Wille die verwirklichende Kraft der Vollkommenheit. Eins fordert das andere. Die vollkommene Idee oder die Idee der Vollkommenheit verlangt eine vollkommene Wirklichkeit (Gott); die Idee des Unvollkommenen eine ihr entsprechende Wirklichkeit (Weltdinge).<sup>1)</sup>

b) Was insbesondere die Persönlichkeit anlangt, die Form der geistigen Individualität, so irrt Hartmann, wenn er in ihr das Prinzip des Bösen und in ihrem Fortleben die Verewigung der Sünde sieht. Persönlichkeit ist vernünftige Individualität und deswegen Anlage und Kraft zur Überwindung des Bösen.

Gerade insofern der Mensch nicht Persönlichkeit ist, sondern bloß natürliche Individualität, ist er beschränkt und begrenzt von außen her; deshalb kann die natürliche

---

<sup>1)</sup> Die Verwirklichung der Welt ist natürlich keine Notwendigkeit für Gott.

Individualität oder das Naturhafte im Menschen als Quelle des Egoismus und somit auch des Bösen angesehen werden. Inwiefern aber der Mensch Persönlichkeit ist, bedeutet er eine Macht, die über dem Naturhaften, dem egoistischen Triebe steht, die die beschränkte Einzelnatur und ihre Kräfte besitzt und beherrscht und in den Dienst der Vollkommenheit zu stellen vermag. Je höher und ausgeprägter die Persönlichkeit, desto größer die Fähigkeit, die selbstfüchtigen, blinden Triebe zu beherrschen und höheren, idealen Zielen unterzuordnen. Die vollkommenste Persönlichkeit ist ganz frei von allem Blind-Triebartigen und Naturhaften; sie schließt alle Unvollkommenheiten der natürlichen Individualität vollständig aus und ist deshalb die vollkommene Überwindung des Egoismus.

Im jenseitigen Leben bei Gott ist auch die an sich unvollkommene menschliche Persönlichkeit durch das Licht und die Kraft Gottes zur uneingeschränkten Macht dem Naturhaften gegenüber geworden, die jede Möglichkeit eines Abfalls von der Vollkommenheit von vornherein ausschließt.

Hartmann begeht den Fehler, wie zuerst Wille und Trieb, so auch Persönlichkeit und Individualität zu verwechseln und die Eigenart der letzteren der ersteren zuzuschreiben. Die Individualität bedeutet Gebundensein an die Bedingungen der Natur; Persönlichkeit bedeutet Freiheit und Kraft zur Vollkommenheit.

Persönlichkeit und Vollkommenheit stehen deshalb nicht im Widerspruch, vielmehr fordern sie sich gegenseitig. Vollkommenheit, Wahrheit, Heiligkeit, Freiheit, Schönheit haben nur Realität im Geiste, der Geist aber kann nur als Persönlichkeit gedacht werden. Der Geist ist nicht geistig gefaßt, wenn man in ihm das Ich leugnet, das die Vollkommenheit aufnimmt, festhält und ewig in ihr fortlebt. Folglich fordert die Vollkommenheit die Persönlichkeit, und die ewige, unvergängliche Macht der Vollkommenheit setzt die Unsterblichkeit der persönlichen Geister voraus.

2. Einwand. (Vom Standpunkt der Sittlichkeit.) „Wollte der Mensch über diese private Befeligung hinaus“



(nämlich jene Befeligung, die in der Erkenntnis liegt, daß Gott nicht zürnt, und daß das Übel teleologisch wertvoll ist) „noch eine positive Seligkeit verlangen, so fiele er eben damit von der kaum errungenen Höhe des religiösen Verhältnisses wieder herab in den Eudämonismus des egoistischen Standpunktes . . . .“<sup>1)</sup> Hartmann behauptet also, die Unsterblichkeit in dem Sinne einer ewigen Seligkeit sei nicht Postulat der Religion, sondern der Selbstsucht, bedeute also Rückfall in den Egoismus und sei infolgedessen vom Standpunkt des Sittlichkeitsideals abzulehnen.

a) Wir haben bereits gesehen, daß die Unsterblichkeit gerade von den Idealen des Geistes, auch von denen der Sittlichkeit, gefordert wird. Wenn Recht und Pflicht, Gerechtigkeit und Liebe unbedingte Geltung haben sollen, so muß die Persönlichkeit des Geistes fortbestehen; denn mit der Persönlichkeit stehen und fallen alle Ideale. Wo und wie sollte Tugend und Heiligkeit, Gerechtigkeit und Liebe, Edelfinn und Opfermut bestehen, wenn nicht in und durch die persönlichen Geister?

b) Nicht jede Glückseligkeitshoffnung ist Egoismus. Darin besteht ein Hauptirrtum Hartmanns, der in seinen Konsequenzen zum Pessimismus führen muß.

Der Egoismus will trägen, mühelosen Besitz zum weichen, sinnlichen Genuß unter Ausschluß anderer. Was das religiöse Gemüt — wenigstens im Christentum — als Glück im Jenseits erhofft und erstrebt, hat nichts von alledem, ist geradezu das Gegenteil davon.

Zum trägen, mühelosen Besitz eignen sich wohl materielle Güter, nicht geistige. Wer die Wahrheit, die Vollkommenheit, die Schönheit besitzen will, kann es nur durch persönliche Anstrengung und Tätigkeit. Die Aneignung der himmlischen Güter setzt die höchste Aktivität voraus.

Ebenso wenig bieten die geistigen Güter, die den Gegenstand des himmlischen Glückes bilden, Veranlassung

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 234.

zu niedrigem, weichlichem Genuße. Es ist eine reine, starke Freude, die aus der Beschäftigung mit der Wahrheit und aus dem Fortschreiten in der Vollkommenheit quillt, eine Freude, welche die Tatkraft weckt und den Geist befruchtet; weichliche Begierde und engherziger Eigennutz findet in ihr keinen Raum.

Endlich ist es wohl die Eigenart der materiellen Güter, daß sie durch den Genuß verbraucht und damit anderen entzogen werden, nicht aber der geistigen. Diese können nur gewinnen, wenn sie von recht vielen genossen werden. Wer sie für sich aneignet, entzieht sie keineswegs den andern, im Gegenteil, er schafft dadurch die Möglichkeit, daß auch die andern sie eher und besser aufnehmen; denn der Besitz und der Genuß geistiger Güter fördert den Gemeinfinn und die Liebe.

Das Vollkommenheitsideal, das für das Jenseits erstrebt wird, setzt voraus: die Vollkommenheit in der vollkommensten Form für alle, also die Fülle, die Kraft und der Gemeinfinn.<sup>1)</sup> Wer nach solchen Gütern verlangt und strebt, ist kein Egoist.

Es ist eine Verkehrung alles vernünftigen Denkens, wenn man das Streben nach den geistigen Gütern des Himmels bloß deswegen, weil ihr Besitz glücklich macht, als Egoismus bezeichnen wollte und als unvereinbar mit dem Sittlichkeitsideal. Sittlichkeit und Seligkeit gehören zusammen: die Sittlichkeit kann nicht anders als selig machen, und die wahre Seligkeit ist durch und durch sittlich. Nach Vollkommenheit streben ist Sittlichkeit, die Vollkommenheit erlangen ist Seligkeit.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Vergl. Schell, Gott und Geist. II. Teil, S. 687 ff.

<sup>2)</sup> Vergl. Schanz, Apologie des Christentums. Freiburg i. Br. 1903. S. 483, 493, 548.

Ferner: B. Strehler, Der theonome und theozentrische Charakter des katholischen Sittlichkeitsideals. Breslau 1907. S. 34.

H. Sommer, Preussische Jahrbücher B XLIII, Heft 4 (zitiert in Plümacher, Der Pessimismus) schreibt: „Egoistisch nannte man bisher einen Menschen, der auf Kosten anderer sein eigenes Wohl zuzusetzen sucht, nicht denjenigen, der unter sorgsamster Respektierung der Ansprüche anderer desjenigen Teiles der Güter des Lebens,

### 3. Einwand. (Vom Standpunkt der Religion.)

a) „So lange das religiöse Bewußtsein an sich als das Zentrum der Bewußtseinswelt glaubt, kann es nicht darein einwilligen, sich zu einer zur Überwindung bestimmten Vorstufe zu degradieren, wie dies die Annahme eines künftigen, nicht mehr erlösungsbedürftigen Weltzustandes zur Folge haben würde.“<sup>1)</sup> Dieser Einwand setzt voraus, daß Religion nur als Erlösungsreligion gedacht werden könne. Wir haben bereits gesehen, daß das eine ganz falsche Voraussetzung ist. Nicht in einem glückseligen Jenseits fällt die Religion fort, wohl aber bei der monistischen Aufhebung des individuellen Daseins.

b) „Das religiöse Bewußtsein kann durch die Vorstellung eines Jenseits nichts gewinnen, wohl aber verlieren, nämlich die Konzentration auf das Diesseits als den empirisch gegebenen Schauplatz des religiösen Lebens; die Einbildung, erst im Jenseits die volle Erlösung und Einheit mit Gott erwarten zu dürfen, lenkt die Aufmerksamkeit von den realen Aufgaben des religiösen Lebens ab und läßt das hier schon Erreichbare träumend veräußen. Dieser Umstand macht es entschieden wünschenswert im Interesse der Religion, den zerstreuten Glauben an ein Jenseits aufhören zu sehen, . . .“<sup>2)</sup>

Aus diesen Sätzen klingt heraus der alte Vorwurf von der Weltflucht und der Kulturfeindlichkeit des Christentums,

welche ihm von Gott und Rechtes wegen zukommen, neidlos sich freut und das Streben darnach zum Beweggrund seines Handelns macht. Es ist bisher niemand eingefallen, denjenigen egoistisch zu nennen, der mit heller Freude das Erwachen des Frühlings begrüßt und dadurch niemandem den gleichen Genuß entzieht, der der Liebe seiner Angehörigen und Freunde, der Erfolge seiner wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Arbeit, seiner Tugend sich freut . . . Egoistisch wahrlich nicht der, der die Erlangung der vorausgefühlten Werte all der bezeichneten Güter als motivationskräftiges Ziel seines Handelns auf sich einwirken läßt, noch weniger egoistisch der, der jedem das Seine gibt und mit Hintansetzung des eigenen Wohles dasjenige anderer fördert.“

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 258.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 235.

den Hartmann viel richtiger an seine monistischen Glaubensgenossen in Indien richten sollte, die im wahren Sinne des Wortes die Diesseitsarbeit „träumend veräußen“, nicht aber an jene Religion, die die Verpflichtung zur Vollkommenheit allen Menschen verkündet. Das Christentum mit seiner Jenseitshoffnung weist den Menschen gerade auf das Diesseits als den Schauplatz, auf welchem er das Jenseits erorbern kann; es lenkt nicht ab von den realen Aufgaben des Lebens, vielmehr gebietet es, in der Welt zu arbeiten, nicht um sich der Welt dienstbar zu machen, sondern um sie zu überwinden und ihre Kräfte in den Dienst der göttlichen Ziele und Absichten zu stellen. Das Christentum bekämpft jene falsche Kultur, die den Geist gefangen nimmt und hindert, seinen ewigen Zielen nachzustreben, nicht aber die Kultur als solche. Die Welt soll dem Christen die Bausteine zum Dome der Ewigkeit liefern. Ein Blick in die Weltgeschichte beweist übrigens zur Genüge, daß der Einwand Hartmanns nicht haltbar ist; denn gerade die christliche Religion mit ihrer Jenseitshoffnung hat eine Diesseitsarbeit geleistet, wie sie großartiger nicht gedacht werden kann: sie hat das Angesicht der Erde erneuert. Der Monismus, besonders der pessimistische, soll noch erst seine Kulturkraft beweisen.

Übrigens, man muß sich wundern, daß ein solcher Einwand gemacht wird von einem Vertreter des pessimistischen Monismus, der die Resignation immer noch als die Haupttugend des modernen Heiligen gepriesen hat, dessen Grundgedanke — der Verzicht — geradezu lähmend auf alle Tatkraft einwirken muß.

Wozu das Ganze, wozu insbesondere das sittliche und religiöse Streben mit seinen Opfern und Anstrengungen? Diese Frage schafft Hartmann mit all seinem Eifer gegen den egoistischen Eudämonismus nicht aus der Welt. Die Frage nach dem Zwecke ist und bleibt einer der realsten Faktoren in der Welt.

Was hat der pessimistische Monismus auf die Frage zu antworten? Hartmann fordert im Namen der sittlichen und religiösen Ideale, daß der Mensch unter Verzicht auf



sein persönliches Wohl den immanenten Zwecken der Welt sich unterwerfe, um dadurch das Absolute zu erlösen. Aber welchen Wert haben denn diese Ideale für mich, wenn der Tod alles gleichmäßig vernichtet? Mag das monistische All-eins, dieses blinde, alles verschlingende Ungeheuer, sehen, wie es wieder zur Ruhe kommt. Was geht es mich an, das einzig fühlende Wesen unter bewußt- und gefühllosen Larven? Und wollte ich selbst, von monistischem Mitleid erfaßt, dem leidenden Gotte helfen, wer gibt mir die Garantie, daß dieser Gott besser und klüger wird, daß er, nach vollbrachter Erlösung, den ersten Fehltritt nicht wieder begehe und sich aufs neue in den Strudel des leidvollen Daseins stürze? — Erfahrung gibt es ja für ihn nicht. Unvernünftiger Zufall war der eigentliche Urheber des jetzigen Weltprozesses; — wer sagt mir, daß er nicht wieder wirksam wird und nach Aufhebung dieser Welt eine neue hervorbringt und so fort ohne Ende? Unvernünftiger, blinder Zufall ist der höchste Gott in dem Hartmannschen Religionsystem, der alles leitet und regiert, selbst das Absolute.

Diesem Gotte zuliebe legt man sich keine sittlichen Opfer auf, ihm bringt man keine religiöse Verehrung entgegen, hier gibt es keine Hoffnung mehr: Wer hier eintritt, lasse alle Hoffnung fahren.

Der Hartmannschen Philosophie letztes Wort ist und bleibt — trotz allem, was Hartmann dagegen sagt — völlige Trostlosigkeit, völliger Zusammenbruch aller Ideale, Verzweiflung und Selbstmord. Wenn tatsächlich und endgültig, alles in allem genommen, die Summe der Unlust die der Lust übersteigt, wie es der Pessimismus lehrt, und wenn bei einer Erlösung so wenig herauskommt wie bei der monistischen, so wird es praktisch für den Menschen am klügsten sein, wenn er möglichst schnell sich durch Selbstmord von diesem qualvollen Dasein befreit, wie es ja Schopenhauer selbst anrät. Das nennt nun Hartmann freilich Egoismus. Aber was kommt es darauf an, ob es Egoismus oder sittlicher Mut ist: Der Tod

macht alles gleich, er vernichtet alles und bringt jedem die Erlösung, ob er etwas dazu tut oder nicht.

Die praktische Durchführung des pessimistischen Monismus wäre gleichbedeutend mit der völligen sittlichen und religiösen Anarchie. Wenn schon oft genug das Christentum mit seinen erschütternden Ausblicken in die Ewigkeit nicht ausreicht, um den Leichtsinns der Menschen und die verführerische Gewalt der Welt zu überwinden, wie darf der Monismus mit seinem pessimistischen Ende hoffen, das bei den Menschen fertig zu bringen?<sup>1)</sup> Hartmann und seine Religionsgenossen kennen nicht die wirklichen Bedürfnisse der Menschenseele, sie haben sich nie um praktische Seelensorge gekümmert; sonst würden sie wissen, daß nicht die Religion am besten ist, die am schönsten von Uneigennützigkeit und Tugendideal redet, sondern die, welche am meisten den kämpfenden, schwankenden Seelen helfen kann, die bei aller Erhabenheit und Tiefe es versteht, sich zu den Armen, Schwachen, Leidenden herabzulassen. Das Christentum ist unendlich reich an Hilfsmotiven und Hilfsmitteln zu einem sittlich-religiösen Leben. Dadurch wird es geeignet, Menschheitsreligion zu werden. Eines seiner Hauptmotive aber ist seine Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit.<sup>2)</sup>

Mit der Leugnung derselben beraubt sich der Monismus des wichtigsten Hilfsmotives zum sittlich-religiösen Leben.

c) Zum Schluß versucht es Hartmann mit dem Spotte: „Es ist bare Überhebung und geschöpfliche Eitelkeit, wenn übrigens fromme Menschen sich einbilden, so wichtige, wertvolle und ausgezeichnet tüchtige Werkzeuge des göttlichen Willens zu sein, daß Gott sie für ewig nicht entbehren möge und sie darum über die Grenzen der natürlichen

<sup>1)</sup> Gutberlet, Ethik und Religion. München 1892. „Kann man wirklich so naiv sein zu glauben, durch die Wesensidentität der Menschen untereinander und mit dem Absoluten könne man einen Menschen zum sittlichen Tun oder gar zu Opfern bestimmen? Ich glaube, der ist noch zu finden, der aus solchen Motiven auch nur ein Stücklein Brot seinem hungernden Mitmenschen gegeben.“

<sup>2)</sup> Schneider, Die göttliche Weltordnung. S. 273.

Weltordnung hinaus zu, ich weiß nicht welchen, vorläufig uns unverständlichen Leistungen konfervieren müße.“<sup>1)</sup> Diese Worte beweisen recht deutlich, daß Hartmann kein richtiges Verständnis hat für das Wesen und den Wert der Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist Selbstzweck als Anlage und Befähigung zur Vollkommenheit; sie kann gar nicht geopfert werden, weil sie das Gefäß der Wahrheit und der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und der Liebe, der Schönheit und der Freiheit, der Sittlichkeit und der Seligkeit ist. Haben denn diese Ideale überhaupt eine Wirklichkeit, wenn die Persönlichkeit des Geistes geleugnet wird? Sie existieren nur, werden gewonnen, bewertet, geliebt, empfunden in dem bewußten, persönlichen Geiste. So wahr die sittlich-religiösen Ideale ewig und unvergänglich sind, so wahr sind es auch die persönlichen Geister.

Zu welchen Leistungen sollen sie denn konferviert werden? so fragt Hartmann, der Philosoph des Idealismus! Ist etwa die Wahrheit zu beschränkt, um die Nahrung des Geistes für ewig zu sein? Ist etwa die Vollkommenheit zu gering, um dem sittlichen Streben Ziel und Inhalt für die Ewigkeit zu bieten? Ist das höchste Gut zu leer, zu arm, um dem Gemüte unendliche, ewige Seligkeit zu gewähren?

„Der wahren Frömmigkeit,“ sagt Hartmann, „steht eine Selbstbescheidung weit besser an . . .“<sup>2)</sup> — Nun, in diesem Sinne Selbstbescheidung anempfehlen, heißt dem Geiste gebieten, nicht mehr Geist zu sein, heißt sich selbst verstümmeln und der Wahrheit und Vollkommenheit Schranken ziehen, heißt ein Loblied singen auf die geistige Mittelmäßigkeit und Beschränktheit.

Die wahre Frömmigkeit soll sich zufrieden geben mit „der empirisch gegebenen Mauferung der Bewußtseine, d. h. mit dem Erfaß der ermüdeten und altersverbrauchten Geister der Menschheit durch frischen Nachwuchs“;<sup>3)</sup> das sei ein weit großartigeres und zweckvolleres Mittel zur Verwirklichung der teleologischen Welt-

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 236.

<sup>2)</sup> Ebenda, S. 236.

<sup>3)</sup> Ebenda, S. 236.

ordnung als „die Konfervierung würdiger Jubelgreife über ihr natürliches Lebensende hinaus“.

Wenn man das liest, fragt man sich, ob das Hartmann oder Häckel geschrieben hat. Was hieraus spricht, ist der kraffteste Materialismus, dem jedes Verständniß des Geistes und seiner Eigenart abgeht. Von einem solchen Standpunkt aus sollte man ehrlicher Weise nicht erst von Religion und Sittlichkeit reden.

Nun empfindet wohl Hartmann selbst die Nothwendigkeit, sich wegen seiner völligen Aufopferung und Wegwerfung der Persönlichkeit zu rechtfertigen. Dazu benützt er die Idee des Tragischen. Die Tragik wird von ihm zum höchsten Gesetze aller Wirklichkeit gemacht, das sowohl für das Individuum wie für das Universum gilt.<sup>1)</sup>

„Das ist die Tragik des Lebens, daß der definitive Triumph der Idee, so weit sie sich in einem Einzelnen zur Darstellung bringt, immer nur im Untergange ihres Trägers sich vollzieht; diese Tragik ist herbe und schmerzlich, aber auch erhebend und verfühnend für jeden, dem nicht am Gedeihen des Einzelnen, sondern an der fortschreitenden Verwirklichung der Idee gelegen ist. Überall besteht der reale Gottesdienst des Einzelnen darin, daß er sich opfert, und das Maß seiner Leistungen ist proportional dem Maße der von ihm dargebrachten Opfer; schließlich aber ist das Leben alles Individuellen in seiner Gesamtheit nur ein auf dem Altar der Idee niedergelegtes Opfer, das durch den Tod besiegelt wird.“<sup>2)</sup>

Sollte dieses Gesetz des Tragischen nur da außer Kraft treten, wo es sich um das Schicksal des Universums handelt, welches doch nur das Individuum höchster Ordnung darstellt? Die Menschheit mag, wenn sie durch geologische Veränderungen an das Ende ihrer Lebensdauer gelangt ist, die Fahne des Fortschrittes an einen anderen Planeten übergeben; aber der Makrokosmos kann nicht zwecklos fortleben, nachdem seine Entwicklung zum Ziele gelangt

<sup>1)</sup> Vergl. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, S. 611.

<sup>2)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 257.



ist. Dieses Ziel . . . kann für das religiöse Bewußtsein kein anderes sein, als die Erlösung der Welt von sich selbst, als der Triumph der Idee im Untergang des Universums.“<sup>1)</sup>

Dagegen ist zu bemerken:

1. Wer die Tragik als höchstes Gesetz proklamiert, setzt den Widerspruch auf den Thron der Gottheit und verzichtet auf eine vernünftige Welterklärung. Die Wirklichkeit steht im Konflikt mit der Idee, also muß sie vernichtet werden; die Wirklichkeitsform des Geistes ist die Persönlichkeit, also muß die Persönlichkeit zu Grunde gehen, so lehrt Hartmann, und er meint, das sei zwar herb, aber notwendig.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß es die Aufgabe jeder Philosophie sein muß, die Weltgegensätze zur Einheit zu führen.<sup>2)</sup> Gerade in dem Maße, als sie es vermag, wächst ihr Wert und ihre Wahrheit. Eine Philosophie aber, die die Tragik als oberstes Weltgesetz hinstellt, gesteht damit ihre Ohnmacht ein, eine vernünftige Welterklärung geben zu können.

Die Wirklichkeit vernichten heißt nicht, sie erklären. Ein wahrer Hohn aber ist es auf die Forderungen des religiösen Gemütes, die Vernichtung als Erlösung anzupreisen; Vernichtetwerden ist das Gegenteil von Erlöstwerden.

2. Hartmann irrt, wenn er behauptet, daß die Idee überhaupt triumphieren könne ohne den persönlichen Geist, daß das Gute siegen könne, während der Gute endgültig unterliegt.

a) In wem und durch wen vollzieht sich denn der Triumph? Das Gute hat nur Wirklichkeit in dem guten Geiste, die Idee nur in den Persönlichkeiten. Wird die Persönlichkeit abgestreift, so wird der Geist überhaupt vernichtet und mit ihm alle seine Ideale. Ist denn Wahrheit, Heiligkeit, Freiheit denkbar ohne den persönlichen Geist? Nur in der Innerlichkeit des Geistes können diese Ideale gewürdigt und geschätzt, nur durch seine Kraft ver-

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 258.

<sup>2)</sup> Vergl. Schell, Gott und Geist. II. Teil. S. 613.

wirklicht, nur in seinem Gemüte empfunden werden. Wer also den Triumph der Idee will, darf den Träger derselben, den persönlichen Geist, nicht opfern.

b) Ohne den persönlichen Geist verlöre dieser Triumph auch jeglichen Zweck. Wer würdigt ihn? Wem liegt daran? Wo sind die Zuschauer bei diesem Weltdrama, wenn alle persönlichen Geister vernichtet sind?

3. Die Persönlichkeit kann gar nicht geopfert werden; denn sie bedeutet Selbstzweck in der Schöpfung, d. h. sie ist dauernd wertvoll als Anlage und Kraft zur Vollkommenheit; wie diese ist sie deshalb unvergänglich. Nicht eine objektive Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit, die etwa, gleich dem Hartmannschen Absoluten, unbewußt und unpersönlich wie ein unverständlicher Vollkommenheitskloß hinter und über der Vollkommenheit der persönlichen Geister stände, ist Zweck in der Schöpfung, sondern die subjektive im persönlichen Geist erkannte, erstrebte, verwirklichte Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit. Gibt es denn überhaupt Wahrheit, Heiligkeit, Schönheit und alle die anderen Ideale des Geistes und des Herzens ohne den bewußten, persönlichen Geist! Die Vollkommenheit ist erst dann real, wenn sie in das Bewußtsein und den Willen eines Geistes eingegangen ist. Ein Geist aber mit Bewußtsein und Willen ist persönlicher Geist. Deshalb sagen wir: Die Persönlichkeit hat die Bedeutung eines Selbstzweckes wie die Vollkommenheit, die durch sie realisiert wird. Hartmann degradiert Bewußtsein und Persönlichkeit zum bloßen Werkzeug und vernichtet damit die Vollkommenheitsideale selbst. Wo wären sie denn zu finden, wenn nicht im Innern des Bewußtseins? Wie könnten sie denn gewürdigt und verwirklicht werden, wenn nicht durch die Persönlichkeit? Sollen die Ideale unbedingte, ewige Geltung haben, dann auch das Bewußtsein und die Persönlichkeit.

Deshalb fordern wir die Persönlichkeit Gottes, als das ewige Vollzogensein und die ewige Selbstwirklichkeit der Vollkommenheit; deshalb fordern wir aber auch die Unvergänglichkeit der geschaffenen Geister; denn als Ebenbilder Gottes, als Gefäße der Vollkommenheit, sind

sie geweiht für die Ewigkeit. Was zur Aufnahme der Wahrheit, der Heiligkeit, der Schönheit bestimmt ist, hat einen absoluten Wert, ist Selbstzweck.

