Siebzehntes Jahrbuch

der

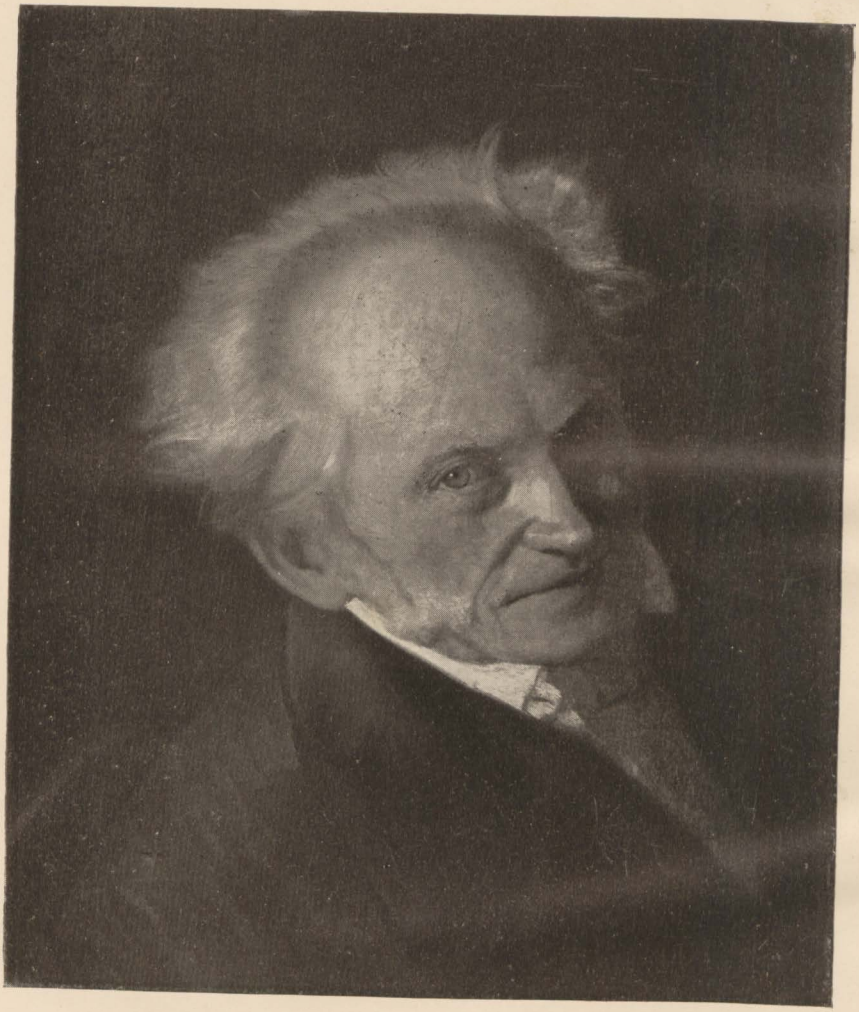
Schopenhauer-Gesellschaft

1930

17. 2. 1938.

17 No 6

Stadt
Bücherei
Elbing



SIEBZEHNTES JAHRBUCH

DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

FÜR DAS JAHR 1930

AUSGEGEBEN AM 22. FEBRUAR 1930



CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
HEIDELBERG

Verlags-Nr. 2188.

1930:138

BIBLIOTEKA ELBLĄSKA
1585

Stadt Bücherei Elbing

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA

Nachruf.

Unsere Gesellschaft hat einen großen Verlust erlitten. Am 28. Oktober 1929 starb in Frankfurt a. Main unser allverehrter Schatzmeister, der Bankherr

Heinrich Emden

im 77. Lebensjahre.

Er war seit 1914 Mitglied unserer Gesellschaft und hat seit 1923 das verantwortungsvolle, schwierige Amt eines Schatzmeisters geführt. Dieses Amt hat er bis zu seinem Tode mit Treue und Hingebung, mit Eifer und Zuverlässigkeit verwaltet. Er hat aber nicht nur unser kleines Vermögen betreut und die Kassengeschäfte besorgt, sondern auch den geistigen Aufgaben unserer Gesellschaft seine verständnisvolle Mitarbeit gewidmet. Der Ortsgruppe Frankfurt a. Main war zu ihren Vorträgen und Sitzungen sein gastliches Haus immer geöffnet, und an allen ihren Veranstaltungen hat er den regsten Anteil genommen.

Unser Schatzmeister, als Kaufmann erzogen und diesen Beruf vorzüglich ausfüllend, hat im geistigen Leben Frankfurts eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Er war Ehrenbürger der Universität, Ehrenvorsitzender des Schulausschusses in der Schule, die er einst selbst besucht hatte, dem Philanthropin. Es gab kaum eine wissenschaftliche Gesellschaft, die ihn nicht in ihren Vorstand gewählt hätte, keine, der seine Teilnahme nicht eine Bereicherung bedeutet hätte. Überall, wo er fördern und nützen konnte, war er bereit, seine Zeit und seine Kraft zu opfern. Der schlichte Mann war auch ein hervorragender Goethe-Kenner. So vereinigte er in seiner Person die Pflege zweier ehrwürdiger Frankfurter Traditionen: Goethe und Schopenhauer.

Nun ist er von uns gegangen, und es bleibt uns nur die Erinnerung an ihn und an sein Wirken für uns. Wir werden ihm Dankbarkeit und Treue weit über das Grab hinaus bewahren!

Der Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft.

V O R W O R T.

Wenige Monate nach dem Erscheinen unseres XVI. Bandes ist ein reichhaltiges Jahrbuch für 1930 druckfertig geworden, um wieder, die vorjährige Verspätung einholend, der Feier von Schopenhauers Geburtstag zu dienen und zugleich Zeugnis abzulegen für die fortwirkende Macht seiner Gedanken wie seiner menschlichen Gestalt. Seit dem Tode des Philosophen sind nun siebzig Jahre vergangen; aber gleich dem Epheu, der aus seinem Grabe sprießt und Jahr um Jahr neue Triebe ansetzt, rankt sich geistiges Leben um sein granitenes Werk, um seinen dunkeltönenden Namen. Und dies geschieht, obwohl die berufsmäßige philosophische Arbeit der Universitäten — mit seltenen Ausnahmen — noch immer an Schopenhauer vorbeizusehen oder ihn mit hochmütiger Geste ins Vergangene zu weisen liebt und sich nicht bewußt wird, wieviel von ihm auch in ihr selber fortwirkt, wie ohne ihn die heutige Psychologie nicht dort stünde, wo sie steht, ohne ihn die metaphysische Wendung der letzten Jahrzehnte nicht möglich gewesen wäre. Dies deutlich zu sehen, bleibt einer Zukunft vorbehalten, der die Gegenwart historisch geworden sein wird.

Was aber auch die Gegenwart schon sehen kann, das ist die Befruchtung, die weit über die zünftige Philosophie hinaus die Geistigkeit und das Seelentum unseres Volkes, ja aller Kulturländer, von dem Denker, dem Menschen Schopenhauer empfangen hat und noch fortwährend empfängt. Ein Blick auf die Unzahl der Ausgaben und Auflagen seiner Werke und seiner Lebensdokumente in allen Sprachen,

ein Blick auf das immer anschwellende Schopenhauer-Schrifttum genügt, um die Überzeugung zu rechtfertigen, daß Schopenhauer in diesen siebzig Jahren der meistgelesene und — was mehr gilt — der meisterlebte, der am tiefsten ins Volksbewußtsein und -unbewußtsein eingegangene Philosoph der Neuzeit geworden ist. Und noch ist kein Ende solcher Wirkung abzusehen; ja heute geschieht, was frühe Jünger erhofft hatten: man liest ihn auf den Schulen. Aber sinnfälliger noch äußert sein Einfluß sich in den immer wieder, von seiner Zeit bis auf den heutigen Tag, versuchten bildnerischen und dichterischen Verkörperungen seiner menschlichen und gedanklichen Gestalt. Welch anderer Philosoph ist so oft Gegenstand des Stifts und des Pinsels, des Meißels und der Feder geworden? Welch andere Weltdeutung und Weltwertung haben gleich der seinigen so innig in Lyrik und Prosa, in Epik und Dramatik, ja in der Musik, um Ausdruck gerungen? Wie er selber ein Künstler der Schau und des Worts gewesen, so hat er auch immer wieder gerade den Künstler, den Ausdrucksformer des lebendigen Zeitbewußtseins, zum Nachschaffen und Neuschaffen gereizt. Diese Symptomatik wiegt schwerer als jede dickleibige Geschichte der Philosophie.

Auch unser Band kann Proben solcher Gestaltungen geben: neben zwei bildnerischen aus alten Tagen[1] einige

[1] Das Titelbild ist das — soeben auch in farbiger Wiedergabe erschienene (s. unten S. 400) — nach dem Leben gemalte Ölporträt von Julius Hamel, zu dem der Philosoph dem jungen Künstler im Sommer 1856 saß, „in die Sophaecke gelehnt, das Ohr dem Beschauer zudrängend, welchen der geistreiche Blick fixiert: eben in dieser Stellung sah der Künstler den damals schon sehr schwerhörigen Philosophen vor sich." (Arthur v. Gwinner). Den Auftrag zu dem Bilde hatte Hamel von dem preußischen Geheimrat Crüger erhalten. Schopenhauer war mit der Ausführung nicht zufrieden: „Das Bild ist erschreckend ähnlich, ist trefflich gemalt; — aber ich bin es nicht. Das ist ein beschränkter Dorfschulze. Merken Sie sich, junger Mann, das Porträt soll kein Spiegelbild sein, das liefert das Daguerrotyp besser. Das Porträt muß ein lyrisches

literarische jüngsten Datums in unserem Künstlerischen Teil. Und wenn sich hier zu den dichterischen Formungen anerkannter Federn die durch einen Zufall ans Tageslicht gelangten einfachen Verse eines greisen Unbekannten gesellen, so darf es ein Anzeichen dafür sein, wie manches Einsamen stille Stunden schon in der Gedankenwelt und dem Lebensgefühl Schopenhauers ihren Inhalt und Anhalt gefunden haben, in wieviel verborgenen Schubfächern menschlicher Seele noch gleich ergreifende Ausdrücke der Bereicherung und des Trostes schlummern mögen.

In nüchterner Form, aber doch nicht minder deutlich, geben der Biographisch-literarische Teil und die Miszellen des Jahrbuchs kleine Ausblicke auf das oft verborgene Bemühen vieler Einzelner um unseres Philosophen Persönlichkeit und Werk — ein Bemühen nicht aus Beruf und Aufgabe, sondern von Dilettanten im besten Sinne

---

Gedicht sein, aus dem uns eine ganze Persönlichkeit, mit ihrem ganzen Denken, Fühlen und Wollen entgegenspricht." Und doch werden wir wohl heute manches Wesentliche darin wiederfinden können. — Das Bild gehört der Frankfurter Künstlergesellschaft und hängt heute im Schopenhauer-Archiv in Frankfurt a. M. Über seine Entstehung und die sich daran knüpfenden weiteren inhaltreichen Äußerungen Schopenhauers s. Grisebach, Gespräche, S. 91 f., 100 und Gebhardt, Schopenhauer-Bilder, S. 35 ff.

Denselben Einwand — und wohl mit größerem Recht — erhebt Schopenhauer gegen das zweite, in dem Briefwechsel Hugo v. Meltzls mehrfach erwähnte und deshalb dort (hinter S. 224) wiedergegebene Ölgemälde des Frankfurter Malers Angilbert Goebel, das im Februar 1859 vollendet wurde. Schopenhauer schreibt darüber an Karl Bähr: „Göbel, unser bester Porträtmaler, hat soeben mein Porträt vollendet, gewiß sehr ähnlich und nicht geschmeichelt; aber ich sehe keine Spur von Geist und echtem Ausdruck: ein alter Drache ist's. Göbel ist superlativer Realist. Es steht im Kunstverein ausgestellt; er verlangt 30 Louisd'or dafür und will es selbst in Kupfer stechen. Es ist nicht «das Ideal des Individuums», sondern das Individuum." — Das Bild befindet sich heute im Besitz der Gemäldegalerie zu Kassel. Vgl. dazu Gebhardt, Schopenhauer-Bilder, S. 32 ff.

des Wortes: „*per il loro diletto*“, aus Hingabe an die Sache. Auch hiermit wird die Palette bereichert, von der in Zukunft einmal nach großem Plan ein Gesamtbild der geistigen und seelischen Wirkung Schopenhauers auf das Jahrhundert nach ihm entstehen mag.

Der Philosophische Teil „Philosophie und Religion“ setzt die durch das Thema unserer vorjährigen Frankfurter Tagung angeregte Diskussion fort. Für den Grundgedanken, die besondere Motivierung, und die Teilprobleme dieses Themas kann auf das Vorwort zum XVI. Jahrbuch verwiesen werden. Die hier gebrachten Arbeiten bedürfen keiner Einführung; eine abschließende Überschau aber lassen sie vorläufig um so weniger zu, als die Erörterung mit ihnen keinesfalls schon beendet sein wird. Nur zu dem räumlich letzten, zeitlich frühesten Beitrag dieses Teils seien einige Bemerkungen gestattet: den beiden ersten Kapiteln von Julius Frauenstädts Abhandlung „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung“ von 1848.

Seit Nietzsche ist es üblich geworden, diesen ersten Evangelisten Schopenhauers als minderwertig und seinem Meister höchst ungemäß abzutun, — was eine Ungerechtigkeit gegen das unbestreitbare historische Verdienst Frauenstädts ist, als erster — nächst dem wohlmeinenden, aber ganz unklaren Dorguth — dem von der Universitätsphilosophie Verschwiegenen einen größeren Leserkreis gewonnen zu haben.[2] Schopenhauer selber hat diesem Jünger trotz vieler und heftiger Zurechtweisungen eine bessere Würdigung zuteil werden lassen, indem er sich auf dem Widmungsblatt gerade dieser ersten Schrift Frauenstädts in lapidarer Kürze notierte: „*Joh. V, 31, 32*“. Wir schlagen nach und lesen:

[2] Vgl. auch den Abdruck aus seinen „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie“ (1854) auf S. 166 ff. unseres XII. Jahrbuchs und Franz Mockrauers Vorwort dazu S. IX f.

„So ich von mir selber zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr. Ein anderer ist es, der von mir zeuget; und ich weiß, daß das Zeugnis wahr ist, das er von mir zeuget."

Schon als frühester Popularisierungsversuch und als erste Abspiegelung von Schopenhauers Gedanken über das Verhältnis von Religion und Philosophie in einem freilich mittelmäßigen Kopfe erscheint hiernach die Arbeit Frauenstädts einer erneuten Beachtung wert. Aber auch noch unter einem zweiten, bisher nicht bemerkten Gesichtspunkt: daß sie nämlich höchstwahrscheinlich die Anregung zu vielem gewesen ist, was Schopenhauer bald darauf in seinem großen 15. Kapitel des 2. Bandes der „Parerga und Paralipomena" über Religion gesagt hat. Denn dieses wichtige Schlußstück der Schopenhauerischen Religionsphilosophie lag ja Frauenstädt bei Abfassung seiner Schrift noch nicht vor — was manchem ihrer Mängel zur Entschuldigung gereichen kann; andrerseits hat Schopenhauer in seinem großen Briefe vom 5. Januar 1848 mit einer Ausführlichkeit zu ihr Stellung genommen, wie zu keinem zweiten Buche seiner Zeit. So wäre es eine vielleicht nicht undankbare Aufgabe, einmal zu untersuchen, welchen Anteil Frauenstädts Arbeit — sei es auch nur durch den Widerspruch, den sie hier und da dem Meister erregte — an der Entstehung und dem Inhalt von Schopenhauers Religionskapitel gehabt hat.

Wir beschränken uns in diesem Bande auf die Wiedergabe der beiden ersten Abschnitte Frauenstädts, die eine in sich geschlossene grundsätzliche Stellungnahme zum Verhältnis von Philosophie und Religion vom Boden der bis dahin vorliegenden Lehre Schopenhauers enthalten, und schließen hier nur kurz eine Übersicht über den Rest des Buches an.

Diese beiden ersten Kapitel haben die Billigung Schopenhauers gefunden mit Ausnahme zweier Punkte im zweiten

Abschnitt: der nach seiner Meinung zu scharfen Trennung von Religion und Theologie, und der Ableitung der Glaubensvorstellungen aus dem Willen, da doch das metaphysische Bedürfnis des Menschen „zunächst" ein theoretisches, also intellektuelles Bedürfnis sei. Beide Einwände beruhen auf der an anderer Stelle dieses Jahrbuchs behandelten intellektualistischen Religionsauffassung Schopenhauers. Gerade angesichts dieser ist es jedoch bemerkenswert, daß der Begriff des metaphysischen Bedürfnisses nach der Frauenstädtschen Schrift in dem Religions-Dialog der „Parerga" schärfer analysiert wird und dort emotional, insbesondere durch eine ethische Komponente, vertieft erscheint. Wichtig aber sind vielleicht noch zwei Einwände, gerade darum, weil sie bei Schopenhauer nicht erscheinen, obwohl sein scharfsinniger Freund Becker (dessen kritischen Brief über Frauenstädts Schrift vom 1. Januar 1848 er kurz vor seinem Schreiben empfangen haben muß) sie vermeintlich ganz im Sinne Schopenhauers erhoben hatte: nämlich gegen das Kriterium der Superiorität von Philosophie oder Religion auf S. 7[3] und gegen einen „übervernünftigen Inhalt" auch der Philosophie auf S. 9 von Frauenstädts Arbeit.

---

[3] Hierzu hat Becker in seinem mir vorliegenden Exemplar der Frauenstädtschen Schrift folgende Bemerkungen auf den unteren Rand der Seiten 7 und 8 geschrieben:

> „Falsch! Philosophie oder Religion? d. h. eigenes Nachdenken oder Annehmen octroyierter Meinungen? Was ist besser? — Die Antwort muß sich nach der Geisteskraft des Individuums richten. Ist diese erste Wahl getroffen, dann erst entsteht für den A die Frage: welche Philosophie ist für ihn die beste? — für den B die Frage: welche Religion? — und da entscheidet der Gehalt über den Vorzug."

Zugleich ist hier auf ein geistreich-scherzhaftes Zitat aus Lichtenberg verwiesen, das Becker sich auf dem hinteren Vorsatzblatt der Schrift notiert hat:

> „Die Frage: soll man selbst philosophieren? — muß, dünkt mich, so beantwortet werden, als eine ähnliche: Soll man sich

Das 3. Kapitel „Verhältnis der Ethik zur Dogmatik" stellt nochmals die von Schopenhauer bekämpfte These auf, daß aller Glaube ursprünglich von der sittlichen Beschaffenheit des Willens erzeugt werde; doch ist diese These, wie sich hier ergibt, nur die überspitzte Umkehrung der treffenden Darlegung, daß die Moralität nicht vom Glauben, insbesondere nicht vom Glauben an Gott und Unsterblichkeit abhängig sei. — Im 4. Kapitel „Kritik der Theologie" wird bewiesen, daß Theologie, sofern sie irgendeinen Glauben als wahr voraussetze, nicht Wissenschaft, sondern nur „Magd des Glaubens" sei, daß sie darum nicht als „Wissenschaft von Gott", sondern nur als „Wissenschaft vom Glauben an Gott" überhaupt Wissenschaft sein könne. Daran schließt sich eine Kritik des Offenbarungs-Begriffs und endlich im Sinne Schopenhauers die Darlegung, daß das Christentum unvereinbar mit dem Optimismus, ja sogar nicht wesentlich theistisch sei. Nach einer — von Schopenhauer nicht durchweg gebilligten — Argumentation gegen den Theismus schließt dieser Abschnitt mit dem Satz, die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft vom Glauben sei, „das Übervernünftige der christlichen Ethik als den Kern der Religion festzuhalten, aber das Widervernünftige der theistischen Dogmatik als die bloße Schale fahren zu lassen". — Das 5. Kapitel endlich: „Kritik der spekulativen Religionsphilosophie", polemisiert gegen den Pantheismus und Neospinozismus, der von Schelling und Hegel ins Christentum hineingedeutet worden war, — von Schopenhauer als „der Höhepunkt Ihrer Schrift" charakterisiert.

---

selbst r a s i e r e n? — Wenn man das r e c h t kann, ist es eine vortreffliche Sache. Ich denke immer, daß man das Letztere selbst zu lernen suche, aber ja nicht den ersten Versuch an der Kehle mache!"