Die Philosophie des Pessimismus sieht das tiefste Wesen der Sittlichkeit in der Selbstverleugnung und zwar in dem Sinne der Selbstvernichtung. Das ist falsch. Die Selbstverleugnung hat einen hohen Wert als notwendiges Mittel zur Überwindung der Weltabhängigkeit, zur Loslösung des Geistes von dem Natur- und Triebhaften, zur vollen Freiheit, zur ungehinderten Liebe und Wertschätzung des Guten, zur starken Tat. Das ist eine uralte Wahrheit. Das Niedere, das rein Triebmäßige muß gebändigt, die selbstflüchtige Begierde, die weichliche Genußsucht, der Egoismus muß abgetötet, vernichtet werden, nicht aber der Mensch als solcher. Das Fleisch muß geopfert werden, damit der Geist triumphiere; der natürliche Mensch muß abgetötet werden, damit der übernatürliche sich frei entwickle. Das ist die Tragik des Christentums.

Wenn du aber dies nicht hast,

Dieses Stirb und Werde,

Bist du nur ein trüber Gast

Auf der dunklen Erde. (Goethe.)

Sterben — ja! aber um zu werden; vergehen, um neu aufzuerstehen! Das ist die alte herbe, aber wahrhaft erhebende Wahrheit, die das Christentum stets verkündet hat.

Anders Hartmann und seine pessimistischen Anhänger. Sie fordern die Selbstverleugnung um ihrer selbst willen — das ist der Grundgedanke ihrer Tragik —, sie lehren eine Vernichtung ohne Hoffnung und schwelgen dabei in den unnatürlichen Wonnen ihres tragischen Gefühls. Wie sie darin noch Erhebendes und Tröstendes finden können, ist einem gesund empfindenden Menschen unbegreiflich. Der Verzicht auf alles, die absolute Resignation ist weder erhebend, noch tröstend, vielmehr völlige Trostlosigkeit, ganz abgesehen davon, daß eine solche Weltanschauung Religion und Sittlichkeit wert- und zwecklos macht.



4. Die Tragik als höchstes Weltgesetz steht in unvereinbarem Gegensatz zur ewigen Weisheit, Liebe und Allmacht eines höchsten Wesens. Wozu nehmen wir denn überhaupt einen Gott an? Doch nur, weil die Unvollkommenheit erklärt werden muß durch die Vollkommenheit, weil die Unselbständigkeit und Unzulänglichkeit ergänzt werden muß durch die absolute Selbständigkeit und Kraft. Gott wird gefordert von der denkenden Vernunft zur siegreichen Lösung aller Gegensätze; er muß gedacht werden als die lebendige Einheit der Idee und des Willens, des Wertvollen und des Wirklichen, der Vollkommenheit und des Daseins.

Gott ist deshalb für uns die Garantie, daß die Wirklichkeit einst der Vollkommenheit entsprechen wird. Für Hartmann dagegen ist Gott das Grab alles Wirklichen und obendrein auch alles Wertvollen. Für uns ist Gott der Bürge dafür, daß nicht der Tod, sondern das Leben, nicht der Untergang, sondern die Erhebung und Verklärung alles Individuellen das Letzte sein wird. Bei Hartmann ist Gott der Moloch, der alles verschlingt und sein besonderes Wohlgefallen an Menschenopfern hat.

Wenn Hartmann den Theismus als „Satanismus“ bezeichnet, weil Gott die Schuldigen bestraft, was müßte man erst von seinem Gotte sagen, der alle, Schuldigen und Unschuldigen, Heiligen und Sünder, unterschiedlos in dieselbe Grube wirft?

Wozu nehmen wir einen Gott an? — Gott wird gefordert vom religiösen Gemüte als Erlöser und Vollender, nicht aber als Zerstörer und Vernichter. Er soll der Ausweg sein aus Nacht und Sünde; er soll den Tag herbeiführen, nicht die ewige Nacht. Ein Gott des Lebens soll er sein, nicht des Todes; ein Gott, „der das Kreuz zum Himmelschlüssel und den Tod zum Engel der Auferstehung macht“ (Schell). Das religiöse Gemüt erwartet nach dem Charfreitag einen feligen, glorreichen Ostermorgen; darum verlangt es einen Gott, der selbst nicht wie wir unter dem Banne des Übels und der Schuld schmachtet, sondern der vielmehr als die unendliche Heiligkeit und Allmacht die



Kraft hat, die Hoffnung auf Erlösung und Vollendung zu erfüllen. Die Hartmannsche Tragik läßt eine solche Hoffnung nicht aufkommen; sie ist deshalb nicht nur menschen-, sondern auch gottfeindlich, d. h. unvereinbar sowohl mit der Hoffnung des religiösen Bewußtseins, wie mit dem Gottesbegriff der Vollkommenheit.

„Für das religiöse Bewußtsein ist der Weltprozeß eine einzige große Tragödie, in der ein Schauspieler alle Rollen spielt, Helden und Böfewichter, Statisten und Chor, aber so, daß er in jeder Rolle die dargestellten Leiden wirklich durchlebt und fühlt; nachdem der Schauspieler in jeder Rolle sein tragisches Ende gefunden, schließt endlich das ganze Stück als Tragödie, und er begibt sich, erlöst von den Leiden des Spieles, zur Ruhe.“<sup>1)</sup> Man weiß nicht recht, soll man an dieser Stelle lachen — denn hier bekommt die Hartmannsche Tragik entschieden einen Stich ins Komische —, oder soll man der Entrüstung Raum geben über den Frevel, der mit solchen Worten an dem Gottesbegriffe verübt wird. — Ja, ein Spiel ist es, das das Absolute Hartmanns sich mit der Welt leistet, aber ein frevelhaftes, unvernünftiges, ein Spiel mit allem, was groß und heilig ist. Was ist Heiligkeit, was ist Laster, was ist Heldentugend, was ist Schandtat, wenn von allem Gott selbst der Urheber und Vollbringer ist! Warum stürzt sich dieser Gott in dieses wahnwitzige Spiel? Warum macht er ihm nicht ein Ende? — Was für ein Trost soll es für uns sein zu wissen, daß Gott selbst alles leidet? Was nützt es uns, uns eins zu wissen mit einem Gotte, der selbst krank und unvernünftig ist?

Der Gottesbegriff, den Hartmann hier entwirft, ist entseßlich. Entweder ist das Hartmannsche Absolute ohnmächtig, oder wahnfinnig, oder — ein Satan. In jedem Falle aber muß das religiöse Gemüt sich mit Schauern und Entsetzen von ihm abwenden.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 259.

<sup>2)</sup> Mausbach, Weltgrund und Menschheitsziel. M.-Gladbach 1904. S. 28: „Die Gegensätze der Weltwirklichkeit, die Unterschiede von Wahr und Falsch, Schön und Häßlich, Rein und Unrein, Gut und

5. Liegt denn aber in der Tragik nicht etwas Großes, Erhebendes und Verfühnendes?

Hartmann legt es uns als Schwäche oder als selbstfüchtige Begierde aus, wenn wir den Glauben an die Unsterblichkeit nicht aufgeben wollen, und stellt es als ein Zeichen besonders hoher Gefinnung und großen Mutes dar, auf alles zu verzichten.

Darauf erwidern wir: Das ist kein Mut, auf die Unsterblichkeit zu verzichten; denn das heißt nichts anderes, als auf die Vollkommenheit zu verzichten. Wer die Seligkeit des Himmels recht versteht und darnach strebt, legt nicht selbstfüchtige Begierde zu Tage, vielmehr vernichtet er sie aus Liebe zur Vollkommenheit.

Und was darin „Erhebendes und Verfühnendes“ liegen soll zu wissen, daß man nach allen Opfern und Verdiensten „mit dem Troßbuben in dieselbe Grube gescharrt werden wird“<sup>1)</sup>, das ist nicht leicht einzusehen.

Die Tragik wirkt nur dann verfühnend und erhebend, wenn sie als Strafe jeder Schuld auf dem Fuße folgt, als gerechter Ausgleich zwischen Verdienst und Schicksal, als unerbittliche Konsequenz der ewigen Gerechtigkeit. Eine einzige schuldige Tat — und hinterdrein eine Flut von Leid und Untergang, die nicht nur den Schuldigen, sondern oft auch den Unschuldigen mitreißt und dadurch den Fluch des Bösen um so ergreifender erkennen läßt. Ein Augenblick der Verirrung nur, — aber an dem Augenblick hängt die Entscheidung für Zeit und Ewigkeit. Scheinbar eine Ungerechtigkeit des Schicksals, — in Wirklichkeit eine überwältigende Geltendmachung der unverletzlichen Strenge des Sittengesetzes, eine unendlich kraftvolle Betonung des

Böse, Stoff und Geist vertragen sich in einer Welt des Endlichen, die Gedanke und Werk Gottes ist; sie vertragen sich nicht in einer Welt, die mit dem Wesen Gottes identisch ist. Ein Dichter darf in seinem Drama Könige und Bettler, Weise und Narren, Heilige und Frevler auftreten und handeln lassen; er darf und soll aber nicht diese Gegensätze in sein Wesen aufnehmen, nicht selbst zum Narren und Bösewicht werden!“

<sup>1)</sup> Hartmann, Religion des Geistes. S. 257.

Unterschieds zwischen Gut und Böse, der überragenden Majestät der sittlichen Ordnung. So hat ein Shakespeare die Tragik verstanden und in seinen unsterblichen Werken dargestellt. Und wenn die Tragik so im Leben auftritt, dann beugt sich erschüttert und voll Ehrfurcht der Sterbliche vor der unendlichen Erhabenheit und Macht der sittlichen Ideale. Diese wahrhaft erhebende und reinigende Tragik besitz das Christentum in unvergleichlicher Weise und hat sie stets mit allem Nachdruck im Interesse der Sittlichkeit geltend gemacht, unbekümmert darum, daß ihre Gegner, wie z. B. Hartmann, ihr gerade daraus die heftigsten Vorwürfe schmiedeten.

Wir lehnen also die tragische Vernichtung als letztes und höchstes Weltziel ab, weil sie im Widerspruch steht mit dem Begriffe eines vollkommenen Gottes; weil sie alle Ideale des Geistes und des Lebens zerstört, indem sie ihnen den vernünftigen Zweck raubt; weil sie nicht Erlösung bedeutet, sondern Vernichtung. Die Tragik als letztes und höchstes Weltgesetz proklamieren, heißt den Widerspruch verewigen und auf eine vernünftige Weltklärung verzichten. Es ist die Apotheose des Widerspruches!

Nicht Tragik, sondern Vergeltung! Nicht Vernichtung, sondern Vollendung!

\*

\*

\*

Die Hartmannsche Philosophie ist im Grunde Dualismus, mag sie sich auch noch so viel als Monismus anpreisen. Am Anfange und vor aller Zeit war die kraftlose Idee der Vollkommenheit und der vernunftlose Wille zum Dasein, beide durch keine Notwendigkeit verbunden; vielmehr bestand gerade darin der vorweltliche Friede, daß der Wille nichts wollte und die Idee nicht war. Also am Anfange war der Widerspruch, aber er war latent.

Da erhob sich der blinde Wille aus dem Zustand der Passivität zur Aktivität — warum und wie und wozu, bleibt ein Geheimnis —, und er ergriff die Idee als Wollensinhalt, und der Widerspruch wurde

zur Wirklichkeit. Das Resultat dieser widernatürlichen und unvernünftigen Vereinigung war die Welt. Vernunft und Wille, Verdienst und Schickfal, Wert und Wirklichkeit, Sittlichkeit und Seligkeit, die Stimme der Pflicht und das Interesse der Selbsterhaltung ringen in der Welt miteinander in unverföhnbarem Widerspruch. Und das wird dauern, solange die Welt besteht.

Da kann denn das einzige erfreuliche Ende nur heißen: Aufhebung der Welt, Zurückschleuderung des absoluten Wollens in das Nichts des Nichtwollens, in die Ruhe der Vernichtung. „Dann wird,“ so schreibt unser Philosoph, „Gott im eminenten Sinne alles in allem sein“, richtiger aber würde er sagen, „nichts in nichts“; denn was ist Gott, wenn er nicht mehr lebt und wirkt? und wem ist er etwas, wenn niemand mehr da ist?





# Der Totentanz von Neisse.

Von Dr. Cimbäl.

Unter diesem sonderbaren Titel findet sich in verschiedenen älteren Werken eine phantastische Erzählung aus der Vorzeit der Stadt Neisse, welche nicht ohne einen gewissen poetischen Reiz ist. Es ist um so auffallender, daß diese Sage in der Stadt Neisse so gut wie unbekannt ist; trotzdem dieselbe in dem Jahrgang 1895 des „Gemittlichen Schläfingers“ von dem Schriftsteller A. Stanislaus zu einer anmutigen Erzählung verwendet worden ist. (A. Stanislaus ist Pseudonym. Der Verfasser lebt in dem benachbarten Neustadt.)

Als Quellen für die Sage sind anzugeben: 1. Das Gespensterbuch von A. Apel und F. Laun. (Leipzig 1810 und 1811.) Das ältere Werk, aus dem beide geschöpft haben, soll in der Familie von Apel noch vorhanden sein. Neu abgedruckt ist das Gespensterbuch in der Reclam'schen Sammlung. Eine Erwähnung findet 2. die Sage in dem Werke von Richard Kühnau: Schlesische Sagen I, Seite 23. Kühnau bezieht sich auf ein Sagenbuch von Gräffe aus dem Jahre 1871, Seite 372, und Unterredungen aus dem Reiche der Geister, Band I, Seite 248.

Wenn ich es vorgezogen habe, die Sage noch einmal ausführlich zu erzählen, anstatt eine der vorhandenen Schilderungen abdrucken zu lassen, so geschah dies deswegen, weil keine derselben einigermaßen auf die Stadt Neisse selbst Bezug nimmt, die Sache vielmehr nach den Darstellungen auch wo anders geschehen sein konnte. Ich habe deshalb, ohne an dem Inhalt Wesentliches zu ändern, nur die örtlichen Verhältnisse etwas genauer hervorgehoben.

Die Zeit, in welcher die nachstehenden Vorgänge sich zugetragen haben sollten, mußte etwa 300 bis 400 Jahre zurückverlegt werden. Genauere Angaben, etwa über gleichzeitige andere Vorkommnisse, fehlen in allen Berichten,

nur einige Nebenumstände könnten mich veranlassen, die Zeit nicht noch weiter zurückzuversetzen, so die Gegenwart eines jungen Malers; dieselbe setzt voraus, daß diese Kunst in Deutschland schon geübt wurde.

Es war eine rauhe friedlose Zeit. Die Städte lagen in Streit mit den Burgherren, die Adeligen mit den Fürsten. Es bestand beinahe eine Abwehr aller gegen alle. Freunde, welche nur wenige Meilen von einander wohnten, hatten kaum Gelegenheit, sich wiederzusehen. Die Städte hatten nach außen eine gar trutzige Rüstung angelegt, sich mit hohen Mauern umgeben und davor Wälle und Gräben geschaffen, ließen nur an wenigen Stellen Fremde einpassieren. Die Tore waren eng und mit Turm und Gatter wohl versehen.

Kaufleute wagten sich auf die Landstraße nur in größerer Anzahl und ließen sich von Gewappneten begleiten. Einzeln oder in geringer Zahl reisten nur dienstlose Kriegsknechte und fahrend Volk, bei dem nichts zu holen war. Das Reisen war keine Modefache, und würde ein Unbewaffneter auf der Landstraße fast Verwunderung erregt haben. Aber dennoch waren die beiden Wanderer, welche sich dem Westtore der Stadt Neiffe ohne sonderliche Haft näherten, unbewaffnet. Auch sonst war ihr Aussehen anders, als das von den heimischen Bürgersleuten. Der eine ein blondlockig, keckes, junges Blut, so recht in der Jugend Frühlingszeit. Sein Weggefell dagegen das Bild eines klaren, kräftigen Herbstes. Wie das sich herbstlich bräunende Eichenlaub war Bart und Haupthaar, wettergebräunt das Gesicht und selbst der Anzug mehr für Wind und Wetter als schmuckes Aussehen berechnet. Dabei überragte er seinen nicht gerade kleinen Gefährten um eines Hauptes Länge und manches in der Breite. Ihm stand es wohl an, auch allein und waffenlos zu wandern.

Am Stadttor mußten die Beiden anhalten und Auskunft geben, wes Namens und Standes und welches das Ziel der Reise. Kein fröhlicher Willkomm ward damals dem Fremden zu teil, und konnte es verdächtigen, un-

sicheren Ankömmlingen wohl begegnen, daß sie am Tor umkehren oder eine Straße an der Stadt vorbei nehmen mußten. Griesgrämig schaute über dem Tore ein aus Marmor gemeißelter Löwe drein, so recht das Bild eines wenig freundlichen Willkommens.

Aber alles das änderte sich, wenn die Fremden erst die Tor-Kontrolle passiert hatten. Die Beiden mußten keine unwillkommenen Gäste sein, denn der Tor-schreiber lüftete sein Käppchen mit einer gar zierlichen Reverenz; das tat er aber nur, wenn ein besonders vornehmer Gast das Tor passierte oder wenn die Einschreibegebühr reichlich ausgefallen war. Diesmal war es wohl das letztere; denn besonders vornehm war weder Name noch Stand, die er in sein Register eingetragen hatte. Willibald war des Älteren Name, seines Standes ein Spielmann, der jüngere war als ein Maler eingetragen, und sein Name Wido. Mochte wohl glauben, daß sich hinter so einfachem Namen und Stand etwas Vornehmes berge, der Tor-schreiber, denn er geleitete die beiden ein Stück Weges bis zur Türe der nahen Herberge.

War das Reisen in jenen Zeiten an sich wenig angenehm, so war auch an den wenigsten Orten für die Ortsfremden behaglich geforgt. Handelsherren freilich, die zureisten, genossen die Gastfreundschaft des Geschäftsfreundes und kunstfertige Gefellen wurden wohl bei den Handwerksmeistern aufgenommen und gepflegt. Herbergen aber, die dem Fremden einigermaßen das eigene Haus ersetzten, waren rar; dafür aber auch die Reisenden nicht gar so anspruchsvoll; ein sauber Lager und gute Hausmannskost wurde dankbar anerkannt. Beides fanden aber die beiden Fremden in gutem Maße vor. Schon damals stand nahe am Tore ein gar stattlich Haus mit breitem Tor, in welchem auch ein Wagen mit Gütern Platz gefunden hätte. Aus dem Torwege führten Stufen zu einem mächtig großen Gastraume, dessen braune Holzdecke durch eine starke Holzläule in der Mitte getragen war. Drei Fenster nahmen die eine Seite, ein mächtiger Kachelofen die zweite Seite ein, ein großer runder Tisch stand daneben, an dem

wohl zwölf oder fünfzehn Gäste Platz fanden. An der dritten Seite führten Stufen zu einer Galerie. Wenn an langen Winterabenden in dem mächtigen Ofen das Feuer praffelte, dann mochte an der Tafelrunde wohl manch kluges Wort über die Zeitläufte und die Angelegenheiten der Stadt gesprochen werden. Gar wohl entsprach der Wirt dem Raume; eine kräftige, wohlgenährte Gestalt gewährleistete gute Beschaffenheit von Küche und Keller; ein paar kluge, schalkhaft blickende Äuglein und eine frische Farbe des Gesichtes wollten zu den weißen Haaren, die unter dem kleinen Sammetkappchen hervorschauten, wenig in Einklang stehen. Hier kehrten der Spielmann und der junge Maler ein, mit freundlichem Gruß von dem Wirt begrüßt, dessen Erfahrung, wes Geistes seine Gäste seien, ihn selten trog. Der Maler erhielt eine helle, freundliche Kammer, denn er wollte seine Kunst pflegen, der Spielmann ward an der Tafelrunde bald ein gern gesehener Genosse.

Es ist wohl anzunehmen, daß das Gebiet der Stadt Neisse mit den Nachbarstädten Grottkau und Ottmachau damals schon unter der Herrschaft der Bischöfe von Breslau stand. An der Stelle des Landesherrn aber war der Stadt Neisse ein Vogt vorgelegt. Wenn heute die Amtsgeschäfte und Verwaltung der Stadt einer ganzen Reihe von Amtsleuten übertragen sind, so verteilt sich der Ärger über Steuern, neue Vorschriften und Obliegenheiten gar weidlich auf die Urfachen, und kommt keine Behörde dabei gar zu hoch daran. Damals aber waren alle die Machtvollkommenheiten in einer Hand und einem Kopfe vereinigt. Einer dachte die neuen Verordnungen und Rechtsbeschränkungen aus, einer zog die Gefälle und Abgaben ein und gab sie aus oder auch nicht aus. Und deshalb richtete sich aller Groll und Verdruß gegen den einen, den Vogt. Es ist gar selten, daß, wer immer haben will, gelobt wird. Der Vogt von Neisse aber hatte sich das Mißfallen seiner Bürger in recht hohem Maße zugezogen.

Es ist hundertfach festgestellt, daß gerade die härtesten Herrscher die holdesten und schönsten Töchter haben; schon



aus diesem Grunde aber mußte der Vogt ein gar harter und strenger Mann sein, denn seine Tochter Emma war ausnehmend hold und schön. Freilich hatte damals die Allgemeinheit wenig von der Schönheit der Bürgertöchter, nicht wie heute, wo sich jeder an deren Anblick ergötzen kann. Selten kamen die Töchter aus dem Haus, und auch dann nur gingen sie mit gesenktem Blicke zur Kirche oder etwa zu einer Frau Base; sind aber alle gesunde und gefegnete Frauen und Mütter geworden, letzteres sogar mehr denn jetzt.

Eines aber mußte bei der holden Emma sehr wunder nehmen, nämlich, daß sie der Madonna gar so sehr ähnlich sah. Dies hätte ein jeder erkennen müssen, der das Bildnis der Madonna, wie es der junge Maler Wido in seiner Kammer malte, gesehen hätte, wenn dieser sein Bildnis nicht gar so neidisch geheim gehalten hätte. Zweifelsüchtige mögen freilich annehmen, daß Wido des Vogtes Töchterlein wohl schon früher mit leiblichen Augen gesehen habe. War er doch ein Schüler der so hochberühmten holländischen Meister, und war doch schön Emma nach ihrer Mutter frühem Tode bei einer Verwandten am Niederrhein erzogen worden. Wie leicht hätten sich da die beiden etwa bei einem Mummenschanz in den immer zum Frohsinn geneigten Städten treffen können. Sollte aber der Maler etwa so weit hergekommen sein, um des Vogtes Tochter für sich zu gewinnen, so war seine Aussicht dafür gar wenig günstig, denn der Vogt war hochfahrend und suchte wohl seinen Eidam aus viel vornehmerem Kreise.

Es war damals für junge Herzen nicht ganz leicht, sich einander zu nähern. Die Töchter der Familien waren sorglich von einer Mauer von Muhmen und Basen umgeben und durch deren mißtrauische Blicke bewacht; es war nicht wie heute, wo bei mancherlei Lustbarkeiten die weiße Fahne schon weht, ehe die Belagerung beginnt.

Als sicherstes Mittel, die sehnfüchtig Erwartete zu sehen, galt immer noch die Kirche.

Die schöne Vogtstochter war stets von Herzen fromm gewesen, aber so zur Minute wie jetzt war sie

früher nicht zur Messe erschienen; und merkwürdig, so fest die Augen auch an den Steinen des Fußbodens in der Kirche hafteten, so sicher stieg ein heißer Purpur in die Wangen, wenn der Maler hinter seinem Pfeiler nach den Ratsbänken hinüber sah, und er stand jeden Morgen hinter dem Pfeiler. Eine Möglichkeit, sich zu sprechen, hatte sich aber den Beiden nie geboten. Selten wagte es der Maler, hinter den Ungarwein-Lagerkellern am Markte einmal auf und ab zu gehen und einen Blick nach dem Giebel des Rathauses zu tun, noch feltener gelang es ihm einen Blick von da aus zu erhaschen. So schien denn diese Liebe aussichtslos.

Inzwischen hatte der Spielmann Zeit und Gelegenheit gut benützt, er war allgemein bekannt und beliebt. Seine feltene Kunstfertigkeit wurde bewundert, es gab bald keine Hochzeit mehr ohne ihn. Manche behaupteten, niemand könne seiner Musik widerstehen, und die ältesten Personen bekämen es mit der Luft zum Tanzen. Heut noch wird wohl bei Hochzeiten manchmal der Großvatertanz gespielt, an welchem die ältesten Paare teilnehmen. Die Weise soll von dem Spielmann Willibald herrühren, es ist aber nur ein Teil erhalten. In einer der vorhandenen Überlieferungen wird der Spielmann als Sackpfeifer bezeichnet; ich möchte aber nicht annehmen, daß das Instrument, auf welchem er spielte, eine solche Sackpfeife gewesen sei, weil einmal dieses Instrument nicht hier gebräuchlich war und sich für so kunstfertige Musik wenig eignet. Ich glaube eher, daß eine Verwechslung vorliegt und daß Willibald eine Art Schalmei benützt habe.

Bei seinem Musizieren kam der Spielmann nach und nach überall hin und erfuhr, was immer vorging und im Werke war. Auf dem Markte, wenn fremde Händler da waren, in den Badestuben konnte man den Spielmann wohl finden, in der Kirche soll ihn niemand gesehen haben.

Es war damals eine starke Gärung, sowohl in der Welt draußen, als auch unter den Bürgern der Stadt Neiffe. Es gab noch immer Leute in der Welt, welche die Obrigkeit für überflüssig hielten. Gegen den Vogt wegen seiner Strenge und viele sagten auch wegen seiner Ungerechtigkeit

und Habgier waren alle aufgebracht. Bisher hatte immer nur der eine Tropfen gefehlt zum Überfließen. Doch der Vogt hatte für den einen Tropfen geforgt. Den Jungherr v. Bühl, den allgemein beliebten Sohn eines hochangesehenen Kaufherrn, der im Übermut einige Spottverse auf den Vogt gefungen hatte, hatte er greifen und in den Turm bringen lassen. Die v. Bühl hatten einen großen Anhang, und früh am Morgen schon, als die Sache ruchbar wurde, sammelten sich vor der Vogtei alle, die dazu gehörten, und noch viel mehr, die die Sache gar nicht anging. Zündstoff war genug vorhanden, und da alle schürten, niemand beruhigte, war die Erregung schnell zu einer gewaltigen Höhe gestiegen, schon brachte man Äxte, Stangen und Pechfackeln herbei, und der Vogt, welcher anfangs spöttisch auf das Treiben gesehen hatte, wurde allmählich bläffer. Inzwischen war der Spielmann zu dem Maler geeilt und rief ihm zu: „Auf, Ihr Träumer, man ist eben darüber her, Eurem Herrn Schwiegervater das Fell zu gerben; er wird kaum Zeit behalten, auf sein Täubchen zu achten, und Ihr mögt leicht das Gatter öffnen und Euren Schatz befreien. So Ihr nicht säumt, könnt Ihr morgen in den Bergen mit ihr sein.“ Aufs äußerste erschrocken über die Gefahr, die auch der Geliebten drohte, rief der Maler: „O Herr, das möget Ihr nimmer denken, daß ich aus der Not einen Gewinn ziehen und die Braut mir rauben wolle. Aber Euch bitte ich flehentlich, helfet, wenn Ihr könnt! Das Volk hält viel auf Euch und wird sich, wenn nicht durch Eure Rede, so durch Euer Spiel beruhigen lassen, und leicht dürfte aus Dank der Vogt Euch nachher keine Bitte abschlagen. Ihr habt einst versprochen, mir bei Lebzeiten keine Bitte abzuschlagen, so erfüllt diese.“ Der Spielmann schien über diesen Bescheid keineswegs erbaut, denn er brummte beim Abgehen: „Kinder und Narren rechnen auf Dank.“ Aber der Maler war schon weit, er wollte, wenn die Gefahr drohte, zur Hilfe sein.

Auch der Spielmann war bald wieder vor dem Rathause, und da ihn Alle passieren ließen, auch bald darinnen. Der Vogt hatte sein hochfahrend Wesen völlig vergessen,

und als ihm der Spielmann, den er früher kaum beachtet hatte, Hilfe anbot, war er voll dankbarer und anerkennender Worte, erklärte: er gebe gern die Hälfte von allem, was er habe, seinem Retter. Der Spielmann blickte etwas spöttisch dazu und sagte, Geld brauche er nicht, aber was er verlange, werde er sich bald einmahnen; vor allem aber solle der Vogt den Junker v. Bühl aus dem Gefängnis lassen.

Eine Weile darauf faß der Spielmann oben auf der breiten Freitreppe vor dem Rathaus, und plötzlich klang scharf und hell die Spottweise, wegen welcher der Junker verhaftet worden war, über den Markt. Das Volk jubelte und schrie, denn es glaubte, das sei eine neue Verhöhnung des Vogtes, und scharte sich um den Spielmann. Indessen hatten Freunde und Verwandte den Gefangenen, den man schleunigst entlassen hatte, umringt und zogen mit diesem frohgemut davon.

Bald änderte der Spielmann seine Weise und ließ nach allerlei Trillern und Läufers endlich den allbeliebten Reigen erklingen. Schon hatte sich die Menge gelichtet, denn die mit dem jungen Bühl abgezogen, hatten kein Interesse mehr daran, den Vogt zu strafen. Immer dichter wurde der Haufe um den Spielmann, und bald vergaßen auch diese den ersten Zweck; als sich aber gar der Spielmann an die Spitze setzte und die Straßen entlang schritt, folgten ihm die meisten. Vor dem Haufe des Vogtes wurde es leer, und einer nach dem andern verschwand. Dem Maler aber dankte aus dem einen Fenster ein gar freundlicher Blick aus zwei blauen Augen.

Schon am nächsten Morgen ließ der Vogt den Spielmann rufen; er wollte gegen einen Mann, dem das Volk so anhing, nicht undankbar erscheinen. Es hatte ihn aber schwer gekränkt, daß jener die Spottmelodie unter seinem Fenster gespielt. Herr Willibald machte kein besonders demütig Gesicht, als er vor dem Vogt stand und dieser ihn gnädig fragte: „Ihr habt mir da einen Dienst geleistet, nun sagt mir, was Ihr dafür beansprucht; wollt Ihr Gold, wollt Ihr ein Amt, es soll mir auf beides nicht ankommen.“



„Brauch kein Geld, nehme kein Amt, bleibe ein freier Spielmann; auch will ich nichts für mich. Ihr habt eine schöne Tochter, und diese wünscht mein junger Freund zum Ehegemahl; ich denke, auch sie ist ihm gewogen. Gebt sie ihm zum Weibe, und wir sind quitt.“

War der Vogt schon von Beginn voll Verdruß gewesen, so wurde er jetzt blutrot vor Zorn: „Hat man solche Bettlerfrechheit je gefunden? Ihr seid ein Volksverführer.“ In höchster Wut rief er die Stadtknechte aus dem Vorfaal und ließ den Spielmann in den Kerker bringen, aus dem gestern der junge v. Bühl entlassen war.

Das war keine sonderlich angenehme Aufgabe für die Stadtknechte; sah der Spielmann schon aus, als ob er wohl mit Zweien oder Dreien zugleich Fangball spielen könnte, so traute ihm das Volk noch außerdem Zauberkräfte zu. Aber sonderbar, der Spielmann machte gar keinen Versuch, zu widerstehen, sondern ließ sich ruhig fortführen; nur als man ihm die Hände fesseln wollte, zerzupfte er die Stricke wie Wollflocken, legte sich aber in der Gefängniszelle auf die Bank und fing an zu schlafen. Nun hatte es aber der Vogt sehr eilig; denn es war wohl ein gewagt Stück, den Liebling der Menge so ohne weiteres einzusperrern. Darum ließ er nach allen Richtungen verbreiten, es habe sich herausgestellt, der Spielmann sei ein arger Zauberer, ein Genosse des berüchtigten Hunold von Hameln, wohl gar der Rattenfänger selber. Daß der Spielmann mehr konnte als andere Leute, das hatten ja die meisten selbst gesehen. Und woher sollte ihm sonst die Macht kommen, denn vom Bösen. Der Maler Wido versuchte vergeblich Einlaß zu dem Gefangenen zu bekommen, konnte ihm aber nur durch einen Ratsknecht ein Brieflein zustecken lassen, erhielt auch sofort darauf eine Antwort, die ihn sehr in Erstaunen setzte. Der Spielmann trug ihm auf, keinen Versuch zu machen, ihn zu befreien. Er solle auch nichts glauben, auch was er selbst mit den Augen sehe, der Tod löse alle Versprechungen.

Um so eifriger betrieb aber der Vogt die Vernichtung seines Feindes; noch am selben Tage rief er die Schöffen,

von denen er wußte, daß sie ihm ergeben waren, und hielt eine Gerichtsſitzung. Der Spielmann wurde als Zauberer und Volksverführer angeklagt und zum Tode durch den Strang verurteilt. Noch in der Nacht wurde der Scharfrichter beauftragt, den Galgen vor dem Nordtore der Stadt herzurichten, denn ſchon am nächſten Tage ſollte die Execution ſtattfinden. Man fürchtete allzulehr den Wankelmuth des Volkes und die Zauberkraft des Gefangenen.

Als man dieſen aber am nächſten Morgen noch einmal verhören und ihm ſein Urtheil verkünden wollte, waren die Stadtknechte höchlichſt erſtaunt, als ſie den Verbrecher tot auf ſeiner Pritſche voranden. Dort lag ſein mächtiger Körper, faſt wie eine leere Hülſe. Der Vogt wollte kaum daran glauben und fürchtete eine neue Tücke. Als er ſich aber ſelbſt überzeugt hatte, war er ſichtlich froh, über die Execution hinweggekommen zu ſein, und ordnete an, daß der Tote mit allem, was ihm gehörte, unter dem Galgen verſcharrt werden ſollte, und ſo geſchah es. Jetzt glaubte der Vogt wohl ſein Anſehen und ſeine Macht wiederhergeſtellt, und noch am ſelben Tage regnete es eine große Zahl Strafen und Verordnungen gegen die auffälligen Bürger. Am nächſten Morgen aber verbreitete ſich wie ein Lauffeuer durch die ganze Stadt ein ſonderbar Gerücht, und ſowohl der Turmwächter wie die Stadtknechte, die in der Nacht Dienſt gehabt hatten, brachten dem Vogt gar wunderliche Mär. Als die Rathausturmuhre Elf geſchlagen hatte, hätten ſie, ſo berichteten ſie übereinkommend, plötzlich auf dem Kirchhof ein fahles Licht geſehen. Auf der Kirchhofsmauer habe der tote Spielmann geſeſſen und habe die bekannten Weißen in wunderlich verſchnörkelter Art geblaſen. Dann hätten ſich die Grabſteine verſchoben, und aus jedem Grabe ſei eine Geſtalt im grauen Totenhemd herausgekommen. Alle hätten ſich bei den Knochenhänden geſaßt und in grauenhafter Weiſe im Tanze gedreht, ſo, daß die Leichengewänder geflattert ſeien. Der Spuck habe gedauert, bis die Glocke Zwölf geſchlagen habe. Dann ſei alles ſpurlos verſchwunden geweſen. Der Vogt war kein gar zu leichtgläubiger Mann; er ſchalt die Wächter Hafen-

füße und Phantaften und erklärte, ſich in der nächſten Nacht ſelbſt überzeugen zu wollen.

Am Abend ſtieg er deshalb hinauf auf den Turm. Gar viele Bürger drängten ſich in die Nähe des Kirchhofs, der damals noch in der Stadt ſelbſt gelegen war. Alles blieb ſtill und ruhig, bis die Uhr die elfte Stunde anzeigte. Dann ſofort begann dasſelbe Schauſpiel wie geſtern, grauenhaft und erſchreckend. Jetzt waren alle überzeugt, auch der Vogt, daß man es mit etwas Unheilndrohendem zu tun hätte. Die Bürger warfen dem Vogt vor, er habe den Spielmann ungerechterweiſe unter dem Galgen verſcharren laſſen, und verlangten, daß er in geweihte Erde komme. Meiſter Hämmerlein mußte den Leichnam wieder ausgraben und fein ſäuberlich in die Reihe der Verſtorbenen begraben; dabei trieb ihn der Vorwiß, des Spielmanns Instrument an ſich zu nehmen und in ſeiner Wohnung aufzuheben. Das bekam ihm aber ſchlecht. Als am nächſten Abend die Turmuhr wieder Elf ſchlug, tat ſich die Tür bei ihm auf, und hereintrat der tote Spielmann, nahm ſich, ohne „mit Verlaub“ zu ſagen, ſein Instrument, und wieder ging der Geiſtertanz los. Dieſesmal aber zog der grauenhafte Zug ſogar durch die Stadt, und erſt um Schlag zwölf Uhr war er wieder an den Gräbern angelangt. Von Tag zu Tag war die Aufregung der Bürger und deren Angſt gewachſen, ſtürmiſch verlangten ſie jetzt von dem Vogt, er ſolle das dem Spielmann gegebene Verſprechen einlöſen und ſolle ſeine Tochter Emma dem jungen Maler, den die meiſten für den Sohn des Spielmanns hielten, zur Frau geben. Aber der Vogt war harthöriger denn je, und hätte er nicht den Zorn der Bürger geſcheut, ſo hätte er am liebſten den Maler feſtgenommen und eingefeckt. Dafür aber brachte die nächſte Nacht ein gar grauenhaft Verhängnis über die ganze Stadt. Wieder kam um elf Uhr der Klang der Schalmey vom Kirchhof her, wieder zogen die Geiſterſcharen durch die Straßen, aber dieſesmal blieben ſie bei jedem Hauſe halten, in dem eine jugendliche Braut wohnte. Bald tat ſich die Tür des Hauſes auf, und heraus ſchwebte eine weiße verhüllte Geſtalt und ſchloß ſich dem



Zuge an. Alle Bräute wurden aufgefucht, kein Haus verschont. Mit dem Schlage Zwölf waren die armen Kinder mitfamt den Geistern verschwunden. Trauer und Entsetzen war in der Stadt allgemein. Schon vor Tage eilten die der Kinder beraubten Familien auf den Markt und wiederholten ihr Verlangen. Jetzt hatte der Vogt nicht mehr den Mut, nein zu sagen, fürchtete wohl den Zorn der Bürgerschaft. Der junge Maler Wido wurde herbeigeholt und Jungfrau Emma gefragt, ob ihr der Bräutigam anstehe. Sie sagte nicht nein. Und noch am selben Tage sollte die Hochzeit hergerichtet werden. Der Dechant selbst traute die Beiden. Ein schnell hergerichtetes Mahl, zu dem ein großer Teil der Bürgerschaft geladen war, folgte der Trauung. Aber außer bei dem Brautpaare wollte eine rechte Hochzeitsstimmung bei keinem der Gäste aufkommen. Ja, alle ergriff ein großer Schrecken, als mit dem Schlage Elf der bekannte Hochzeitsreigen ertönte. Die Türen des Saales sprangen von selbst auf, die Gäste saßen bleich und starr, aber anstatt des Geisterzuges schwebte in den Hochzeitsaal eine liebliche, rührende Reihe junger Mädchen. Alle zwar nicht sonderlich hochzeitlich angezogen, sondern in langen, weißen Gewändern, aber nicht mit dem Aussehen von Toten, sondern von Schlafenden. Allmählich erkannte man alle die in der Nacht vorher verschwundenen Bräute und sah, daß sie lebten. Ein jubelnder Schrei ging durch den Saal, davon wachten die lieblichen Kinder auf und schauten sich verwundert und verschämt um. Während der großen Freude des Wiedersehens hörte man immer noch die Weise des Brautmarsches. Als man aber daran dachte, den Spielmann zu suchen, war dieser verschwunden, ist auch niemals mehr in der Stadt gesehen worden, auch der Geistertanz nicht wieder vorgekommen.

Wohl hat man viel danach geforscht, wer wohl der Meister Willibald gewesen sein möge, aber es ist nie etwas Genaueres bekannt geworden. Der Maler selbst sollte natürlich Auskunft geben, aber auch dieser konnte nur berichten, daß sich der Spielmann bei seiner Reise durch die Berge ihm angeschlossen habe, daß Beide aneinander



großes Gefallen gefunden hätten und der Spielmann ihm angeboten habe, ihn nach Neiffe zu begleiten und sein Brautwerber zu sein. Daß jener mancher Künfte Meister gewesen, habe er wohl erkannt; aber auch gesehen, daß er eines braven und rechtlichen Sinnes war. Nur sei er zu Neckereien und Spott sehr geneigt gewesen.

Aus den Andeutungen hat man herauszufinden geglaubt, daß der Spielmann niemand anderes denn der Berggeist Rübezahl gewesen sei, was freilich sehr wunderlich erschiene. Denn man wußte wohl, daß sich der Berggeist seiner Schützlinge getreulich annahm, daß er sich aber so weit von seinen Bergen entfernt habe, ist in anderen Sagen nie gemeldet worden.





# Sitzungsberichte

1908-09.

Sitzung am **21. Oktober 1908.** Der Sekretär, Profeffor Christoph, eröffnete im Liebigfchen Saale die erste Sitzung des 71. Vereinsjahres mit einer Anſprache, in der er die Ziele des Vereins erläuterte und zu reger Beteiligung an den Sitzungen einlud. Als ein gutes Vorzeichen für den Verlauf des kommenden Arbeitsjahres konnte das Erſcheinen von 67 Mitgliedern und 5 Gäſten ſowie die Aufnahme von 11 neuen Mitgliedern betont werden. Herr Direktor Gallien, der in der letzten Vorſtandsſitzung endgültig die Führung der Kaffe von Herrn Oberſtabsarzt Dr. Marx übernommen hatte, erſtattete den Kaffenbericht. Nach dieſem war ein Barbeſtand von 2651,95 Mark vorhanden gegenüber 2134,44 Mark im Vorjahre. Die Rechnungsprüfer, Herr Stadtrat Hoffmann und Herr Buchhändler Neumann, hatten die Verwaltung in muſterhafter Ordnung gefunden. Dem früheren Kaffenwart, Herrn Oberſtabsarzt Dr. Marx, ſei an dieſer Stelle für ſeine gewiſſenhafte, treue Arbeit nochmals der Dank der Geſellſchaft ausgeſprochen. — An die Erledigung des geſchäftlichen Teiles pflegt ſich in unſeren Sitzungen eine kurze Beſprechung der wichtigſten Aufſätze in den ausliegenden Tauchſchriften anzuschließen. Diesmal behandelte der Sekretär aus den jüngſten Heften der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften einen Artikel über den Schlüſſel des Artemiſtempels in Luſoi (Arkadien). Der Tempelſchlüſſel iſt ſtändiges Attribut der Prieſterinnen bis in die römische Kaiſerzeit geblieben, aber ein wirklicher Schlüſſel war noch nicht gefunden worden, bis man 1899 einen

folchen Bronzefchlüssel von 40 cm Länge im Heiligtum der Artemis Hemera aus dem 5. Jahrhundert entdeckte. Er ist für das Bostoner Museum angekauft worden. Das Verschlusssystem bei der altgriechischen Doppeltür wurde erläutert. Aus den Forschungen zur brandenburgisch-preußischen Geschichte wurde das Sammelwerk „Die Erzieher des preußischen Heeres“ behandelt, das den Zweck hat, die persönlichen und moralischen Kräfte, die im preußischen Heere wirksam gewesen sind, unmittelbar für die gegenwärtige militärische Generation fruchtbar zu machen. Die Bändchen haben wissenschaftliche Grundlage, sind aber gemeinverständlich. — Den wissenschaftlichen Vortrag des Abends hielt Herr Ober- und Religionslehrer Neumann über „Leo Tolstois Stellung zu den religiös-ethischen Fragen“.

Da die Weltanschauung Tolstois mehr die Summe seiner Lebenserfahrung und seiner persönlichen Kämpfe als das Resultat einer ruhigen sachlichen Denkarbeit ist, gab der Vortragende zunächst eine kurze Übersicht über die Lebensgeschichte Tolstois und deckte dabei die mannigfachen Einflüsse auf, die der Philosoph von den philosophischen und religiösen Strömungen seiner Zeit erfuhr. Nach vielen Irrungen und Zweifeln gelangt Tolstoi zu einer Auffassung des Christentums, die man in metaphysischer Hinsicht als Monismus, in ethischer Hinsicht als Altruismus bezeichnen muß.

Das ganze Christentum des Neuen Testaments ist nach ihm enthalten in dem Bibelworte: Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen (nämlich mit Bösem). Von diesem Standpunkt aus verwirft er Gesetz, Gericht, Polizei, Militär, Staat; denn das alles beruhe auf Gewalt und widerspreche dem Evangelium. Ja, Tolstoi geht noch weiter und verwirft sogar das Recht auf Privatbesitz, denn das sei die Quelle alles Bösen auf Erden. Damit übertrifft Tolstoi an Radikalismus die ärgsten Nihilisten. Tolstoi fordert seine Zeitgenossen auf, wie er, die Stadt mit ihrer verderblichen Zivilisation zu verlassen und aufs Land und zur Arbeit in der freien Natur zurückzukehren. Er besitzt den Glauben, daß die Menschheit sich auf die Dauer seinen Ideen nicht



wird verschließen können, und daß dann ein glückseliger Zustand auf Erden anbrechen wird, das Gottesreich auf Erden.

Der Vortrag liegt in etwas erweiterter Form gedruckt vor in den „Friedensblättern“, XIII. Jahrg., Heft 8 und 9. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1909.

An der Tafel fanden die Vorstandswahlen statt. Nach den Satzungen schieden aus der Sekretär, die Herren Medizinalrat Dr. Cimbal, Direktor Gallien, Syndikus Hellmann und Oberstabsarzt Dr. Marx. Sie wurden sämtlich wiedergewählt. Für Herrn Geheimen Baurat Kahrstedt, der aus Gesundheitsrückichten sein Amt niedergelegt hatte, wurde Herr Baurat Almfedt in den Vorstand berufen. — Der Sekretär legte zur Ergänzung eines früheren Vortrags zwei große naturfarbene Bilder der Firma Feil aus Berlin-Schöneberg vor, Herr Syndikus Hellmann eine jüngst vom Altertumsverein erworbene wertvolle illustrierte Rangliste vom Jahre 1797.

Sitzung am **25. November.** Der Sekretär teilt mit, daß er am 12. November, an der Hundertjahrfeier des Neißer Dichters Kunibert Neumann, einem Vorstandsbefehle entsprechend, im Namen der Philomathie einen Lorbeerkranz auf dem Garnisonfriedhof am Grabe des Dichters niedergelegt habe. Fräulein Lina Neumann, die persönlich aus Dresden erschienen sei, lasse für die Aufmerksamkeit danken. — Herr Divisionspfarrer v. Bergh hielt einen dreiviertelstündigen Vortrag über „Aeroplane und lenkbare Luftschiffe“.\*)

Bereits Anfangs der 90ziger Jahre des vorigen Jahrhunderts hatte ein deutscher Ingenieur namens Lilienthal mit einem Flugapparat aus versteiften Leinwandflächen eine Reihe von Flugversuchen unternommen und war wiederholt mehrere hundert Meter weit geflogen; leider aber verunglückte er am 12. August 1896 bei einem erneuten Flugversuch, und dies wirkte auf viele abschreckend. Dennoch

\*) Obgleich inzwischen einzigartige Fortschritte in der Luftschiffahrt gemacht sind, wird doch den Lesern die Wiedergabe einzelner Abschnitte des Vortrages willkommen sein.

wurden derartige Versuche alsbald wieder aufgenommen, zumal in Frankreich und England. Es gibt heute bereits eine große Anzahl der verschiedensten Systeme, die man der Hauptsache nach in drei große Gruppen einteilen kann, in Vogelflieger, Drachenflieger und Etagen- oder Kastenflieger. Die „Vogelflieger“ haben ihren Namen daher, daß bei ihnen der Vogelflug mit Hilfe von sinnreich konstruierten Flügeln nachgeahmt wird; als „Vogelflieger“ sind die Flugmaschinen von Balston, Deprez, Weiß, Hoffmann und Schelies anzusprechen. Die sog. „Drachenflieger“ steigen nach Art der von den Kindern zum Aufstieg gebrachten Drachen in die Luft, sei es daß ein kleines Dampfboot, mit dem der „Drachenflieger“ durch ein Seil verbunden ist, durch seine Fahrtbewegung die Flugmaschine zum Aufstieg bringt, — wie z. B. bei dem Ludlow'schen Drachenflieger, — oder daß sie durch an dem Flieger angebrachte, durch einen Motor in Bewegung gesetzte Schraubenflügel hochgetrieben werden — Systeme Webb, Deixler und Fell. Bei den sog. „Etagenfliegern“ sind die Leinwandflächen, welche die Tragkraft ausüben sollen, etagenweise übereinander angeordnet, sei es in zwei Etagen, sog. Zweidecker — Systeme Chanut, Cronable, Corner, Farman, Santos Dumont, Bellamy, Delagrangé — oder, zwecks seitlicher Raumerfüllung, in drei Etagen — sog. Dreidecker — Systeme Jatho, Ellehammer und der neueste Flieger von Delagrangé; durch das Anbringen von senkrechten Zwischenwänden erhält die Maschine auch Ähnlichkeit mit mehreren nebeneinander angeordneten Kästen aus Leinwand, weshalb man solche Flugmaschinen auch Kastenflieger genannt hat; die Fortbewegung erfolgt in der Regel durch Schraubenflügel, die durch einen Motor in schnelle Umdrehung versetzt werden. Die Lenkbarmachung erfolgt bei allen Fliegern durch Höhen- und Seitensteuer verschiedenster Konstruktion. Die größten Erfolge haben anfangs der Brasilianer Santos Dumont, der Engländer Henri Farman, der Franzose Léon Delagrangé und die amerikanischen Gebrüder Orville und Wilbur Wright erzielt. Der Schauplatz ihrer Versuche war vornehmlich

Frankreich, das diesen Bestrebungen bisher das größte Interesse entgegenbrachte. Anfangs ging es in den Erfolgen nur schrittweise vorwärts; man war schon froh, wenn es überhaupt gelang, sich mit dem Apparat, wenn auch nur für wenige Sekunden, frei in die Luft zu erheben; bald aber jagte ein Erfolg den andern, so daß man es schon wagen konnte, eine zweite Person als Begleiter zu einer kurzen Luftreise mitzunehmen. Farman legte bereits Ende Mai 1908 mit einem Passagier die Strecke von 1241 Meter zurück; Anfang Juli 1908 hielt er sich — allein fahrend — zwanzig Minuten in der Luft; die durchflogene Strecke betrug bereits 18 Kilometer. Er hoffte, sich bald eine Stunde fliegend in der Luft erhalten und in dieser Zeit etwa 80 Kilometer zurücklegen zu können. Größer noch als die Erfolge Farmans waren die von Delagrange und Wilbur Wright; ersterem gelang in den ersten Tagen des Septembers 1908 ein Flug über 24 Kilometer in fast 30 Minuten, letzterem ungefähr zur selben Zeit ein solcher von 22 Kilometer in fast 20 Minuten. Es handelte sich in der Hauptsache nur noch darum, die Motore und ihre Wasserkühlung zu verbessern; denn die Notwendigkeit, neues Wasser zur Kühlung der überhitzten Motore aufzunehmen, war in den meisten Fällen der Grund, weshalb die Führer den Flug abbrechen und wieder auf den Boden zurückkehren mußten.

Es ist für die Führer nicht immer leicht, die „Flieger“ in der Gleichgewichtslage zu erhalten, zumal sich die Apparate bei Wendungen stark zur Seite neigen; trotzdem sind schon oft kreisförmige Bewegungen hintereinander mit bestem Erfolge ausgeführt worden, wenn auch vereinzelte Unfälle immer noch selbst bei den geschicktesten Lenkern gelegentlich vorkommen. Die größten Erfolge sind anfangs mit sog. Kastenfliegern erzielt worden, das schließt nicht aus, daß sie von anderen Konstruktionen bald übertrumpft werden; jedenfalls spricht sich Regierungsrat Hofmann, der Erfinder eines komplizierten Vogelfliegers, sehr hoffnungsvoll für die Vogelflieger im Gegensatz zu den Kastenfliegern aus, mit denen zwar

schneller Erfolge erzielt worden seien, weil sie einfacher in ihrer Konstruktion waren, die aber dafür auch weniger leistungsfähig seien. Hofmann schreibt: „Wenn ich nach all meinen Versuchen mit freifliegenden Modellen jetzt auf die Maschinen von Santos Dumont oder Gebrüder Wright zurückgriffe, so befände ich mich in der Lage eines Mannes, der ein Unterseeboot konstruieren soll und mit den Verbesserungen an der Taucherglocke anfinge.“ Leider hat Hofmann aus Mangel an genügenden Geldmitteln seine aussichtsvollen Versuche zur Zeit wieder einstellen müssen.

Von verschiedenen Seiten wird eine Verbindung von Luftballon und Aeroplan für das zweckmäßigste und aussichtsvollste gehalten, so von Santos Dumont und Malécot. Ein „Ballonflieger“ hat gegenüber den Luftschiffen den Vorzug der Billigkeit in Anschaffung und Betrieb, da wenig Gas zur Füllung des nur kleinen Ballons und wenig Benzin für den nur schwachen Motor verlangt wird. Vor den gewöhnlichen Fliegern hat der „Ballonflieger“ den Vorteil geringerer Absturzgefahr bei Versagen des Motors; dem stehen allerdings auch einige Nachteile entgegen, und die Zukunft muß lehren, welches System sich schließlich am besten bewährt.