— Becker war in viel höherem Maße Rationalist als Schopenhauer. Daher seine scharfsinnigen, von Schopenhauer nie ganz befriedigten Einwürfe, daher aber auch sein Mangel an Verständnis für die irrationalen Elemente auch der Philosophie.

Wie denn überhaupt, trotz vieler Ausstellungen im einzelnen, Schopenhauers Urteil über das Ganze anerkennend und zustimmend ist — gewiß nicht aus dem subjektiven Gesichtspunkt der Freude über die Propaganda für sein Werk. Denn wie unbekümmert heftig Schopenhauer werden konnte, wenn er sich in seinen Überzeugungen mißverstanden und entstellt fühlte, das hat derselbe Frauenstädt selber deutlich genug erfahren. Diese Schrift aber galt Schopenhauer als eine richtige und glückliche „Applikation meiner Philosophie auf die gegenwärtige Krisis in Religionssachen".

Eine solche Krisis besteht, wenn nicht alles täuscht, auch heute wieder, nur daß sie sich inzwischen durch die Vielgliedrigkeit des modernen Lebens und durch neue geschichtliche Stürme unendlich kompliziert hat. Immer aber noch scheint, bei vertieftem Verständnis, Schopenhauers Philosophie berufen, als Ferment in der Auseinandersetzung zwischen „Vernunft" und „Offenbarung" zu dienen. So dürfen auch heute noch allen denen, die sich im Geisteskampf um Wert und Wahrheit der Religion ihr Rüstzeug aus Schopenhauer holen, als Warnung wie als Trost die Worte dienen, die er selber seinem ersten Evangelisten schrieb:

> „Ihnen stehen die Meinungen aller Parteien entgegen; Sie werden den Theisten und Atheisten, den Rationalisten und Orthodoxen gleich anstößig erscheinen; zudem ist Ihre Entscheidung dem Protestantismus ungünstiger als dem Katholizismus. Indessen ist die Wahrheit am Ende und zuletzt immer siegreich. Den nächsten Erfolg aber können wir nie vorhersagen, sondern
>
> «den Samen legen wir in ihre Hände:
> ob Glück, ob Unglück aufgeht, lehrt das Ende.»"

Danzig, Weihnachten 1929.

HANS ZINT.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

NACHRUF FÜR HEINRICH EMDEN III

VORWORT DES HERAUSGEBERS V

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG:
PHILOSOPHIE UND RELIGION.

Das Religiöse bei Schopenhauer. Von Hans Zint (Danzig) 3

Philosophie und Religion. Von Max Rudolph (Erfurt) . 76

Religion und Philosophie. Von Paul Feldkeller (Schönwalde) 82

Der Kampf um den Kentauren. Von Friedrich Lipsius (Leipzig) 106

Die Mystik in den großen Religionen. Von Martin Grunau (Kiel) 121

Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung." Von Julius Frauenstädt 155

BIOGRAPHISCH-LITERARISCHE ABTEILUNG.

Eine Brieftasche Schopenhauers 177

Die kirchliche Grabrede für Arthur Schopenhauer . . 186

Unbekanntes aus dem Schopenhauer-Kreise: Der Briefwechsel Hugo von Meltzls mit Julius Frauenstädt und Wilhelm Gwinner. Herausgegeben von Thomas Frühm (Bistritz) und Rudolf Borch (Braunschweig) 189

KÜNSTLERISCHE ABTEILUNG.

Gedichte aus der Sphäre Schopenhauers. Von Bruno Frank (München) 273

Dr. Schopenhauer. Von Emil Ludwig (Moscia) . . . 278

Abschied von Caroline Medon. Von Rudolf Hans Bartsch (Aus „Der große alte Kater") 287

Schopenhauer und Gutzkow. Von Herbert Eulenberg (Kaiserswerth) 299

Letzte Gedichte. Von Franz Lindtner († in Wels) . . 306

Seite

VERMISCHTE BEITRÄGE.

Zur Textkritik von Schopenhauers Hauptwerk. Von Franz Riedinger (Jena) 313

Genie und Heiligkeit. Von Konrad Pfeiffer (Halle a. S.) 315

Schopenhauer und De Sanctis. Von Susanne Zint (Danzig) 319

Schopenhauers Schreibtisch. Von Hans Taub (München) 327

Eine Schopenhauer-Anekdote 329

Schopenhauer unter den Kindern der Welt. Von Arthur Sülzner (Oliva) 332

Zwei Briefe an Rudolf Hans Bartsch. Von Richard Fabian (Strehlen) 335

Ein greiser Schopenhauer-Jünger: Franz Lindtner †. Von Leo Wurzmann (Frankfurt a. M.) 338

Erinnerung an Franz Lindtner. Von Marie Schmidl (Wels) 344

BIBLIOGRAPHIE.

Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1910–1925. Von Rudolf Borch (Braunschweig) . . 351

Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1929. Von Rudolf Borch (Braunschweig) 358

Zur Schopenhauer-Literatur. Von Max Rudolph (Erfurt) 360

BESPRECHUNGEN.

Arturo Schopenhauer, Il Mondo come Volontà e Rappresentazione. Vol. II. Trad. di G. De Lorenzo. Von Hans Zint (Danzig) 369

Schopenhauer im Roman: Rudolf Hans Bartsch, Der große alte Kater. Von Herbert Eulenberg (Kaiserswerth) 370

Hermann Thomsen, Tod und Neue Geburt. Die Wiederverkörperung bei Schopenhauer und in einer Philosophie des Lebens. Von Arnold Kowalewski (Königsberg i. Pr.) 373

Ludwig Fischer, Die natürliche Ordnung unseres Denkens und der Zusammenhang der Weltanschauungen. Von Hans Zint (Danzig) 375

Seite

MITTEILUNGEN.

1. Beschlüsse des Vorstandes 383

2. Das Schopenhauer-Archiv. Von Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.) 385

3. Geschäfts- und Kassenbericht des Schatzmeisteramts. Von Leo Wurzmann (Frankfurt a. M.) 388

4. Ortsgruppen 394

5. Jahrbücher 396

6. Literarische Notizen 400

7. Anmeldungen und Zahlungen 401

8. Mitglieder des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung 403

BILDERBEILAGEN.

Titelbild: Porträt Schopenhauers von Julius Hamel (1856)

Faksimile aus einer Brieftasche Schopenhauers (etwa 1830) 176

Schopenhauers Grabstätte (1929) 188

Porträt Schopenhauers von Angilbert Goebel (1859) . 224

PHILOSOPHISCHE ABTEILUNG: PHILOSOPHIE UND RELIGION.

DAS RELIGIÖSE BEI SCHOPENHAUER.

Von

HANS ZINT (Danzig).

I.

Der junge Schopenhauer glaubte an Gott. Selbst die unsägliche Orthodoxie und Bigotterie des englischen Pfaffentums, die er bei dem Aufenthalt in Wimbledon am Beginn der großen, für seine innere Entwicklung so bedeutsamen Reise von 1803/4 kennen lernte, und deren abstoßende Wirkung unauslöschlich blieb, vermochten ihn aus der religiösen Position seiner Jugend nicht zu verdrängen — ein Zeichen vielleicht, daß diese ihm nicht nur durch Erziehung gegeben war. Keine Spur verrät, daß er die Konfirmation in der alten Marienkirche seiner Vaterstadt am Ende jener Reise mit innerem oder gar äußerem Widerstreben empfangen hätte. Aus der Weimarer Gymnasialzeit (1808/9), in der die ersten philosophischen Reflexionen entstehen, stammt eine Aufzeichnung, welche die seelische Unentbehrlichkeit Gottes bekennt:

> „Tief im Menschen liegt das Vertrauen, daß *etwas außer ihm* sich seiner bewußt ist wie er selbst; das Gegenteil lebhaft vorgestellt, neben der Unermeßlichkeit, ist ein schrecklicher Gedanke."

Und der 22jährige Göttinger Student versieht seinen Platon mit einer Randbemerkung, worin — als eigenes, nicht als platonisches Philosophem — die Ideen als „Realitäten, in Gott vorhanden" bezeichnet werden und von einer Mitteilung der Ideen an uns durch Gott die Rede ist. Noch in dem — wohl Ende 1811 in Berlin entstandenen — philosophischen „Anfangsbogen", mit dem die Erstlingsmanuskripte, jene wundervolle Werkstatt des künftigen Systems, beginnen, ist ihm das „innere Gesetz" identisch mit dem „Reich Gottes", und emphatisch erklärt er:

> „Religion, Werk des Genies, war allen Zeiten und Völkern gegeben: ihr Heil."

In derselben Niederschrift aber übt er Kritik an den Versuchen, die Wahrheit und die Notwendigkeit der Religion philosophisch zu begründen; er wendet sich gegen die Dogmatik, zugleich gegen Fichte und Schelling, welche, wohl einsehend, „daß das Göttliche dem Menschen nur durch andere Fähigkeiten zugänglich ist", sich auf Offenbarungen ohne Gründe beriefen und so den Grundgesetzen des Verstandes zuwider verführen. Feierlich und gleichsam programmatisch schließt er:

> „Philosophie soll aber das Göttliche, das, über allen Verstand, dem Menschen sich offenbart, im Verstand als einem dauernden Behälter in der Zeit niederlegen, ihn achtend und seine Gesetze schonend. Die Dogmatiker suchen durch ihn. Wir wollen für ihn suchen."

Dies ist Schopenhauers letzte bewußt religiöse Stellungnahme. Schon in der darauffolgenden ersten Aufzeichnung des Bogens A (Berlin 1812) heißt es:

> „Religion ist ein willkürlich angenommener und bildlich dargestellter Zusammenhang der Scheinwelt mit der wahren (der sinnlichen mit der übersinnlichen). . . Die Religion wird nun durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, wird abstrakter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie, sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen."

Freilich:

> „Nichtsdestoweniger erkennt der Mensch durch andre Kräfte das Übersinnliche."

Die Sonderung dieser Kräfte vom Verstand und die Mitteilung des durch sie Erkannten an den Verstand nach Maßgabe seiner Natur, „die vielleicht nur einer negativen Mitteilung empfänglich ist", das ist Philosophie, das ist die von Schopenhauer nunmehr gesuchte Philosophie, „der wahre Kritizismus".

Man beachte: das „Übersinnliche" und seine Erkenntnis

durch „andere Kräfte“ bleiben, aber die Religion wird als legitimer Ausdruck jenes Übersinnlichen nicht mehr anerkannt.

Wir stehen hiermit an einem Wendepunkte von Schopenhauers Denken, zugleich an der Eingangspforte zum künftigen System: der bewußten Abkehr von der Religion, wie er sie nun verstand und bis ans Ende seiner Tage allein verstehen sollte: als Bildlichkeit, Allegorie. Auch die dereinstige „Euthanasie“ der Religion, wie er sie nachmals in den „Parerga“ erhoffte, ist hier bereits angekündigt. Zugleich verschwindet der Gottesbegriff aus Schopenhauers philosophischer Sprache. Fortan ist Schopenhauer Atheist.

> „Sei religiös und bete; oder sei Philosoph und denke: aber sei eins von beiden, nach deiner Natur und Kultur“

— so klingt es aus jener Zeit zu uns, wie ein Leitmotiv für Schopenhauers gesamte künftige Stellungnahme zur Religion, zugleich wie seine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion.

Diese Wendung scheint äußerlich durch den Widerspruch hervorgerufen zu sein, den Fichte und Schelling, den namentlich auch Schleiermacher mit ihrem religiösen Philosophieren in ihm erregten. Von letzterem vernimmt er in Berlin in einer Vorlesung die Behauptung, Philosophie und Religion könnten nicht ohne einander bestehen. Dazu schreibt Schopenhauer, noch entschiedener als zuvor:

> „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner der wirklich philosophiert, ist religiös; er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.“

II.

Dieses unerbittliche *aut — aut*, diese entschlossene Absage an Religion und Religiosität ist Schopenhauers feste Überzeugung gewesen, und ist es geblieben bis ans Ende. Und doch kann das schöne und stolze Wort dem rück-

schauenden Betrachter, der mit dem Rüstzeug der heutigen Religionspsychologie an Schopenhauer selber und sein Werk herantritt, als eine geradezu groteske Selbsttäuschung erscheinen. Denn bei genauerer Prüfung ergibt sich — und diesem Nachweis und der daraus für das Verhältnis von Religion und Philosophie sich ergebenden Schlußfolgerung ist die nachstehende Untersuchung gewidmet —, daß Schopenhauers System selber stark religiös motiviert, ja geradezu mit religiösem Gehalt durchdrungen ist.

Und doch handelt es sich nicht um eine Selbsttäuschung: Schopenhauer war nicht nur subjektiv überzeugt, sondern er hatte auch objektiv recht, wenn er so sprach, falls wir nicht unseren modernen Religionsbegriff in seine Terminologie hineintragen, sondern uns des seinigen, wesentlich anderen und wesentlich engeren bewußt werden.

Schopenhauers Religionsbegriff war — ebenso wie derjenige Kants und der gesamten Aufklärungsepoche, der beide insofern noch ganz angehören — ein rein objektivistischer und intellektualistischer: Religion als Inbegriff von Vorstellungen, von mythischen und historischen Überlieferungen, von Glaubenssätzen, Dogmen, Institutionen, Kulten, Riten — kurz Religion als historischer Tatbestand, wie er in heiligen Schriften, Konzilsbeschlüssen, Konfessionen und Katechismen, in Lehre und Predigt vorliegt und den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Und „religiös" sein bezeichnet für Schopenhauer nichts anderes als das Sich-bekennen zu einer so verstandenen Religion: Glauben und Beten. Bei solcher Begrenzung des religiösen Tatbestandes auf seine objektiven Ausdrucksformen und das Bekenntnis zu ihnen im Sinne des Fürwahrhaltens, mußte freilich — neben der praktischen (ethischen und soziologischen) Funktion der Religionen — die Wahrheitsfrage an erster Stelle stehen und über Wert und Unwert der Religionen entscheiden. So erhebt sich auf dem rationalen Boden der Aufklärung jener Streit zwischen „Glauben" und „Wissen" — notwendig mit dem Siege des letzteren endend. Eine so verstandene Religion konnte von

Kant „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" als theoretisch unbeweisbar untergraben und nur scheinbar durch ein „Als-Ob" als praktisch nützlich und nötig gerettet werden. Eine so verstandene Religion endlich ist auch der Gegenstand von Schopenhauers Religionsphilosophie, wie er sie nachmals zuerst im 2. Bande seines Hauptwerks im Kapitel „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen", dann ausführlicher in dem berühmten Religionsdialog der „Parerga" niedergelegt hat: eine „Volksmetaphysik", eine auf Überlieferung und Autorität beruhende „Glaubenslehre" mit allenfalls allegorisch verhülltem Wahrheitsgehalt, praktisch einstweilen noch unentbehrlich, theoretisch aber überwunden durch die auf Erfahrung und Wissenschaft gegründete philosophische Metaphysik, das *sensu proprio* wahre, reine und unverhüllte Wissen vom Wesen der Welt. Für das Nähere von Schopenhauers Religionsphilosophie können wir auf die genannten Quellen und auf neuere Darstellungen verweisen[1]; uns genügt hier die Feststellung jenes Religionsbegriffes bei Schopenhauer und der ihm entstammenden entscheidenden Bedeutung der Wahrheitsfrage.

Solche rein objektivistische und intellektualistische Auffassung der Religion ist inzwischen aufgegeben worden und darf durch ein Jahrhundert religionsvergleichender und religionspsychologischer Arbeit als wissenschaftlich überwunden gelten. Damit hat sich geistesgeschichtlich ein Begriffswandel vollzogen, wie er bereits in dem Schillerschen Distichon im Keime angelegt war:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion."

Die Romantik hat diesen Keim aus der Innigkeit ihres eigenen Gotterlebens weiter entwickelt, und philosophisch hat Schopenhauers Lehrer Schleiermacher den entscheidenden Vorstoß gegen den Religionsbegriff der Auf-

[1] S. bes. Hasse, „Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart" (1924), sowie desselben Autors „Schopenhauer" (1926), S. 370—385.

klärung geführt, indem er die Religion der Gefühlssphäre zuwies. Die intellektualistische Auffassung hatte mit logischer Folgerichtigkeit zum Aufsuchen einer „Vernunftreligion", eines durch bloße Vernunft zu rechtfertigenden Glaubensinhaltes genötigt. Das unausbleibliche Scheitern dieses Versuchs führte bei Schopenhauer zur Ablehnung der Religion oder doch zu ihrer Herabwertung auf die Ebene bloßer Bildlichkeit oder Allegorie; geistesgeschichtlich aber machte es zugleich den Weg frei für ein vertieftes Verständnis des Religiösen, wie es zuerst in Schleiermachers Definition als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit", in seiner Ablehnung des „toten Buchstabens" zutage tritt und dann, durch ein Jahrhundert der Religionsforschung, zu wissenschaftlicher Evidenz gebracht ist.

Als das Ergebnis dieser Arbeit eines Jahrhunderts und des damit vollzogenen Bedeutungswandels des Wortes „Religion" darf die Einsicht betrachtet werden, daß nicht mehr irgendein Glaubensinhalt, ja nicht einmal das Vorhandensein fester Glaubensinhalte überhaupt mit „Religion" identisch ist, sondern daß ihr Wesentliches in „Religiosität" besteht — und das bedeutet nun nicht mehr eine intellektuelle Stellungnahme, ein Glauben im Sinne des Fürwahrhaltens, sondern bezeichnet einen seelischen Tatbestand von bestimmter qualitativer, und zwar vorwiegend emotionaler, d. h. gefühls- und willensmäßiger Beschaffenheit, dessen Beschreibung und Analyse Sache der Religionspsychologie (als Individual- oder als Völkerpsychologie) ist. Freilich darf die Vorstellungsseite des religiösen Zustandes nicht gänzlich außer Betracht bleiben: ein gewisses „intellektuelles Minimum" ist wohl — selbst in Zuständen der religiösen Ekstase und der mystischen Versenkung — als immer vorhanden anzunehmen. Ja, es darf sogar bemerkt werden, daß die moderne Religionspsychologie ihre Studienobjekte vielleicht zu sehr nur unter den religiös stark Veranlagten gesucht und bisweilen vergessen hat, daß die große Masse der Kirchenbesucher und der Gläubigen meist recht wenig dem herausgearbeiteten Typus des religiösen Menschen entspricht, vielmehr sich, von seltenen

Lebensmomenten abgesehen, an der Vorstellungsseite des Kultus, an einem handfesten Fürwahrhalten oder auch einem gedankenlosen Lippenbekenntnis genug sein läßt. In der Tat besteht gegenüber der Mehrzahl der heutigen Kirchenanhänger, für die Religion nicht inneres Leben und seelische Bewegtheit, sondern träge Gewohnheit, dürrer Brauch oder eifernde Buchstabengläubigkeit ist, Schopenhauers Religionsphilosophie immer noch zu Recht. Jedoch alles Dürre und Tote ist irgend einmal lebendig gewesen und kann es in gesteigerten Augenblicken des Einzel- wie des Gesamtlebens wieder werden. Ohne das ursprüngliche Emporquellen, das leise Fortrieseln und gelegentliche Aufrauschen des emotionalen Grundquells aller Religionen würden ihre Vorstellungsgebilde nicht Bestand gehabt und sich aller Anfechtung zum Trotz nicht so lange und vielfach unverändert erhalten haben. Im Emotionalen beruht die Lebendigkeit aller Religion, und darum ist in ihm das Entscheidende zu erblicken.