Die bisher mit Aeroplanen erzielten Erfolge sind jedenfalls zur Zeit schon so bedeutend, daß Großes für die Folgezeit erhofft werden kann; auch die militärischen Kreise der verschiedenen Großstaaten wenden diesen Erfindungen bereits die gebührende Aufmerksamkeit zu. In England und Frankreich hat man durch Aussetzen großer Geldpreise diesen neuen Sport ungemein gefördert, so daß sie augenblicklich auf diesem Gebiet einen gewissen Vorsprung erlangt haben. Es ist demgegenüber erfreulich, daß man nun auch bei uns beginnt, durch Aussetzen von Preisen und Unterstützung der einheimischen Flugversuche auf diesem bedeutungsvollen Gebiete anregend und fördernd zu wirken.

In bezug auf lenkbare Luftschiffe nimmt Deutschland den ersten Platz ein dank der schönen Erfolge von Major



Groß und Major von Parfeval, vor allem aber dank der bisher unerreicht dastehenden Leistungen des Grafen Zeppelin.

Auch hier war die leßthin entscheidende Frage lange Zeit eine Motorfrage und ist es zum guten Teil auch heute noch. Seit dem ersten Versuche der Gebrüder Montgolfier in Paris im Jahre 1783 verbreitete sich bald die Überzeugung, daß die Luftschiffahrt erst dann eine große Zukunft habe könne, wenn es gelingen würde, solche Luftschiffe nach dem Willen des Menschen zu lenken. Dazu war es nötig, dem Luftschiffe durch Motore, die zum Umtriebe von Schraubenflügeln benutzt wurden, eine möglichst große Eigenbewegung zu verleihen, so daß das Luftschiff nicht nur mit dem Winde, sondern auch gegen den Wind fahren konnte. War das erst einmal erreicht, dann war es ein leichtes, das Luftschiff durch Seiten- und Höhensteuer beliebig im Luftraum zu lenken; es mußte nur noch durch Aufnahme einer genügenden Menge von Ballast der durch die Gasfüllung bewirkte Auftrieb des Ballons so ausgeglichen werden, daß weder ein Auftrieb noch ein Abtrieb zu spüren war, der Ballon vielmehr nur der Maschine und dem Steuer gehorchte. Bis vor wenig Jahren war es aber noch nicht gelungen, Antriebsmaschinen zu bauen, die mit genügender Leichtigkeit auch die genügende Leistungsfähigkeit verbanden. In den Jahren 1852 und 1855 machte Giffard die ersten Versuche mit einem Dampfmotor; er erreichte damit aber nur eine Eigengeschwindigkeit von zwei bis drei Meter in der Sekunde, während Graf Zeppelin heute bereits eine Eigengeschwindigkeit von mehr als fünfzehn Meter in der Sekunde erreicht hat; das heißt: während das Giffardsche Luftschiff schon bei der geringen Windstärke von drei Meter pro Sekunde dem Steuer nicht mehr gehorchte, sondern einfach in der Windrichtung abgetrieben wurde, war dies beim Zeppelinschen Luftschiff erst bei einem Sturm von fünfzehn Meter Sekundengeschwindigkeit der Fall. Im Jahre 1872 erzielte Ingenieur Hänlein mit einem Gasmotor eine Eigengeschwindigkeit von 5 Meter in der Sekunde; 1883 gingen die Gebrüder Tiffandier zu

Versuchen mit einem elektrischen Motor über, erreichten damit aber auch keine größere Geschwindigkeit; Rénard und Krebs erzielten mit elektrischem Motor sechs Meter Eigengeschwindigkeit; es gelang ihnen, mit ihrem Luftschiff „La France“ bei Probefahrten fünfmal ihren Ballon zur Auffahrtsstelle zurückzulenken. Einen großen Fortschritt bedeutete der Übergang zum Benzinmotor, und dieser hat durch das Aufblühen des Automobilsports in den letzten Jahren die bedeutungsvollsten Verbesserungen erfahren. Santos Dumont erreichte bereits acht Meter Eigengeschwindigkeit und erregte durch seine Fahrt rund um den Eiffelturm in der ganzen Welt berechtigtes Aufsehen; seine Erfolge wurden noch durch die des Ingenieurs Juillot, der 1902 für die Gebrüder Lebaudy sein erstes Luftschiff konstruiert hatte, übertroffen. Ungemein groß war die Begeisterung in Frankreich, als am 14. Juli 1907 die „Patrie“ — ein nach dem Juillotschen System erbautes Luftschiff — zur großen Truppenschau auf dem Paradeplatz von Longchamps bei Paris erschien und vor den Augen eines staunenden Publikums die herrlichsten Beweise seiner guten Lenkbarkeit ablegte; bald hörte man, daß der französische Ministerpräsident und der Kriegsminister einen Aufstieg mit der „Patrie“ gemacht hätten; da die Fahrt sie völlig befriedigte, so wurde die „Patrie“ von der französischen Heeresverwaltung übernommen und der Festung Verdun zugeteilt. Es wurden mit diesem Luftschiff die interessantesten Versuche gemacht, um es auf seine militärische Brauchbarkeit zu prüfen, und es zeigte sich, daß ein lenkbares Luftschiff nicht nur zur Aufklärung hervorragend geeignet ist, sondern daß auch Sprenggeschosse mit gutem Erfolg und ohne Gefährdung des Ballons abgeworfen werden können. Groß war die Trauer in Frankreich, als die „Patrie“ bei heftigem Winde sich am 1. Dezember 1907 von der Verankerung losriß und von dem Winde auf Nimmerwiedersehen in den weiten Luftraum entführt wurde. Man behelf sich in Frankreich zunächst mit einem für Privatzwecke erbauten Luftschiff, der von Deutsch de la Meurthe erbauten „Ville de Paris“; eifrig wurde aber

alsbald an einem Ersatzbau für die „Patrie“ nach dem System Juillot gearbeitet, dem alsbald fertig gestellten Luftschiff „République“.

Deutschland, in dem man eine Zeitlang ängstlich und neidisch auf die Erfolge Frankreichs mit lenkbaren Luftschiffen sah, hat inzwischen drei verschiedene Luftschiff-typs selbständig ausgebildet und mit dem starren System Zeppelins die französischen Erfolge, selbst nach dem eigenen Urteil des Präsidenten der französischen Republik, in den Schatten gestellt. Da ein Luftschiff, das infolge von Gasverlust seine ursprüngliche Form verliert, seine Lenkbarkeit einbüßt, — wie z. B. auch ein Unfall des deutschen Militär-luftschiffes gezeigt hat — so hat Graf Zeppelin seinem Luftschiff feste Formen gegeben; aus Aluminium, dem leichtesten in Frage kommenden Metall, hat er ein festes Gerüst herstellen lassen, das mit Baumwollstoff überzogen wurde. Innerhalb dieses Hauptballons wurden in 16 Abteilungen 16 kleinere mit Sauerstoffgas gefüllte Ballons untergebracht, die sich, was notwendig ist, bei Temperaturerhöhung genügend ausdehnen können. Die Zerlegung des Hauptballons in viele Einzelballons hat für ein Kriegsluftschiff ganz besondere Vorzüge, denn im Falle, daß der Ballon von einer Kugel getroffen wird, kann nun nur das Gas eines kleinen Ballons ausströmen, wodurch das Luftschiff selbst nur wenig an Tragkraft verliert. Mit dem Gerüst des Luftschiffs sind zwei Gondeln zur Aufnahme je eines Benzinmotors fest verbunden, zwischen beiden Gondeln ist ein geschlossener Gang als Verbindung und Aufenthaltsort für die Ablösungsbefatzung eingebaut. Die feste Konstruktion des Zeppelinschen Luftschiffes ermöglicht — das ist ein weiterer Vorzug vor den unfarren und halbstarren Systemen — die Anbringung der Schraubenflügel und Steuerflächen an den dafür wirksamsten Stellen. Allerdings haben die vielen festen Metallteile auch ein hohes Gewicht; deshalb mußte naturgemäß der Zeppelinsche Ballon auch gleich in weit größerem Maßstabe gehalten werden als alle anderen Ballons, die nicht so viel „totes“ Gewicht zu heben hatten; während z. B. die „Patrie“ und die

„République“ eine Größe von 3000 bzw. 3650 Kubikmeter hatten, und das Großsche Militärluftschiff eine Größe von 3000 Kubikmeter, der „Parieval“ sogar nur von 2500 Kubikmeter besitzt, war Zeppelin IV — oder wie man ihn später rechnete, Zeppelin II — 11 000 Kubikmeter groß. Zu seiner Füllung brauchte man 3000 Stahlcylinder mit Wasserstoffgas, deren Kosten sich auf 8000 Mark beliefen; zur Füllung brauchte man etwa acht Stunden. Zeppelin hat mit seinem Ballon eine Reihe von großen Fahrten unternommen. Die bedeutamsten waren eine 8½ stündige Fahrt am 30. September 1907, die 12 stündige Schweizerfahrt am 1. Juli 1908 und die sogenannte „große Fahrt“ nach Mainz, die etwa 20 Stunden dauerte, am 4. und 5. August; bei letzterer erfolgte wegen Motordefekts eine zweimalige Zwischenlandung, die erste auf der Hinfahrt unweit von Nierstein, die zweite auf der Rückfahrt unweit Stuttgart bei Echterdingen. Bei diesen Anlässen zeigte sich, daß das Zeppelinische Luftschiff überall landen kann, nicht nur auf dem Wasser, sondern auch auf festem Boden; letzteres hatte man eine Zeitlang bezweifelt. Leider ereilte nach der Landung in Echterdingen den Zeppelinischen Ballon ein ähnliches Mißgeschick wie die französische „Patrie“; ein plötzlich einsetzender Gewittersturm riß das Luftschiff von seiner Verankerung los; aus bisher nicht völlig aufgeklärten Ursachen erfolgte bald darauf eine Explosion der Gasfüllung, und der Ballon verbrannte bis auf seine festen Metallteile. War vorher bei allen Patrioten der Jubel über die so erfolgreiche Fahrt grenzenlos, so war jetzt auch die Trauer gleich groß; aber schnell raffte sich unser Volk wieder auf zu einer schönen mannhaften Tat; man veranstaltete eine große Nationalsammlung für Zeppelin, und in wenig Tagen und Wochen waren mehr als 5 Mill. Mark durch freiwillige Gaben zusammengebracht. Eine solche Einmütigkeit und nationale Opferfreudigkeit hatte man im Ausland wohl nicht für möglich gehalten; jedenfalls mußte jetzt die Rede bei unseren Feinden verstummen, Deutschland sei zu arm, um einen Krieg zur Verteidigung seiner Ehre zu führen, und diese Erkenntnis, daß Deutsch-



land stärker sei als man gedacht, hatte heilsame politische Folgen. Die Erfolge Zeppelins haben überall die Überzeugung wachgerufen, daß nur mit großen Luftschiffen Großes geleistet werden kann. Auch die Vorsicht Zeppelins, zwei Motore zu verwenden, um, falls der eine verfaßt, mit dem anderen die Fahrt doch fortsetzen zu können, wird allgemein gut geheiß. So versuchen heute die Vertreter aller Systeme die Größe ihrer Luftschiffe bedeutend zu steigern, und auch die anderen Systeme wollen mehrere Motore verwenden. In Frankreich will man die Ballons nach dem System Juillot auf 8000 Kubikmeter vergrößern; das Größte Luftschiff sollte 5000 Kubikmeter groß werden und, falls sich die Vergrößerung bewährt, sollte die Größe später noch weiter gesteigert werden. Bei dem „Parfeval“ sprach man sogar von einer Vergrößerung auf 13000 Kubikmeter, während „Parfeval II“ es bereits auf 5600 Kubikmeter gebracht hat. „Parfeval III“ sollte mit vier Motoren à 120 PS ausgerüstet werden, wodurch man eine Geschwindigkeit von 80 Kilometer in der Stunde zu erreichen hoffte; doch es fragt sich zunächst, ob Luftschiffe nach dem unstarren oder halbstarren System einer solchen Steigerung ihrer Größe fähig sind ohne Nachteil für ihre Lenkbarkeit. Man sucht diesen Ballons dadurch bei etwaigem Gasverlust ihre alte, pralle Form zu erhalten, daß man im Innern des Ballons einen oder mehrere kleine Ballons — sog. Ballonets — anbringt, die man entsprechend dem Gasverlust mit Luft nachfüllt, so daß dadurch die Ballonhülle wieder aufs neue straff aufgetrieben wird. Je größer der Ballon wird, um so schwieriger dürfte es werden, ihm durch Ballonets die ursprüngliche Gestalt zu erhalten und so seine Lenkbarkeit sicher zu stellen. Die unstarren und halbstarren Systeme haben aber auch andererseits ihre Vorzüge vor dem starren System Zeppelins; der „Parfeval“ z. B. kann bequem auf zwei Wagen den Truppen nachgefahren und auf freiem Felde zum Aufstieg fertig gemacht werden, für den Kriegsfall ein nicht zu unterschätzender Vorteil. Auch die kleinen Ballons, wie Militärluftschiff I und „Parfeval I“, leisten für die Nahaufklärung schon völlig ausreichende Dienste, während

das Zeppelinische Luftschiff in erster Linie für die Fernaufklärung in Frage kommt. Man wird seitens der Heeresleitung stets darauf bedacht sein, die verschiedenen Systeme ihrer Eigenart entsprechend weiter zu entwickeln; erst die Zukunft kann lehren, welchem System schließlich die größte Bedeutung in Krieg und Frieden zukommt.

Die Luftschiffe werden, das steht wohl heute schon fest, ähnlich wie die Automobile, für den Personenverkehr eine große Bedeutung erlangen, denn wie schön und interessant muß solch eine Luftreise sein. Noch größere Bedeutung aber dürften sie für die Kriegführung erlangen; in England fürchtet man schon, durch seine Riesenflotte nicht mehr ausreichend geschützt zu sein, da dem Feinde ja neuerdings der Weg durch die Luft offen stehe und Englands Landheer sich nicht mit den festländischen Armeen vergleichen könne. Diese Furcht ist wohl zunächst übertrieben und an einen feindlichen Einfall größeren Stils mit Luftschiffen zunächst nicht zu denken; aber für die Nah- und Fernaufklärung werden die Luftkreuzer dem Heere und der Flotte hervorragende Dienste leisten können. In einem Kriege der Zukunft wird es möglich sein, alle wichtigeren Maßnahmen des Gegners frühzeitig zu bemerken und die nötigen Gegenmaßregeln zu treffen, die Kriegführung wird dadurch ein ganz anderes Aussehen gewinnen. Auch als Angriffswaffe werden die Luftschiffe eine möglichst reiche Verwendung finden, und zwar vorwiegend nachts und gegen feste Ziele; so wurde z. B. die „Republique“ bereits mit Wurfröhren für Explosivgeschosse und feststehenden Feuerwaffen nach Art der Maschinengewehre ausgerüstet. Bei dieser großen Bedeutung kriegsbrauchbarer Luftschiffe werden alle Staaten bestrebt sein, auf diesem Gebiete die größten Erfolge zu erzielen. Möchte in diesem Wettbewerb es unserem Vaterlande vergönnt sein, die erste Stelle, die es heute sicherlich einnimmt, für alle Zeit zu behaupten!

Etwa 50 Lichtbilder erläuterten den recht zeitgemäßen Vortrag. — Der unermüdliche Sangesmeister, Herr Medizinalrat Dr. Cimal, ehrte an der Tafel den Redner durch

Darbietung eines von ihm verfaßten Gedichtes auf die Luftschiffahrt.

Sigung am **16. Dezember**. Der Sekretär teilte mit, daß das älteste Mitglied der Gesellschaft, Herr Stadtältester Apotheker Ernst, am 28. Dezember seinen 90. Geburtstag feiere. Habe man schon anläßlich seines 80. Geburtstages ihn durch eine Glückwunschtafel (vgl. 30. Bericht) ausgezeichnet, so sei in Anbetracht des regen Interesses, das der Jubilar bis in die letzten Tage der Gesellschaft entgegengebracht habe, ihm die höchste Ehrung zuzuerkennen, die ihr zur Verfügung stehe und die sie bisher nur zweimal verliehen habe, nämlich die Ehrenmitgliedschaft. Die Versammlung genehmigte diese einmütig sowie den Wortlaut des Diploms. Ein anderer Vorstandsbeschluß vom 14. Dezember betraf die Aufnahme der Lieder in das Liederbuch, die in den letzten zwölf Jahren im Schoße der Philomathie entstanden waren. — Herr Oberlehrer Dr. Mebus hielt sodann einen ausführlichen Vortrag über den „altschottischen Dichter William Dunbar als Satiriker und Humorist“. Über den Lebensgang des Dichters, besonders über die Zeit seiner Entwicklung zum Dichter, liegen zusammenhängende Nachrichten nicht vor. Er lebte zur Zeit Jakobs IV., des Großvaters der Maria Stuart, und entstammte einem alten Geschlechte. Früh für den geistlichen Beruf bestimmt, trat er als Novize in den Franziskanerorden, führte aber lange ein abenteuerliches Vagantenleben und wurde ein gern gesehener Weltmann. Später bekam er eine gesicherte Lebensstellung als Hofpoet, und als solcher schrieb er mit großem Freimuth satirische und humoristische Gedichte über die Vorgänge am Hofe, sodaß sie als eine Chronik der damaligen Hofhaltung gelten können. Da seine Bittgesuche um Beförderung auf eine stille Landpfarre von dem ihm vertrauten Könige abgeschlagen wurden, änderte Dunbar 1509 seinen Ton, aber der König entschädigte ihn nur anderweitig. Als Jakob IV. im Kampfe gegen Heinrich VIII. von England gefallen war, hörte die üppige Hofhaltung in Schott-

land auf; 1513 findet sich Dunbars Name zum letzten Male; er scheint um 1520 gestorben zu sein, ungewiß wo. Eingehend wurden nun die Werke des Dichters besprochen, zunächst „Distel und Rose“, „Der goldene Schild“. Seine Hauptstärke aber liegt auf dem Gebiete der Satire. Die Spottschriften zerfallen in drei Gruppen: die 1) an den König und die Hoffrauen, 2) an Stände und ganze Klaffen, 3) an einzelne Personen gerichteten. Von allen Arten wurden Proben mitgeteilt. Es fällt auf der freie Ton, mit dem er die Liebesabenteuer des Königs bespricht, Gerichtsverhandlungen, religiöses Leben und kirchliche Einrichtungen. Der Dichter Walter Scott und der beste Forscher auf diesem Gebiete, Prof. Schipper in Wien, rechnen ihn unter die bedeutendsten Satiriker. Er zeichnet die Gesellschaft und ihre Vertreter mit Kraft und Schärfe und scheut von keiner Derbheit der Sprache zurück. Sicher war er unter den schottischen Dichtern seiner Zeit der hervorragendste; die schottische Dichtkunst aber übertraf damals nach Einführung der Buchdruckerkunst die englische. Wenn trotzdem seine Werke geringe Verbreitung und Würdigung gefunden haben, so lag es an seiner alten Sprache, an den inneren Kämpfen des 16. Jahrhunderts und an seinen persönlichen Verhältnissen. — Als zweiter Redner sprach Herr Rektor Lorenz über „Ein lästiges Unkraut und seine kultivierte Schwester“, nämlich das Chrysanthemum. Wie die Georgine 1904, so feierte im Dezember 1908 das Chrysanthemum das Hundertjahrfest seiner Kultivierung in Europa. Die erste voll entwickelte Blüte dieser Pflanze, die ihre Heimat in Japan hat, wurde 1808 von Marseille nach Paris gebracht und der Kaiserin Josephine überreicht. Die Urform ist die Wucherblume, vom Volke unechte Kamille genannt, zur Familie der Korbblütler gehörig. Die Umbildung ist in Wirklichkeit eine Mißbildung unter dem Einfluß gesetzmäßig wirkender Faktoren: des Bodens, Klimas, der Temperatur, Feuchtigkeit, des Mangels oder Überflusses an Nahrung. Ein Rückschlag zur Verwilderung erfolgt leicht. Im Herzen des Volkes und der Dichter hat sich diese Blume als Ausländerin keinen Platz erobern können. Trotz



der vorgerückten Jahreszeit war es dem Redner gelungen, einige Exemplare der Urform neben einer stattlichen Sammlung kultivierter Pflanzen vorzuführen. Zahlreiche Chrysanthemumsträuße schmückten die Tafel. — Während des Abendbrotes legte der Sekretär fünf Exemplare der „Schlesischen Geschichtsblätter“ aus und empfahl ihre Unterstützung. In Nr. 2 (1908) befindet sich ein beachtenswerter Aufsatz Wattenbachs über die Handelsstraßen Oberschlesiens, verfaßt 1859, der auch wiederholt die Neiße Verhältnisse berührt. Es wird hervorgehoben, daß Neiße einst besondere Wichtigkeit hatte als Stapelplatz für den ungarischen Wein (Agnetenmarkt) und durch seinen Handel mit Korn, Flachs, Garn und Leinwand. Nach einem Privileg von 1310 mußten alle von Neiße nach Breslau fahrenden Wagen den Weg über Brieg nehmen.

**Sitzung am 13. Januar 1909.** Die Sitzung erhielt ein festliches Gepräge durch die Einführung des neuen Ehrenmitgliedes, des Herrn Stadtältesten Apotheker Ernst. Schon am 28. Dezember, an dem 90. Geburtstage, war dem Jubilar durch eine Abordnung, bestehend aus dem Sekretär, Herrn Medizinalrat Dr. Cimbäl und Herrn Syndikus Hellmann, das Ehrenmitgliedsdiplom mit einem Blumenkorbe überreicht worden. Heut erschien das Ehrenmitglied zu aller Freude persönlich in der gut besuchten Versammlung, von allen Seiten auf das wärmste empfangen. Der Sekretär wies in seiner Begrüßungsansprache auf die Eigenart der Feier hin, die in der Geschichte der Gesellschaft einzig dastehe: ein Mitglied feiere nach eben vollendetem 90. Lebensjahre das Jubiläum seiner 60jährigen, ununterbrochenen Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, in die einzutreten erst bei einer gewissen Lebensreife möglich sei. Die ihm einstimmig zuerkannte Ehrung habe der Jubilar durch seine treue Mitarbeit redlich verdient. Die herzlichsten Wünsche der Gesellschaft würden ihn auf seinem weiteren Lebenswege begleiten. Der Jubilar, körperlich und geistig von erstaunlicher Frische, dankte tiefbewegt in längerer Ansprache für die ihm zuteil gewordene außergewöhnliche

Ehrung und beteuerte, daß, froh der hier verlebten anregenden Stunden, sein Herz für die Philomathie schlagen werde, solange ihm die Vorsehung Kräfte dazu verleihe. — Den wissenschaftlichen Vortrag des Abends hielt Herr Postdirektor Schliwa „über neuzeitliche Verkehrseinrichtungen, besonders über Postüberweisungs- u. Scheckverkehr“.

Der seit Januar 1909 bestehende Postüberweisungs- und Scheckverkehr verdankt seine Einführung der großen Geldknappheit bzw. der Notwendigkeit, den Umlauf des baren Geldes nach Möglichkeit einzuschränken, nachdem mit den bisherigen Geldsurrogaten, (Papiergeld, Giroverfahren und kaufmännischem Scheck) die näher geschildert werden, ein nennenswerter Erfolg nicht erzielt worden ist.

Das neue Verfahren ist eine Verbindung des Giro- und Scheckverfahrens. Die Beteiligung ist jedermann gestattet und setzt ein Guthaben beim zugehörigen Postscheckamt (Breslau) voraus, über das, abgesehen von einer Stammeinlage von 100 Mark, nach Belieben verfügt werden kann.

Das unverzinsliche Guthaben kann gebildet bzw. erhöht werden

- a) durch Einzahlung mittels Zahlkarte wie auf Postanweisungen bei jeder Postanstalt bis 10 000 Mark pro Karte von jedermann, auch Nichtkontoinhabern,
- b) durch Gutschreibung der für den Kontoinhaber eingegangenen Postanweisungs-Auftrags- und Nachnahmegelder,
- c) durch Überweisung eines Betrages von einem anderen Postscheckkonto.

Der Kontoinhaber kann über sein Guthaben verfügen

- a) durch Überweisung eines beliebig hohen Betrages, soweit sein Guthaben reicht, von seinem Konto auf das Konto eines anderen,
- b) durch Ausstellung eines Order- oder Inhaberschecks.

Ersterer ist direkt an das Postscheckamt zu senden zur Gutschrift für den Empfänger, falls er ein Konto besitzt,

andernfalls zur Zahlung an denselben mittels Zahlungsanweisung. Letzterer kann nur dem Zahlungsempfänger gefandt werden, der ihn beim Scheckamt bar abheben, oder sich gutschreiben oder mittels Zahlungsanweisung sich zustellen lassen kann.

Der Scheckaussteller kann auch sich selbst als Zahlungsempfänger bezeichnen. (Scheck an eigene Order.)

Die Guthaben werden zwar nicht verzinst, dafür sind aber die Gebühren erheblich geringer als die Gebühren für die feitherige Geldübermittlung durch Postanweisung oder Geldbrief.

Befonders bemerkenswert ist, daß auch Nichtkontoinhaber sich in der Weise an dem neuen Verfahren beteiligen können, daß sie an Kontoinhaber zu leistende Zahlungen künftig nicht mittels Postanweisung oder Geldbrief sondern mittels der für den Abfender portofreien Zahlkarte bewirken, die sie am Postschalter umsonst erhalten.

Redner schließt mit dem Wunsche, daß dem neuen Verfahren bei seinen zahlreichen Vorteilen für den Kontoinhaber und im allgemeinen Interesse zur Einschränkung des Barumlaufs und der Erhöhung des Zinsfußes die weiteste Verbreitung zu teil werden möge. —

Das neue Ehrenmitglied ließ es sich nicht nehmen, auch an der Tafel noch einige Stunden auszuharren. Der Liedermeister stimmte ihm zu Ehren das älteste Philomathenlied an und ließ es ausklingen in ein Hoch auf den Jubilar. Vorstandsmitglieder geleiteten den Gefeierten in sein Heim.

**Sitzung am 10. Februar.** Anwesend waren 48 Mitglieder und 2 Gäste. Der Sekretär konnte nicht weniger als 12 neue Mitglieder der Versammlung vorstellen. Herr Pastor Bachmann hielt einen ausführlichen, einstündigen Vortrag über die Philosophie Friedrich Nietzsches.