Mit dieser Auffassung, die den Wertaccent von den Komplexen religiöser Vorstellungen in den Zustand der religiös gestimmten Seele, vom Objektiven ins Subjektive, vom Historischen ins Psychologische verlegt hat, ist dem früher so hitzigen Streit zwischen „Wissen" und „Glauben" seine Bedeutung genommen. Die Wahrheitsfrage braucht heute bei ruhiger Betrachtung weder für den Philosophen noch für den Theologen mehr eine Rolle zu spielen. Religion kann darauf verzichten, ihren Anspruch auf „Wahrheit" der Glaubenssätze vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, und kann sich in das religiöse Erlebnis flüchten, eine Position, aus der sie weder durch rationale Kritik noch auch durch Psychoanalyse vertrieben werden kann. Die religiösen Mythen und Lehren sind, von außen gesehen, bloße Ausdrucksmittel, Objektivationen des religiösen Gemüts; als solche müssen sie — und können es für den wahrhaft religiösen Menschen auch — auf den Anspruch verzichten, mit wissenschaftlichen und philosophischen Wahrheiten konkurrieren zu wollen; beanspruchen sie, aus dem eigenartigen Realitätsbewußtsein des religiösen

Erlebnisses heraus, eine Objektivität, so doch nicht die der allgemeinmenschlichen Erfahrung, und die „Wahrheit" der religiösen Objekte liegt in einer anderen Ebene als die der Wissenschaft. Letztere wird freilich eine Auferstehung der „doppelten Wahrheit" nicht anerkennen können und darum allen Theologenansprüchen auf eine andere als psychologische, auf eine apriorische Begründung des Religiösen entgegentreten müssen. Wie dereinst die Vernunftreligion gescheitert ist, so scheinen auch alle modernen Versuche (von *Troeltsch*, *Otto* u. a.) zum Scheitern verdammt, die ein besonderes „religiöses Apriori" aufzufinden und aus ihnen eine besondere „religiöse Wahrheit" zu entwickeln sich bemühen. „Apriori" und „Wahrheit" sind wissenschaftliche Kategorien, und Religion sollte schon aus Selbstachtung, schon um ihrer so oft (und mit Recht) betonten Autonomie willen darauf verzichten, sich auf wissenschaftliche Kategorien zu gründen, die auf ihrem Felde nur den Wert von Analogien besitzen können. In der Tat: in übertragener Bedeutung — wie etwa im Reich der Ästhetik von „künstlerischer Wahrheit" — kann man von „religiöser Wahrheit" sprechen, um nämlich die Echtheit der Glaubensvorstellungen im Sinne ihrer Verwurzelung im religiösen Gefühl zu bezeichnen; und ebenso kann von „religiöser Erfahrung" und „religiöser Erkenntnis" in übertragenem Sinne die Rede sein, um nämlich die eigenartige Evidenz und den Realitätsanspruch des im religiösen Erlebnis Erfaßten zu bezeichnen. Darüber hinaus wird vor dem Richtstuhl der Wissenschaft die „religiöse Wahrheit" bestenfalls die ihr — bereits von Schopenhauer zugestandene — Eigenschaft eines Wahrheitsgehaltes im symbolischen oder allegorischen Gewande retten können. Auch insofern besteht Schopenhauers Religionsphilosophie heute noch zu Recht. So wird auch heute noch die Philosophie, wie Schopenhauer dies getan hat, alle dogmatischen Wahrheitsansprüche der Religionen mit wissenschaftlichen Kriterien messen. Aber sie wird zugleich auf Grund der empirischen Religionswissenschaft jede echte Religiosität und die ihr entsprungenen Glaubensformen unangefochten lassen als psycho-

logische und historische Tatsachen, die es zu verstehen, in das Kulturganze und in das Weltbild einzuordnen gilt. Nun erst wird die Philosophie mit Schopenhauer von sich sagen dürfen: „sie läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden."

Die Religionen als objektive, historische Gebilde sind nur die Außen-, die Ausdrucksseite des religiösen Tatbestandes; dieser selber hat seinen Schwerpunkt in der Innenseite, der Religiosität als einer eigenartigen Beschaffenheit des Gemüts, die sich keinesfalls in irgendeinem „Glauben" erschöpft, sondern bei sorgfältiger Analyse sich als ein Komplex verschiedener Gefühls- und Willenskomponenten erweist, die in ihrem Zugleichsein und ihrer Verschlingung den besonderen Charakter des Religiösen ergeben als einer qualitativ besonderen — vom Theoretischen, Ästhetischen, Moralischen unterschiedenen — Funktion des menschlichen Seelenlebens.

Bevor wir nun an der Hand der umfangreichen neueren Forschungen diese Analyse kurz vornehmen und mit den gewonnenen Ergebnissen an Schopenhauer herantreten, um uns seiner religiösen Antriebe und des religiösen Gehalts in seinem Werk bewußt zu werden, können doch schon auf Grund des Bisherigen zwei Feststellungen getroffen werden. Die eine: daß Schopenhauers eigene Religiosität nicht in seiner Religionsphilosophie zu finden ist; denn wie seine Auffassung von Religion eine rein intellektualistische war, so sind auch seine Maßstäbe hier rein rationale; wenn irgendwo, dann ist das Religiöse bei Schopenhauer in den emotionalen Elementen seiner Philosophie zu suchen. Und eine zweite Feststellung: Schopenhauers Religiosität ist nicht aus der sachlichen Übereinstimmung seiner Lehre mit gewissen religiösen Dogmen zu erweisen, wie dies etwa *Deussen* versucht hat, indem er die Identität der Schopenhauerischen Ethik mit der christlichen an vier Hauptdogmen aufzeigte und damit das dem Philosophen erteilte Prädikat als „*philosophus christianissimus*" recht-

fertigte.[2] Denn Dogmen sind nicht das Wesentliche der Religion; beim Philosophen aber könnten sie sehr wohl ohne jede religiöse Wurzel auf Grund rein theoretischer Spekulation entstanden sein. Wir müssen durch die Theorien hindurch hinabsteigen in das „tiefbewegte Gemüt des wirklichen Philosophen", um in ihm etwa den religiösen Menschen wiederzufinden.

III.

Welcher Art nun ist die Beschaffenheit des Gemüts, die wir als „religiös" charakterisieren? Denn offenbar hat nicht jede Gemütsbewegung religiösen Charakter. Die Antwort muß der Religionspsychologe in der ungeheuren Mannigfaltigkeit der geschichtlich vorliegenden religiösen Phänomene suchen, die als solche zu erkennen und zu verstehen nur auf Grund eigener religiöser Anlage möglich ist. Jene Mannigfaltigkeit aber ist scheinbar so groß, daß an der Möglichkeit einer einhelligen Antwort auf den ersten Blick fast verzweifelt werden muß; denn sie spannt sich zwischen den beiden Polen: dem rohesten Aberglauben und Fetischkult der Naturvölker einerseits und den Äußerungen formlosester, auf Ausdruck fast verzichtender oder ihn doch immer mit dem Vorbehalt der Unzulänglichkeit versehender Mystik andrerseits; weder der eine noch der andere beider Pole kann grundsätzlich von dem Bereich des Religiösen ausgeschlossen werden. Aber diese Vielgestaltigkeit verliert ihren erschreckenden Charakter, wenn man sich bewußt wird, daß es sich vornehmlich um eine solche der Ausdrucksformen handelt, die als solche klimatisch, ökonomisch, technisch, ästhetisch, kurz mannigfach historisch bedingt sind, ohne daß darum das Ausgedrückte, Religiosität selber, ebenso verschiedenartig zu sein braucht. Das religiöse Erlebnis bewahrt inmitten all dieser vielgestaltigen Ausdrucksformen eine unverkennbare innere Gleichartigkeit, die gerade in einer tiefsten Seelenschicht und den ihr entsprechenden zartesten, sublimiertesten Aus-

[2] Z. B. IV. Jahrbuch (1915), S. 8—15.

drucksformen: in der Mystik aller Religionen und Zeiten, zu einer erstaunlichen Identität wird. Wenn gleichwohl die Definitionen des Religiösen auch heute noch bei den verschiedenen Religionsforschern und Religionsphilosophen weit auseinander gehen, so hat dies seine Ursache weniger in der historischen Vielgestaltigkeit der Religionsformen als in dem Umstande, daß das religiöse Gefühl keineswegs einfacher, sondern zusammengesetzter Natur ist; seine Bestandteile, die Partialgefühle, sind freilich zu einem einheitlichen Gesamtgefühl, eben dem der religiösen Haltung, des religiösen Erlebnisses, verschmolzen; aber von den Komponenten des religiösen Gefühls bestimmt in der Regel eine die Färbung des Ganzen, und das Vorwiegen der einen oder der anderen ergibt verschiedenartige Typen des Religiösen in den verschiedenen Kulturkreisen, Epochen, sozialen Schichten, Individuen. Je nach der Blickeinstellung des Forschers, aber auch je nach seiner persönlichen religiösen Veranlagung wird deshalb der Accent bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Komponente des Religiösen fallen müssen und eine Vielzahl von Begriffsbestimmungen ergeben. Gerade aus dieser Vielzahl heraus können jene Komponenten am besten erschlossen werden, nicht im Sinne eines Eklektizismus, sondern zur Gewinnung eines Gesamtresultats aus den von verschiedenartigen Forschern beobachteten verschiedenartigen Phänomenen.

Wenn uns somit die mannigfachen Definitionen des religiösen Zustandes als Schlüssel zu dem Gesamtergebnis der neueren Religionspsychologie, als Fundgrube jener Komponenten dienen, so müssen doch gewisse Gruppen von Begriffsbestimmungen schon auf Grund der bisher gewonnenen Ergebnisse von vorneherein als untauglich, als psychologisch unergiebig ausgeschieden werden. Das sind einmal solche, die immer noch unter Religion einen „Inbegriff von Vorstellungen" *(Wundt, R. Fr. Schultze)*, einen „Glauben" *(Royce)*, ein „System" *(Durkheim)* verstehen; die religiösen Vorstellungsgebilde sind, wie wir sahen, in jedem Falle sekundär, und es bedarf des Kriteriums der primären emotionalen Stellungnahme, die sie

erzeugte, um ihren religiösen Charakter festzustellen. Aus dem gleichen Grunde geben keinen ausreichenden Aufschluß alle diejenigen Definitionen, die bereits irgendeine einzelne religiöse Vorstellung, insbesondere diejenige Gottes, voraussetzen; die Bestimmung der Religion als „Verhältnis des Menschen zu Gott" besagt nichts über die Qualität dieser Gottesvorstellung, noch weniger über die Gemütslage, aus der sie entstammt; im übrigen bedarf es angesichts des Buddhismus keines Beweises mehr, daß die Gottesvorstellung der Religion überhaupt nicht wesentlich ist. Und schließlich sind jene Definitionen, die sich auf den vermutlichen oder vermeintlichen Ursprung der Religion aus anderen, einfacheren Gefühlen, wie Furcht, Hoffnung usw., aus primitiven Vorstellungen, wie denen des Animismus, des Fetischismus usw., beschränken, nicht minder aber auch ist die psychoanalytische Theorie der aus „verdrängten Instinkten" herrührenden „Illusion" *(Freud)* für unseren Zweck unbrauchbar. Denn abgesehen davon, daß solche Herkunftsdefinitionen höchst unsichere und schwer verifizierbare Hypothesen sind, bestimmen sie nicht eigentlich ihren Gegenstand, sondern leiten ihn nur kausal ab, ohne doch ihn selber zu erfassen. Es handelt sich aber nicht um die Ursprungsfrage, sondern um eine möglichst umspannende, allen religiösen Phänomenen gerecht werdende und zugleich prägnante Beschreibung und Zergliederung des seelischen Tatbestandes.

So bleibt schließlich nur ein erheblich verengter — wenn auch noch reichlich großer — Kreis von neueren Bestimmungen des Religiösen, in denen die religionspsychologischen Einsichten des letzten Jahrhunderts auf ihre kürzesten Ausdrücke gebracht sind, und aus denen die Komponenten des religiösen Zustandes mit einer für unseren Zweck hinreichenden Deutlichkeit abgelesen werden können.

Ohne daß es möglich und nötig wäre, alle die psychologisch brauchbaren Definitionen hier auszubreiten, wird aus ihnen doch zunächst als die — oft nicht ausdrücklich bemerkte, aber latent immer vorausgesetzte — Grundtatsache, geradezu als „seelischer Ausgangspunkt" der Reli-

gion ein Kontrastgefühl herausgehoben werden dürfen, nämlich die Empfindung eines schroffen Widerspruchs in unserem Leben, eines starken Gegensatzes zwischen Forderung und Wirklichkeit *(Eucken)*, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit *(Pfleiderer)*, zwischen innerer Freiheit und äußerer Abhängigkeit vom Naturzusammenhang *(R. A. Lipsius)*. Diese Grundtatsache des religiösen Lebens ergibt eine Polarität, eine Spannung, aber auch eine gegenseitige Bedingtheit von religiösem Bedürfnis und religiöser Erfüllung.

Auf der einen Seite steht das Gefühl der Endlichkeit, Abhängigkeit, Beschränktheit *(Nahlowsky)*, eine Unbefriedigung *(Dilthey)*, eine seelische Not *(Sabatier)*, erwachsen aus dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit des Menschen selber in physischer, intellektueller und sittlicher Beziehung als der „geradezu religionserzeugenden Ursache" *(Franz Mach)*, aber auch aus dem Bewußtsein der Unvollkommenheit, die dem Ganzen des menschlichen Lebens anhaftet *(Rickert)*, der Weltschranken *(Biedermann)*, aus dem Vorhandensein von Abgründen *(Lublinski)*, aus dem Mangelhaften der Befriedigung, die wir im Anschluß an das Irdische finden *(Beneke)*, aus den Erlebnissen der „partiellen Nichtigkeit" und der „Kreatürlichkeit alles relativen Seins" *(Scheler)*. Aus all diesen bewußten oder nur gefühlsmäßigen Elementen nun entsteht das religiöse „Sehnsuchtsgefühl, das einen Mangel voraussetzt" *(Mehlis)*, nämlich die Sehnsucht, über all diese Abhängigkeiten, Beschränktheiten und Unvollkommenheiten sich erheben zu können oder erhoben zu werden, das Erlösungsverlangen, als Bedürfnis der Erlösung nicht nur von Schuld, sondern auch vom Übel *(E. v. Hartmann)*, die Sehnsuht nach Behauptung der Ideale, nach Erzeugung eines höchsten, restlos befriedigenden Werterlebnisses *(Dilthey)*.

Dies ist die Bedürfnisseite des religiösen Tatbestandes, welche auch von denjenigen Forschern, die in der heutigen religiösen Lage infolge der Erschütterung aller Glaubensinhalte eine „Krisis" erblicken, als die unbezweifelbare „Tatsächlichkeit eines festen Punktes" *(Simmel)* fest-

gehalten wird. Aber auch das religiöse Bedürfnis ist noch, wie schon die eben bemerkten verschiedenen Elemente ergeben, zusammengesetzter Natur. Die tiefsten Wurzeln alles Religiösen liegen in der religiösen Not, in welcher gehemmte Selbstgefühle, Unbefriedigung, das demütigende Gefühl eigener Unzulänglichkeit und Kleinheit gegenüber der Größe des Alls und den Wechselfällen des Schicksals, Niedergeschlagenheit über die Beschränktheit des Könnens und des Erkennens, verhinderte Glücksansprüche und Glückshoffnungen wiedererkannt werden können — emotionale Elemente, die als solche noch nicht notwendig ein religöses Gepräge tragen, in eigenartiger Verschlingung und Durchdringung aber jenen Charakter erhalten, welcher als „religiös" bezeichnet wird und auf dem Wege über die Sehnsucht zur Erfüllung führt und alle jene in den historischen Religionen und Kulten niedergelegten Ausdrucksformen aus sich gebiert. Um aber auch innerhalb der Elemente, welche die religiöse Not konstituieren, uns zurechtzufinden und zu deren Hauptkomponenten zu gelangen, können wir, gemäß den darin sich ausprägenden verschiedenen Willensrichtungen, eine dreifache Not unterscheiden: die kreatürliche Not, entspringend aus der Hilflosigkeit des menschlichen Individuums gegenüber der Größe des Alls, der Macht der Naturgewalten, der Unerbittlichkeit des Schicksals, den physischen Leiden und dem Tode (das gehemmte Leben-wollen); die intellektuelle Not, beruhend auf dem wesentlichen Totalitätsstreben der menschlichen Erkenntnis und zugleich der Einsicht in ihre wesentliche Beschränktheit (das gehemmte Erkennen-wollen); und schließlich die sittliche Not, erwachsen aus dem Bewußtsein der moralischen Unzulänglichkeit des Ich wie der menschlichen Gesellschaft, gemessen an den sittlichen Idealen der Güte und der Gerechtigkeit (der gehemmte sittliche Wille). In jedem der drei Fälle handelt es sich — in der Sprache der Psychoanalyse — um ein Minderwertigkeitsbewußtsein, hier aber um ein all-umfassendes (im Gegensatz zu dem partiellen „Minderwertigkeits-Komplex" des neurotisch Kranken), um ein Ohnmachtsgefühl, das

erst dann den spezifischen Charakter des Religiösen erhält, wenn es sich mit den beiden anderen verbindet: erst die natürliche, die intellektuelle und die sittliche Ohnmacht, als eine und dieselbe Not gefühlt, machen die eigentlich religiöse Not aus, die sich nun in religiöse Sehnsucht, in das schon bezeichnete Verlangen nach Erlösung (negativ) und nach einem höchsten Werterlebnis (positiv) projiziert.

Auf dem Wege über solche Sehnsucht gelangt die religiöse Not nach biologischem Gesetz, um der seelischen Selbsterhaltung willen, zur religiösen Erfüllung und Befriedigung in mannigfaltigen Formen: vom schlichten Wortverständnis des Bibelgläubigen bis zur religiösen Ekstase, zur *unio mystica* der Gottesminne; hier wird, in welchen Vorstellungen auch immer, emotional die ersehnte Erlösung, das begehrte höchste Werterlebnis gefunden oder doch mit Zuversicht erwartet. Die Entstehung der Gottesvorstellung ist hiernach mit einem neueren Religionsforscher *(Franz Mach)* psychologisch folgendermaßen zu begreifen: das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des natürlichen Könnens (kreatürliche Not) erzeugt im Menschen das Gefühl der Abhängigkeit von einer absolut schrankenlosen Macht oder Allmacht, wie andrerseits das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens und Erkennens (intellektuelle Not) zur Annahme einer vollkommenen Intelligenz, und das Bewußtsein sittlicher Schwäche (sittliche Not) zum Gefühl der Abhängigkeit von einem absolut sittlichen Willen oder höchsten ethischen Gute führt. Daß aber die gleichen religiösen Nöte auch zu ganz anderen Einkleidungen des Erfüllungserlebnisses führen können, erweist das Beispiel des Buddhismus, in welchem die kreatürliche Not durch den „heiligen achtteiligen Pfad zur Aufhebung des Leidens", die intellektuelle Not durch die Erkenntnis des Kausalitätsgesetzes, und die sittliche Not durch Karma- und Nirvāna-Lehre Befriedigung erfährt.

Erst von solcher Analyse der religiösen Not aus lassen sich die Gegenstände der religiösen Sehnsucht und alle ihre

BIBLIOTEKA ELBLĄSKA

mannigfachen Erfüllungen recht verstehen, erst von hier aus gewinnen die vielen Definitionen, welche meist die Bedürfnis- wie die Erfüllungsseite des religiösen Zustandes unterschiedslos übergreifen, oft sogar sich auf die letztere beschränken, deutlichen Gehalt: das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" *(Schleiermacher)*, die „Ahnung von einem unerklärlichen Etwas, das außer und über allen menschlichen und tierischen Kräften steht" *(Löhr)*, die „Ahnung einer vom Gemüt erforderten Ergänzung der Erfahrungswelt" *(Müller-Freienfels)*, die „Beziehung des Menschen zu einer die endlichen Gegensätze übergreifenden, hinter den sinnlichen Erscheinungen stehenden Realität" *(Dorner)*, das „Ergriffensein durch eine hinter der sinnlichen Erscheinung wirksame höhere Macht" *(Volkmann)*, die „starke und konzentrierte Richtung unserer Neigungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von höchster Vortrefflichkeit" *(J. St. Mill)*, die „potentielle Energie, das Unendliche zu erfassen" *(M. Müller)*, das „Gefühl der Abhängigkeit und Bedürfnis nach Behauptung der Ideale" *(Höffding)*, das „Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen", das „Hinausleben über die Erfahrung" *(Windelband)*, die „dauernde Richtung auf die Erzeugung höchster, restlos befriedigender Werterlebnisse" *(Dilthey)* — alle diese Umschreibungen des religiösen Zustandes und so viele man ihrer sonst finden mag, laufen hinaus auf die Erfüllungen des oben analysierten religiösen Bedürfnisses und werden, trotz ihrer Abweichungen voneinander, zusammengehalten durch die inhaltliche Identität der (stillschweigend vorausgesetzten) religiösen Not. Wenn das religiöse Erlebnis auf seiner Erfüllungsseite ein „Erlebnis der Umkehr, der Geburt eines neuen Lebensgefühls" bedeutet und sich selber als „Befreiung aus einem Zustande der religiösen Bedrücktheit oder Not" erfaßt *(Hofmann)*, so besagt dies eben, daß jene Not in ihren verschiedenen Richtungen selber nicht nur wesentlich zum Religiösen gehört, sondern auch die Farbe der Sehnsucht und den Gehalt der Erfüllung bestimmt. So dürfen wir ganz allgemein das religiöse Erlebnis als „das Wertungserlebnis der Erlösung, erlebt auf dem

Hintergrunde der Not", verstehen — eben jener dreifach verschlungenen religiösen Not.

Der Ausdruck „Erlösung" ist freilich zunächst rein negativ und darum zutreffend und ausreichend nur von dem Blickpunkt der religiösen Not aus; inhaltlich aber besagt er psychologisch (ebensowenig wie das buddhistische Nirvāna) keine bloße Negation, kein bloßes Befreitsein von jener dreifachen Not. Wollen wir schließlich über den positiven Inhalt der religiösen Erfüllung eine von allen Glaubensinhalten, von allem „intellektuellen Minimum" möglichst befreite Beschreibung erhalten, so dürfen wir zu *Rudolf Ottos* vielgenanntem Buch „Das Heilige" greifen, welches (trotz des verfehlten Versuchs, ein religiöses „Apriori" aufzufinden) ein Meisterstück der Psychologie des religiösen Erfüllungszustandes bedeutet. Zunächst finden wir hier auch bei einem Theologen das Eingeständnis, daß das tiefste Wesen der Religion im „Irrationalen" (d. h. im Gefühls- und Willensleben) beschlossen liegt, und daß alle religiösen Aussagen und Prädikate des Göttlichen nur „Schematisierungen" jenes Irrationalen, d. h. begrifflich-logische Ausdrücke für ein eigentlich begrifflich nicht Wiederzugebendes sind. (In merkwürdiger Übereinstimmung mit Schopenhauers Satz: „Die verschiedenen Religionen sind nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchen sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst.") Dieses Irrationale, das religiöse Erfüllungserlebnis selber wird nun in der angeblichen Kategorie des „*Numinosen*" als das Erlebnis eines „*mysterium tremendum, fascinosum, sanctum*" erschlossen, wobei das „Numinose" selber wie jedes seiner vier Prädikate durch die lateinische Fassung das Uneigentliche, Übertragene, eben nicht Rationale des mit dem rationalen Begriff Gemeinten bezeichnen soll: „*mysterium*" meint nicht schlechthin das Geheimnisvolle, sondern das „Ganz andere" der „dämonischen Befremdung", des ἐπέκεινα der Mystik, worin das Übernatürliche und Überweltliche erlebt wird; das „*tremendum*" meint die Eigenart der „religiösen Scheu", des „Erschauerns in Andacht", des

„Kreaturgefühls" vor einer überweltlichen Macht; das „*fascinosum*" wiederum drückt — scheinbar im Widerspruch zum vorigen Prädikat, und doch tatsächlich im religiösen Erlebnis mit ihm vereint — das Anziehende, Bestrickende, Faszinierende eben jener überweltlichen Macht oder jenes überweltlichen Reichs aus, wie es in den rationalen Eigenschaften der göttlichen Liebe und Gnade als den Schematisierungen des Abhängigkeitsgefühls bezeichnet werden soll; und das „*sanctum*" endlich kennzeichnet nicht schlechthin eine „Heiligkeit" in nur moralischem Sinne, sondern die besondere Wertqualität, welche, von der gefühlten Profanität, dem Sühnebedürfnis, der Erlösungssehnsucht des religiösen Menschen aus, jener Erfüllung im Numinosen zugeteilt wird. Auf die oben festgestellten Komponenten der religiösen Not verteilen sich die genannten, hier nur kurz umschriebenen, im Buche von *Otto* selber aber reich ausgeführten und mit Beispielen aus der Religionsgeschichte belegten Prädikate des Numinosen derart, daß das „mysterium" der intellektuellen, das „sanctum" der sittlichen, das „tremendum" aber und das „fascinosum" in polarer Form der kreatürlichen Not des religiösen Menschen entsprechen und ihrer Sehnsucht Erfüllung gewähren.

Vergegenwärtigen wir uns schließlich die Ergebnisse der vorstehenden kurzen Analyse aller Religiosität abstraktschematisch, um eine Übersicht über ihre seelischen Hauptkomponenten gegenwärtig zu haben, so ergibt sich folgendes Bild:

Kontrastgefühl:

Religiöses Bedürfnis:		Religiöse Erfüllung:	
a) intellektuelle b) kreatürliche c) sittliche	religiöse Not	Erlösung im Numinosen	mysterium tremendum, fascinosum sanctum
Passivität		Aktivität	

religiöse Sehnsucht. ⟶

Innerhalb dieses Gesamtschemas werden wohl alle verschiedenen Typen des Religiösen ihre Stätte finden, wobei die Verschiedenheiten, soweit sie nicht allein in den historisch vielfach bedingten Ausdrucksformen bestehen, sich

seelisch nach dem Vorwiegen dieser oder jener besonderen Komponente bestimmen lassen.

IV.

So mit dem Hauptertrage der neueren Religionspsychologie ausgerüstet, kehren wir zu Schopenhauer zurück, zur Entstehungsgeschichte seines Werks wie zu diesem Werk selber, um nun ohne Mühe die Merkmale der religiösen Seelenhaltung darin wiederzufinden. Es wird hierbei nicht jedesmal eines pedantischen Aufzeigens jeder einzelnen der erschlossenen Komponenten bedürfen, um sie als solche zu erkennen; ihre gegenseitige Verschlingung und Durchdringung macht ja erst den Gesamtcharakter des Religiösen aus. So auch bei Schopenhauer.

An dem Wendepunkte seines Philosophierens, an dem wir ihn verlassen haben — der bewußten Abkehr von der überkommenen historischen Religion —, begegnet uns alsbald als erste ganz originelle, aus der Tiefe eigensten Wesens und eigensten Denkens geborene Konzeption seine „Philosophie des doppelten Bewußtseins", das Vorstadium des werdenden Systems.[3] An der Eingangspforte von Schopenhauers Philosophie steht die erlebte „Duplizität des Bewußtseins" und damit jenes entscheidende Kontrastgefühl, das wir mit *Eucken* geradezu als den „seelischen Ausgangspunkt" aller Religiosität festgestellt haben. Das „empirische Bewußtsein" umfaßt das gesamte psychische Geschehen des Alltagslebens, das Erfahren, Denken, Streben und Handeln des auf seine egoistischen Zwecke bedachten, für seine materielle Existenz und sein physisches Wohlsein sorgenden Menschen, die Betätigung der Erkenntniskräfte „im Dienste des Willens" (wie es in der späteren Terminologie heißt) nicht minder wie sein gewöhnliches Triebleben. Das „bessere Bewußtsein" hingegen umschreibt seltene, beglückende Zustände erhöhten Innendaseins: in Schöpfung und Genuß des Schönen, in Regungen des Mitleids und der Menschenliebe, und vor allem in ge-

[3] Vgl. meine Abhandlung im X. Jahrbuch (1921), S. 3—45.

wissen unvergleichlichen Augenblicken des Abfallens der Schranken von Raum und Zeit und der — nur erwählten Menschen, aber unzweifelhaft auch Schopenhauer selber, zum mindesten in seiner Jugend, vergönnten — gleichsam zu den Wurzeln all dieser Glückserlebnisse vordringenden mystischen Versenkung:

> „Es kommt ein Augenblick, wo die ganze Welt der Erscheinung verbleicht, überstrahlt von dem Ich, das seine Realität und die einer übersinnlichen Welt erkennt; wie ein Schattenspiel verschwindet, wenn ein Licht angezündet wird. Der Augenblick mag wenigen kommen, den ächten Philosophen; Platon spricht daher: Πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δὲ γε παῦροι."

Dieser Ausspruch mag — als nicht das einzige, aber vielleicht deutlichste Zeugnis der eigenen mystischen Veranlagung Schopenhauers — hier dazu dienen, den religiösen Kern des „besseren Bewußtseins" ersichtlich zu machen. Erst von hier aus begreift sich die Tiefe jenes Kontrastgefühls, die entscheidende doppelte Bewertung der beiden Bewußtseinsarten, die sich durch alle Aufzeichnungen der Erstlingsmanuskripte hindurchzieht: die Welt des empirischen Bewußtseins wird immer wieder als „das Reich des Zufalls und des Irrtums", der Bosheit und der Schuld, das in ihm befangene Leben als öde und leer, jammervoll und erbärmlich bewertet; so jedoch erscheint es gerade, wenn und weil es von jenem anderen, beseligenden „besseren Bewußtsein" aus gesehen, an seinem Gefühlswerte gemessen wird. Im empirischen Bewußtsein hat die religiöse Not (in allen ihren Formen, wie sich später ergeben wird), im besseren Bewußtsein die religiöse Erfüllung ihren Ort. Nicht, daß hiermit eine Deckung des Schopenhauerischen Begriffspaares mit den beiden Polen des religiösen Bedürfnisses und der religiösen Erfüllung behauptet werden sollte: das empirische Bewußtsein ist an sich nur Alltagsbewußtsein, und das bessere Bewußtsein umfaßt außer den seltenen Zuständen der mystischen Ekstase auch alle sonstigen Glücksmomente des höheren Gefühlslebens: ästhetische, theo-

retische und ethische. Aber indem diese Glückserlebnisse sich unter dem beherrschenden Einfluß jener ekstatischen Entrückungszustände, oder doch der Erinnerung an sie, für Schopenhauers erste innere Orientierung zu einer Einheit verschmelzen, eben der Einheit des „besseren Bewußtseins“[4], und indem andrerseits das Unbefriedigende, Fragmentarische, Leidvolle des „empirischen Bewußtseins“ dieses mit dem Gefühlscharakter der religiösen Not durchdringen, erhält jenes Begriffspaar, gerade durch die Gegensätzlichkeit und durch die besondere Färbung der in ihm enthaltenen Wertungen, emotional einen religiösen Gehalt und trägt das begrifflich ausgestoßene religiöse Element durch den Werdegang des Systems in dieses selber hinein.

Denn das „bessere Bewußtsein“ birgt nach Schopenhauer in sich zugleich eine „bessere Erkenntnis“, und zwar eine irrational-intuitive Erkenntnis, wie sie nachmals im vollendeten Werk in den Erkenntnisarten des Künstlers und des ästhetisch Betrachtenden, des sittlich Handelnden und des Asketen und Heiligen vom rationalen Standpunkt aus mit negativen Vorzeichen ausgedeutet werden sollte als „Erkenntnis unabhängig vom Satz des Grundes“ und als „Durchschauung des *principii individuationis*“ mit endlicher „Verneinung des Willens zum Leben“ als Ziel und Krönung. Doch diese Ausdeutungen sind erst spätere Rationalisierungen des eigentlich irrationalen „besseren Bewußtseins“. Dieses selber enthält in sich ursprünglich eben jene „anderen Kräfte“, durch die der Mensch „das Übersinnliche“ erkennt (o. S. 4) und wird von Schopenhauer deshalb eine Zeitlang mit der „intellektualen Anschauung“ Fichtes und Schellings identifiziert. Macht Schopenhauer

[4] In seiner aufschlußreichen Arbeit „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem“ (1915) wirft T. K. Oesterreich auf S. 25 die Frage nach dem „Verhältnis der Göttlichkeitswerte zu den übrigen Werten“ auf: „Ist es ein Wert, der zu denen der Erkenntnis, der Sittlichkeit und des Ästhetischen hinzutritt, oder gehen diese vielmehr alle auf ihren Höhepunkten in den Göttlichkeitswert über, der dann das einigende Band unseres sonst mehrdimensionalen Wertsystems darstellen würde?“ — In Schopenhauers „besserem Bewußtsein“ ist das letztere geschehen.

sich auch bald von dem Anspruch frei, hiermit ein besonders auf Metaphysik angelegtes Vermögen, ein besonderes philosophisches Erkenntnisorgan gewonnen zu haben, wendet er sich auch bewußt und entschlossen der wesentlich rationalen Aufgabe und Methode des Philosophen zu: Wiederholung der Welt in Begriffen und mit den Mitteln des Denkens — so bleibt doch jenes „bessere Bewußtsein" als psychologischer Tatbestand einer eigenartigen Erlebnisqualität der fortwirkend lebendige Antrieb seines Philosophierens. Und daß diese Erlebnisqualität eine vorwiegend religiöse von mystischer Färbung ist, darüber lassen zumal die Erstlingsmanuskripte keinen Zweifel.[5]

Das bessere Bewußtsein wird hier von Schopenhauer gelegentlich als „übersinnliches Bewußtsein" (§ 66) bezeichnet, mit Platons „anderem Bewußtsein, einer geistigen Sonne" (§ 214) identifiziert, und zum Platonismus, als welcher „dem Göttlichen allein Realität und Sieg zuschreibt", bekennt Schopenhauer sich ausdrücklich, ja, er will ihn vollenden (§ 51).

> „Mit dem Eintritt des besseren Bewußtseins verschwindet jene ganze Welt wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk; . . . und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtsein sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit, die geistige Sonne des Platon" (§ 214).

Das bessere Bewußtsein ist ihm gleichbedeutend mit dem „Glauben", der, im Gegensatz zum Werke, selig mache (§ 166), ja mit dem „Frieden Gottes" (§ 169), welcher „höher ist als alle Vernunft".

Man sieht: die theoretisch verworfenen religiösen Begriffe drängen sich immer wieder ein, um den religiösen Charakter des „besseren Bewußtseins" deutlich zu machen,

[5] Obwohl diese Arbeit sich grundsätzlich nicht mit Quellennachweisungen belasten will, sind im folgenden für die Entstehungsgeschichte von Schopenhauers System die immer noch zu wenig bekannten „Erstlingsmanuskripte" (Band XI der Deussenschen Ausgabe) durch Angabe ihrer §§ im Text zitiert.

sogar der Gottes-Begriff: freilich nicht mehr als Glaubensinhalt, sondern als Symbol für jenes Bewußtsein. Gelegentlich erfährt sogar die objektive Religion selber eine Wiedereinsetzung in den vorigen Stand: so, wenn es von ihr heißt, sie sei für den Gläubigen „ein Ganzes von Begriffen, das seiner Vernunft das bessere Bewußtsein repräsentiert, welches er daher von jenem durchaus nicht trennen kann" (§ 99), oder wenn Religion und Philosophie geradezu nebeneinander als „sehr künstliche Vorrichtungen" zum Ausdruck des besseren Bewußtseins bezeichnet werden (§ 142). Hier ist die Ansatzstelle für die neuerdings wiederholt bemerkte Verwandtschaft von Schopenhauers Religionsphilosophie mit *Vaihingers* „Philosophie des Als-Ob".

Freilich scheint es Schopenhauer zum Wesen der Religion zu gehören, daß sie Vernunft und Wissenschaft verwerfe und verleugne (so unter Berufung auf Paulus, 1. Kor. 1 und 2 in § 103); und in diesem Widerstreit stellt der Philosoph sich entschlossen auf die Seite der Vernunft, jedoch nicht ohne anzuerkennen, daß Religion auf etwas abziele, was „hoch über alle Vernunft" ist. Für dieses einen Ausdruck zu finden, der nicht der Vernunft Gewalt antue, sondern ihr Rechnung trage, das ist das Ziel seiner Philosophie. Hiermit aber ist unzweideutig der rationale Ausdruck des irrationalen religiösen Erlebnisgehalts von Schopenhauer zur Aufgabe der Philosophie erhoben. Wir werden sehen, daß er selber diese Aufgabe erfüllt hat.

Ungemein kennzeichnend für die eigentlich religiöse Motivierung sogar des schopenhauerischen Atheismus ist § 61 der Erstlingsmanuskripte: dort werden zunächst die Vorstellungen der Personalität und der Kausalität als unabtrennbar vom Gottes-Begriff hingestellt; dann aber fährt der Philosoph in prachtvoller Wendung fort:

> „Ich aber sage: in dieser zeitlichen, sinnlichen, verständigen Welt gibt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar notwendig. — Aber das bessere Bewußtsein in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität, noch Ob-

jekt und Subjekt mehr gibt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist, daß dieses bessere (übersinnliche und außerzeitliche) Bewußtsein mein einziges werden wird: darum hoffe ich, es ist kein Gott. — Will man aber den Ausdruck „Gott" symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtsein selbst, oder für manches, das man nicht zu sondern und zu benennen weiß; so mag's sein: doch dächte ich, nicht unter Philosophen."

Hier wird vollkommen deutlich: die Unangemessenheit der landläufigen Gottesvorstellung für den Ausdruck der religiösen Erfüllungsmomente, wie Schopenhauer sie sein eigen wußte, ist es gerade, die ihn zur Preisgabe der Gottesvorstellung nötigt, ihn zum Atheisten macht. In der Tat: jenes letzte, im besseren Bewußtsein für Augenblicke erfaßte Wirkliche liegt jenseits jeder Vorstellung, jenseits aller Vernunft, und so ist es dem besonnenen Philosophen, dessen Material allein die aus der empirischen Anschauung abstrahierten Begriffe sind, nur einer „negativen Mitteilung" fähig. Und als solche negative Mitteilung für sein oberstes Strebensziel — die Verewigung des besseren Bewußtseins — kristallisiert sich dem Denker, nachdem er als den Wesenskern des empirischen Bewußtseins und damit der „Welt" den Willen erkannt hat und von da aus zur Identifizierung des Willens mit dem kantischen „Ding an sich" gelangt ist (§ 258), nunmehr die „Verneinung des Willens zum Leben" heraus, mit ihrem Resultat, dem „Nichts". Aber die Relativität dieser Negation, daß nämlich „der Wert, den wir als außerzeitliche Wesen haben", in Raum und Zeit als „Nichts" gilt, wie umgekehrt, daß wir, „uns als nichtzeitlich betrachtend, das Zeitliche «Nichts» nennen", — ist dem Philosophen schon früh klar geworden (§ 46). Im Jahre 1814 heißt es zwar noch: „Die Befreiung vom Wollen geschieht durch die bessere Erkenntnis" (weil nämlich das bessere Bewußtsein nicht zur Welt gehört, ihr entgegensteht, sie nicht will: § 193); im nächsten Jahre aber ist auch dieser letztere Begriff als zu dogmatisch auf-

gegeben, und als Gegensatz zum Lebenwollen und damit zur „Welt“ wird nun auf die Phänomene der Heiligkeit hingewiesen, die freilich der Philosoph — „weil der Stoff, in dem die Philosophie arbeitet, nämlich die Begriffe, Vorstellungen und also durch das Leben bedingt sind“ — nur negativ ausdrücken könne: als „Aufgeben“, als „Verneinung“ des Willens, als ein „Übergang ins Nichts“ (§ 369). Doch wiederum ist dies „Nichts“ ein solches nur „für uns“; die positive Ausfüllung dieser Negation ist eben jener Zustand des Heiligen, des Erlösten selber — die religiöse Erfüllung; und „für die, deren Wille sich gewendet hat, ist eben diese unsre reale Welt, mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts“ (§ 592). Dieser Schlußstein des Systems ist im Jahre 1816 gelegt; und er ist unverrückt liegen geblieben bis ans Ende. Seine Identität mit dem Nirvānagedanken war erst Sache späterer Entdeckung; aber auch ohne diese Identität wird an seinem religiösen Charakter kein Zweifel bleiben.

Doch der Begriff des besseren Bewußtseins und seine philosophische Läuterung und Zuspitzung in das „Nichts“ der Willensverneinung sind nicht die einzigen Fingerzeige für die fortwirkende Kraft religiöser Impulse in der Entstehung des Schopenhauerischen Systems. Umfaßt das „bessere Bewußtsein“ die Erfüllung des religiösen Bedürfnisses, so wird dieses selber auf der Seite des „empirischen Bewußtseins“, in dessen Unbefriedigung, in dessen Schmerzvollem und Schuldhaftem, kurz gerade in solchen Zügen sichtbar, die nachmals den philosophischen Pessimismus psychologisch begründen. Freilich diese pessimistische Färbung des empirischen Bewußtseins wird erst aus der Gegenüberstellung mit dem besseren Bewußtsein verständlich. Das Grundphänomen der Schopenhauerischen Seelenhaltung ist eben jene Zwiespältigkeit, jene Duplizität des Bewußtseins, die ihn zum Bürger zweier Welten stempelt. Gerade darum aber läßt der unzweifelhaft religiöse Gehalt des besseren Bewußtseins den Rückschluß zu, daß Schopenhauers Pessimismus nicht nur theoretisch und ethisch, sondern auch religiös motiviert ist; und aller-

dings lassen sich in der Gefühlsfarbe des empirischen Bewußtseins die religionspsychologisch beglaubigten Merkmale der religiösen Not unschwer wiedererkennen.