Der Philosophierende ist ein Suchender: er sucht sein Selbst im organischen Zusammenhang des Weltganzen. Er macht zu diesem Zweck die wunderbarsten Umwege, die durch Zeit und Verhältnisse und seine individuelle Art bedingt sind; so mancher bleibt auf solchem Umwege oder

auf halbem Wege stehen. Den energisch Suchenden treibt aber eine geheime Kraft von Problem zu Problem, von System zum System.

Hat Nietzsche den Zusammenhang mit dem tätigen Urgrund unseres und des gesamten Seins gefunden, daß er ein Führer zur Wahrheit sein kann?

Er hat eine mannigfache Bedeutung; zunächst die eines fein beobachtenden Seelenforschers, eines vollendeten Sprachkünstlers, der uns eine neue bilderreiche Sprache und tausende von Einzelbeobachtungen über die verborgensten Eigenschaften der menschlichen Seele geschenkt hat, woran wir noch lange zu zehren haben werden. Einer seiner vielen Biographen, Gallwitz, sagt darüber: Nietzsche hat die Zwiespältigkeit unserer Natur tiefer durchschaut und schwerer darunter gelitten als seine Zeitgenossen; durch seine Schriften ist sie jedem Gebildeten unverkennbar vor Augen gerückt worden, und das erschütternde Ende des einsamen, an der Moral seiner Zeit sich verzehrenden und zuletzt an eigener Glut innerlich verkohlenden Denkers legt lauter als alle seine Schriften Zeugnis ab, daß unsere überkommene Kultur anderer Ziele und Aufgaben bedarf. Als Dichter schlägt er die ergreifendsten Töne an, die je an das Ohr eines neuzeitlichen Menschen geklungen. Zarathustras Rundgesang hat schon manchen Musiker zur Komposition begeistert; so sprach er zum Gemüte:

O Mensch gib acht!

Was spricht die tiefe Mitternacht?

Ich schlief, ich schlief — aus tiefem Traum bin ich erwacht,

Die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht.

Tief ist ihr Weh, Lust tiefer noch als Herzeleid.

Weh spricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit,

Will tiefe, tiefe Ewigkeit.

Einzig in seiner Art ist der Vers, der des Mannes eigene Persönlichkeit zeichnen soll:

Ja ich weiß, woher ich stamme!

Ungefättigt gleich der Flamme



Glühe und verzehre ich mich.  
 Licht wird alles, was ich fasse,  
 Kohle alles, was ich lasse,  
 Flamme bin ich sicherlich.

Vergleiche in der Frommannschen Klassiker-Bibliothek der Philosophie das Büchlein über Nietzsche von Riehl, der im ersten Kapitel die sprachkünstlerische Tätigkeit Nietzsches behandelt unter Anführungen einiger Worte, die geradezu das Gepräge von Sprichwörtern tragen: Nur wo Gräber sind, gibt es Auferstehungen. — Jedes Redlichen Schritt redet. — Werthschätzungen bestimmen unsere Lebensweise, u. a.

Nietzsche ist aber nicht bloß Dichter, Seelenforscher und zugleich das traurige Opfer einer beispiellos schwierigen Zeit; er ist zugleich, gibt wenigstens vor, es zu sein, und alle anderen Fähigkeiten sind diesem Beruf untergeordnet, der Verkündiger eines neuen Evangeliums. Ist er in dieser großen Botschaft seines Lebens aber ein Führer oder ein Verführer? Ist er ein Verführer, so vergrößern alle seine Eigenschaften, auch die eines genialen Stilisten, die Gefahr seiner schädlichen Wirkung. Mögen seine Schriften auch eine reiche Fundgrube sein von tiefen Gedanken, so doch nur für die, die durch tieferes Nachdenken gegen deren kulturfeindliche Tendenzen gefeit sind.

Große Zwiespältigkeit herrscht im Urteil über ihn. Anders urteilt der kath. Philosoph, Prälat Fischer in Würzburg (Überphilosophie, Berlin, Padel,) der nachweist, daß der Übermensch Nietzsche ein in seinen natürlichen tierischen Instinkten zurückgebliebener, oder in sie zurückgefunkenener Mensch ist; anders der bekannte Friedrich Naumann in Patria, Bücher für Kultur und Freiheit, dessen Aufsatz über Nietzsche man die Abkehr vom positiven und lebendigen Christentum abmerkt. Gespalten sind die Juristen. Rechtsanwalt Ernst Fuchs in Karlsruhe feiert ihn in Holdheims Monatschrift für Handelsrecht und Bankwesen, Steuer- und Stempelfragen, nicht nur als einen Mann der Wissenschaft, als Dichter, Künstler, Ästhetiker, sondern noch mehr als den Propheten einer neuen Zeit, als einen Erlöser, als einen Heiland, einen neuen Christus,

der den alten Christus der Dekadenz und Herdenmoral überwunden hat und die Menschheit einer freieren und höheren Kulturstufe zuführt. Anders wieder der Reichsgerichtsrat Dr. Düringer, dessen Schriften — Nietzsches Philosophie und das heutige Christentum — Nietzsches Philosophie vom Standpunkt des modernen Rechts — vorzüglich geeignet sind, sich und andere von der Nietzsche-Krankheit zu heilen. Journalisten sind unter die Philosophen gegangen und sind, wie der Heidelberger Kuno Fischer sie einmal nennt, seine begeisterten Schafe geworden; und wiederum warnen ernste Philosophen vor dem Nietzsche-Kult, wie der kürzlich verstorbene Philosoph Prof. Paulsen in der „Woche“ 1907 Nr. 47: Es ist, als ob alle Dämonen im Augenblick losgelassen wären, den Boden des deutschen Vaterlandes zu verwüsten. Rasende Weiber verkünden in Traktaten und Romanen das Recht auf Mutterschaft, auch wenn ein Vater für das Kind nicht zu haben sein sollte. Irreredende Poeten predigen reiferen jungen Mädchen die Notwendigkeit und das Recht, sich am Heckenwege einzuweilen die Freuden zu suchen, die ihnen sonst vorenthalten sein möchten. Fanatische Gläubige der Aufklärung beiderlei Geschlechts fordern mit Ungefüg die Einführung der Jugend in die Geheimnisse des Geschlechtslebens. Umwertung aller Werte: so schreit es auf allen Gassen u. s. w. Der Kampf für oder gegen Nietzsche wogt noch immer hin und her.

Wenn man zu einem richtigen Urteil über Nietzsche kommen will, muß man seine Methode zu philosophieren kennen, die man am besten aus seinen Jugendschriften erlernt. Man darf sich allerdings nicht blenden lassen von der Schönheit der Sprache, von dem Abolutismus seiner Herrschaft und die widerstrebende Überzeugung nicht mit den schweren Geschossen von Dummheit und rückständiger Entwicklung, Geschmacklosigkeit und Bildungsphilisterei, Ruhlosigkeit und Heuchelei niederdonnern lassen.

Der Referent behandelt die „Unzeitgemäße“ Nr. 2: Vom Nutzen und Nachteil der Historie, oder mit anderer Überschrift: Wir Historiker, zur Krankheitsgeschichte der

modernen Seele. Nietzsche spricht zunächst eine Warnung allerernstester Art aus: Unsere heutige Kultur geht in einer Überfülle des Historischen zu Grunde, und verknüpft damit die weitere Behauptung, daß wir Deutsche trotz unseres Sieges über Frankreich in Sachen des Kunstgeschmacks und der Persönlichkeit noch nicht die Kulturstufe der Franzosen erreicht haben, daß wir vielmehr uns mit Wissenschaft aller Art vollpfropfen, über alles nachdenken und alles mit der Vergangenheit vergleichen. Eine Untersuchung über die Zusammengehörigkeit beider Behauptungen wird von ihm nicht angestellt; sie gelten ihm als sichere Tatsachen. Aber weder ist es wahr, daß andere moderne Kulturvölker mehr Kunstsinne, mehr Persönlichkeit haben, weil sie das abstrakte Wissen weniger pflegen, noch kann der Untergang der römischen Kultur in Beziehung zu den uns Deutschen vorgeworfenen Unzulänglichkeiten gebracht werden.

Der Referent zog weiter noch den 1881 in der Morgenröte § 90 von Nietzsche bekämpften Satz heran: Wie viele schließen immer noch: es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe; folglich müsse es einen geben — um daran Nietzsches Mangel an zwingender Logik zu zeigen. Der Referent schilderte dann weiter die Gefahren, die Nietzsche heraufbeschwört und die seines Erachtens in der Verachtung der heutigen Moralität, der Anerkennung des Bösen als einer moralischen Macht, der bewußt einseitigen Kultur des Genius, der Verachtung der Arbeit und des Vaterlandes bestehen, und teilte einige einschlagende Aphorismen mit: Dein feiger Teufel in dir redet dir zu: es gibt einen Gott; wenn's einen gäbe, wie könnt ich's ertragen, nicht Gott zu sein! — Mitleiden wirkt an einem Menschen der Erkenntnis wie zarte Hände an einem Zyklopen — Das Konkubinat ist durch die Ehe korumpiert worden — Die großen Epochen unseres Lebens liegen da, wo wir den Mut haben, unser Böses als unser Bestes umzutaufen — Gute Menschen reden nie die Wahrheit; mutig, unbekümmert, spöttisch, gewalttätig, so liebt uns die Weisheit — Glück, Tugend, Vernunft ist Armut, ist schmutziges Behagen; die große Verachtung dessen macht

den Übermenschen — u. a. Mit einem Vergleich Nietzsches und der neuzeitlichen Musik schloß der Referent.

An der Tafel blieben noch 41 Personen. Der Sekretär sprach über zwei deutsche Redensarten: „In das Gras beißen“ und „Auf dem Kerbholz haben“. Veranlassung zu der ersteren Ausführung bot ihm ein Aufsatz von R. Pischel (Sitzungsber. der Berliner Akad. d. Wissenschaften 1908, Heft 23), der den Ausdruck im Gegensatz zu anderen Erklärungsversuchen in Verbindung bringen will mit einer Sitte, in bestimmten Fällen Gras in den Mund zu nehmen, wie sie sich bei den Indern, aber auch bei den Italikern, ja Germanen und Slaven nachweisen lasse. Bei den Indern sei der Brauch früh ein Zeichen der Unterwerfung und ein Mittel, sich vor dem Tode zu retten, gewesen. Der Grashalm sei ein Zeichen der Schwachheit und Wertlosigkeit. Der Vortragende erklärt sich durch diese Deutung nicht überzeugt, denn wenn der Gebrauch des Grases in diesem Sinne indogermanischer Brauch sei, warum brauchen gerade die Germanen den Ausdruck: Ins Gras beißen, während die Romanen, die doch auch Indogermanen seien, den Ausdruck haben *mordre la poussière*, *mordre la terra*, *morder la tierra*? Wenn die Lateiner den Ausdruck *herbam dare* brauchen im Sinne von „sich besiegt erklären“, warum haben dann die romanischen Nationen, deren Sprache sich auf der lateinischen aufbaut, nicht den Ausdruck Gras, sondern Erde beißen? Läge der indische Brauch zu Grunde, wie kommt es dann, daß erst Opiß im 17. Jahrhundert diesen Ausdruck in Deutschland braucht? Jedenfalls ist die Sonderstellung der Germanen beim Gebrauch dieses Ausdrucks nicht genügend erklärt. — Der Ausdruck „Auf dem Kerbholz haben“ läßt sich früh bei den Deutschen nachweisen. Das Kerbholz diente zur gegenseitigen Sicherstellung und zum Schutz gegen Betrug im Geschäfts- und Rechnungswesen. Zwei gleiche Stäbchen, eines dem Gläubiger, das andere dem Schuldner gehörig, werden zur Eintragung des Contos ineinander gelegt, sodaß man durch einen Kerbschnitt über beide hinweg einen Posten verzeichnet. *Amaranthes* im Frauenzimmer-



lexikon (Leipzig 1715) sagt, das Kerbholz werde noch in den Städten gebraucht; ein langes, schmales Hölzlein, gedoppelt ineinander gelegt, worauf das Gefinde, so das Tischbier außer dem Hause zu holen pflegt, kannenweise einkerben und anschnneiden läßt. Frau Brinschwitz in der Priesterhausrestauration hat vor kurzem dem hiesigen Altertumsverein ein Kerbholz überwiesen, das noch vor wenigen Jahren von Dienstboten gebraucht wurde, die Bier holten. Der Vortragende legte dieses der Versammlung vor, die es schon deshalb mit Aufmerksamkeit betrachtete, weil diese Art der „Buchführung“ jetzt wohl überall aufgegeben ist.

Sitzung am **17. März**. Anwesend waren 72 Mitglieder und 2 Gäste. Das Personenverzeichnis ergab 141 Mitglieder, darunter 17 auswärtige. Nachdem der Sekretär den geschäftlichen Teil erledigt hatte, hielt Herr Realgymnasialdirektor Gallien einen längeren Experimentalvortrag über das Wesen des Lichtes. Ausgehend von der Bestimmung der Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichts seit Olaf Römer, erörterte er die Theorien von Newton und Huyghens, die Emissions- und die Undulationstheorie, wies auf ihre Unterschiede hin und wog ihre Berechtigung ab, indem er das Reflexionsgesetz und das Gesetz der Brechung auf Grund beider Theorien prüfte. Nach Newton hielt zwar das erste Gesetz stand, aber das Brechungsgesetz machte Schwierigkeiten. Besser weiß Huyghens beide Gesetze zu erklären, und daher ist seiner Theorie der Vorzug zu geben. Diese erklärt auch leicht die Beugung des Lichts. Schließlich sprach der Vortragende über die Versuche, das Vorhandensein des Äthers nachzuweisen.

Diesem Vortrage ließ Redner bald noch einen kürzeren folgen zur Ergänzung eines im vorigen Jahre gehaltenen über Telegraphie ohne Draht. Er hatte inzwischen für die von ihm geleitete Anstalt einen Apparat zur Veranschaulichung dieses neuen Verkehrsmittels angeschafft und führte diesen nun vor.

Der Apparat ist in der physikalischen Werkstätte von Kroening in Magdeburg angefertigt. Er besteht aus 2 Stationen. Die erste Station besitzt einen Funkeninduktor und 2 starke galvanische Elemente, welche durch einen Drücker in Tätigkeit gesetzt werden können. Der Funkeninduktor hat 2 Auslader, von denen der eine mit der Erde, der andere mit einem längeren Arme aus Eisenstäbchen verbunden wird. Die zweite Station besitzt ebenfalls 2 galvanische Elemente, einen Kohärer und ein elektrisches Läutewerk, desgleichen einen längeren Arm aus Eisenstäbchen. Die auf einem Stabe aus Holz angebrachten Arme aus Eisenstäbchen werden nun auf der zweiten Station durch einen Kupferdraht mit dem Kohärer in Verbindung gebracht. Drückt man nun auf den Drücker der ersten Station, so entstehen durch den Funkeninduktor elektrische Wellen, welche von den Armen aus Eisenstäbchen durch die Luft nach den entsprechenden Armen der anderen Station sich fortpflanzen; hier gehen sie nach dem Kohärer, machen ihn leitend und setzen auf solche Weise das Läutewerk in Bewegung.

Die angestellten Versuche, die natürlich mit größter Aufmerksamkeit verfolgt wurden, gelangen durchweg tadellos.

An der Tafel blieben noch 60 Personen. Herr Bürgermeister Dr. Franke sprach über die Einführung der Städteordnung in Neisse auf Grund der Akten im hiesigen Magistratsarchiv. Es gelang noch, den Vortrag im 34. Bericht der Philomathie abzudrucken. — Der Sekretär richtete ein warmes Abschiedswort an den scheidenden Herrn Professor Dr. Michalsky, der durch zehn Jahre mit Eifer für die Interessen der Philomathie eingetreten war.

Sitzung am **21. April**. Anwesend waren 48 Mitglieder. Herr Universitätsprofessor und praktischer Arzt Dr. Solger sprach über „die Bedeutung des Fettes im gesunden und kranken Organismus.“

Als Grundlage für die Ausführungen diene eine kurze Schilderung des feineren Baues des normalen Fett-

gewebes, seiner Entwicklung und Rückbildung, sowie der Fettauscheidung. An der Leberzelle wurde weiterhin der Unterschied zwischen Fett-Infiltration und fettiger Degeneration erläutert. Sodann wandte sich der Redner zu einer kurzen Darstellung der Chemie der Nahrungsmittel und ihrer Bedeutung für die Fettaufspeicherung, wobei auch der Mechanismus der Fettresorption erörtert wurde. Es folgte eine Charakteristik der in erster Linie gegen die sog. alimentäre Fettucht angewandten Entfettungskuren von Harvey (Banting), Ebstein, Karell, Moritz, Oertel, Schweninger u. a. Als Beispiel einer konstitutionellen Fettucht wurde die sog. thyreogene Fettucht (Pariser) vorgeführt. Jede dieser Kuren ist von einem Arzt zu verordnen und zu überwachen, vor eigenmächtiger Ordination durch Laien wurde dringend gewarnt. Durch drei Handzeichnungen wurden die Ausführungen des Redners unterstützt.

An der Tafel blieben 37 Mitglieder. Herr Prof. Ruffert sprach noch eine Viertelstunde über „das Spießrutenlaufen“ auf Grund bisher unbenutzter Quellen. Der Aufsatz ist inzwischen abgedruckt in der Zeitschrift „Ober Schlesien“ (Kattowitz), Jahrgang 1908, Heft 12. Herr Medizinalrat Dr. Cimbald hatte einen Neudruck der im letzten Jahrzehnt aus Philomathenkreisen stammenden Lieder für das Liederbuch besorgt und verschaffte manchem sonst wenig benutzten Liede neue Geltung.

**12. Mai** Schlußsitzung und **71. Stiftungsfest**. Anwesend waren 80 Mitglieder (darunter 5 auswärtige, 3 aus Patzkau, 1 aus Mogwitz, 1 aus Oppeln) und 5 Gäste. Der Sekretär gab eine Geschäftsübersicht über das abgelaufene Jahr. Nach dieser haben sich an den 8 Sitzungen beteiligt 454 Mitglieder und 22 Gäste, zusammen 476 Personen, also durchschnittlich 59; an der Tafel verblieben 390 Personen, durchschnittlich 49, nämlich:

|      | am Vortrag |         | an der Tafel |       | am Vortrag |         | an der Tafel |
|------|------------|---------|--------------|-------|------------|---------|--------------|
|      | Mitgl.     | + Gäste | Personen     |       | Mitgl.     | + Gäste | Personen     |
| Okt. | 67         | 5       | 57           | Febr. | 48         | 2       | 41           |
| Nov. | 56         | 4       | 50           | März  | 72         | 2       | 60           |
| Dez. | 36         |         | 27           | April | 48         |         | 37           |
| Jan. | 47         | 4       | 40           | Mai   | 80         | 5       | 78           |

Erörtert wurden 16 wissenschaftliche Fragen. Die Rechnungslegung im Oktober hatte bei einem Vermögensbestande von 2651,93 Mark einen Zuwachs von rund 500 Mark nachgewiesen, was sich daraus erklärte, daß in diesem Jahre kein Bericht fällig war. Im Vorstande war ein Wechsel insofern erfolgt, als an Stelle des erkrankten Herrn Geheimrats Kahrstedt Herr Baurat Almstedt eintrat. Ausgeschieden waren im Laufe des Jahres 21 Mitglieder, aufgenommen 33, sodaß ein Mehr von 12 Mitgliedern gegen die gleiche Zeit des Vorjahres festgestellt werden konnte. Die höchste Mitgliederzahl wurde im März 1909 erreicht, nämlich 141. Am Schluß des Vereinsjahres zählte die Liste 134 Mitglieder, darunter 17 auswärtige. Herr Stadtältester Ernst war zum Ehrenmitgliede ernannt worden. Der in diesem Winter erschienene 34. Bericht hat einen etwas geringeren Umfang, damit für Buchbinderarbeiten eine größere Summe eripart werden konnte. Das wissenschaftliche und gesellschaftliche Leben war im abgelaufenen Jahre erfreulich rege. — Den wissenschaftlichen Vortrag hielt Herr Hauptmann Preusker über „Deutsch-Südwestafrika“. Der Vortragende war 1904 beim Ausbruche des Hereroaufstandes Etappen-Kommandeur in Swakopmund und dann eine Zeitlang an der Verfolgung des Feindes im Innern des Landes beteiligt, erklärte aber in einleitenden Worten, weniger eine Schilderung der kriegerischen Ereignisse, an denen er verhältnismäßig geringen Anteil gehabt habe, als von Land und Leuten, soweit er sie aus eigener Erfahrung kenne, geben zu wollen. Sein Hauptzweck sei, Interesse für Südwestafrika zu erwecken. — Wie die Geschichte lehrt, ist für jede aufstrebende Weltmacht koloniale Betätigung unerlässlich, ein Aufgeben der Kolonien läßt auf einen Verfall des Volkes schließen. Auch Deutschland, das in der Blüte seiner Kraft steht, ist zur Kolonialpolitik durchaus berechtigt. Es hat unter ungleich günstigeren Verhältnissen, als einst zur Zeit des Großen Kurfürsten herrschten, gerade vor 25 Jahren sich den ersten Kolonialbesitz verschafft; den 24. April hat man als Gedenktag der Besetzung der Lüderitzbucht eben





festlich begangen. Ein Blick auf die damalige politische Lage zeigt, daß es für Deutschland unmöglich war, diese und die bald darauf folgenden Kolonien ohne Flotte zu erwerben. In Deutsch-Südwest hatte man von vornherein mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, denn die bewilligten Mittel waren unzureichend, und vor allem genügte die Schutztruppe nicht, um die Macht und das Ansehen des Reiches den Eingeborenen gegenüber zur Geltung zu bringen. Auf Eisenbahn- und Hafenbauten mußte man zunächst bedacht sein. Der erste Schienenstrang verbindet Swakopmund mit Windhoek. Die langgestreckte Küste ist schlecht gegliedert, und die wenigen Eingangshäfen neigen unter dem Einfluß der von Süden kommenden Meeresströmung zur Versandung. So erscheint die englische Walfischbai den Deutschen nicht mehr begehrenswert, um so mehr legen diese Wert auf den Ausbau und die Instandhaltung des Hafens von Swakopmund. Gut ist der Hafen an der Lüderitzbucht. Auch nach Osten hin ist durch den Caprivizipfel zu dem Sambesi, der wichtigsten Wasserstraße Südafrikas, ein Zugang gewonnen worden, der mit der Zeit von großer wirtschaftlicher Bedeutung werden dürfte. Das wechselreiche Gelände zwischen dem Meer und der Ostabdachung zur Kalahariwüste (Dünengürtel, Wüstenstreifen, Hochflächen und schluchtenreiche Gebirge) stellt an die Leistungsfähigkeit des Soldaten die denkbar größten Anforderungen, wie der Hereroaufstand von 1904 bewies. Der Aufstand brach plötzlich aus und kam den Farmern wie der Regierung unvermutet. Zunächst reichten die Mittel nicht aus, ihn gründlich niederzuwerfen. Der Ruf nach Freiwilligen fand aber im Mutterlande tausendfaches Echo, und bald trugen schnelle Transportdampfer deutsche Soldaten, die bereit waren, Blut und Leben für des Vaterlandes Ehre einzusetzen, nach dem fernen Süden. Im Juni 1904 trat auch der Redner seine Ausreise an. Seine Kompanie war zunächst nach dem Süden des Schutzgebietes bestimmt, bald nach der Ankunft in Swakopmund erhielt er jedoch den Befehl, sie auf den Etappenlinien zu verwenden. Während dieser Tätigkeit hatte der

Kompagnieführer reichlich Gelegenheit, Land und Leute kennen zu lernen. Redner schilderte nun diese eingehend mit Hilfe einer großen Zahl von Lichtbildern und berücksichtigte besonders die Gegenden an der von Swakopmund ausgehenden Bahnlinie. Große Schwierigkeiten habe die Wasserverförgung gemacht, aber fast täglich seien neue Wasserquellen erschlossen worden, und mit der besseren Bewirtschaftung und Nutzbarmachung des Bodens sei der Wasserreichtum gewachsen. Das Klima sei für den Europäer nicht ungesund; der während des Aufstandes heftig wütende Typhus sei nur eine Begleiterscheinung des Feldzuges gewesen; Malaria trete in diesem Schutzgebiete nur vereinzelt auf. An Bodenschätzen sei das Land nicht arm; der Bergbau, besonders auf Kupfer, habe eine Zukunft. Zur Viehzucht eigne sich der größte Teil des Schutzgebietes, doch mache auch der Ackerbau, besonders in den nördlicheren Strichen, große Fortschritte. Die eingeborenen Völkerschaften seien nach ihren körperlichen Merkmalen, ihren Charaktereigenschaften und ihrer Beschäftigung recht verschieden. Die älteste Bevölkerung, die arbeitssamen Bergdamara, sei von Süden her durch Hottentotten, von Norden durch viehzüchtende Herero und ackerbautreibende Ovambo stark eingeeengt. Die Behandlung der Eingeborenen sei bei der Verschiedenheit ihrer Eigentümlichkeiten nicht leicht; die Missionen hätten da ein mühevollcs, aber dankbares Feld der Tätigkeit; zwischen Mission, Beamtschaft und Schutztruppe bestehe ein gutes Einvernehmen. Redner ging nun auf seine persönlichen Erlebnisse über und schilderte zunächst seine Tätigkeit als Etappen-Kommandant. Dabei betonte er die Schwierigkeit der Landungsverhältnisse, hervorgerufen durch die Unzulänglichkeit der Mole in Swakopmund; vor allen Dingen durch die andauernde Verlandung. Besonders eingehend wurde das Landen der Pferde und Ochsen behandelt, da von ihnen hauptsächlich die Leistungsfähigkeit der Truppe abhängig war. Weiter wurde näher auf die Eisenbahn Swakopmund--Windhoek hingewiesen, welche trotz ihrer schmalen Spurweite und ihrer unzulänglichen Mittel das Möglicste leistete und große Vorräte

überall längs der Bahnlinie anhäufte. Es folgte eine Schilderung der in Südwestafrika gebräuchlichen Ochsenwagen und der Schwierigkeiten, welche sich dem Transport über Land entgegenstellten. Gedacht wurde ferner der während des Feldzuges aufgestellten Fuhrparkkolonnen, welche mit Eseln bespannt waren. Ihre Schnelligkeit war zwar ziemlich bedeutend, jedoch verbrauchten die Esel zu viel von dem mitgeführten Futter, um leistungsfähig zu bleiben. Im September wurde Redner mit seiner Kompanie vom Etappendienst abgelöst, nach Okahandja und Windhoek mit der Bahn befördert und von da aus auf Gobabis in Marsch gesetzt. Dieser gestaltete sich ungemein anstrengend, da die Verpflegung von Mann und Pferd Schwierigkeiten bot; andererseits hatte der Führer der Abteilung jetzt Gelegenheit, das hochgelegene Innere des Landes kennen zu lernen, das für die Viehzucht von großer Bedeutung ist. Hier traten auch die Spuren der Zerstörungswut der Eingeborenen zu Tage, die ihren Haß besonders an Farmen und Missionsstationen ausgelassen hatten. Groß waren auf den Hochflächen die Temperaturunterschiede zwischen Tag und Nacht, dafür waren auch einzelne Gegenden von einer seltenen Schönheit, besonders die Landschaft in der Nähe von Gobabis am schwarzen Noffob. Krankheit machte dem weiteren Verbleiben des Redners im Schutzgebiet ein Ende und veranlaßte seine Heimsendung. — Eine kurze Schilderung der Rückreise und ein Ausblick auf die Zukunft der Kolonie beendete den Vortrag.