Solche Merkmale werden besonders in dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit, des Fragmentarischen alles Lebens und in der Unbefriedigung am eigenen natürlichen, sittlichen und intellektuellen Selbst gefunden, und Schopenhauer selber erblickt — ganz im Sinne seiner späteren Religionsphilosophie — eben hierin den seelischen Ursprung der Religionen und ihren Wert als Trostmittel gegründet, nicht ohne daß er sie vom rationalistischen Standpunkt aus als „Superstitionen", als „imaginär", als „Täuschungen" charakterisierte (§§ 496, 531). Aber die gleiche Unbefriedigung erfüllte ihn selber aufs tiefste, und er suchte und fand ihr gelegentlich auf dieser Stufe seines Philosophierens einen Ausdruck, der deutlich das Gepräge religiöser Sehnsucht trägt:

> „Wie wir von einem Orchester, das sich vorbereitet, eine große, schöne Musik zu erheben, nur verworrene Töne, vorübereilende Anklänge, hin und wieder anhebende Tonstücke, die aber nicht vollendet werden, kurz Stückwerk aller Art hören; so im Leben scheinen nur Bruchstücke, schwache Anklänge, unvollendete Ansätze und Probestücke von Glückseligkeit, von einem befriedigten, genesenen, in sich reichen Zustande durch, aus dem Gewirre des Ganzen.
>
> Welches Stück auch einer im Orchester anhebt, er muß es fallen lassen, es gehört nicht her, es ist das rechte nicht, nicht das große und schöne, das kommen soll" (§ 110).

Von dieser Unbefriedigung, von dieser Sehnsucht nach einem „befriedigten, genesenen, in sich reichen Zustande" aus stellt sich ihm sogar „das Hauptproblem der Philosophie" als das Suchen nach der „Ruhe", der καταπαυσις des paulinischen Ebräerbriefes dar, und alle dogmatischen Systeme gliedern sich ihm gemäß den drei möglichen transzendenten Behauptungen, in denen „wir Geister, die keine

Ruhe haben", über Grund und Lösung solcher Unruhe die Antwort finden (§ 106). Verächtlich wird die Naturphilosophie, die Wohlsein und Leben als den „Zweck aller Zwecke" hinstellt und sogar Sittlichkeit und Kunst dieser natürlichen Teleologie einordnet, als „Ein Systemchen" abgetan (§ 14), als eine rechte Philister-Philosophie, und jenen „Naturnarren" stellt unser Philosoph die Gewissensfrage an sich selber entgegen:

> „Aber versuch' es einmal, ganz Natur zu sein: es ist entsetzlich zu denken; du kannst nicht Geistesruhe haben, wenn du nicht entschlossen bist, nötigenfalls dich, und d. h. alle Natur für dich zu zerstören" (§ 27).

Man vergleiche mit diesem Ausspruch jene jugendliche Äußerung aus Weimar über den „schrecklichen Gedanken", daß kein Gott sei, um der gleichen, nämlich religiösen Motivierung für zwei so verschiedene Ablehnungen gewahr zu werden: dort des Atheismus, hier des Naturalismus.

Aus der Ruhe- und Trostlosigkeit der empirischen Welt hatte Schopenhauer sich einst in die überkommene Gottesvorstellung geflüchtet; nun ist es die Tiefe des eigenen Ich, in dem er Trost sucht, eben jenes bessere Bewußtsein, und daß dieses dereinst sein einziges werde — das ist seine Hoffnung, sein Glaube. Einstweilen müssen dessen vereinzelte Momente als Anhaltspunkte für die Realität eines andersartigen Daseins dienen; einstweilen gibt die immer wieder empfundene Traumhaftigkeit des empirischen Lebens einen Hinweis auf seine Irrealität:

> „Aller Menschen Leben sind nichts anderes als die Träume im Todesschlaf, von denen Hamlet im Monolog spricht. Ob aber das Ende des Lebens eines jeden nur der Übergang aus einem wilden Traum in den andern, oder ob er das Erwachen sei — das ist der μεγας αγων des Platon, die moralische Bedeutsamkeit und Wichtigkeit des Lebens, die einzig ernste Seite unseres Tuns" (§ 429; vgl. § 485 u. a.).

Und so durchzieht nicht nur Erlösungssehnsucht, ja auch Erlösungsglaube diese Erstlingsmanuskripte:

> „Blickt man vom zeitlichen Bewußtsein auf die Erlösung, so ist sie nimmer erreichbar. Auch ist sie es in keiner Zeit. Und doch wartet sie jeden Augenblick auf den Willen, daß er sich wende: so angesehn, ist nichts leichter, ja das Gegenteil unmöglich" (§ 312).

Das Genie, dessen er sich teilhaftig weiß, ist zwar nicht Erlösung selber, aber es verbürgt sie doch (§ 349) und führt geradenwegs zum Heil, gerade durch die Leiden, die sein Los sind (§ 585). Das Übel und das Böse aber, um dessen Rechtfertigung alle theologisch beeinflußten Philosophen sich in der Suche nach einer Theodizee bemüht haben, empfängt nun einen doppelten Sinn: aus der Identität des metaphysischen Willens, vermöge deren er selber zugleich Quäler und Gequälter ist, und als Beförderungen zur Wendung des individuellen Willens auf dem Heilsweg zur Erlösung. Von beiden Gedanken heißt es nun, in seltsamer, mehrfacher Wiederholung des theologischen Ausdrucks:

> „Und dies ist die wahre Theodizee, die vergeblich gesucht wurde, solange man das irdische Wohlsein zum Zweck, wenn auch nur zum Nebenzweck des Lebens machte" (§ 273; vgl. §§ 171 u. 483).

Nun also hat die empirische Welt, hat das Leben, das eben noch so unbefriedigend, so öde und leidvoll erschien, in eben diesem Sosein einen tiefen „Zweck":

> „Daß die Welt ein fades Schlaraffenland sei, ist nicht ihr Zweck; sondern dies, daß sie ein Trauerspiel sei, in welchem der Wille zum Leben sich erkenne und sich wende" (§ 306).

Und:

> „Es ist tröstlich, daß das Leben im Ganzen den Charakter einer Besserungs-, nicht einer Zuchtanstalt trägt" (§ 558).

Aus dem schwärzesten Pessimismus, aus der Metaphysik des blinden, unvernünftigen Willens, erhebt sich diese Theo-

dizee, diese Rechtfertigung des Daseins, durch kein logisches Bindeglied mit jener verbunden. Woher stammt diese „Sinngebung des Sinnlosen"? Allein aus dem religiösen Bedürfnis, wie es seit Jahrtausenden allen Erlösungsglauben erzeugt hat; allein aus den Momenten religiöser Erfüllung, wie Schopenhauer sie in seinem besseren Bewußtsein vorfand.

Angesichts dieser Hauptzüge gewinnt der Umstand tiefere Bedeutung, daß Schopenhauer auch in den Erstlingsmanuskripten schon, gerade inmitten seiner Revolte gegen die Religion, doch immer wieder Bibelstellen zitiert, immer wieder die religiösen Mythen und Symbole des Christentums als Bestätigungen seiner Philosopheme heranzieht und sie philosophisch ausdeutet: so in der Antithese von Adam und Jesus als den Symbolen von Willensbejahung und Willensverneinung (§ 125), so in der wiederholten Betrachtung der Christusgestalt (s. bes. den Doketismus und die Lehre von der jungfräulichen Geburt §§ 168, 479) und in ihrer Gegenüberstellung mit dem stoischen Weisen (§ 340). Schon hier tut sich die Überzeugung kund, die der Philosoph erst viel später grundsätzlich ausgesprochen hat: daß in den religiösen Mythen und Dogmen bisweilen eine tiefe, wenn auch unklare Erkenntnis der Wahrheit sich ans Licht ringe, der größeren Intuitionskraft entspringend, welcher eine primitivere, dem Urquell der Natur näher stehende Menschheit fähig gewesen sei. So hat Schopenhauer schon hier wie später selbst „Religionsphilosophie" auch im Sinne des befehdeten „Kentauren" betrieben: Deutung der gegebenen Religion und Auslegung des *sensu allegorico* Wahren durch ein *sensu proprio* Wahres.

Jedoch ist ihm religiöser Glaube niemals Maßstab für philosophische Erkenntnis. Und wenn in den Erstlingsmanuskripten gelegentlich die christliche Religion als die „allein wahre und allein seligmachende Religion" bezeichnet wird, die „nie von irgendeiner Philosophie Gefahr zu besorgen habe" (§ 536), so wird doch jede Philosophie immer ihre Bewährung wie ihre Widerlegung nur aus sich selber, nur mit rationalen Mitteln erfahren können. Denn nur der rationale Weg zur Wahrheit verbürgt ihre Allgemein-

gültigkeit und ihre Mitteilbarkeit. Darum darf nur „Erfahrung" im Sinne der allgemeinen, jedem Menschen vorliegenden Außenerfahrung die Quelle der Philosophie bilden, und programmatisch heißt es: „Meine Philosophie wird nie im Mindesten das Gebiet der Erfahrung, d. h. des Wahrnehmbaren, im ganzen Umfang des Begriffs, überschreiten" (§ 386). Aber zu dieser Erfahrung gehören eben auch die geschichtlich zu allen Zeiten und in allen Landen gegebenen Phänomene der religiösen Ekstase, der mystischen Versenkung, der Askese und der Heiligkeit; auch sie gilt es darum mit den Mitteln der Vernunft zu deuten und in das Weltverständnis einzuordnen. Und solche Deutung bedarf wiederum der Intuition des Philosophen, des „Verstehens" im Sinne eines Einfühlens, Nacherlebens zufolge „eigener Erfahrung" (§ 676). Diese Einsicht des jungen Schopenhauer ist die Anwendung seiner Deutungsmethode überhaupt auf die Deutung der religiösen Phänomene, und sie enthält zugleich das Eingeständnis der eigenen religiösen Anlage[6] und ihres Anteils an dem Aufbau seines Systems. Philosophie als Wiederholung der Welt in Begriffen, in der Sprache der Vernunft, bedeutet bei Schopenhauer eine Rationalisierung des Irrationalen nicht in dem Sinne, daß alles Unbegreifliche begreiflich gemacht werde — das ist unmöglich —, sondern daß das Denken aus dem Chaos einen Kosmos formt bis an die Grenze seines ordnenden und deutenden Vermögens, in vollem Bewußtsein der fortbestehenden Irrationalität des Ganzen, doch aber auch dieser sich innig verwandt, ja identisch wissend durch das erlebte Irrationale der eigenen Brust.

So kann Schopenhauer die Paradoxien wagen, daß „der wahre Philosoph der theoretische Heiland" und daß die „Weisheit welterlösend" sei (§§ 450, 508), indem nämlich Philosoph und Erlöser beide dasselbe bessere Bewußtsein betätigten: dieser *in concreto*

[6] Dieses Eingeständnis ist von Schopenhauer später nochmals ausgesprochen im letzten Buch seines Hauptwerks (D I, 455) und in seinen Vorlesungen (D X, 540).

und durch die Tat, jener *in abstracto* und durch den Begriff:

> „Der vollkommene Philosoph stellt theoretisch das bessere Bewußtsein rein dar, indem er es genau und gänzlich vom empirischen sondert. Der Heilige tut dasselbe praktisch“ (§ 229).

Damit betätigt der Heilige eine anschauliche Erkenntnis.

Man braucht sich nur des Vorranges zu erinnern, den Schopenhauer der „Anschauung“ (und diese umfaßt bei ihm stets auch die intuitive Innenerfahrung) vor dem „Begriffe“ einräumt, um gewahr zu werden, welche Selbstunterordnung des Philosophen unter den Heiligen in dieser Parallele liegt.

Und doch enthält diese Parallele zugleich das Bekenntnis, daß das theoretische Wissen des echten Denkers aus denselben Quellen gespeist werde wie das Leiden und Sterben des Weltüberwinders. Und wenn Schopenhauer in den schönen Schlußsätzen des ersten Buches seines Hauptwerks (nach § 340 der Erstlingsmanuskripte) gegenüber dem „hölzernen, steifen Gliedermann“ des stoischen Weisen das Bild des christlichen Heilands aufrichtet: „jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutung, die jedoch, bei vollkommener Tugend und Gerechtigkeit, im Zustande tiefsten Leidens vor uns steht“ —, so ist dies augenscheinlich mehr als eine bloße Deklamation, mehr als ein bloß ethisches Werturteil — es ist der Widerhall eigener religiöser Ergriffenheit vor jener Gestalt.

Wie denn überhaupt fast stärker als jede Dogmenanalyse der Sprachklang Schopenhauers gleich einer Wünschelrute deutlich die Stellen anzeigt, wo die religiösen Quellen seines Denkens bis dicht unter die Oberfläche des rationalen Bodens treten. „Was jederzeit ist und jederzeit war, und jederzeit sein wird, bin ich. Und ich allein kann meinen Schleier heben“ (§ 636). Solch ein Aphorismus ist in Tonfall und Rhythmus mehr als ein bloß künstlerisch geformter Marmorblock des Gedankens: er klingt dem Lauschenden als starker Laut der religiös ergriffenen Seele, nicht mehr in ihrer Not, sondern in der Nähe ihrer Erfüllung. Und

wenn — wie alsbald noch deutlicher werden wird — Schopenhauers philosophischer Eros zu gutem Teil ein religiöser Eros ist, so ist ihm das Glück des Erkennens, das Hochgefühl am entstehenden und am geschaffenen Werk gewiß wohl oft von der Beseligung des Frommen durchzittert gewesen, der sich vom Göttlichen begnadet weiß. Nur solchem Anhauch des *mysterium tremendum, fascinosum, sanctum* kann jener unvergleichliche Ausbruch des Mutterglücks entstammen, das der junge Philosoph gegenüber dem eigenen, empfangenen und still wachsenden Werk empfand:

> „Ich, der ich hier sitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werks nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leib begreift. Ich seh' es an und spreche wie die Mutter: «ich bin mit Frucht gesegnet». Zufall, Beherrscher der Sinnenwelt! Lass' mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! Denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind; wann es reif und geboren sein wird — dann übe dein Recht an mir und nimm Zinse des Aufschubs!" (§ 72).

V.

Und nun wenden wir uns diesem Werk selber zu, um es nach religiöser Motivierung und religiösem Gehalt zu durchleuchten. Seine Entstehungsgeschichte allein ist nicht entscheidend. Denn bei der schroffen Absage an Religion und Religiosität, mit der der Aufbau des Systems begonnen, bei der scharfen Gegenüberstellung von Philosophie und Religion, in die Schopenhauers Religionsphilosophie mündet, könnte es immerhin sein, daß der Philosoph nicht nur — wie es sein Bestreben war — alle religiösen Vorstellungen aus seinem Werk verdrängt, sondern allmählich auch jene Motivierung und jenen ursprünglichen Gehalt gedanklich erstickt hätte und so zum reinen Rationalisten geworden wäre. Schopenhauers vollendete Philosophie selber soll uns über ihren Charakter Auskunft geben.

Und da begegnet uns zunächst auf rein rationalem Boden als das Fundament jener Auseinandersetzung des Philosophen mit der Religion der grundlegende Begriff des „metaphysischen Bedürfnisses" als der gemeinsamen Quelle von Philosophie und Religion. Seltsam genug, daß dieser Begriff noch niemals näher betrachtet, daß noch niemals in ihm das grundsätzliche Eingeständnis erkannt ist, das er über die religiöse Herkunft und den religiösen Charakter aller Metaphysik — oder doch der Schopenhauerischen Metaphysik — enthält.

Dieser Begriff tritt zwar noch nicht im 1. Bande des Hauptwerks auf, sondern erst in dem 1844 erschienenen 2. Bande und dann — in breiterer Entfaltung — in dem Religionsgespräch der Parerga (1850). Doch schon in seiner 1819/20, also kurz nach Erscheinen des Hauptwerks, entworfenen Vorlesung „Über das Studium der Philosophie" geht Schopenhauer von diesem Grundbegriff aus, wenn er erklärt, „jeder Mensch" sei „ein geborener Metaphysikus: er ist das einzige metaphysische Geschöpf auf der Erde". Ganz naiv wird dort sogar die religiöse Mythenbildung, der Kultus unsichtbarer Wesen, selbst bei den Rohesten, den Weibern, den Kindern als ein „Philosophieren" bezeichnet, geboren aus einem „Trieb" zum metaphysischen Dogmatisieren". Kein Unterschied besteht sonach für Schopenhauer in den psychologischen Voraussetzungen der Religion und der Philosophie; ja auch ein System der letzteren kann nach ihm sich zum „Glaubensartikel" verfestigen — ein Schicksal, dem bekanntlich sein eigenes System nicht entgangen ist. Dieser Trieb ist angeboren, ein „natürlicher Hang", er empfängt aber auch äußere Nahrung durch überlieferte Religionslehren und durch die Wissenschaften. Dieser Trieb ist nach Schopenhauer nichts als ein Stück des allgemeinen Selbsterhaltungstriebes, freilich in einer dem Menschen eigentümlichen Form: „Sein Motiv ist hier, wie meistens, egoistisch." „Er wünscht das All zu begreifen, hauptsächlich um sein Verhältnis zu diesem All zu erkennen." Der Anlaß dazu ist dem Menschen durch das Prekäre seines Daseins, die Kürze

des Lebens zwischen zwei Unendlichkeiten, die eigene verschwindende Kleinheit im unendlichen Raum unter zahllosen Wesen gegeben. Das Bewußtsein des Todes treibt ihn, sich über die Zukunft nach dem Tode Sorge zu machen. So wird der Tod der große „Musaget" der Philosophie — wie der Religion. Soweit Schopenhauer in seiner Vorlesung. Schon hier erkennen wir eine Vorwegnahme wesentlicher Einsichten der neueren Religionspsychologie wieder.

Die in der Vorlesung proklamierte Identität des metaphysischen Triebes als des Ursprungs von Religion und Philosophie zugleich scheint verlassen in einer im Manuskriptbuch „Quartant" befindlichen (mithin aus der Zeit von 1824—1828 stammenden) Aufzeichnung: hier wird die Religion (mit Petronius und Hume) auf die Furcht zurückgeführt, wogegen der Ursprung der Philosophie ein ganz anderer sei, nämlich „ein rein zweckloses Besinnen", und „sogar in einer Welt ohne Leiden und Tod würde es in einem genialen Kopfe dazu kommen". Doch diese Trennung war vorübergehend: in dem 17. Kapitel des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" ist das „metaphysische Bedürfnis" wieder eine und dieselbe Quelle sowohl für Religion wie für Philosophie. Wiederum ist der Mensch seiner Anlage nach ein *„animal metaphysicum"*, weil bei ihm Wille und Intellekt soweit auseinandergetreten sind, „um bei ihrem Wiederbegegnen sich übereinander verwundern zu können". Die Verwunderung, das platonische und aristotelische θαυμάζειν, mithin ein wesentlich theoretisches Bedürfnis erscheint hier als der Kern des metaphysischen Triebes; aber es wird erregt vor allem durch das Bewußtsein vom Tode sowie von der Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, so daß „das Interesse, welches philosophische oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen stärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgendeiner Fortdauer nach dem Tode hat". So ist also die „Verwunderung", aus der Philosophie und Religion erwachsen, keine rein intellektuelle, sondern eine emotional bedingte, und das philosophische Erstaunen ist „im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die

Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan mit einem Mollakkord an" — gleich der Religion! Und das Böse, das Übel und der Tod, eben jene Tatsachen des Lebens, welche den Götterglauben und das Bedürfnis nach Erlösung hervorrufen, sind es zugleich, „welche das philosophische Erstaunen qualifizieren und erhöhen" und zum „Brüten über jene Fatalität" führen, die eine so beschaffene Welt hervorrufen konnte. Darin dürfen wir das sachliche Eingeständnis religiöser Antriebe bei unserm Philosophen finden. Und inmitten aller rationalen Betrachtung begegnet uns hier das von Ergriffenheit wiederklingende Wort:

> „Wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde als Silber und Gold — so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgendein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit!"

Noch weiter bereichert und zugleich in deutlich geschiedene Elemente aufgelöst erscheint der Begriff des „metaphysischen Bedürfnisses" endlich in dem Religionsgespräch der „Parerga": hier wird zunächst als die „eigentlich metaphysische Anlage des Menschen" das „theoretische Bedürfnis" verstanden, welches aus dem sich aufdrängenden Rätsel des Daseins und aus dem Bewußtsein hervorgeht, daß hinter dem Physischen der Welt irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse, ein Unwandelbares, welches dem beständigen Wandel zur Grundlage dient; erst an zweiter Stelle steht hier das (in der Vorlesung allein in Betracht gezogene) egoistische Willenselement: „Furcht und Hoffnung der in steter Not lebenden Sterblichen"; und als dritte Komponente des metaphysischen Bedürfnisses tritt hier neu auf das „unleugbar vorhandene moralische Bewußtsein", das sich Bestätigung und Anhalt sucht. Schopenhauer legt diese Analyse seinem *Demopheles* in den Mund zur Rechtfertigung der Religion, als welche

dem so beschaffenen metaphysischen Bedürfnis des Menschen Genüge tue. Aber wir wissen: auch im Demopheles steckt Schopenhauer selbst, und sein *Philalethes* widerspricht nicht, und nirgends wird ein Zweifel laut, daß nicht ebendasselbe Bedürfnis in ebendemselben Umfange der philosophischen Metaphysik zugrunde liege und nicht von dieser ebenso — für den Denkenden sogar besser — befriedigt werden könne.[7] Ja wollte man selbst die Philosophie nur auf jenes „theoretische Bedürfnis" zurückführen, so wäre doch dessen emotionaler Charakter, die latente Voraussetzung der kreatürlichen und sittlichen Not, auch in dieser Komponente allein, wie Schopenhauer sie beschreibt, unverkennbar. Denn woher das „Bewußtsein, daß hinter dem Physischen der Welt irgendwie ein Metaphysisches stecken müsse", wenn nicht aus jenem Kontrastgefühl, aus Unbefriedigung und Sehnsucht jener Art, wie wir sie am Grunde aller Religiosität fanden?

Schopenhauers „metaphysisches Bedürfnis" ist, so dürfen wir zusammenfassend feststellen, der psychologische Tatbestand des religiösen Bedürfnisses in seiner eigenartigen Verflochtenheit von kreatürlicher, sittlicher und intellektueller Not und der daraus erwachsenden Sehnsucht nach Erlösung, nach einem höchsten Werterlebnis im Metaphysischen. Das theoretische Element tritt bei Schopenhauer selber stärker hervor als bei anderen religiösen Typen und darf als Erklärung sowohl für seine intellektualistische Auffassung der Religion wie dafür gelten, daß er selber seinem metaphysischen Bedürfnis in der Philosophie Befriedigung suchte und fand. Aber deren emotionale Antriebe sind der Sache nach religiöser Natur, und nur Schopenhauers Terminologie hat bisher verhindert, die erstaunliche Klarheit zu erkennen, mit der neuere religionspsychologische Einsichten in Schopenhauers Analyse des „metaphysischen Bedürfnisses" vorweggenommen sind. In jedem Falle besteht nach Schopenhauers Lehre

[7] Im gleichen Sinne auch Frauenstädt in seiner von Schopenhauer gebilligten Abhandlung „Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung" (1848); vgl. u. S. 157 ff.

kein Unterschied in den seelischen Grundlagen von Religion und Philosophie: das Bedürfnis, dem beide entstammen, ist dasselbe, und wir haben es als religiöses Bedürfnis erkannt. Erst auf der Erfüllungsseite beginnt der Unterschied, zu mindest in den Ausdrucksmitteln, den Objektivationen, in denen der religiös bedürftige Mensch seine Befriedigung sucht: dort Mythos und Symbol, Gebet und Kultus, hier die „unendlich schwer und vielleicht nie zu erreichende philosophische Wahrheit". Die Mittel und Methoden der Befriedigung sind verschieden. Die Frage bleibt nur offen, ob und inwieweit etwa auch hier wie dort das gleiche irrationale Erlebnis der religiösen Erfüllung erreicht, oder ob und wieweit es erstickt oder abgelenkt wird: dort in Lippenbekenntnis und Buchstabenglauben, hier in der Dürre des logischen Systems.

Auf den ersten Teil dieser Frage ist schon oben (S. 8 f.) die Antwort gegeben; ob Schopenhauers System aber sich den religiösen Gehalt seiner Entstehung bewahrt hat, darüber mag ein Durchprüfen jener Teile uns belehren, wo emotionale Antriebe spürbar werden.

VI.

Wir finden solche in Schopenhauers „Metaphysik des Schönen". In nüchterner Betrachtung hebt das 3. Buch des Hauptwerks an: mit der „Welt als Vorstellung" wird an das erste, mit der Konfrontation von Kants „Ding an sich" und Platons „Ideen" an das zweite der vorangegangenen Bücher angeknüpft und in didaktisch meisterhafter Analyse und Synthese die höhere, reinere Form des Erkennens entwickelt, die des willensfreien Subjektes mit seinem objektiven Gegenspiel und Inhalt: den Ideen. Indem aber, im § 34, der Philosoph sich in das Wesen der künstlerischen Betrachtungsart vertieft, immer inniger eindringt in die begriffliche Ausdeutung des Wunders der Kontemplation, scheint es, als beginne diese Kontemplation selber ihm die Feder zu führen, und siehe da, das Spinoza-Wort blitzt auf: „*Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis*

specie concipit" — „der Geist ist ewig, sofern er unter der Form der Ewigkeit die Dinge begreift." Weiß Schopenhauer, daß er hiermit bereits in den Bereich des Religiösen getreten ist? Vielleicht gibt er sich nicht deutlich Rechenschaft davon, aber ungescheut weist er in einer Anmerkung auf Spinozas „*cognitio tertii generis sive intuitiva*" hin, unter Anführung von Stellen, die man nachlesen mag, um ihrer religiösen Qualität innezuwerden: es ist diejenige Erkenntnisart, die nach Spinoza zur intellektuellen Gottesliebe führt; es ist dieselbe, von der der Spinoza-Jünger Goethe schrieb: „Es ist eine aus dem Innern am Äußeren sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt." — Noch einmal tritt Schopenhauer nach diesem Emporquellen des Religiösen inmitten der begrifflichen Analyse des Ästhetischen in die abstrakte Deduktion zurück; aber wiederum reißt es ihn fort und führt ihn noch weiter, zum ergriffensten Ausdruck von Ewigkeitsbewußtsein und All-Einheitsgefühl:

„*Are not the mountains, waves and skies, a part*
Of me and of my soul, and I of them?"
— „Sind Berge, Wellen, Himmel, nicht ein Teil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?"

„Wer aber sollte, wer dies fühlt, sich selbst, im Gegensatz der unvergänglichen Natur, für absolut vergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtsein dessen ergreifen, was der Upanishad des Veda ausspricht: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est.*" („All dies Geschöpf umher bin ich, nichts außer mir: ich bin das All!")

Jeder Religionspsychologe wird bestätigen, daß der Gedanke, daß vor allem der Ausdruck des Gedankens, den Schopenhauer wählte, echtester religiöser Gefühlsausdruck ist.[8] Hier ist eins jener „höchsten Werterlebnisse" nieder-

[8] Noch einmal wird von Schopenhauer später dies Upanishad-Wort zitiert im 2. Bande der Parerga (§ 20), und hier in seinem Hand-

gelegt, die in Momenten religiöser Erfüllung erreicht werden. Hier spricht nicht mehr der Rationalist, der Theoretiker — hier spricht der religiös erfüllte Mensch, mögen auch gedankliche Brücken zu den sonstigen Theoremen führen und die Einheit des Systems sichern. Dies Erlebnis ist nicht logisch erschlossen. Die Einheit, in der das Subjekt sich hier mit dem All weiß, ist nicht mehr die abstrakte Einheit des Willens als Dinges an sich, von der in der „Metaphysik der Natur" die Rede war; keine abstrakte Deduktion ist hier am Werk; sondern einziges Argument ist die Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins, die in ihm aufleuchtende metaphysische Evidenz. Und jeder Schopenhauer-Schüler, der seinen Meister liebt und ihn miterlebend liest, prüfe sich selbst, ob nicht solche Augenblicke des Erschüttertseins es waren, die ihn selber am stärksten packten: das *mysterium tremendum, fascinosum* durchzitterte das Wort, den Gedanken des Philosophen.

Wir blättern weiter, nur an den für unsere Absicht deutlichsten, unverhülltesten Stellen verweilend.

Schopenhauers Metaphysik der Musik klingt auf: jene Ästhetik der Tonkunst, die er fand, indem er sich ihrem Eindruck „gänzlich hingab, um dann wieder zur Reflexion zurückzukehren"; bei solcher Hingabe „ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen, welcher mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist . ., welchen Aufschluß jedoch zu beweisen ich als wesentlich unmöglich erkenne". Denn die Intuition ist am Werke, und nur zur gleichen Intuition hinzuleiten, ihren Inhalt aber begrifflich auszudeuten kann hier wie sonst das Geschäft des Philosophen sein. Wir unterlassen es, dies wahre Prüf- und Meisterstück der Schopenhauerischen Methode hier nachzuzeichnen, um nur für diejenigen Momente den Blick zu schärfen, wo die künstlerische Intuition sich zur religiösen vertieft. „*Musica est exercitium metaphysices occultum, nescientis se philosophari animi*" — „die Musik ist geheime Ausübung von Metaphysik, bei der der Geist sich seines

exemplar mit dem Hinzufügen: „welches denn freilich der Übergang zum Illuminismus, wohl gar zum Mystizismus ist."

Philosophierens nicht bewußt wird.“ Wiederum in lateinischem Ausdruck, wie bereits früher, gleichsam zu keuscher Verhüllung des zutiefst Erlebten, formuliert Schopenhauer hier im Anschluß an ein Leibniz-Wort das Ergebnis seiner Intuition zu letzter Prägnanz. Und schlagen wir in den Erstlingsmanuskripten den Ursprungsort dieser Formulierung nach, so finden wir dort den seelischen Tatbestand als einen eigentlich religiösen in noch leichterer Verhüllung, ja geradezu in biblischer Fassung, in der Sprache einer Religionsurkunde:

> „Ihr habt gehört, daß Leibniz gesagt hat: *Musica est exercitium Arithmetices animi se numerare nescientis.* Das war die Weihe des ersten Grades. Ich aber sage euch: *Musica est Philosophia animi se philosophari nescientis.* Und das ist die Weihe des zweiten Grades“ (D XI, § 329).

Aber Schopenhauer faßt sich abermals und kehrt zur Aufgabe des Philosophen, des rational Erklärenden und Deutenden, zurück. Und doch durchflutet das „unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist“, auch seine abstrakte Darstellung immer wieder und strömt am Schluß des Buches in vollen, ernsten Akkorden aus wie Orgelklang, im hohen Lied auf den Künstler, dessen Enthusiasmus ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt:

> „Jene reine, wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht . . . Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spieles müde, den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Überganges kann man die heilige Cäcilie von Raffael betrachten. Zum Ernst

also wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden."

Ein Präludium war diese Metaphysik des Schönen, zum Letzten, Heiligsten; und doch schon selber ein religiös anklingendes, Erlösung verheißendes Präludium: die heilige Cäcilie des Raffael ist mehr als ein Vergleich, sie ist Symbol für Schopenhauers eigene Andacht.

VII.

Damit stehen wir an der Schwelle des Tempels, in den Schopenhauers „besseres Bewußtsein" sich vor den Anfechtungen der empirischen Welt am liebsten flüchtet, wo es sich freilich zugleich am scheuesten verhüllt im Gedankengespinnst des Rationalismus: seiner Ethik. Es ist bedeutsam, daß gerade am Beginn des 4. Buches Schopenhauer mit größter Entschiedenheit es ablehnt, zu predigen und vorzuschreiben, daß er gerade hier noch einmal erklärt, Philosophie könne immer nur theoretisch sein, forschen und das Vorhandene erklären und deuten, „das Wesen der Welt, welches *in concreto*, d. h. als Gefühl, jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis der Vernunft bringen". Und noch einmal, im späteren Verlauf der Untersuchung, zieht er den scharfen Trennungsstrich zwischen dem Heiligen und dem Philosophen, als denjenigen zwischen intuitiver und abstrakter Erkenntnis: „Zwischen beiden ist eine weite Kluft, über welche, in Einsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Welt, allein die Philosophie führt. Intuitiv nämlich, oder *in concreto*, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll noch kann." Hier ist das positive wie das negative Verhältnis von Religion und Philosophie — die Identität des Inhaltes wie die Verschiedenheit der Ausdrucksmittel — bereits deutlich umschrieben und Schopenhauers spätere Religionsphilosophie *in nuce* vorgebildet, sogar insofern deutlicher und richtiger, als nicht

„Religion" in dem von Schopenhauer allein gebrauchten Sinne von Lehre und Kultus, sondern der religiöse Mensch κατ' ἐξοχήν in seiner reinsten Ausprägung — der Märtyrer, der Asket, der Heilige und schließlich der Mystiker — dem Philosophen gegenübergestellt wird. Ja, der religiöse Mensch erhält sogar den höheren Rang, insofern ihm die konkrete, die intuitive Erkenntnis als die ursprünglichere zugewiesen wird. Die religiösen Dogmen sind für Schopenhauer hier die undeutlichen, unvollkommenen Sprachen, in die der religiöse Mensch sein intuitives Wissen kleidet, das aber am unmittelbarsten durch seine Tat Ausdruck erlangt und vom Philosophen in die reinste, deutlichste Sprache, die der Vernunft, übertragen wird. Die Tat allein entscheidet über den Inhalt der Intuition: „Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, oder umgekehrt ein Philosoph sein: beides gilt gleich." — Es soll an dieser Stelle an der Schopenhauerischen Auffassung keine Kritik geübt und nicht geprüft werden, inwiefern die Phänomene des Märtyrertums, der Askese, der Heiligkeit, ja auch der Mystik, nicht vielfach erst ein mittelbarer, nämlich ein erst von Kult und Glaubenslehre her bestimmter Ausdruck des religiösen Erlebens sind. Genug, daß letzteres selber hier als Forschungsgegenstand des Philosophen seinen gewichtigen Platz erhält, und zwar nicht nur als Gegenstand psychologischer Analyse, sondern als aufschlußgebend für das Wesen der sittlichen Phänomene, ja als richtungweisend zu einem Transzendenten, das der Philosoph als tatsächlich anerkennen muß, wenn er es auch nur mehr in der Sprache der Negation bezeichnen kann: „Verneinung des Willens zum Leben" mit ihrem Resultat, dem „Nichts".

Doch bevor wir zu diesem Allerheiligsten von Schopenhauers „besserem Bewußtsein" gelangen, verweilen wir kurz auf denjenigen Stationen der moralphilosophischen Untersuchungen Schopenhauers, in denen bereits religiöse Intuitionen des Philosophen selber durchzuschimmern scheinen. Wir rechnen hier nicht zu diesen — wozu nach der Entstehungsgeschichte des Systems (o. S. 27) wie von einer buddhistischen Religiosität aus vielleicht die Versuchung

gegeben wäre — die pessimistische Grundposition der Schopenhauerischen Ethik. Denn der Pessimismus ist im vollendeten System ohne religiöse Motivation rein logisch abgeleitet aus der Erfahrung, und insofern deren emotionale Bewertung mitgewirkt hat, könnte diese eine rein sittliche gewesen sein: Gerechtigkeitsgefühl und Mitleid gegenüber der leidenden Menschheit und Tierheit. Ebensowenig aber setzt auch die rationale Ausdeutung der moralischen Phänomene von Gerechtigkeit und Liebe selber als Durchschauungen des *principii individuationis* eine religiöse Triebfeder voraus; denn auch hier könnte eine rein begriffliche Deduktion aus der erkenntnistheoretischen Grundlegung und der Willensmetaphysik ausgereicht haben; und insofern die Ursprünglichkeit eigenen Erlebens der geheime Antrieb solcher Deduktion gewesen sein mag, kann doch auch hier dies Erleben als ein rein moralisches verstanden werden. So viele Berührungspunkte Moral und Religion besitzen (zufolge dem sittlichen Element der religiösen Not), so viel sie deshalb historisch wie psychologisch ineinander übergreifen, darf doch der alte Fehler, eins auf das andere zurückführen zu wollen (wie dies in aller religiösen Ethik einerseits, wie es in Kants praktischem Vernunftglauben andrerseits geschehen ist), nicht erneuert werden; die grundsätzliche Getrenntheit beider Gebiete, die Autonomie des Moralischen wie die Autonomie des Religiösen, ist eine zu wertvolle Errungenschaft der neueren Philosophie, als daß sie wieder preisgegeben werden dürfte. Die Durchbruchsstellen des Religiösen innerhalb der Schopenhauerischen Ethik finden wir vielmehr nur in solchen Philosophemen, die sich nicht als notwendige Konsequenzen der erkenntnistheoretischen und ethischen Grundpositionen Schopenhauers ergeben, vielmehr sich eigenartig, ja bisweilen scheinbar widerspruchsvoll aus dem Gedankenfluß erheben: ich meine die Konzeptionen der „ewigen Gerechtigkeit", des „Heilsweges" und der „anscheinenden Absichtlichkeit im Schicksale des einzelnen".

Grundsätzlich darf freilich vorweg bemerkt werden, daß Schopenhauer, soweit eine theoretische Begründung,

ein „Beweis“ nicht möglich war, öfters mit Vorsicht und Ehrlichkeit den Vorbehalt des Hypothetischen, des bloßen Deutungsversuchs macht. Aber schon die Einschaltung dieser Konzeptionen in die sonst lückenlose Konsequenz des Systems, schon ihre äußeren Bezeichnungen, vor allem aber ihre Ausführung verraten, daß hier emotionale Triebfedern im Spiele waren, die nicht nur dem philosophischen Erkenntnisdrange, die zugleich einer religiösen Sehnsucht, ja einem glaubensähnlichen Hoffen und Ahnen Befriedigung suchten.

An die Ausbreitung des pessimistischen Weltbildes, an die Entfaltung des sich bejahenden Willens mit seinem Egoismus, mit dem Kampf der Individuen und der Völker, schloß sich die Definition des Unrechts, an diese wieder Schopenhauers Rechts- und Staatslehre an, die Erläuterung der „zeitlichen Gerechtigkeit“. Diese aber gibt nun das Stichwort zum plötzlichen Übergang von dem bisher behandelten Empirischen zu einem ganz andersartigen Metaphysischen: zu der nur durch den Namen mit jener verbundenen „E w i g e n G e r e c h t i g k e i t“, deren andeutende Erwähnung schon früher die Erwartung des Lesers geheimnisvoll gespannt hatte. Seltsam genug, daß derselbe Philosoph, der in seiner Ästhetik mit der ganzen sittlichen Entrüstung des Pessimisten gegen platten Optimismus die Forderung der „poetischen Gerechtigkeit“ als „auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt“ beruhend verworfen hatte, nun das große Trauerspiel des Lebens selber von „ewiger Gerechtigkeit“ durchwaltet sein läßt: Strafe und Verbrechen, Leiden und Schuld sind im tiefsten eins, weil beide desselben einen Willens.