An den wissenschaftlichen Teil des Abends schloß sich die Feier des 71. Stiftungsfestes. Die Festtafel, für welche die Vereinskasse das trockene Gedeck bestritt, vereinigte 78 Teilnehmer. Herr Medizinalrat Dr. Cimbali ließ das Kaiserlied anstimmen, worauf der Sekretär das Kaiserhoch ausbrachte. Herr Direktor Gallien gedachte des Geburtstagskinds, der Philomathie, zeichnete die wichtigsten Perioden in der Geschichte der Philomathie unter ihren Sekretären mit ihren verschiedenartigen Neigungen und schilderte humorvoll und packend unter Anwendung physikalischer Gesetze (Anziehungskraft, Schwer-

kraft, Beharrungsvermögen) auf das geistige Gebiet das jetzige Leben und Treiben im Kreise der Philomathen. Der Liedermeister schloß das Sekretärlied an und erhöhte die Festesstimmung durch Darbietung eines von ihm verfaßten Sanges „Mein Vaterland“, der auf den wissenschaftlichen Vortrag des Abends Bezug nahm. Der Sekretär gedachte sodann des verdienten Ehrenmitgliedes, des Herrn Stadtältesten Ernst, der nicht nur zum Vortrag erschienen war, sondern auch zu aller Freude bis Mitternacht an der Tafel ausharrte. Der Gefeierte dankte mit bemerkenswerter Frische in fast jugendlich-feurigen Worten für die ihm erwiesene Ehrung. Glückwünsche des Herrn Erzpriesters Klug-Warmbrunn und des Herrn Hauptmanns Müller-Berlin wurden verlesen. Schließlich sprach trotz vorgerückter Stunde unter allgemeiner Aufmerksamkeit Herr Baurat Almsedt über die dieses Jahr bei Wölfelsgrund angelegte Talisperre und setzte 15 Photographien von ihr in Umlauf. Nach der Beendigung der vorgesehenen Feier hielt Herr Hauptmann Mantels als unverwüflicher Dauerredner noch lange eine Schar von Getreuen um sich versammelt.

---

### 1909–1910.

Sitzung am **27. Oktober 1909** im Liebig'schen Saale. Anwesend waren 52 Mitglieder und ein Gast. Der Sekretär, Professor Christoph, begrüßte die Erschienenen und lud unter Hinweis auf die Sitzungen der Gesellschaft zu reger Teilnahme an ihren Veranstaltungen ein. Er konnte die Aufnahme von 10 neuen Mitgliedern bekannt geben, der freilich ein Verlust von 11 Mitgliedern gegenüberstand. Der Anfangsbestand betrug also 133 Mitglieder, unter ihnen 17 auswärtige. Der Sekretär verlas satzungsgemäß das Protokoll der Mai-sitzung und besprach die wichtigsten Aufträge aus den ausliegenden Tauschschriften, besonders aus den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften. Die von ihm vorgeschlagenen Sitzungsabende wurden genehmigt. Ein Dankschreiben der Familie Reimann für das ihr anlässlich des Hinscheidens der verwitweten



Frau Hotelbesitzer Reimann ausgesprochene Beileid wurde bekannt gegeben. Sodann trug der Schatzmeister, Herr Direktor Gallien, den Kassenbericht vor. Im Oktober 1908 waren vorhanden . . . 2651,93 Mark,

die Einnahmen 1908/09 betrugen 1827,28 „

die Ausgaben . . . . . 1772,54 „

Bestand Oktober 1909 also . . 2706,67 „

Die Rechnungsprüfer, Herr Buchhändler Neumann und Herr Stadtrat Hoffmann, hatten die Kasse in bester Ordnung gefunden, daher wurde der Kassenwart mit Dankesworten entlastet. Der Kassenwart wies bei dieser Gelegenheit nochmals darauf hin, daß Mitglieder, die von dem dargebotenen Getränk, Bowle oder Bier, keinen Gebrauch machen, nicht das sonst verlangte Entgelt von 1,50 Mark zu zahlen haben, sondern nur den Preis für das von ihnen eigens Bestellte. Dieser Preis werde dann in die Philomathenrechnung gar nicht eingestellt. — Den wissenschaftlichen Vortrag des Abends hielt Herr Präfekt Dr. Strehler über „pädagogische Strömungen in der Gegenwart“. Der Redner ging aus von der großen Veränderung im Schul- und Erziehungsbetrieb während der letzten Jahrzehnte. Unter Verwertung einer weitreichenden Literatur und seiner eigenen Erfahrungen und Beobachtungen schilderte er die zum Teil recht weit auseinandergehenden Grundätze und Mittel bei dem jetzigen Unterrichts- und Erziehungswerk, die aber alle von der einen Absicht getragen würden, eine körperlich frische und geistig leistungsfähige Jugend für die großen Aufgaben der Gegenwart heranzubilden. (Der Aufsatz ist abgedruckt in der Zeitschrift „Theologie und Glaube“, Jahrg. II, 1910, Heft 1.)

An der Tafel blieben noch 42 Mitglieder. Während derselben wurden die Vorstandswahlen vorgenommen. Es schieden nach den Satzungen aus der Sekretär, Professor Christoph, die Herren Baurat Almfedt, General Gabriel, Oberstleutnant Gräwe und Geheimrat Meyer. Sie wurden sämtlich wiedergewählt und verteilten in der bisherigen Weise die Geschäfte: Herr Direktor Gallien blieb Schatzmeister, Herr Syndikus Hellmann Tafelwart, Herr Medizinal-

rat Dr. Cimbal Liedermeister. Letzterer waltete auch sofort seines Amtes mit gewohnter Umsicht, indem er den zahlreich erschienenen neuen Mitgliedern zu Ehren das altherwürdige „Knospenlied“ anstimmte und aus „den großen“ und „kleinen“ Liederbüchern geeignete Texte den Verhandlungen des Tages entsprechend auswählte. Der Sekretär legte als jüngste Erwerbung des hiesigen Altertumsvereins aus dem Nachlasse des Togoforschers Hauptmann Erich Kling, dessen Schwestern noch in Neisse leben, 16 Indianerphotographien (die Namen stehen umseitig) aus der Zeit des nordamerikanischen Bürgerkrieges vor und gab einige Aufschlüsse über Klings Lebensgang. Dieser ist am 26. Juni 1854 in Torgau geboren, trat am 1. Oktober 1873 im 2. Württembergischen Feld-Art.-Regt. Nr. 29 ein, nahm am 1. Februar 1888 an einer Forschungsreise nach Togo im Dienste des auswärtigen Amtes teil und starb in Berlin am 15. September 1892, wo ihm 1894 ein Gedenkstein errichtet worden ist. Im Jahre 1888 überfetzte er aus dem Englischen das Buch: „Über das Leben einer amerikanischen Offiziersfamilie im fernen Westen“. Das Buch schildert die Kämpfe, welche der amerikanische General Cufter nach Beendigung des amerikanischen Bürgerkrieges mit den kriegerischen Indianerstämmen des Westens zu bestehen hatte (1866). Für diese Übersetzung brachte ihm der amerikanische General Baldewin jene Indianerphotographien, die nunmehr seinem Nachlasse entstammen. Herr Medizinalrat Dr. Cimbal legte eine Anzahl von Münzen aus, die das einst souveräne Geschlecht der Schlicht (am Vogelsgebirge) hatte prägen lassen, sowie einige alte Denkmünzen, die er dem Altertumsverein zu überweisen die Absicht hat. Bei dieser Gelegenheit richtete er an die Mitglieder die Bitte, bei Bereifung des Neisser Kreises auf die Beobachtung von Naturdenkmälern Bedacht zu sein und auf ihre Erhaltung hinzuwirken. — Obwohl an diesem Abende der Schauspieler Molenaar im Stadttheater und Frau Deffoir im Stadthause eine große Anziehungskraft ausübten, konnte der Besuch der ersten Philomathensitzung immerhin befriedigen.

Sitzung am **24. November**. Anwesend waren 57 Mitglieder und 3 Gäste. Nachdem der Sekretär die Aufnahme von 3 neuen Mitgliedern bekannt gegeben hatte, berichtete er über einen Aufsatz von Kekulé v. Stradonitz: „Der Bronzekopf eines Siegers von Olympia“ in den letzten Sitzungsberichten d. Akad. d. Wiss. in Berlin. Der Kopf ist 1880 bei den deutschen Ausgrabungen nördlich vom Prytaneion gefunden worden und zeigt ein finster blickendes Gesicht von brutaler Energie, von wirrem Haar umrahmt. Es scheint die Porträtstatue eines mehrfach erprobten Siegers zu sein. Abbildungen (auch aus dem bekannten Werke von Luckenbach) wurden in Umlauf gesetzt. — Herr Professor Ruffert hielt einen fast einstündigen Vortrag über „die Hinrichtung des Herzogs Nikolaus von Oppeln“ in Neisse 1497. Der Quellenstoff über dieses für Neisse wichtige Ereignis ist, wie der Vortragende eingangs erwähnte, nicht unbedeutend, aber in der Beurteilung der Beweggründe der Verurteilung gehen die Berichtersteller weit auseinander. Der Vortragende untersuchte den Charakter und das Vorleben des Herzogs und kam zu dem Ergebnis, daß sein hitzig-leidenschaftliches Temperament und Gewalttaten schlimmster Art ihn längst nicht nur beim Volke, sondern auch bei seinen Standesgenossen mißliebig gemacht hatten, und daß er wenig Mitleid erregte, als man den Gemeingefährlichen so schnell aus dem Wege räumte. Die Vorgänge, die zur Hinrichtung führten und die Hinrichtung selbst wurden eingehend erzählt. Auch der literarischen Verwertung dieses Stoffes wurde gedacht. Der Vortrag ist mit Genehmigung des Vorstandes inzwischen abgedruckt in „Oberschlesien“.

An der Tafel verblieben noch 49 Mitglieder. Herr Hauptmann Schönwäßer erfreute reichlich eine halbe Stunde die Versammlung durch den Vortrag eines Cyklus von Gedichten ebenso neuen wie humorvollen Inhalts: ein Autogrammsammler richtet seine Bitten um eine Unterschrift an bedeutende literarische Größen der jüngsten Zeit (Baumbach, Busch, Evers, Eckstein, Lindau, Wildenbruch u. a.) in der Stileigenart des Adressaten und erhält entsprechende

Antworten. Die geistreichen Ausführungen trugen nicht wenig zur Hebung der Gemütlichkeit bei.

**Sitzung am 15. Dezember.** Anwesend waren 66 Mitglieder und 4 Gäste. Herr Hauptmann Müller hielt einen einstündigen Vortrag über „Die Bedeutung der hauptsächlichsten Verkehrsmittel in militärischer Beziehung, die deutschen Verkehrstruppen, ihre Entwicklung, Organisation und Tätigkeit“. Als militärische Verkehrsmittel wurden eingehend besprochen: die Eisenbahn, die Telegraphie mit und ohne Draht, die Luftschiffahrt und die Kraftfahrzeuge. Bei allen wurden ihre geschichtliche Entwicklung, ihre Leistungen einst und jetzt und ihre Eigenart dargelegt. Von besonderem Interesse war die Geschichte der allmählichen Organisation der Verkehrstruppen und der Ausblick auf ihre Bedeutung in einem künftigen Kriege. — Der Sekretär machte aufmerksam auf Professor Rufferts neueste Abhandlung: „Belagerung und Einnahme der Stadt Neiße 1807“, von der dieser ein Exemplar der Philomathie gewidmet hatte. An der Tafel wurde von einem kleinen Vortrage wegen der vorgeschrittenen Zeit abgesehen.

**Sitzung am 19. Januar 1910.** Anwesend waren 66 Mitglieder und 4 Gäste. Der Sekretär teilte mit, daß auf Einladung des hiesigen Gewerbevereins Professor Dr. Hans Seeger, Leiter des Breslauer Museums für Kunstgewerbe und Altertümer, hierorts einen Vortrag über „Handwerk und Kunst in der Vorgeschichte des Menschen“ halten werde, wozu auch den Philomathen auf Wunsch Eintrittskarten gesichert seien. (Der Vortrag hat am 21. Januar in der Ressource unter starker Beteiligung der Philomathen stattgefunden.) Herr Realgymnasialdirektor Gallien sprach sodann  $1\frac{1}{2}$  Stunden über „Altes und Neues aus der Astronomie“. Redner erläuterte an einem Modell den Begriff der Weltachse, des Himmelsäquators und der Ekliptik, die Bestimmung der Polhöhe und des Ortsmeridians, beschrieb den Sextanten und Theodoliten und untersuchte



nun eingehend, wodurch Cook, wenn er wirklich den Nordpol erreicht haben sollte, sich die Gewißheit verschafft hätte und wie er andern gegenüber seine Anwesenheit nachweisen könne. Nachdem noch die mathematische Grundlage für die Methoden, die Entfernung der Himmelskörper zu bestimmen, erörtert worden war, wurden zum Schluß in großen Zügen die Fortschritte in der Erkenntnis des Weltalls seit Kopernikus und Kepler überblickt. — Nach dem Abendbrot sprach Herr Syndikus Hellmann eine Viertelstunde über den Togoforscher Kling, über den er sich inzwischen reichhaltigeres Material verschafft hatte, als in der Oktober Sitzung dem Sekretär bei seinem Vortrage zur Verfügung gestanden hatte. Obwohl sich mancherlei aus diesem wiederholt, sei doch der Vortrag als Ganzes hier mitgeteilt.

Der Hauptmann Erich Kling, dessen Angehörige noch in Neisse leben, hat sich um die Erforschung unserer Kolonialgebiete in Togo und dessen Hinterlande Verdienste erworben, und daher erscheint es mir zweckmäßig, in der Philomathie, welche alle Bestrebungen auf dem Gebiete der deutschen Kolonial-Entwicklung mit Aufmerksamkeit verfolgt, das Andenken an diesen, der Wissenschaft und Erforschung Afrikas durch den Tod allzufrüh entrissenen Mann durch eine kurze Schilderung seiner Reisen und Berichte sowie seines Lebensganges zu ehren.

Erich Kling ist als Sohn des Königl. Proviantmeisters Kling in Torgau am 26. Juni 1854 geboren, verlebte seine erste Jugendzeit in Torgau und in Neisse, wo derselbe das Königl. Gymnasium und später das Städt. Real-Gymnasium bis Prima besuchte.

Am 1. Oktober 1873 trat er als Offizier-Aspirant bei der Württembergischen Artillerie ein und stand als Oberleutnant im 2. Württemb. Feldart.-Regt. Nr. 29, als er am 1. Februar 1888 in den Dienst des auswärtigen Amtes in Berlin übernommen wurde, um sich an einer Forschungsreise im deutschen Togo-Gebiet zu beteiligen.

Kling trat noch im Jahre 1888 mit dem Stabsarzt Dr. Ludwig Wolf seine erste Reise nach Togo an, be-

gründete mit Wolf zusammen die Station Bismarckburg, von welcher aus er zahlreiche Erforschungsreisen in das völlig unbekannte Hinterland der deutschen Togo-Küste unternahm. Im Mai 1890 kehrte Kling nach Deutschland zurück, wo er in Berlin am 7. Juni in der Gesellschaft für Erdkunde einen längeren Vortrag hielt. Er trat dann als Hauptmann wieder in sein altes Württemb. Regiment ein, wurde am 5. Juli vom Könige von Württemberg empfangen und erhielt von diesem das Ritterkreuz I. Kl. des Friederikus-Ordens mit Schwertern, ebenso von dem Großherzoge von Baden den Zähringer Löwen-Orden. In Würdigung seiner Verdienste um die Afrika-Forschung war ihm vom Könige von Preußen auch der Rote Adlerorden 4. Kl. mit Schwertern verliehen worden.

Schon im April 1891 kehrte Hauptmann Kling wieder nach Togo zurück, um die Leitung der durch den Tod von Dr. Wolf verwaisten Station Bismarckburg zu übernehmen.

Von dort aus unternahm er weitere Forschungsreisen in das Innere von Afrika. Er drang über Kpandu, Kratichi, Salaga bis Tichauticho vor und bewog dort den Sultan zur Annahme des deutschen Protektorats. Bei seinem weiteren Vordringen zwang ihn jedoch die Feindseligkeit der Eingeborenen zur Rückkehr bis vor die Tore der Hauptstadt Zentral-Barbas Kuande. Auf dem Heimwege nach Bismarckburg wurde er von Dysenterie befallen in Folge des Genußes des ekelhaften, von Würmern wimmelnden Tümpelwassers, und er mußte an der Küste und schließlich in Europa Heilung suchen. Mitte August kam Hauptmann Kling wieder in Berlin an, doch vermochte ihm die ärztliche Kunst nicht mehr zu helfen und konnte er auch nicht in die Heimat, nach Neisse, reisen, um seine alte Mutter und die Schwestern, die ebenfalls krank darniederlagen, wiederzusehen. Er starb am 15. September 1892 in Berlin, wo er auf dem Garnison-Kirchhofe in der Hafenheide beerdigt wurde.

Der „Reichs-Anzeiger“ widmete dem allzufrüh, im Alter von 38 Jahren, verstorbenen Afrikaforscher einen sehr

aner kennenden Nachruf, und im Jahre 1894 wurde ihm auf dem Garnison-Friedhofe in Berlin ein Denkmal errichtet.

Weiteren literarischen Kreisen war Erich Kling durch die Herausgabe und Übersetzung des Werkes „Dicht am Feinde“, Soldatenleben im fernen Westen von der Generalin E. Custer, bekannt geworden.

In den von Freiherrn von Danckelmann in Berlin herausgegebenen „Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten“, sind eine ganze Reihe von Berichten, Schilderungen, Höhenmessungen und Karten von Hauptmann Kling veröffentlicht worden.

Seine Sammlungen sind zum größten Teile vom auswärtigen Amte übernommen und dem Völker-Museum in Berlin überwiesen worden.

Das hiesige Museum hat von den noch lebenden Schwestern des Verstorbenen nur einige Münzen und Bücher überwiesen erhalten.

Der Hinweis auf die Forschungsreisen des Hauptmanns Kling im Togo-Gebiete ist heute um so gerechtfertigter, als erst vor wenigen Wochen ein neuer Bericht über die Reise des Herzogs Adolf Friedrich zu Mecklenburg „Ins innerste Afrika“ über den Verlauf der deutschen wissenschaftlichen Zentral-Afrika-Expedition von 1907—1908 — bei Klinghardt in Leipzig — erschienen ist. (Vergl. Nr. 775 „Schlef. Ztg.“ 1909.) Preis 15 Mark.

**Sitzung am 16. Februar.** Anwesend waren 62 Mitglieder und 1 Gast. Der Sekretär erledigte den geschäftlichen Teil der Tagesordnung und erteilte dann das Wort Herrn Amtsrichter Mufenberg zu einem wissenschaftlichen Vortrage über „Gefängniswesen“.

Die Entwicklung des Gefängnisbaues ist ein getreues Abbild der Geschichte der Strafrechtspflege. In den Gefängnisbauten und in ihren Einrichtungen spiegeln sich wider sowohl die Theorien, auf denen die Strafgesetzgebung und die Rechtsprechung sich aufbauten, als auch die praktischen Ziele, die der Strafvollzug verfolgt.

Solange die nackte Abschreckungstheorie die Strafrechtspflege beherrschte und die Freiheitsstrafe nur halb widerwillig neben den Leibes- und Lebensstrafen zugelassen war, war der schlechteste und ungefundeste Bau, vorausgesetzt, daß er nur einigermaßen Sicherheit gegen die Entweichung der Gefangenen gewährte, gut genug; ja er wurde sogar bevorzugt. Die Gefangenen sollten es ja schlecht haben, sie sollten arge Pein empfinden. Neubauten zu errichten, lehnte man ab; wo man alte verfügbare Gebäude fand, wurden sie ohne weiteres als Gefängnis benutzt. Den schlechten Bauten entsprachen die Einrichtungen.

In den Gefängnissen herrschten die elendesten Zustände: kein Licht, keine Luft, schlechte Ernährung, dürtigste Kleidung, ungesunde Arbeit, keine Trennung von alt und jung, Männern und Weibern. Die Gefängnisse waren Pesthöhlen, Brutstätten ansteckender Krankheiten, Verbrecher Schulen und Lasterhöhlen. Vielfach waren in ihnen auch Idioten und Geistesgestörte untergebracht, die den anderen zur Belustigung dienten.

So sah es in fast allen Staaten aus. Nur Holland machte eine rühmliche Ausnahme.

Man kannte das Elend in den Gefängnissen; aber niemand wagte, die bessernde Hand anzulegen. Das Hauptverdienst, Europa das Gewissen rege gemacht zu haben, gebührt John Howard, der sich die Verbesserung der Gefängnisse zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Er kann als der Vater der Gefängnisreformen bezeichnet werden. Seine Grundsätze waren:

1. Gewöhnung der Jugend und vor allem der Armen an Arbeit.
2. Kein Abführen der Gefangenen durch Deportation, oder Einsperren, lediglich zu dem Zweck, um sie sicher zu verwahren, sondern Erziehung der Gefangenen durch Arbeit und Pflege der Sittlichkeit und Religion.
3. Ermutigung der Gefangenen durch Abkürzung der Strafzeit und Bürgschaft, daß sie nach der Entlassung ein ordentliches Leben führen werden.



Aus gingen die Reformen von dem Quäkerstaate Pennsylvanien. Man erkannte hier, daß der Strafvollzug nur durch die Einzelhaft sein Ziel erreichen kann, den Verbrecher nicht noch tiefer in das Verbrechen hineinstoßen, sondern ihn <sup>z</sup>wieder zu einem ordentlichen Mitgliede der Gesellschaft zu machen. Schwierigkeiten verursachte der Bau eines Zellengefängnisses; aber man überwand sie schließlich. Die Erfolge des Einzelhaftsystems blieben nicht aus, aber auch nicht die Anfeindungen. Der Staat New-York behalf sich wieder mit einer halben Maßregel, Schlafzellen bei Nacht und Gemeinschaft bei Tage. Dieses System wird nach dem Orte des Gefängnisses Auburnisches genannt, das Einzelhaftsystem bezeichnet man als Pennsylvanisches. Das dritte System, nach dem sich die Gefangenen von der strengen Einzelhaft bis zur fast völligen Freiheit nach ganz bestimmten Grundstufen emporarbeiten, nennt man das irische oder Stufenystem.

Überall ging man an die Besserung der Gefängnisverhältnisse heran, bald planvoll und deshalb auch mit Erfolg, bald zwischen den einzelnen Systemen schwankend und daher Fehlschläge erleidend.

In Preußen kam die Reform zunächst nicht recht vorwärts. Schuld daran war der leider noch bis heute bestehende Dualismus in der Gefängnisverwaltung. Die Zuchthäuser und ein Teil größerer Gefängnisse unterstehen dem Minister des Innern, alle übrigen Gefängnisse gehören zum Justizministerium. Auf die eigenste Anregung Friedrich Wilhelms IV. wurde nach dem Muster von Pentonville, das der König selbst eingehend besichtigt hatte, das Moabiter Zellengefängnis, das jetzige Zuchthaus Lehrterstraße erbaut. Der König hatte sich für das Einzelhaftsystem entschieden; doch die Gefängnisverwaltung stemmte sich dieser Absicht mit der ganzen Zähigkeit einer selbstzufriedenen Bürokratie entgegen. Man baute wohl einzelne Zellengefängnisse, änderte sie aber teilweise wieder zu Gemeinschaftshäusern um und war noch stolz auf diese von mangelhafter Sachkenntnis eingegebenen Taten. Genannt werden muß Wichern, der Vorsteher des rauhen Hauses in Hamburg.

Er war von großer Bedeutung für die Entwicklung unseres Gefängniswesens, fördernd und zugleich hemmend. Ihm übertrug der König die Leitung der Anstalt Moabit. Wichern hat uns erst gezeigt, was Strafvollzug heißt. Er wies darauf hin, daß, abgesehen von dem Bau und den Einrichtungen des Gefängnisses, ein gerade für das Einzelhaftsystem besonders geschultes und vorgebildetes Beamtenpersonal erforderlich ist. Durch ihn ist erst Geist in die Verwaltung hineingekommen.

Auf dem Gebiete des Gefängnisbaues sind wir jetzt so weit fortgeschritten, daß wir Mustergefängnisse zu bauen verstehen mit möglichst geringen Kosten. Gefängnisverwaltung und Bauverwaltung müssen Hand in Hand gehen, wenn etwas Rechtes geschaffen werden soll.

Der gegenwärtige Zustand unserer Strafanstalten und Gefängnisse ist ein solcher, daß wir den Vergleich mit anderen Staaten nicht zu scheuen brauchen. Das Einzelhaftsystem mit gewissen Einschränkungen ist zur Herrschaft gelangt. In unseren Gefängnissen herrscht Zucht, Ordnung und Sauberkeit; es wird fleißig gearbeitet; die Gefängnisbeamten tun ihre schwere Pflicht und leisten Anerkennenswertes. Die Anstalten sind gesund; Luft und Licht haben Zutritt. Für das leibliche und geistige Wohl der Gefangenen wird ausreichend gesorgt. Aber ein Sanatorium ist unser Gefängnis nicht, die Strafe darf nicht zur Farce werden. Wer sich gegen die Rechtsordnung vergeht, muß die Strafe fühlen. Das aber bewirkt die richtig durchgeführte Einzelhaft in einer gut geleiteten Anstalt. Wer eine derartige längere Strafe verbüßt hat, wird sich nach ihr nicht zurücklehnen.

Für die Anlegung von Gefängnissen und den Vollzug der Strafen in ihnen hat der Bundesrat unter dem 28. Oktober 1897 Grundzüge erlassen, die in den Dienstordnungen der beiden Gefängnisverwaltungen weiter ausgeführt werden.