Diese These folgt nicht ohne weiteres aus der metaphysischen Einheit des Willens. Denn vom metaphysischen all-einen Willen selber kann offenbar weder Leiden verspürt noch Schuld verübt werden: erst seine Zerspaltung in die Vielheit seiner Erscheinungen gebiert ja den Kampf der Ideen, den Egoismus der Individuen, und damit Schuld und Leiden; die Individuen allein, sogar eigentlich nur die

menschlichen Individuen, können — durch die Freiheit ihres intelligiblen Charakters — schuldig sein, nur die mit Empfindungsorganen ausgestatteten Individuen Schmerz verspüren. Nicht aber ist das leidende Individuum als solches identisch mit dem schuldigen, und empirisch bleiben Leiden und Schuld meist getrennt, ohne gerechten Ausgleich. Gerade darum war es von jeher eins der stärksten religiösen Anliegen, sozusagen ein sittliches Postulat des Menschen an die überweltliche Macht, dem Übeltäter seine jenseitige Vergeltung, dem schuldlos Leidenden seine jenseitige Vergütung gesichert zu wissen. Und siehe: das gleiche Bedürfnis treibt Schopenhauer, seine pessimistische Weltansicht schon hier religiös zu untermalen und dem Leidenden wie dem Übeltäter zugleich zu sagen: beklagt euch nicht, und triumphiert nicht; denn ihr seid im Grunde eins; du Leidender bist selber schuld, und du Schuldiger empfängst selber in den Leiden jenes deine Strafe! Hier scheint nun eine Gedankenlücke, ja ein Widerspruch zu klaffen: denn, wie schon bemerkt, die Identität beider ist nur metaphysisch, Leiden und Schuld aber sind empirisch; wo diese herrschen, besteht jene Identität nicht; wo jene Identität aber besteht, sind Leiden und Schuld nicht. Auch wäre, vom empirischen Standpunkt aus, einzuwenden, daß in der Natur das Reich des Leidens größer ist als das der sittlichen Schuld: ersteres umfaßt mit Sicherheit das ganze Tierreich, ja mag bis in die Pflanzenwelt hinein erstreckt werden, wogegen von „Schuld" einzig beim Menschen, im Gebiet des selbstbewußten Willens, die Rede sein kann.

Und doch besteht eine gedankliche Rechtfertigung der Identität von Leiden und Schuld. Zunächst würde Schopenhauer gar nicht die in obigem Einwand vorausgesetzte scharfe Trennung von Empirischem und Metaphysischem zulassen: ihm ist ja das Metaphysische, der Wille als Ding an sich, nicht ein Transzendentes, sondern das wahrhaft Wirkliche in der Erscheinung (vgl. Brief an Frauenstädt vom 21. August 1852); demzufolge ist das menschliche Individuum auch als solches imstande, das *principium individuationis* zu durchschauen, sich selbst im anderen, jeden

anderen in sich selbst wiederzuerkennen, und gerade im leidenden Individuum wird solche veränderte Erkenntnisweise leichter wirklich. Aber die tiefe metaphysische Beschwichtigung Schopenhauers — die gewiß vielen seiner Leser schon tröstlicher und überzeugender geworden ist als die kraftlose Lehre vom Ausgleich im Jenseits — wird nicht nur diesem oder jenem Individuum zuteil, das solcher Durchschauung fähig ist, sondern die Identität des Trägers von Schuld und Leiden erfährt ihre allgemeingültige theoretische Begründung vor allem dadurch, daß Schopenhauer mit höherer Logik als der des bloß Analysierenden, daß er mit einer auf eigenem Erleben beruhenden synthetischen Logik Leiden und Schuld als welt-wesentlich erkannt und sie nicht nur dem empirischen Charakter des Weltwillens (seiner Zerspaltenheit in die Vielheit der Erscheinungen), sondern sozusagen seinem intelligiblen Charakter zugewiesen hat. Die bloß analysierende Logik könnte, ja müßte ihren Vorwurf des Widerspruchs tiefer ansetzen als erst bei einer Kritik der „ewigen Gerechtigkeit“: sie könnte fragen, warum denn Leiden und Schuld von so ernster Bedeutung, von so grausamer Realität sein und den Pessimismus rechtfertigen sollen, wenn die Erscheinungswelt, innerhalb deren wir sie empirisch allein finden, nur ein „Gewebe der Maja“, bloße Vorstellung ist; ist die Welt nur Illusion, so müßten auch Leiden und Schuld es sein. Tatsächlich aber handelt es sich für Schopenhauer — und dies übersieht die nur deduzierende und nach Widersprüchen spürende Kritik — um eine Grundintuition, die mit seinem Willenserlebnis, und damit bereits im Fundament der Willensmetaphysik angelegt ist: daß nicht nur das psychologische Wollen des Individuums, sondern der metaphysische Wille, das „Ding an sich“, dessen deutlichste Erscheinungsform jenes Wollen darstellt, selber schuldhaft und leidvoll ist. Sittliches Schuldgefühl und Schmerz, zunächst nur in der Zone des Selbstbewußtseins vorgefunden, werden von Schopenhauer projiziert, hinausverlegt in die metaphysische Zone des Willens an sich. Mit dieser Grundintuition ist nicht zu rechten, sie ist rein deduktiv weder

beweisbar noch widerlegbar. Sie erklärt sich vielleicht aus der Tiefe eigener religiöser Not, rechtfertigt sich jedenfalls aber induktiv damit, daß dem Schuldgefühl wie dem Schmerz ein stärkerer Realitätswert innewohnt als den bloßen Vorstellungsgebilden; beide tragen wie der Wille selbst, dessen lebhafteste Affektionen sie ja sind, metaphysische Dignität in sich und geben nicht nur dem psychologischen Willen seinen empirischen, sondern zugleich dem dahinterstehenden metaphysischen Willen seinen „intelligiblen" Charakter. Und so besteht in der Tat kein Widerspruch: der Quäler und der Gequälte sind eins, weil sie Erscheinungen desselben, bereits an sich schuldhaften und leidvollen Weltwillens sind. — Diese Tatsache aber als „ewige Gerechtigkeit" zu sehen, ist nur von einer Wertebene aus möglich, die höher liegt als die jenes sich bejahenden metaphysischen Willens selber, von einer Realitätsstufe her, die sich noch über die des „Dinges an sich" erhebt. Und dies ist der Standort des religiösen Schopenhauer, ein Standort jenseits des Pessimismus, von wo aus auch Leiden und Schuld nicht mehr als blindes Ungefähr, als sinnlose Grausamkeit erscheinen, sondern aneinander ihre Rechtfertigung, ihre „Theodizee" erhalten: die Leiden als Vergeltung der Schuld, die Schuld als Ausdruck eines Leidens an sich selber, beide aber als Beförderungsmittel auf dem „Heilsweg" zur Erlösung.

Bevor wir letzteren verfolgen, noch ein Hinweis darauf, wie auch an dieser Stelle wieder die Sprache des Philosophen jenen ernsten, ergriffenen Klang annimmt, der jedesmal den Fingerzeig abgibt dafür, daß der philosophische Eros die Zügel des Logos ergriffen hat. Und dieser Eros ist hier, was er vor 2000 Jahren bei Platon war: ein Mittler zwischen Menschlichem und Göttlichem. Ganz ohne Ohr für jenen Klang, ganz unteilhaft an solchem Eros, und darum ohne Verständnis für Schopenhauer wäre, wer etwa in der „ewigen Gerechtigkeit" nur eine analogische Bezeichnung, nur einen spielenden Ausdruck für die metaphysische Einheit von Schuld und Qual des Willens fände. Nicht nur um die oben erläuterte Einheit handelt es sich hier, sondern

wirklich um die Gerechtigkeit, um die Rechtfertigung von Verbrechen und Qual gerade durch ihre Einheit; und wie der Philosoph tiefsinnig gewisse Formen des Vergeltungswillens gegenüber einer Untat als das „gefühlte Bewußtsein" der ewigen Gerechtigkeit deutet, so ringt in dieser Lehre selber der eigene Pessimismus unbewußt vor einem höheren Richterstuhl um seine religiöse Verklärung. „Die ewige Gerechtigkeit waltet" — das ist mehr als ein Gleichnis für ein abstraktes Wissen, das ist „gefühltes Bewußtsein", ist eine Schau, die nur der „besseren Erkenntnis" sich eröffnet (so sagt der Philosoph mit dem sonst verlassenen Wort seiner Werdezeit hier), wiederum ein Mysterium, erhaben, grausenerregend und faszinierend zugleich: in dieser Ausdrucksform Schopenhauers eigenster Besitz. Und darum betont er, daß das Mitteilbare dieser Lehre nicht ihr Eigentliches sei, daß „die lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit" eine „gänzliche Erhebung über die Individualität" erfordere; sie findet er wieder in dem „großen Wort" *tat twam asi* der Upanishads, die er als „das größte Geschenk dieses Jahrhunderts" preist, sie auch in dem Mythos von der Seelenwanderung; und in ihr schließlich sieht er allen schuldlos Leidenden, die gefaßt, ja gern und freudig den Märtyrertod erdulden, „das letzte Geheimnis des Lebens" sich offenbaren.

VIII.

Erscheint schon das Geheimnis der „ewigen Gerechtigkeit" fast wie eine Selbstaufhebung des Pessimismus, trägt es in diese jammervolle Welt des Zufalls und des Irrtums, des Schmerzes und der Schuld den tiefen Sinn des für eigene Schuld büßenden Weltwillens hinein, so steigert diese Sinngebung sich von dem Gedanken der Vergeltungsstrafe zu dem höheren der Zweckstrafe, und führt zugleich aus dem unwandelbar Metaphysischen ins zeitliche Geschehen zurück durch Schopenhauers Lehren von der „Heilsordnung" und von der „anscheinenden Absichtlichkeit".

Erstere gilt jedem empirischen Lebenslauf: seinen unvermeidbaren Leiden und seinem Ende, dem Tod. Gerade diese Musageten der Philosophie aber gewinnen hier über die sittliche Rechtfertigung einer Sühne für Urschuld hinaus den Charakter von Läuterungsmitteln, von pädagogischen Einwirkungen, ja von Hilfen und Förderungen für den leidvollen, nach Erlösung trachtenden Willen selber. „Das Leben ist in der Tat der Läuterungsprozeß, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. vom Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird." Und der Tod ist „die große Gelegenheit, nicht mehr zu wollen", oder doch — sofern dies höchste Ziel dieses Mal noch nicht erreicht wird — die große Gelegenheit für den individuellen Willen, mit einem der empfangenen Belehrung entstammenden neuen Intellekt in wiederholter Geburt jene Lektion erneut zu empfangen — „bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und infolge hiervon es nicht mehr will". Und dies geschieht nicht gelegentlich und zufällig, sondern es ist „Zweck des Lebens", und ein „Anstrich von Absichtlichkeit" ist nicht zu verkennen. Woher stammt sie? Eine neue Teleologie hält hiermit ihren Einzug in die Metaphysik Schopenhauers, weit verschieden von jener, die in der Naturphilosophie ihre Erläuterung und Deutung gefunden hatte. Denn wenn die anscheinende Zweckmäßigkeit in der Natur ihre Erklärung fand in dem allen Naturerscheinungen zugrunde liegenden Willen zum Leben, als ein kausal bedingter Anpassungsmechanismus im Dienste der Lebenserhaltung, ja Lebenssteigerung, — so wird hier in der „Heilsordnung" eine Zweckmäßigkeit sichtbar, die nicht mehr Ausdruck einer Willensbejahung sein kann, weil sie dieser gerade zuwider gerichtet ist, die vielmehr nur von einer entgegengesetzt gerichteten Welttendenz aus als zweckvoll erscheint. Und wiederum kann nur die von dem religiösen Menschen Schopenhauer erfaßte Wertebene des „besseren Bewußtseins", von welchem der junge Philosoph einst die Hoffnung und den Glauben bekannte, daß es einmal sein einziges werde, — nur dieser religiöse Stand-

ort kann jene Teleologie des Leidens und des Todes verständlich machen. Ein Gott freilich, dessen unerforschlicher Ratschluß alles zum besten kehrt, der als liebevoller Vater seine Kreaturen mit Leiden züchtigt und prüft und sie im Tode zu sich ruft, — ein solcher Gott ist Schopenhauer unannehmbar, weil es ein herzlos spielender, ein grausamer Gott sein müßte, der erst all diese Kreaturen mit ihrer Unvollkommenheit und Not geschaffen hätte, um sie dann nach Gefallen zu erlösen. Das grausame Schöpfungswerk ist von Schopenhauer einem blinden, unvernünftigen Willen aufgeladen. Doch über diesem wird ein Stärkeres sichtbar: ein Reich des verneinten Willens, der Erlösung, das bei aller Transzendenz doch hineingreift in die Erscheinungswelt des sich bejahenden Willens und seinen gequälten Kreaturen durch den Mund unseres Philosophen Trost verkündet in dem „kühnen Wort, daß wir, alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von dem was wir leiden, als von dem was wir tun". Keine bloße Konsequenz des Denkens konnte Schopenhauer zu solcher Teleologie führen, keine empirische Anschauung solchen „Lebenszweck" bestätigen: nur tiefstes Mitleid mit dem leidenden Menschwesen, nur sehnendes Erlösungsverlangen, nur gläubige Erlösungszuversicht konnte hier noch den Denker leiten zu einer metaphysischen Hypothese, die doch nicht mehr als solche, sondern als Dogma, als Glaube auftritt: der transzendente Optimismus des religiösen Menschen nimmt hier dem empirischen Pessimismus des Ethikers die Feder aus der Hand und schafft den uralten Mythos von Seelenwanderung, von Karma und Nirvāna neu.[9]

---

[9] Man vergleiche von hier aus den Pessimismus Schopenhauers mit demjenigen eines anderen bedeutenden, aber völlig unreligiösen Mannes, Alexander von Humboldts, der in seinen Memoiren (I, 365 f.) schreibt: „Das Leben ist der größte Unsinn. Und wenn man achtzig Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wüßten wir nur wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind! Aber alles ist und bleibt dem Denker rätselhaft, und das größte Glück ist noch

Und noch einmal, zu noch höherem Gedankenfluge holt das religiös getriebene Grübeln unseres Philosophen aus in jener Abhandlung von der „anscheinenden Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", zu Gedanken, von denen er sich bewußt ist, daß sie „vielleicht nur eine metaphysische Phantasie" genannt werden könnten, die er mit allen möglichen Vorbehalten versieht: daß „an ihnen alles zweifelhaft ist, nicht nur die Lösung, sondern sogar das Problem", daß sie „ein Tappen und Tasten im Dunklen" sind, — und die er doch der Vergessenheit zu übergeben sich nicht hat entschließen können. Warum nicht? „Weil sie manchem, wenigstens zum Vergleich mit seinen eigenen, über denselben Gegenstand gehegten, willkommen sein werden" —? Das letzte Motiv bleibt keusch verhüllt. Der wahre Grund ist, daß hier eine tiefste, im Laufe eines langen, tragischen Daseins errungene Lebensüberzeugung, ja ein persönlicher Glaube ans Licht rang, der nach Mitteilung, nach Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundeinsichten, nach Rechtfertigung vor der *ratio* verlangte und auch, soweit er solche nicht finden konnte, doch als Bekenntnis, als der moderne Schicksals-Mythos des religiösen Atheismus gedankliche Gestalt suchte. Kein Stück des Schopenhauerischen Werkes läßt in das Ringen zwischen wissenschaftlichem Gewissen und religiöser Zuversicht in der Seele des Philosophen tieferen Einblick tun als diese „transzendente Spekulation"; und keine beider Mächte unterliegt: jene wird gerettet durch die wiederholten Vorbehalte „des Zweifels und der Mutmaßung", diese aber findet Ausdruck in dem gleichwohl sich oft hervordrängenden, Schopenhauer selber wohl bewußten „positiven oder gar dogmatischen Ton".

Über die generelle Heilsordnung hinaus, der jedes Leben unterliegt, erfährt hier der Glaube an eine spezielle Vorsehung, welche den individuellen Lebenslauf regiert und zum metaphysisch Besten führt, seine Wiederauferstehung unter dem Namen eines „transzendenten Fa-

das, als Flachkopf geboren zu sein." — Dies ist völliger Nihilismus, gegenüber dem religiös verklärten tragischen Pessimismus Schopenhauers.

talismus". Im Leben des Einzelnen ist trotz Zufall und Irrtum, trotz strikter kausaler Bedingtheit der äußeren Geschehnisse, trotz Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, doch „Plan und Ganzheit", vermöge deren der Lebenslauf, so verworren er auch scheinen mag, ein „in sich übereinstimmendes, bestimmte Tendenz und belehrenden Sinn habendes Ganzes" ist. Es scheint, als ob „eine geheime und unerklärliche Macht alle Wendungen und Windungen unseres Lebenslaufs, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objektiven Ganzheit und subjektiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserem eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet." Solcher Gedanke, „der nicht nur viel Trostreiches, sondern vielleicht auch viel Wahres hat", entstammt der rückschauenden Betrachtung des eigenen Lebenslaufs, ist an Schopenhauers eigenem Geschick erwachsen, diesem Leben des Wanderns und der Einsamkeit, voller Bitternisse und Enttäuschungen, diesem Leben unermüdeten heroischen Ringens, des Verzichts auf Frauenliebe und teilnehmendes Verständnis, diesem Leben der Entsagung, der Bitterkeit, ja des Hasses, und doch wiederum des Natur- und Kunstgenusses, der Schöpferfreude und des Bewußtseins eigenen Werts und seltener Begnadung. Der grüblerische Gedanke dringt von hier aus weiter vor zu der Möglichkeit, daß dem *mundus phaenomenon* mit seinen Zufällen durchgängig ein *mundus intelligibilis* zugrunde liege, welcher die Zufälle selber beherrscht. Und insbesondere die eigentümliche Individualität jedes Menschen in physischer, moralischer und intellektueller Hinsicht erscheint, so augenfällig sie von der zufälligen Kombination der elterlichen Eigenschaften bedingt ist, doch einer metaphysichen Notwendigkeit entsprossen. Diese Antinomie von augenscheinlichem Zufall und innerer Folgerichtigkeit, ja Zusammenstimmung von Charakter und Schicksal drängt den Philosophen zu dem „metaphysisch-moralischen Postulat einer letzten Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit". — Vom Standpunkt der heutigen Religionspsychologie ist es einzig ein religiöses Postulat, die Forderung, gegen Zufall und Schicksal, Sünde

und Not, Sinnlosigkeit und Unbegreiflichkeit, dem Leben Ganzheit, Sinn und Werthaftigkeit wiederzugeben, auch jedes Einzelgeschehen in einen großen Zweckzusammenhang, in den Dienst der Erlösungssehnsucht, der Erlösungszuversicht stellen zu können. Logische Argumentation und allgültige Beobachtung reichen hierzu freilich nicht aus; nur eigene Lebenserfahrung, nur historische Parallelen aus den Vorsehungsdogmen aller Zeiten und Länder können diese metaphysische Spekulation stützen. Und doch ein tiefes Wahrheitsgefühl, eine religiöse Evidenz verankern sie in der Überzeugung. Freilich auch der Zweifel steigt auf, ob solche Gedanken nicht nur „eine unbewußte Wirkung unserer ordnenden und schematisierenden Phantasie" seien; gleich aber wird dieser theoretische Zweifel wieder verscheucht von dem Satz: „Inzwischen ist doch zu vermuten, daß Das, was, im höchsten und wahrsten Sinne des Worts, für uns das Rechte und Zuträgliche ist, wohl nicht Das sein kann, was bloß projektiert, aber nie ausgeführt wurde . . ." Es ist fast erschütternd zu sehen, wie der festgefügte Bau des Pessimismus hier auseinanderklafft und einem Optimismus Raum verstattet, der nicht mehr bloß in der Welt der Verneinung seinen Ort hat, sondern im empirischen Dasein selber Wurzel faßt mit dem Glauben an höhere Lenkung zum „Rechten und Zuträglichen". Und so werden unserem Philosophen der antike Mythos vom individuellen Genius, das christliche Dogma von der Vorsehung zwar nicht unmittelbar und *sensu proprio* wahr, aber doch „so gut wie wahr". Nach der Analogie des Traumes, welcher der geheimen Werkstatt des Leibes und damit des unbewußten Willens entstammt, wird die Möglichkeit erwogen, daß das Schicksal vom eigenen individuellen Willen ausgehe, „welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unser vorstellendes individuelles Bewußtsein hinausliegt". Von welcher Region aus? — denn die des „Dinges an sich", des sich bejahenden Willens kann es nicht sein; noch jenseits dieser müßte sie liegen! — Wieder sieht Schopenhauer sich veranlaßt, das Hypothe-

tische, das „Befremdliche, ja Exorbitante dieses gewagten Satzes“ zu betonen, ohne doch darauf verzichten zu können, ihn durch historische Belege gleicher Intuitionen — religiöser Intuitionen! — zu erhärten. Und als endlich die metaphysische Spekulation sich zu dem höchsten aller Gipfel erhebt, zu dem Gedanken, daß im großen Traume des Lebens

> „vermöge einer wirklichen *harmonia praestabilita* jeder doch nur das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß, angemessen ist, und alle Lebensträume so künstlich ineinander geflochten sind, daß jeder erfährt, was ihm gedeihlich ist, und zugleich leistet, was anderen nötig; wonach denn eine etwaige große Weltbegebenheit sich dem Schicksale vieler Tausende, jedem auf individuelle Weise, anpaßt“

— da wird die Scheu vor solch „kolossalem Gedanken“ durch den in seiner schlichten Gläubigkeit ergreifenden Satz aus dem Felde geschlagen:

> „Aber wäre es nicht andrerseits engbrüstiger Kleinmut, es für unmöglich zu halten, daß die Lebensläufe aller Menschen in ihrem Ineinandergreifen ebensoviel *concentus* und Harmonie haben sollten, wie der Komponist den vielen, scheinbar durcheinandertobenden Stimmen seiner Symphonie zu geben weiß?“

Wo bleibt diesem Bekenntnis gegenüber der Vorsatz Schopenhauers, daß seine Philosophie nur das aufnehmen solle, „wozu die Data in der gegebenen anschaulichen Welt sich sicher nachweisen lassen“? Hier ist das Unzulängliche Ereignis geworden: das religiöse Bewußtsein des Menschen Schopenhauer hat den Denker unter Durchbrechung aller selbstgezogenen Schranken auf einen Gipfel geführt, von dem aus diese leidendurchwühlte Welt des Zufalls und Irrtums als ein sinnvolles Gewebe aller großen und kleinen Schicksale und Begegnisse zu unsern Füßen liegt, als große Harmonie einer Lebenssymphonie zu uns heraufklingt. Wer wollte mit dem Denker Schopenhauer darob rechten? Wer

wollte, um ihn vor dem Vorwurf der Inkonsequenz zu verteidigen, sich des feigen Hinweises bedienen, daß dieses „Parergon" als solches ja nur an der Peripherie seines Systems, ja außerhalb desselben liege? Statt, wie uns richtig dünkt, den ganzen, großen Schopenhauer auch hier, ja gerade hier zu finden und zu begreifen, daß derselben religiösen Getriebenheit, die hier die kritischen Grenzpfähle so kühn überschreitet, auch sein ganzes lapidares System, ja sein Philosophieren überhaupt entstammt. „Die großen Gedanken kommen aus dem Herzen" — dieser Satz gilt von den Parerga wie von dem System selber und verleiht ihnen die Würde und den Wert einer mehr als logischen, einer materialen Wahrheit. Und ist diese Wahrheit in der „transzendenten Spekulation" nicht mehr denkerisch zu rechtfertigen, so behält sie doch zum mindesten die Echtheit und Überzeugungskraft eines religiösen Glaubens, der nicht überkommen und erlernt und auf fremde Autorität gestützt, sondern der lebendigen Selbstgewißheit des religiösen Bewußtseins entquollen ist.