Diese wurden besprochen und an der Hand von Plänen des näheren auf die Bauart und die Einrichtungen der Gefängnisse eingegangen.

Die Gesamtorganisation der Gefängnisverwaltung bedarf noch der Ausgestaltung, der Dualismus muß verschwinden. Welches Ministerium die Gefängnisse erhalten soll, ist an und für sich gleichgültig. Soll aber ganze Arbeit gemacht werden, so kann jetzt nur noch das Justizministerium in Frage kommen. Kleine Gefängnisse dürfen nicht mehr gebaut werden. Ein regelrechter Strafvollzug ist nur in größeren Anstalten denkbar, in denen die Einrichtungen gut sind und an denen auch geschultes Personal vorhanden ist. Erstes Erfordernis ist, daß stets die richtigen Männer an den rechten Platz gestellt werden. Sie allein gewährleisten den Strafvollzug. Nur wer selbst aus eigener Erfahrung die praktische Gefängnisverwaltung kennen gelernt hat, kann an leitender Stelle Brauchbares leisten. Hand in Hand gehen müssen Reformen auf dem Gebiete des Strafrechts und der Rechtspflege. Der Strafvollzug kann nicht verantwortlich sein für die Fehler, die andere machen. Nur systematisches Vorwärtsschreiten bringt Besserung. Man lasse sich nicht beirren durch Schlagwörter, die bald wieder anderen Platz machen werden. Heute ist jeder Verbrecher stolz darauf, sich seine Minderwertigkeit oder Geisteskrankheit bescheinigen zu lassen. Wenn man sich aber endlich dazu wird aufgerafft haben, derartige gemeingefährliche Elemente auf lange Zeiten, ja lebenslänglich einzusperren, dann wird das Heer dieser Verbrecher schnell sich mindern. Es ist an der Zeit, daß das Verantwortlichkeitsgefühl der Staatsverwaltung und der Volksvertretung erwacht: nicht der Verbrecher muß geschont und geschützt werden, sondern die Allgemeinheit vor diesen. Dieser Gesichtspunkt muß festgehalten, die Begriffe dürfen nicht verwirrt werden.

Nach dem Abendbrot sprach Herr Professor Bias eine Viertelstunde über „Kometen“. Veranlassung dazu gab ihm der jüngst erschienene, allgemein beachtete Komet 1910a und die in diesem Jahr zu erwartende Wiederkehr des Halleyschen Kometen. Letzterer wurde 1705 von Halley beobachtet, von diesem bis 1531 zurückverfolgt. Redner zeigte an einer Skizze die langgestreckte, elliptische

Bahn des Kometen, die Durchkreuzung der Erd- und Venusbahn, die größte Annäherung an die Sonne am 20. April und die größte Annäherung an die Erde am 18. Mai. Die große Achse der Ellipse ist 35mal so lang als die Entfernung der Erde von der Sonne, also 718 Mill. Meilen. Der Komet kann sich von der Sonne bis auf 706 Mill. Meilen entfernen, kommt ihr aber im Perihel bis auf 12 Mill. Meilen nahe. Seine Bahn ist gegen die Erdbahn  $18^{\circ}$  geneigt. Er bewegt sich in dieser Bahn rückläufig, d. h. in der entgegengesetzten Richtung der Planeten. Redner schloß damit, daß von der Annäherung des Kometen an die Erde auch diesmal ebensowenig zu befürchten sei, wie in den früheren 76jährigen Perioden. — Herr Hauptmann Mantels erwies sich in der sich anschließenden Gefelligkeit als ein mimischer Vortragskünstler von feltener Begabung.

Sitzung am **16. März**. Erschienen waren 60 Mitglieder und 3 Gäste. In Abwesenheit des Sekretärs, der sich auf einer Studienreise nach Italien befand, eröffnete und leitete Herr Stadt-Syndikus Hellmann die Sitzung. Herr Apothekenbesitzer Pelz aus Patzschkau hielt einen Vortrag über „Gifte und Gegengifte“. Redner sprach zunächst über den Begriff der Gifte, teilte sie in narkotische, reizende und scharfe und beschrieb dann die Wirkungen der einzelnen Gifte auf den tierischen Organismus. Bei jedem Gifte wurde auf das wirksamste Gegenmittel hingewiesen. Die wirksamsten Giftarten konnten in guten Präparaten, in Glasfläschchen verschlossen, vorgezeigt werden, wie Blausäure, Opium, Morphinum, Phosphor, Arsen. Eine Fortsetzung des Vortrags wurde in Aussicht gestellt. Nach dem Abendbrot sprach Herr Medizinalrat Dr. Cimbal über „Die Sage vom Neißer Totentanz“, indem er die in die Sammlung schlesischer Sagen von Rich. Kühnau aufgenommenen drei Sagen über diesen Totentanz zusammenfaßte und einheitlich verarbeitete. Der Vortrag ist unter den Abhandlungen dieses Berichts abgedruckt.



Sitzung am **13. April**. Anwesend waren 61 Mitglieder und 2 Gäste. Der Sekretär schilderte in großen Zügen die Eindrücke seiner italienischen Reise und dankte Herrn Syndikus Hellmann für die Leitung der letzten Sitzung. Eingehend behandelte er dann die seit zwei Monaten eingelieferten Tauschschriften. Herr Oberstleutnant und Bezirks-Kommandeur a. D. Graewe hielt einen einstündigen freien Vortrag: „Aus Friedrichs des Großen Entwicklungszeit“.

Friedrich der Große beginnt seine „Geschichte meiner Zeit“\*) mit den Worten: „Die meisten Geschichtswerke, die wir haben, sind zusammengetragene Lügen, mit einigen Wahrheiten untermischt“. Die Menschheit begnügt sich zumeist damit, den Erfolg in der Geschichte festzustellen und zu bestaunen oder zu verurteilen, beides im Übermaß. Der Werdegang der Personen und Ereignisse hat kein Interesse für sie. Dadurch bietet die Geschichte so oft ein unvollständiges und falsches Bild.

Besser ist es auch in unserer Zeit nicht geworden. Da aber die Geschichte die Menschen immer wieder vor dieselben Fragen und Entscheidungen stellt, wobei sie sich doch niemals genau wiederholt, so führt dies immer wieder zur Beschäftigung mit ihr, und um so nützlicher wird die Kenntnis der Vergangenheit auch sein, je mehr wir den Werdegang der historischen Begebenheiten zu erkennen vermögen.

So dürfte es auch interessieren, einiges aus dem Entwicklungsgange jener Persönlichkeit zu erfahren, die es unternahm, dem jungen Königreich Preußen gewissermaßen die Sporen zu verdienen, jener Persönlichkeit, die im Geiste des Volks nur als „alter Fritz“ lebt.

Übel sah es zur Zeit der Jugend Friedrichs aus in der Welt, politisch und sozial. Die allgemeine Regierungsform der europäischen Staaten war schon damals reif für die große Umwälzung, die bald mit ihr aufräumen sollte. Am schlimmsten zerrüttet durch dieses Staatsystem war

---

\*) Gesammelte Werke Friedrichs des Großen in Prosa, Seite 82.

das Land der Wiege des Abolutismus, das geistig höchststehende Reich, das des Sonnenkönigs, und schon in vollem Niedergange. Zwei Männer besonders jener Zeit haben uns Schriften hinterlassen, die sich mit der Frage beschäftigen: Warum wird das von Natur reichste Land der Erde ärmer mit jedem Tage? Boisguillebert, 1697, und Vauban, der bekannte Festungserbauer. Beide kommen zu dem Resultat, daß der Grund in der Mißwirtschaft bei den Steuern liege. „Fiskalität und Feudalität“, heißt es da, „sind die beiden Polypen, die das Mark des arbeitenden Frankreich verzehren. Auf dem flachen Lande, in den kleinen Städten und Flecken wimmeln Weg und Steg von Bettlern. Der zehnte Teil des Volks ist an den Bettelstab gebracht und bittet wirklich. Von den neun andern Zehnteln sind fünf nicht im Stande, jenen ein Almosen zu geben, weil sie selber dem Bettelstabe nahe sind.“ — Zu dem letzten Zehntel, dem allein es wohl geht, rechnet Vauban alle Adligen, die Beamten des Staats, die Geistlichkeit, die besseren Kaufleute und meint, daß es nicht über hunderttausend Familien seien.

Die Eintreibung der Steuern lag bei einer Klasse von Geldleuten, die dem Staate Vorstöße machten. Der Staat bekümmerte sich um die Steuern nur insofern, als er jenen ausgiebige Hilfe leistete beim Zwangsverkauf der letzten Habe, bei Auspressung und Einkerkierung der Zahlungsunfähigen. In den Gesetzen werden die zur Steuerzahlung Verpflichteten naiv als „wehrlose, unverteidigte“ Franzosen bezeichnet, und diese Ausdrücke entsprechen ganz der Steuererhebungsart. Sie war gleichbedeutend einer Brandschätzung und Erpressung, die ein Eroberer in Feindesland ausübt. „Der kleine Mann, das mittlere Bürgertum“, sagt Onken, „waren das Saumtier, auf das die Höherstehenden ihre Lasten abwälzten.“

Eine einzige gerechte Steuer gab es damals in Frankreich, die Taille, eine Einkommensteuer von aller beweglichen und unbeweglichen Habe. Aber die Zahlungsfähigsten waren von dieser Steuer befreit. Zu den „Exempts“ gehörten: das gesamte Königshaus mit seinen Gütern und

Beamten, der gesamte Adel und die gesamte Geistlichkeit mit den Ritterorden. Vauban sagt: „Das die Taille zahlende Drittel umfaßt den ärmsten und unglücklichsten Teil der Bevölkerung, und frei sind alle, die sie ohne Beschwerden tragen können.“ Dabei war der Landbesitz des Königshauses, des Adels und der Geistlichkeit in Frankreich damals enorm. Allein die Geistlichkeit hatte um die Mitte des 17. Jahrhunderts ein jährliches Reineinkommen von einer Milliarde 200 Millionen Franks unseres Geldwertes, und dieses Einkommen war vollständig steuerfrei. Frei waren diese Stände auch von der sehr drückenden Einquartierungslast. Das Land hatte daher schon beim Tode Ludwigs XIV. eine Schuldenlast von zwei Milliarden 471 Millionen Franks. Und besser wurde es unter seinen Nachfolgern nicht. Allein für Vergehen gegen die Salzsteuergesetze kamen vor 1789 jährlich 500 Verurteilungen zu Todes- und sonstigen Leibesstrafen und 3000 zu langwierigem Gefängnis vor, und die ersten Petitionen 1789, die übrigens in bescheidenstem Tone abgefaßt waren, verlangten noch die Abschaffung der Todesstrafe für leichte Vergehen, wie Jagdfrevel, Schmuggel, einfachen Diebstahl und die Beseitigung der Folter.

Es ist nötig, diese Zustände zu kennen, um einen Einblick zu erhalten in die Stimmung weiter Kreise des damaligen Europa, das mit den reichen geistigen Schätzen Frankreichs auch seine Staatseinrichtungen angenommen hatte, und zwar, wie immer, das Schlechte noch mehr als das Gute. Besonders konnten sich die deutschen Kleinstaaten nicht genug tun in der Nachäffung der Versailler Regierungszustände.

Wenn selbst in einer so slavisch-biegsamen Bevölkerung wie der Österreichs eine tiefgehende Unzufriedenheit mit der Verteilung der Lasten herrschte, mit der sich später Maria Theresia und Kaiser Joseph beschäftigen mußten, so ist es um so bewundernswerter, daß dieser allgemeinen Weltströmung allein in Preußen damals ein Damm gesetzt wurde, daß Friedrich Wilhelm I. diesem System schroff entgegentrat. Vom ersten Tage seiner Regierung an räumte

er mit der franzöflierenden Luxus- und Verschwendungswirtschaft feines Vaters auf.

Von Friedrich Wilhelm I. sah die Mitwelt und auch die gewöhnliche Gefchichtsfchreibung immer nur die Äußerlichkeiten, wenige erkannten ihn tiefer. So fchreibt der damalige franzöfifche Gefandte, Marquis von Valory, über ihn: „C'est un prince singulier, que l'on blâme quand on voit ses actions isolées, que l'on admire des que l'on en saisit l'ensemble.“ In welchem fchroffen Gegenfaß zu dem erbärmlichen Geifte franzöfifcher Steuergefetze fteht feine Verfügung: „Es foll niemand in unfrem Lande accifefrei fein, und damit aller Unterfchleif defto mehr abgefchnitten werde, wollen wir felbft nebst unfrem königlichen Haufe die Accife bezahlen.“

Sein Haß gegen das Tun und die Natur des Kronprinzen hatte nicht zulezt als Urfache die Neigung defelben, fich jenen gefchilderten verderblichen, franzöfifchen Grundfäßen anzufchließen. Lange Zeit war die Eigenart des Thronfolgers die Verzweiflung des Vaters, der deffen Perfönlichkeit als eine Lebensfrage für die von ihm gefchaffenen Staatsgrundfäße anfaß, und in jener Zeit des kraffen Abfolutismus gewiß mit Recht. So antwortet er auf einen Brief des Kronprinzen, in dem diefer fich entfchuldigt, September 1728: „Zum andern weiß er wohl, daß ich keinen effeminirten Kerl leiden kann, der keine menfchlichen Inklinationen hat, der fich fchämt, nit reiten noch fchießen kann, und dabei malproper an feinem Leibe ift, fein Haar wie ein Narr fich frifirt und ich alles dieses tauſend Mal repremandiret, aber alles umfonft und keine Besserung in nits ift. Zum andern hoffärtig, recht bauernstolz ift, mit keinem Menfchen fpricht, als mit welche und nit populär und affabel ift und mit dem Gefichte Grimaffen macht, als wenn er ein Narr wäre und in nits meinen Willen tut, als mit der Force angehalten. Dieses ift die Antwort. Friedrich Wilhelm.“

In der Tat hatte ein Befuch am Hofe zu Dresden, der in allem den franzöfifchen noch zu überbieten fuchte, Februar 1728, den Kronprinzen dem Lafter in die Arme



geführt. Er wurde ausschweifend und liederlich, wie das hier völlig unverdächtige Zeugnis seiner Schwester Friederike Wilhelmine erhärtet, und damals, in keinem Teile durch Schuld des Königs, begann das schwere Zerwürfnis mit dem Vater. Der kaiserliche Gefandte Graf Seckendorf urteilt auch später noch nicht besonders günstig über die Beanlagung des Kronprinzen, wenn er am 19. Juni 1731 an den Prinzen Eugen schreibt: „Es wird weder ein General noch ein Krieger aus ihm werden, da er für irgend welches Detail der Geschäfte durchaus keinen Sinn hat.“ Auch seine wissenschaftliche Erziehung wies noch Lücken auf. Der König haßte die damals fürchterlich fervilen und pedantischen deutschen Gelehrten. So hat der Kronprinz z. B. niemals Unterricht in Latein erhalten. Am 13. August 1718 schreibt der König: „Was die lateinische Sprache anbelangt, so soll mein Sohn solche nicht lernen, und ich will auch nicht, daß mir einer davon sprechen soll.“

Gewiß war es auch für den Staat eine rettende Tat, daß es dem König gelang, den Sohn von der falschen Bahn abzubringen und ihn fähig zu machen, die Werte und Mittel zu erkennen und zu würdigen, die ihm dereinst zufließen. Wie er dann mit ihnen gewuchert hat, zeigt die Geschichte, welch hohe Auffassung er von den Pflichten des Königs sich erwarb, sein Antimacchiavell.

Im Gegensatz zu den Schulden des „reichsten Landes der Erde“ hinterließ denn Friedrich Wilhelm I. seinem Sohne, wie dieser selbst sagt\*), einen Schatz von acht Millionen 700 000 Talern, keine Schulden und eine gute Verwaltung der Finanzen. Hierzu kam eine Bevölkerung, die zum Gehorsam und in Unterwürfigkeit erzogen war, und ein Adel, der seit Jahrhunderten seinen Vorteil durch die Macht der Waffen gefunden hatte. Beide bildeten den Hauptteil des Heeres.

Trefflich vorbereitet auf seinen hohen Beruf, bestieg Friedrich 1740 den Thron. Wenige Monate später trat beim Tode Karl VI. die österreichische Erbfolgefrage in

---

\*) S. 85.

den Vordergrund. Sofort erhoben Sachsen und Bayern, unterstützt von Spanien und Frankreich Ansprüche an das Haus Österreich, denen sich König Friedrich mit der Forderung auf Schlessien angeschlossen, nachdem auch seine letzte Sorge geschwunden war, da er am 10. November 1740, also drei Wochen nach dem Tode des Kaisers, auch den Tod der Kaiserin von Rußland erfahren hatte. Dadurch kam die Krone an den unmündigen Iwan, Sohn des Prinzen von Braunschweig, eines Schwagers des Königs. Wie Friedrich seine Ansprüche auf Schlessien begründete, ist bekannt.

König Friedrichs Leitmotiv bei seinem Handeln betreffs Schlessiens deckt sich offenbar mit dem Inhalt eines Auftrages, den der große Kurfürst 1670 niedergeschrieben hatte und der 1731 auf dem Vorwerk Ruhleben bei Spandau in einem vergessenen Schranke aufgefunden war. In diesem „Entwurf zur Erwerbung Schlessiens“ war dem Hause Brandenburg die Pflicht eingeschärft, beim etwaigen Erlöschen des Habsburgischen Mannesstammes und der dann eintretenden Erbteilung der Monarchie als nächstberechtigter Erbe in Schlessien aufzutreten und mit Waffengewalt zu nehmen, was ihm zukomme.

Mögen die Rechte auf Schlessien gewesen sein, welche sie wollen, der König betrachtete offenbar die schlessische Erbfolgefrage von einem höheren Gesichtspunkte. Ihm galt es, dem jungen Königreiche die Sporen zu verdienen. Sagt er doch selbst\*), „Um alles zusammenzufassen, was die Lebhaftigkeit eines eben zur Regierung gekommenen jungen Königs aufregen konnte, fügen wir hinzu, daß Friedrich I. durch Erhebung Preußens zum Königreiche, mittelst dieser eiteln Größe seinen Nachkommen einen Keim von Herrschsucht eingepflanzt hatte, der früher oder später Früchte tragen mußte. Die Monarchie, welche er seinen Abkömmlingen hinterlassen hatte, war, man erlaube mir den Ausdruck, eine Art Zwitter, mehr jedoch Kurfürstentum, als Königreich. Es lag ein Ruhm darin, dieses Wesen entschiedener zu machen, und sicher war dieses Gefühl eins

---

\*) S. 102.

von denen, welche den König in seinen großen Unternehmungen bestärkten“. Und an einer anderen Stelle sagt Friedrich: „Zu allen diesen Gründen kam, daß die Armee schlagfertig da stand, die Geldmittel bereit lagen; dies alles und vielleicht auch die Lust, sich einen Namen zu machen, bewirkte, daß der König Maria Theresia von Österreich, Königin von Ungarn und Böhmen, den Krieg erklärte.“

Um die Denkweise jener Zeit zu verstehen, die sich auch in den Werken des Königs ausdrückt, muß man sich vergegenwärtigen, daß damals nach einem Jahrtausend der Feudalherrschaft in allen europäischen Staaten der Absolutismus seit drei Jahrhunderten in voller Blüte stand und in der Zeit, die wir hier betrachten, seinem Untergange schon wieder ganz nahe war.

Der König ahnte dies allerdings ebenfowenig, wie alle seine Zeitgenossen; denn er schreibt noch wenige Jahre vor der Katastrophe, die er nicht mehr erleben sollte, 1780: „Es gibt kein Land, außer England, wo der König im mindesten Ursache hätte, sein Volk zu fürchten, und selbst in England hat der König nichts zu fürchten, wenn er nicht selbst den Sturm aufregt“.\*) Der Fürst betrachtete sich in jener Zeit als unumschränkten Herrn über alle seine Untertanen. Das Volk war nur Objekt, das sich durchaus passiv verhalten mußte. Wurden Kriege geführt, so führten diese die Fürsten mit ihren Instrumenten, den Söldnerheeren, die noch gewissermaßen einen selbständigen Stand, eine besondere Zunft bildeten. Die Völker standen abseits, philisterhaft zusehend, mit bald größerem, meist aber sehr geringem Interesse, wie sich dies noch 1806/7 in Preußen zeigte. Jede aktive Betätigung des Volkes am Kriege wurde immer ängstlich ferngehalten.

Wenn in dem nun beginnenden Kriege der Verlauf bis 1745 für Preußen ein günstiger war, so erfordert doch die genauere Kenntnis desselben das Zugeständnis, daß von einer genialen Führung des Krieges, wie wir sie später sehen, hier noch nicht die Rede war. Den Ausschlag gab,

---

\*) S. 503.

daß Österreich bis 1748 in seinen Erbfolgekriegen seine politische und militärische Kraft zerplittern mußte und daß Preußen von Friedrich Wilhelm I. her ein außerordentlich geordnetes Staats- und Heerwesen zur Verfügung stand.

Ende Dezember 1740 und Anfang Januar 1741 wurde nun ganz Schlesien von den Preußen fast ohne Widerstand besetzt. Österreich hatte fast gar keine Truppen dort. Nur Neiße und wenige andere feste Städte, welche Garnisonen hatten, leisteten Widerstand. Das örtliche Interesse mag hier einige Abweichungen vom Thema entschuldigen.

Der König sagt über Neiße:\*) „Jetzt war noch die Stadt Neiße einzunehmen. Sie war in betreff der Stärke bedeutender als alle anderen. Sie liegt jenseits der Neiße, ist befestigt durch einen guten Erdwall und einen Graben mit 7 Fuß tiefem Wasser und von flachem, sumpfigem Boden umgeben, welchen Roth, der Kommandant, hatte überschwemmen lassen. Auf der niederösterreichischen Seite wird diese Festung von einer 800 Fuß davon liegenden Anhöhe bestrichen. Es ward versucht, die Stadt zu bombardieren. 1200 Bomben und 3000 Feuerkugeln wurden hineingeworfen; alles vergeblich. Die Entschlossenheit dieses Kommandanten nötigte die Preußen, von dem Unternehmen abzustehen und Winterquartiere zu beziehen.“

Das war im Januar 1741. An diese erste preussische Beschießung und an die erste Anwesenheit des Königs vor Neiße erinnert der Gedenkstein an der Stelle, wo damals die Geschütze standen und der König recognosciert hatte, auf der Esplanade an der Kehle des Forts Preußen. Er trägt das Datum: 15. Januar 1741. Die österreichischen Befestigungen muß man sich als Bastionär-System mit nassen Gräben in der Linie Breslauer—Berliner Turm, Kreuz-Kirche, Bischofs-Mühle denken. Alle weiter vorliegenden Festungsteile sind späteren, preussischen Ursprungs.

In den Winterquartieren von Ende Januar 1741 bis Anfang April verzettelte sich die preussische Armee in der unglaublichsten Weise von Jägerndorf bis zur ungarischen

---

\*) S. 106.



Grenze am Jablunka-Paß, wo Befestigungen angelegt wurden. Die Besetzung von Zuckmantel wurde aufgegeben, da man einen Anmarsch über diesen Paß im Winter nicht für möglich hielt. Und doch wählte die erste österreichische Armee, welche nun zur Verdrängung der Preußen aus Schlessien aufbrach, gerade diese Straße mit dem vorläufigen Ziele Neiße. Sie marschierte unter dem Feldzeugmeister Neipperg von Olmütz über Freudenthal, Engelsberg, Würbenthal, Hermannstadt nach Zuckmantel und erreichte am 5. April Neiße. Die Strecke von Engelsberg nach Neiße beträgt sieben Meilen, die bei tiefem Schnee in sechs Tagen zurückgelegt wurden. Einen Tag lag die Armee ganz fest. Bei Neiße stand Neipperg schon im Rücken der Preußen, die nun den Feldzug 1741 mit einer schleunigen Rückwärtskonzentration beginnen mußten. Statt sie aber während des Sammelns anzugreifen, marschiert Neipperg weiter auf Breslau und steht am 10. April bei Mollwitz, wo er nun selbst angegriffen wird. Der König urteilt später über das Verhalten der beiden Oberbefehlshaber: \*) „Der Leser wird bei der Erzählung der Eröffnung des Feldzuges gewiß bemerkt haben, daß der König und Feldmarschall Neipperg in Fehlern es einander zuvorzutun suchten“, und nach einer Kritik Neippergs, „Der König gab noch mehr Anlaß zum Tadel als er“.

Die Schlacht bei Mollwitz entschied sich bekanntlich zuletzt für Friedrich. Daß er vorzeitig das Schlachtfeld verlassen hat, darüber sagt er in seinen Werken nichts. Keine Genialität der Führung, auch kein Zufall oder ein anderes unberechenbares Element hatten den Ausschlag gegeben, sondern allein die Disziplin und Schulung der preussischen Infanterie, die hauptsächlich das Verdienst des verstorbenen Königs und des Fürsten Leopold von Dessau waren. Es war ein Sieg des Systems Friedrich Wilhelms I.

In der Welt machte es gewaltigen Eindruck, daß ein altes, bewährtes und vom Prinzen Eugen her berühmtes Heer von im Kriege wenig geübten Truppen geschlagen

---

\*) S. 110.

war. Die junge Königin ließ sich schließlich bestimmen, sich ihres gefährlichsten Gegners wenigstens vorläufig zu entledigen. Im Vertrage von Klein-Schnellendorf erbot sie sich, Niederschlesien bis zur Neiße abzutreten. Vorher hatte man noch die, von den Österreichern auf Verabredung verlassenen Wälle von Neiße beschossen, um ihnen die Übergabe dieser Festung zu erleichtern, deren Umbau und Erweiterung sofort begonnen wurde. Die Festungswerke erhielten die Ausdehnung und Gestalt, die man ungefähr noch heute erkennen kann.

In der Schlacht bei Czaslau, die zur Abtretung Schlesiens führte, bewährte sich zuerst die früher vernachlässigte Reiterei. Als selbständiger Feldherr aber bewährte sich Friedrich erst in den durchweg siegreichen Schlachten des zweiten schlesischen Krieges.

Maria Theresia setzte alles daran, Schlesien wiederzugewinnen. Onken sagt: „Der größte Mann, den das Haus Habsburg jemals hervorgebracht hat, war diese Frau.“ Raftlos wurden die Mittel ihrer weitverzweigten Länder herangezogen, ihre Diplomatie mußte Bündnisse mit Staaten schließen, die sie eben noch bekriegt hatten, und auch an die Armee legte sie mit der ihr eigenen Tatkraft, systematisch und gründlich die bessernde Hand. Daß es ihr hier grade nicht möglich war, als Frau, mit ihrem Gegner gleichen Schritt zu halten, ist natürlich. Dennoch stellt auch auf diesem Felde der König selbst ihr ein gutes Zeugnis aus, wenn er schon nach der ersten Schlacht des siebenjährigen Krieges schreibt: „In ihr fielen die Säulen der preußischen Infanterie. Wir finden nicht die alten Österreicher mehr.“

Der König war sich klar, daß er selbst das Ziel aller dieser Anstrengungen war, daß er sich von vornherein getäuscht hatte, als er beim Angriff auf seine Gegnerin in ihr eine schwache Frau zu finden glaubte, und daß er bald dem Ansturme einer Welt würde widerstehen müssen, bei dem es sich für ihn um Sein oder Nichtsein handeln mußte.

Zwar wurde seine Vorbereitung für den Kampf eine ganz andere, als die der Kaiserin. Er hatte ja kein Staatswesen und keine Armee in Ordnung zu bringen oder gar

erst neu zu schaffen, wie jene, aber er mußte ihnen ein Haupt geben, das die höchsten Leistungen mit ihnen zu vollbringen verstand, und dieser Arbeit am eigenen Geist und Körper widmete sich der König mit der gleichen Eindringlichkeit, wie die Kaiserin der ihrigen.

Ihre Generale beherrschten immer nur kümmerlich den Geist der Kriegführung. In diesen einzudringen, dann ihn auf die Armee zu übertragen, daß sie in seiner Hand das auf den Ton gestimmte Instrument wurde, das er nur anzuschlagen brauchte, das wurde nun die schwere Arbeit des Königs. Ihre erfolgreiche Lösung gab ihm ein Übergewicht, das nicht auszugleichen war. Namentlich konnte ihm seine Gegnerin in diese Sphären nicht folgen. Allein der strengen Arbeit an sich selbst verdankte der König den günstigen Ausgang des Ringens.

Diese seine persönliche Vertiefung fällt in die 11 Friedensjahre 1745—56, ihre militärische Hauptfrucht waren die 1753 niedergeschriebenen „Generalprinzipien vom Kriege“, denen 1758 die „Betrachtungen über die Art, mit den Österreichern Krieg zu führen“, folgten.

Auf der Kenntnis der menschlichen Natur, ihrer Stärken und besonders ihrer Schwächen, bauen sie sich auf. Ihre Grundsätze sind einfach, ihre Anwendung bleibt schwer. Die Kriegsgeschichte lehrt, daß Mut- und Ratlosigkeit, Verirrung, Panik beim Gegner zu erzeugen, also alles das, worauf es in der Schlacht ankommt, seinen moralischen Halt zu brechen, der Offensive weit leichter gelingt, als der Verteidigung. Im Gefecht wirkt der Anblick der Sterbenden und Toten bei weitem nicht so erschütternd beim Vorgehen, als beim stundenlangen Verweilen auf einer Stelle. Ebenso macht das Einschlagen der Geschosse nicht annähernd den gleichen Eindruck hier, wie dort. Die Vorwärtsbewegung übertäubt den jedem Menschen eigenen Trieb der Selbsterhaltung, so daß man mit Recht sogar von einem Ausreißen nach vorwärts gesprochen hat.

Wie Montesquieu in der Legion gewissermaßen die ganze Weltstellung Roms verkörpert sah, in ihrer Gliederung in Teile für die Vorbereitung, in andere für die Durch-

führung des Angriffs und in ihrer Beweglichkeit, indem er in seinen *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* sagt: „C'était un Dieu, qui inspira aux Romains la légion“, so fanden selbst Naturvölker nach längeren Kämpfen das Richtige der Kriegsführung stets im methodischen Angriff. So umschwärmten die Araber, feldschuckischen und osmanischen Türken stunden- und tagelang ihre abendländischen Gegner bis zur völligen Erschöpfung. Dann, meist gegen Sonnenuntergang, erfolgte mit frischen, weit zurückgehaltenen Kräften stets der allgemeine Angriff. „Der Prophet liebt, des Abends zu siegen“, war ihr Wahlspruch. Daher zeigt denn die Kriegsgeschichte, daß von hundert Schlachten kaum eine durch die Defensive gewonnen wurde, und demgemäß kann sich auch der König in seinen militärischen Schriften nicht genug tun, die Vorteile der Offensive in immer neuem Lichte zu zeigen, und sein Refrain ist stets: „Attaquez donc toujours“.

Nun ist aber die Offensive um ebensoviele schwerer für die Führung, wie die Defensive für die Truppe. Sie erfordert Entschlüsse und ein Handeln gerade zu den Zeiten, da die Eindrücke des Krieges die menschliche Natur meist in apathische Ruhe versetzen und lähmen. Diese Eindrücke zu überwinden und sich unterzuordnen wurde nun das Hauptstreben des Königs, und er brachte es darin so weit, wie wenige vor und nach ihm. Menschen waren ihm bei seinen Betrachtungen nur Nummern. So sagt er\*): „Wenn die Fürsten um Provinzen spielen, sind die Untertanen die Rechenpfennige, womit sie zahlen.“

Kurz möge das Wesentlichste der Kriegsführung, die der König sich durch stetes Nachdenken als beste aneignete, angedeutet sein.

Er erfand keine neue Taktik, sondern bediente sich der damals allgemein üblichen Lineartaktik, bei der die Heere in zwei Linien, Treffen, standen und sich bewegten, hinter den Treffen die schweren Geschütze, 12pfündige und

---

\*) S. 171.



noch schwerere. Der Abmarsch erfolgte flügel- oder treffenweise, rechts oder links; und im geordneten Marsche, schnellem und geordnetem Aufmarsch oder Einschwenken, selbst in sehr schwierigem Gelände, hatte es die preußische Armee zu ganz besonderer Virtuosität gebracht. Eine Hauptforderung, die der König an die Armee stellte, war die, daß sie mit ihren Bewegungen stets früher fertig war als der Gegner. Bekanntlich war auch 1866 die Schnelligkeit der Bewegungen ein Hauptgrund der preußischen Erfolge, und die österreichischen Berichte über die affenartige Geschwindigkeit der Preußen sind noch in Erinnerung. Die Infanterie feuerte unter Friedrich fünfmal in der Minute, natürlich nicht der einzelne Mann, sondern die Abteilung durch Schulung, gliederweise. Ihre Bewaffnung war das Steinschloßgewehr, das dem Luntenschloßgewehr gefolgt war, und auch noch in den Napoleonischen Kriege gebraucht wurde.

Der König richtete den Anmarsch stets so ein, daß beim Einschwenken einer seiner Flügel einem feindlichen schräg gegenüberstand und beim Vorgehen bald in dessen Flanke und Rücken kam. Dadurch sicherte er sich die Überlegenheit an der entscheidenden Stelle, mochte der Gegner sonst auch noch so stark sein. Der andere Flügel wurde zurückgehalten und diente stets als Reserve. Vor den angreifenden Flügel wurden die schweren Geschütze genommen. Nach Erschütterung des Gegners trat die Infanterie an und sollte, ohne zu schießen, herangehen. Das hat sie aber niemals fertig gebracht, sondern stets schon während des Vorgehens gefeuert.

Ferner griff der König niemals in der Richtung seiner allgemeinen Anmarschlinie an, sondern umging den Gegner stets schon von weit her, um die unschätzbaren modernen Vorteile für sich zu haben: Überraschung und Unsicherheit beim Feinde zu erzeugen. Häufig führte dieses Streben geradezu zu einem Umkreisen des Gegners.

Bei Prag z. B. umging der König, nach der Vereinigung mit Schwerin, den rechten österreichischen Flügel und griff aus der entgegengesetzten Richtung an. Bei Zorndorf

standen die Ruffen, nach der Beschiefung von Küftrin, zwei Meilen nördlich der Festung, Front nach Süden. Der König überschritt die Oder nun nicht bei Küftrin, sondern nördlich der Ruffen bei Güstebiefe. Die Ruffen mußten Kehrt machen. Der König griff aber auch nicht von Norden an, sondern ging östlich an ihnen vorbei. Die Ruffen mußten wieder Kehrt machen, und der Angriff erfolgte endlich von Südosten her.

Bei Kunersdorf war es ähnlich. Auch hier ging der König jenseits der Oder an den Ruffen, die mit der Front nach Süden standen, vorbei, überschritt die Oder bei Reitwein und griff von Nordosten an.

Bei Kolin wendet er sich, von Westen kommend, gegen den östlichen österreichischen Flügel. Hier verzichtet er ganz auf das Moment der Überraschung. Durch den Marsch längs der Front bietet er den Österreichern vollen Einblick und fordert ihre Offensive geradezu heraus, die denn auch den für sie glücklichen Ausschlag gab.

Bei Leuthen versuchten die Österreicher ihrem linken Flügel mit dem nicht angegriffenen rechten zu Hülfe zu kommen. Jede Bewegung im Feuer, wenn sie nicht ganz gradeaus geht, sondern schräg wie hier, ist aber sehr schwer, und so standen denn auch die Österreicher bald 70 Glieder tief, in großer Unordnung, eng zusammengedrängt, unbeweglich hinter dem Dorfe Leuthen, den Geschossen preisgegeben.

Trotz strenger Selbsterziehung gab es in dem langen Kampfe um die Existenz doch Zeiten, in denen der König völlig zusammenbrach. So schildert ihn ein Bericht nach Kunersdorf: Wie nach Kolin, da er 36 Stunden nach der Schlacht elend und gebrochen bei der Armee des Prinzen Heinrich vor Prag eintraf, — so auch hier. Dem General Fink übergab er das Kommando der Armee, dem Prinzen Heinrich das Oberkommando. „Weilen mir eine schwere Krankheit zugestoßen“, heißt es in dem Schreiben. An den Staatsminister Graf Finkenstein schreibt er: „Adieu pour jamais!“ und an den Marquis d’Argens Sterbegedanken, eigentlich Selbstmordgedanken. Aber schon

wenige Tage später übernimmt er das Kommando wieder, „dieweilen ich nun ganz gefund bin“. Soltikow und Laudon hielten damals das Geschick Preußens in der Hand. Daß sie nicht durch einen einfachen Nachstoß dem Kriege ein schnelles Ende machten, nennt der König „ein Mirakel für das Haus Brandenburg“. Es war die passive Kriegführung der Gegner, die, wie das immer fein wird, den überwältigenden Eindrücken der Schlacht folgend, sich mit dem Siege selbst begnügten, während der König, auf dessen Gemüt zu wirken diese Eindrücke die Kraft verloren hatten, seine Siege ausnützte. Daher waren auch die immerhin zahlreichen Niederlagen der Preußen bei Kolin, Breslau, Hochkirch, Kunersdorf, Groß-Jägerndorf, Kay (Züllichau), Maxen, Landshut nicht vernichtend für sie.

Wir sehen, daß aus den recht unvollkommenen Anlagen um die Zeit seiner Thronbesteigung den König allein die notgedrungene Selbsterziehung zum Feldherrn schließlich 1763 Sieger bleiben ließ. Jene Zeit und ihre Kriegführung liegt weit hinter uns. Die äußeren Verhältnisse, die Verkehrsmittel, die Menschenmengen, damals 3, jetzt 62 Millionen in unserm Vaterlande, haben sich ebenso geändert, wie der Geist, der in diesen Menschen lebt. Kabinettskriege, absolute Herrscher, Söldnerheere, Völker, die spießbürgerlich bevormundet und von jeder aktiven Betätigung im Kriege ferngehalten wurden, sind längst verschwunden. Die großen Umwälzungen der Revolution brachten mit den Menschenrechten und der Beteiligung aller Bürger am Staatsleben die *levée en masse* und mit ihr zum ersten Mal die Ausnutzung der ganzen großen Volkskraft und die allgemeine Wehrpflicht. Die anschließende Folgezeit zeigt dann den Mißbrauch dieser gewaltigen neuen Kräfte, der materiellen, wie der noch größeren geistigen, der neuen Ideen, durch Napoleon und seinen Sturz, sobald die Gegner die gleichen Kräfte aus ihren Völkern zu lösen wagten.

Die Jetztzeit wiederum folgt anderen Triebfedern, deren stärkste die enorme Steigerung des Verkehrs ist. Das Wort „Fern“ hat seine Bedeutung für unsere Erde fast verloren, besonders aber für unsern Erdteil. Die

Völker find einander näher gerückt und haben zum Teil frühere Vorurteile abgelegt. Dazu kommt ein enormer Austausch an Personen und Waren, Erfahrungen, Geistesprodukten, neuen Ideen, der die europäischen Völker täglich in nahe Berührung bringt, ja eine Vermischung und ein Solidaritätsgefühl erzeugt, das ihnen Sonderinteressen kleiner erscheinen läßt gegenüber den allgemeinen Weltaufgaben. An Stelle der Expansion ist die Diffusion getreten.

Noch ist die Übergangszeit von mittelalterlichen zu neuen Anschauungen nicht überwunden. Nie dürfen wir aber frühere Zustände einfach auf die gegenwärtigen übertragen oder uns den Blick durch das Verfenken in eine nebelhafte, immer ganz anders fundierte Vergangenheit für die klaren Anforderungen und Bedürfnisse der Gegenwart trüben lassen.

An der Tafel machte Herr Landgerichtsrat Dr. Dittrich einige dankenswerte ergänzende Mitteilungen über die Beziehungen Friedrichs des Großen zu Neißë unter Benützung der zahlreichen Erinnerungsstücke, besonders von Bildern und Medaillen, im hiesigen Altertumsverein. — Herr Direktor Gallien behandelte, anknüpfend an den früheren Vortrag des Herrn Professors Bias, die Frage, was wir aus der Spektralanalyse über die Bewegung des Kometen lernen können. Er zeigte mit Versuchen, wie man aus der Verschiebung der Spektralfarben die Annäherung oder die wachsende Entfernung eines Himmelskörpers, ja die Veränderung in der Stellung der Fixsterne zu einander bestimmen könne.

### **Schlußitzung am 11. Mai und 72. Stiftungsfest.**

Erschienen waren 80 Mitglieder im Liebig'schen Saale, der sich fast zu klein erwies. Der Sekretär widmete zunächst einem verdienten Mitgliede, Herrn Universitätsprofessor Dr. August Nürnberger, einen warm empfundenen Nachruf (siehe Nekrolog). Dann erfolgte die übliche Geschäftsübersicht. Nach dieser sind in 8 Sitzungen 16 wissenschaftliche Fragen behandelt worden. Die Beteiligung an den Sitzungen war folgende:



|      | am Vortrag     |   | an der Tafel |       | am Vortrag     |   | an der Tafel |
|------|----------------|---|--------------|-------|----------------|---|--------------|
|      | Mitgl. + Gäste |   | Personen     |       | Mitgl. + Gäste |   | Personen     |
| Okt. | 52             | 1 | 42           | Febr. | 62             | 1 | 55           |
| Nov. | 57             | 3 | 49           | März  | 60             | 3 | 51           |
| Dez. | 66             | 4 | 57           | April | 61             | 2 | 54           |
| Jan. | 66             | 4 | 57           | Mai   | 80             | — | 73           |

An den Vorträgen beteiligten sich also durchschnittlich 65 Personen, an der Tafel 55. Die Kasse hatte im Oktober 1909 aufgewiesen 2606,67 Mk. Ausgeschieden waren 15, neu eingetreten 23 Mitglieder, das bedeutet einen Zuwachs von 8 Mitgliedern. Der Vorstand war im Oktober wiedergewählt worden. Wissenschaftlichkeit wie Gefelligkeit ließen auch in dem letzten Jahre nichts zu wünschen. Leider ist die Benützung der umfangreichen Vereinsbibliothek, die bis jetzt in einem unzulänglichen Raume des Realgymnasiums untergebracht ist, sehr erschwert. Nach der Geschäftsüberlicht gab der Sekretär Kenntnis von einem Dankschreiben des Kommandeurs der hiesigen Kriegsschule für die von der Philomathie zum Kriegsschuljubiläum ausgesprochenen Wünsche (auch der Sekretär war mit einer Einladung beehrt worden) und dankte Herrn Hauptmann Hüger für das der Gesellschaft gewidmete Exemplar seiner Schrift „Kriegsschule in Neisse“. — Sodann hielt Herr Medizinalrat Dr. Cimal ein dreiviertelstündigen Vortrag über „Minderwertig, Erblieh Belastet, Degeneriert, Pervers“. Redner betont zuerst die Notwendigkeit, Klarheit über die Worte des Themas zu schaffen, die von jedermann gebraucht, von den wenigsten aber richtig verstanden würden. Minderwertig sei das Gegenteil von Vollwertig; vollwertig sei der Mensch, der körperlich und geistig seinen Platz in der Allgemeinheit und im Kampfe um das Dasein zu behaupten verstehe. Das erste Kennzeichen der Minderwertigkeit sei nicht Mangel an Unterricht, wohl aber sei es starrer Egoismus und schwacher Wille. Die meisten Psychiater stellten in Abrede, daß es auch eine Minderwertigkeit allein auf moralischem Gebiete gäbe. Für die Justiz sei die Beurteilung der Frage, ob es geborene Verbrecher gebe, von Wichtigkeit. Es wurde daher ein-

gehend erörtert, wieweit man von erblicher Belastung sprechen dürfe, welche Eigentümlichkeiten sich beim Individuum vererbten. Gestreift wurde die Gefährlichkeit der Inzucht. Degeneration, d. h. Abweichung in der Art, ist nicht gleichbedeutend mit Minderwertigkeit; es ist der Gegensatz zu kernhafter, unverbrauchter Kraft; es ist Entartung der gebildeten Volksschichten, Mangel an Energie. Ihre Kennzeichen wurden dargelegt, als Gegenmittel der Sport empfohlen. Endlich wurde der Begriff Pervers untersucht und unterschieden zwischen pervers Sein und pervers Handeln. — An den wissenschaftlichen Teil schloß sich in hergebrachter Weise die Feier des Stiftungsfestes. An der Festtafel, deren Kosten größtenteils die Vereinskasse trug, ließen sich 73 Teilnehmer nieder. Nachdem das Philomathen-Kaiserlied verklungen war, ergriff der Sekretär das Wort, um in großen Zügen ein Bild der Kulturmission der Germanen zu entwerfen; dem Friedensfürsten Theodorich aus grauer Vorzeit mit seinem vergeblichen Ringen stellte er den Friedenskaiser der Gegenwart mit seinen glänzenden Erfolgen gegenüber und schloß mit einem allgemein aufgenommenen Kaiserhoch. Herr Geheimrat Erster Staatsanwalt Meyer feierte humorvoll das 72jährige Geburtstagskind, die Philomathie. Ausgehend von dem durch den Halley'schen Kometen drohenden Weltuntergang (18. Mai), zeigte er, wie die Philomathen gegen das kommende Verderben gerüstet seien und das Grufeln verlernt hätten durch aufklärende Vorträge über das Wesen der Kometen, der Gifte, über Hinrichtungen, Totentänze u. dgl. Die Gemütlichkeit in der Philomathie werde durch die Kometenpeuche nicht gestört werden. Nachdem der Liedermeister das Sekretärlied hatte anstimmen lassen, verteilte er ein von ihm verfaßtes Tafellied „Kosmische Vagabunden“, das, wie alle Erzeugnisse seiner Muse, stürmischen Beifall erntete und ihm auf Anregung des Herrn Professor Bias ein Hoch einbrachte. In buntem Wechsel folgten weitere Toaste, Erwiderungen und Lieder. Herr Syndikus Hellmann gedachte nach Abfingung des Mailiedes des Herrn Geheimrats Meyer („Maier“), der

Sekretär des noch anwesenden Ehrenmitgliedes Ernst, Herr Direktor Gallien des Herrn Oberstabsarztes Dr. Marx, der seinen 72. Geburtstag feierte, Herr Oberstabsarzt Dr. Marx der Philomathie. Generalleutnant Excellenz Bayer, der das Ehrenmitglied Ernst zur Seite saß, glaubte feststellen zu können, daß mit Ernst über 60 Jahre in der Philomathie gearbeitet worden sei und daß der Scherz auch überall seinen Ernst habe. Da des Ehrenmitgliedes schon gedacht sei, wende er sich einem ihm besonders sympathischen Mitgliede zu, Herrn „Futtermeister“ Hellmann. Diesem galt sein Hoch. Schließlich gab Herr Stabsarzt Dr. Ditten mit klangvollem Organ noch einige seiner erschütternden Weisen zum besten. Das Fest nahm einen allseitig befriedigenden Verlauf.



# Nekrolog.

---

**Augustin Nürnberger**, Dr. theol., ordentlicher Professor in der kath. theologischen Fakultät der Universität Breslau, war geboren am 6. Januar 1854 zu Habelschwerdt, Regbz. Breslau. Er verließ 1874 das Gymnasium zu Glatz mit dem Zeugnis der Reife, studierte in Breslau und Prag Theologie, wurde 1879 ordiniert und war dann eine Zeitlang Schloßkaplan beim Grafen Henkel von Donnersmark auf Schloß Siemianowitz O.-S. Im Jahre 1881 weilte er zur Fortsetzung seiner Studien in Rom. Nach seiner Rückkehr legte er am 13. Januar 1882 die Prüfung als Religionslehrer ab und wurde den 1. Juni 1883 am Kgl. Gymnasium zu Neiße angestellt. Hier entfaltete er, inzwischen in Tübingen auch zum Dr. theol. promoviert, durch fast neun Jahre eine segensreiche Tätigkeit, sodaß sein Entschluß, an das Mathiasgymnasium in Breslau überzusiedeln, von seinen zahlreichen Schülern und Freunden mit aufrichtigem Bedauern aufgenommen wurde. Oktober 1892 begann er als Privatdozent Vorlesungen an der Universität, 1894 wurde er Extraordinarius und 1901 ordentlicher Professor für das Fach der Kirchengeschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Im Sommer 1909 war er wegen eines Augenleidens beurlaubt, und es war schon seine völlige Erblindung zu befürchten. Zum Glück besserte sich das Leiden, sodaß er im Herbst seine Vorlesungen wieder aufnehmen konnte. Doch nun stellte sich ein bösartiges Lungenleiden ein, dem sein zarter, wenig widerstandsfähiger Körper am 20. April 1910 erlegen ist. Die Beisetzung erfolgte auf dem Oswitzer Friedhofe unter starker Beteiligung des akademischen Lehrkörpers, der Studentenschaft und sonstiger Verehrer. — Der Verblichene war eine durchaus wissenschaftlich gerichtete Natur, die das Ziel, einen Dozentenstuhl an der Hochschule



zu erlangen und mit Ehren zu behaupten, seit seiner Studienzeit niemals aus dem Auge verloren hat. Raftlos war er literarisch tätig, besonders bahnbrechend aber ist er geworden durch seine Arbeiten über das Leben und die Schriften des hl. Bonifatius, über den er nicht weniger als 16 Abhandlungen veröffentlichte. Weitere vier schrieb er über die Geschichte der Grafschaft Glatz, sechs aus dem Gebiete des Kirchenrechts, drei über die Kirchengeschichte des späteren Mittelalters, drei aus der neueren Kirchengeschichte, andere über die Geschichte der Breslauer Universität. Hervorzuheben sind das dreibändige Werk „Papsttum und Kirchenstaat“ und die Schrift „Zum 200jährigen Bestehen der kath. Theologenfakultät an der Universität Breslau“. Rektor und Senat der Universität rühmen ihm nach: „Ein unermüdlicher und erfolgreicher Forscher ist mit ihm dahingegangen, den nur die Krankheit der letzten Jahre behindert hat, sein größtes Lebenswerk (Gesamtausgabe der Werke des hl. Bonifatius) ganz zum Abschluß zu bringen. Der gleiche Eifer befeelte ihn bei seinen anregenden Vorträgen und insbesondere den kirchengeschichtlichen Übungen, durch welche er einen gediegenen Nachwuchs heranzuziehen verstand.“ — Was unser früheres verdientes Ehrenmitglied Poleck wiederholt versicherte, daß die Neiße Philomathie für ihn die Vorschule geworden sei für seine akademische Laufbahn, das gilt in gewissem Sinne auch für Professor Nürnberger. Er ist gleich nach seinem Antritt in Neiße Philomath geworden (29. Nov. 1882) und hat der Gesellschaft seitdem ununterbrochen, auch nach seiner Übersiedlung nach Breslau, also im ganzen 28 Jahre angehört. Er war, wie der Verfasser dieses Nekrologs aus eigener Erfahrung versichern kann, eines der wissenschaftlich anregendsten Mitglieder unseres Kreises. Hat er doch in unseren Berichten sieben wissenschaftliche Abhandlungen veröffentlicht, nämlich im Bericht

24. „Aus der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Bonifatius und des hl. Burchardus“,

25. „Über eine ungedruckte Kanonensammlung aus dem 8. Jahrhundert“,

26. „Anecdota Bonifatiana“,
27. „Vita S. Bonifatii auctore Willibaldo. Aus der Münchener Handschrift neu herausgegeben und mit textkritischem Apparat versehen“,
28. „Die Namen Vynfred-Bonifatius, ein histor.-kritisches Referat“,
29. „Die römische Synode von 743“,
31. „Das Epitaph des P. Andreas Faulhaber“.

Zahlreich sind außerdem die wissenschaftlichen Vorträge, die er in der Philomathie gehalten hat; der 25. Jahresbericht führt deren allein acht an (vergl. auch 29. Jahresbericht S. XI). — Bei all dieser vielseitigen wissenschaftlichen Tätigkeit war Nürnberger durchaus nicht einseitiger, verstaubter Bücher- und Aktenmann; die älteren Philomathen kennen ihn als lebensfrohen und gemüthlichen Gefellschafter, der dem Ernste des Lebens mit trockenem Humor immer eine heitre Seite abzugewinnen wußte und trotz aller Arbeitsfreudigkeit ein Stündchen für eine Partie Billard im Brauhaus oder die damals blühende „Akademie Bayer“ erübrigte. Am wohlsten aber fühlte er sich in der Philomathie, die ihm geradezu ans Herz gewachsen war. Hier berichtete er mit Vorliebe nach der Tafel über einen von ihm durchgearbeiteten Codex, hier verhartete er auch gegen seine sonstige Gewohnheit in angeregter Unterhaltung bis zu Ende des offiziellen Teiles. Die Philomathen werden das Andenken dieses treuen, begeisterten Mitgliedes stets in Ehren halten.

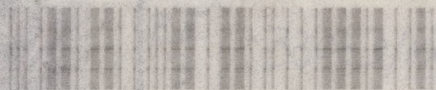






Wojewódzka Biblioteka  
Publiczna w Opolu

P 3303/XXXV



013-007347-35-0