IX.

Auf rein rationalen, logisch unanfechtbaren Boden zurück führt uns schließlich Schopenhauers Lehre von der „Verneinung des Willens zum Leben" und vom „Nichts", die den Schluß des Hauptwerkes bildet, und die, in ihrem rationalen Gewande, doch dessen tiefsten religiösen Gehalt birgt.

Der Philosoph leitet hier die Phänomene der Resignation, der Askese, der Heiligkeit, der Mystik (aller dieser freilich nur in ihren geläutertsten Formen) von derselben Quelle ab wie alle Güte, Liebe und Edelmut: von der Durchschauung des *principii individuationis*; er bringt somit diese Formen der Religiosität mit dem Moralischen in einen inneren Zusammenhang. Damit erfährt Schopenhauers Religionsphilosophie sachlich eine wesentliche Erweiterung, indem trotz der grundsätzlichen intellektualistischen Auffas-

sung der Religion die höchsten — für Schopenhauer die allein legitimen — Äußerungen des Religiösen hier eine moralische — und das bedeutet: eine metaphysische — Bedeutsamkeit erlangen. Und Schopenhauer ist in dieser ethischen Ableitung religiöser Phänomene wesentlich tiefer ins Metaphysische vorgedrungen als Kant. Denn während für Kant sich der Wert der Religion in der praktischen Wirkung gewisser religiöser Glaubensinhalte als Regulative für das sittliche Handeln erschöpft, wird bei Schopenhauer der religiöse Mensch in seiner reinsten Ausprägung zu weit mehr als einem bloß sittlich handelnden Menschen: er wird zu demjenigen, der nicht nur eine metaphysische Erkenntnis empirisch betätigt, sondern aus derselben Erkenntnis heraus eine metaphysische Tat vollbringt, sozusagen das metaphysische Ereignis in sich verwirklicht: die Verneinung desselben Willens, der sonst im Zustande der Bejahung Träger der Welt mit all ihren Erscheinungen ist. Der bloß sittliche Mensch bekundet durch Gerechtigkeit, Liebe und Edelmut nur eine metaphysische Einsicht, die intuitive Erkenntnis des *tat twam asi*, der Identität des sich bejahenden Willens in all seinen lebendigen Objektivationen. Der religiöse Mensch κατ'ἐξοχήν aber vollzieht auf Grund derselben Einsicht die Umkehr eben dieses Willens in einer seiner Erscheinungen, die Selbstverneinung. Damit ist eine letzte höchste Realität phänomenal geworden. Und wenn das System uns bisher nach und nach drei Realitätsstufen von abnehmender empirischer, zunehmender metaphysischer Potenz erschlossen hatte:

1. die Realität des empirischen Bewußtseins, der Erscheinungen, erkannt vom Individuum nach dem Satz vom Grunde, die empirische Realität (wenn auch von transzendentaler Idealität),

2. die Realität des ästhetischen Bewußtseins, die platonischen Ideen, erkannt vom reinen Subjekt des Erkennens in der einfachen Vorstellungsform Subjekt-Objekt, die künstlerische Realität,

3. die Realität des sittlichen Bewußtseins, der metaphysische Wille im Stande der Bejahung, erkannt vom sittlich handelnden Menschen als das all-eine Substrat aller Wesen, die moralische Realität,

— so baut sich nun über diesen Stufen eine letzte, höchste auf, die wir vom religionspsychologischen Standpunkt aus nicht anders bezeichnen können als

4. die Realität des religiösen Bewußtseins: der metaphysische Wille im Stande der Verneinung, erkannt und verwirklicht vom Asketen, Heiligen, Mystiker — die religiöse Realität.

Dies ist die oberste, von unserem Philosophen sehnend erahnte Wertebene, von der aus er die Welt von „ewiger Gerechtigkeit" durchwaltet, im Leben zweckvoll eine „Heilsordnung" und eine „Absichtlichkeit" herrschend gesehen. Und diesem jenseitigen Reiche, wenn auch noch in das empirische hineinragend, gehören die religiösen Genien aller Zeiten und Zonen an. „Die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, ist nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder." Hiermit sind ausgesprochen religiöse Gestalten zu allerhöchstem Range erhoben, Gestalten, die in ihrem Wesentlichen jenseits alles Irdischen, jenseits sogar von Gut und Böse stehen, und Schopenhauers Ethik mündet, bei Licht betrachtet, in eine Verklärung des Religiösen in seiner erhabensten Form. Denn es sind nicht mehr bloß moralische, sondern psychologisch zweifellos religiöse Phänomene, und zwar die innerlichsten, vertieftesten, die hier am Schluß des Werkes ihre philosophische Deutung erfahren.

Diese Deutung nimmt freilich in der Sprache des kritisch geläuterten Rationalismus, gemäß dem schon zu Beginn gesetzten Programm, einen rein negativen Ausdruck an: „Verneinung" dessen, was sich vorher in der Welt bejahte. Insofern besteht eine Verwandtschaft dieser Lehre mit dem

neti, neli des Vajnavalkya, mit der „negativen Theologie" des Dionysius Areopagita und vieler anderer Mystiker, die es ablehnen, von ihrem Gott irgendwelche positiven Aussagen zu machen. Aber doch nur eine Verwandtschaft. Denn eben dieses Letzte, was sich im *homo religiosissimus* verwirklicht, „Gott" oder auch nur das „Göttliche" zu nennen, lehnt Schopenhauer ab, wenn er auch wohl weiß, daß das von den Mystikern und Heiligen mit ihrem „Brahma" oder „Gott" G e m e i n t e mit dem von ihm Bezeichneten identisch ist. Und er tut es deshalb, weil der Gottesbegriff nach seiner Überzeugung historisch wie psychologisch von irgendeiner Personifizierung, von der Vorstellung eines Persönlichen und Ursächlichen unabtrennbar ist und mit seinem groben Anthropomorphismus nicht entfernt an die Erhabenheit jenes höchsten Erfüllungserlebnisses heranreicht. Schon im Stadium seiner Philosophie des „doppelten Bewußtseins" hatte Schopenhauer, wie wir uns erinnern, geschrieben:

> „Will man aber den Ausdruck „Gott" symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtsein selbst . . ., so mag's sein; doch dächte ich: nicht unter Philosophen."

Lange nach der Vollendung des Hauptwerks notierte er im ganz gleichen Sinne:

> „Wollte man, aus Anhänglichkeit an einen alten Ausdruck (was ich jedoch nicht billige) das, was wir nur als Willen zum Leben kennen, in dem diesem entgegengesetzten Zustand, wo es den Willen zum Leben verneint und sich gewendet hat *(Nirvana)*, uns jedoch völlig unbekannt ist (indem unsere Erkenntnis es nur bis zu dieser Wendung begleitet) — wollte man, sage ich, dies uns ganz unbekannte x oder y „Gott" nennen und also, in der Kürze, sagen: Gott ist das, was wir sind, wenn wir die Welt nicht sind; — nun, so hätte man das Wort gerettet, aber nicht seinen ursprünglichen Sinn, und hätte nur einen von der Welt recht verschiedenen Gott, sofern er ihr absoluter Gegensatz, die gerade Verneinung derselben wäre."

Schließlich noch ein — toleranterer, aber sachlich dasselbe besagender — Ausspruch aus den „Senilia“:

> „Wenn unter den Theisten welche sind, die unter dem Namen „Gott“ *Nirvana* verstehen, so wollen wir über den Namen mit ihnen nicht streiten. Die Mystiker sind es, welche es so zu verstehen scheinen. *Re intellecta in verbis simus faciles.*“

Diese aber schon von dem jungen Schopenhauer im tiefsten Sinne „verstandene“ Sache ist die religiöse Erfüllung eben des Mystikers, wie sie sich auch im Tun des Asketen und Heiligen offenbart. Und die Auslegung dieses tiefsten, formlosesten religiösen Erlebnisses als „Verneinung des Willens“ mit dem Ergebnis des relativen „Nichts“ ist die kritische, aber eben darum zugleich bescheidene, ja demütige Deutung des Philosophen, der das Unsagbare nicht sagen, das positiv nicht mehr Ausdrückbare, nur noch negativ bezeichnen kann.[10] Hier ist intellektuell der Mut höchster Selbstbescheidung, die Ehrlichkeit reinster Grenzziehung zwischen Rationalismus und Illuminismus, zwischen Philosophie und Religion am Werke, um so bewundernswerter, als Schopenhauer selber, zumal in seiner Jugend, solcher höchsten Erfüllungsmomente teilhaft geworden war. Vielleicht aber auch gerade darum war er sich ihrer Inkommensurabilität für jeden begrifflichen Ausdruck, ihres „Jenseits“ gegenüber aller sonstigen Realität zu klar geworden, um ihre Verdeutlichung in der Sprache der Vernunft zu wagen. Anders als die hochgepriesenen Philosophen seiner Jugend — ein Jacobi, ein Fichte, ein Schelling, ein Hegel —, fühlte er sich zu Aussagen über „göttliche Dinge“ nicht befugt, einer „intellektualen Anschauung“ als eines philosophischen Organs, das ihm die Rätsel von

---

[10] In einer ungedruckten Aufzeichnung im „Quartant“ (1825) gesteht Schopenhauer: „Ich werde mystisch, wo ich das Ende aller Erkennbarkeit angebe und auf das Leben der Heiligen und die christliche Malerei verweise — am Ende des Werks.“ (s. Schopenhauer-Mappe, hgg. von Franz Mockrauer bei Piper & Co., München, Nr. 16 und Erläuterung dazu).

diesseits und drüben enthüllte, glaubte er sich nicht Herr. Sondern nur auf die geschichtlichen Fakta, auf die „ekstatischen Konfessionen" eben jener Mystiker und Heiligen wies er hin als Phänomene, an denen die philosophische Weltdeutung nicht vorübergehen dürfe, und die in das konzipierte Weltbild eines sich bejahenden Willens sich doch nicht anders einfügten als in der Form der Verneinung.

So können wir Schopenhauers Religionsphilosophie, wie sie sachlich — ungeachtet seines eigenen engeren Religionsbegriffs — am Ende seiner Ethik erscheint, dahin zusammenfassen: die religiöse Wirklichkeit ist nur in entschlossener Abkehr von der empirischen Wirklichkeit erreichbar; nicht im praktischen Leben tut sie sich kund; im künstlerischen Schauen, ja selbst im sittlichen Handeln wird sie nur vereinzelt, in leisen Anklängen spürbar; erst wer alles dies hinter sich gelassen, es aufgegeben, verneint hat, erreicht die letzte Stufe des Seins, das Meta-Metaphysische. Was es ist, weiß der gewöhnliche Mensch, weiß auch der Künstler, selbst der sittlich Gute nicht: relativ zu diesen und ihren Realitäten ist es „Nichts", erreicht durch „Verneinung" alles dessen, was sie bejahen. Daß es aber gleichwohl, ebenso wie das buddhistische *Nirvāna*, einen positiven Inhalt habe — wenn auch einen solchen, an den die Vernunft nicht heranreicht —, das besagt eben das Verhalten jener seltenen höchstreligiösen Menschen.

So der lautere Ausdruck des Schopenhauerischen Rationalismus. Und es ist bemerkenswert, daß der „Fürst des Atheismus" sich wohl hütet, gegenüber jenen Weltüberwindern von bloßem Aberglauben, von inhaltleerer Illusion zu sprechen, wie dies manche moderne Aufklärer tun. Gewiß, die Glaubens-Vorstellungen der Religion sind als solche, vom philosophischen Standpunkt aus, Illusionen und ein — oft absurder — Aberglaube; aber das darin zutiefst Ausgedrückte, die seelische Haltung des religiösen Genius selber, ist nicht nur Tatsache, die wie alle anderen Tatsachen von der Philosophie hingenommen, verstanden und in das Weltbild eingeordnet werden muß, sondern sie ist zugleich für Schopenhauer die „größte,

wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, die die Welt aufzeigen kann". Und weit entfernt, sie mit einer bloß psychologischen Ableitung aus dem metaphysischen Bedürfnis oder aus irgendeinem „Verdrängungsvorgang" für abgetan zu halten, nimmt er sie sich zum geheimnisvollen und doch leuchtenden Schlußpunkt seiner ganzen Philosophie: als Unterpfand eines erlösenden Prinzips inmitten dieser äußeren Welt des sich bejahenden Willens. So wenig durch irgendwelche psychologische Analyse des philosophischen Triebes und der wissenschaftlichen Geisteshaltung die Arbeiten des Philosophen, des Forschers als resultatlos und nichtig erwiesen werden können, so wenig — und diese einfache Einsicht, die so vielen Nur-Psychologen abgeht, hat schon Schopenhauer besessen — vermag irgendeine Religionspsychologie über Wert oder Unwert des religiösen Seelenzustandes zu entscheiden. Religionspsychologie kann nur analysieren und die Kriterien des religiösen Zustandes herausarbeiten. Dieser selber bleibt dadurch unangefochten und empfängt seine Werte nur von sich selber. Seine Bedeutung innerhalb des Seelen- und Weltganzen aber, die Beziehung der in ihm erlebten Realität zu den sonstigen Realitäten bleibt Sache der schöpferischen Synthese. Die Synthese Schopenhauers aber, diejenige einer Vernichtung alles sonstigen Realitätsbewußtseins zugunsten einer höheren Realität, bleibt für alle Zeit eine der tiefsten Konzeptionen über Ziel und Wert des Religiösen in seiner sublimiertesten Gestalt, indem die philosophische Vernunft dem innerlichsten Werterlebnis des religiösen Menschen einen Platz anweist, der über aller Vernunft ist und doch von ihr als berechtigt, ja als der erhabenste, der erstrebenswerteste Zustand anerkannt wird: nicht im Sinne einer bloßen Verneinung, eines absoluten Nichts, sondern einer Realitätsstufe, von der aus gesehen „unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts ist".

Solche Konzeption wäre nicht möglich gewesen, hätte nicht Schopenhauer selbst den auszeichnenden Charakter des Religiösen an sich wie an den großen Zeugnissen

indischer und christlicher Religiosität erlebt. Und so ist dieser Schlußstein des Schopenhauerischen Systems gerade in seiner gedanklichen Lauterkeit und Gradkantigkeit ein Zeugnis zugleich klarster philosophischer Besonnenheit wie echtester persönlicher Religiosität.

X.

Hiermit hat Schopenhauers Religionsphilosophie — so sehr sie für ihr ursprüngliches Gebiet: die Vorstellungsseite der religiösen Kulte, die Glaubensinhalte, unerschütterte Geltung behält — doch aus den Voraussetzungen wie dem Inhalt seiner Metaphysik selber nach zwei Richtungen eine wesentliche Ergänzung erfahren: an ihrer Schwelle in der Entdeckung des religiösen Bedürfnisses als der gemeinsamen psychologischen Wurzel von Philosophie und Religion; und auf ihrem Gipfel in der Ausdeutung eines höchsten religiösen Erfüllungserlebnisses als metaphysisches Ereignis der Willensverneinung. So nimmt Schopenhauers Philosophie — trotz seines eigenen engeren Religionsbegriffes — tatsächlich die Ergebnisse neuerer religionswissenschaftlicher Forschung in sich auf und weist der Religiosität psychologisch wie metaphysisch einen höchst bedeutsamen Platz an. Zugleich aber bestätigen die eigenen religiösen Antriebe und der in vielen Teilen des eigenen Systems durchbrechende religiöse Gehalt — wenn nicht für alle Philosophie, so doch für den Schopenhauerischen Typus des Philosophierens —, daß das religiöse Element darin einen wichtigen, ja für diesen Typus geradezu wesentlichen und richtungbestimmenden Faktor bildet. Nicht nur ist das „metaphysische Bedürfnis", aus dem Schopenhauers Philosophie erwächst, im Grunde ein religiöses, sondern auch das vollendete System noch ist in seinen metaphysischen Partien, überall dort, wo das einstige „bessere Bewußtsein" des Philosophen seine gedankliche Ausprägung erfahren hat, mit Religiosität durchtränkt. Vom individualpsychologischen Standpunkt aus wäre es eine reizvolle Aufgabe, die Eigenart der Schopenhaueri-

schen Religiosität innerhalb der allgemeinen Merkmale religiöser Seelenhaltung näher festzustellen, wobei etwa das Vorwiegen der theoretischen Komponente die Auflösung einer früheren mystischen Veranlagung in metaphysische Hypothese, oder die — mit jener mystischen Anlage verknüpfte — Passivität in Schopenhauers religiöser Erlebnisart seine nahe Verwandtschaft mit indischer, zumal buddhistischer Frömmigkeit verständlich machen würde. Doch liegt solche Untersuchung bereits außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

Die religiöse Motivierung und der religiöse Gehalt von Schopenhauers Metaphysik geben die Erklärung einerseits für die glaubensmäßige Überzeugtheit des Philosophen selber von der Wahrheit seiner Lehre, wie andrerseits für die spezifisch religiöse Wirkung, mit der sie von vielen ihrer Leser empfangen und als Lebensgut bewahrt worden ist und es immer wieder wird. Diese Philosophie erscheint heute — gleich der platonischen im Altertum — wie keine andere geeignet, das unvertilgbare religiöse Bedürfnis aller derer zu befriedigen, deren intellektuelle Ansprüche sich inmitten einer veränderten Welt nicht mehr mit den überkommenen Kulten und Glaubenslehren abfinden lassen, oder die von Starrheit und Glaubenseifer in Kirchen und Priesterschaften abgestoßen werden. So bildet das Religiöse in Schopenhauers Philosophie zugleich eins der Leitmotive für die geistesgeschichtliche Wirkung, die von ihr bereits ausgegangen ist und noch ausgehen wird. Richard Wagners eigenartige Mystik, wie sie in „Tristan und Isolde", wie sie im „Parsifal" Wort, Bild und Klang gewonnen hat, ist Niederschlag der von Schopenhauer empfangenen religiösen Erschütterung. Auch Eduard von Hartmanns optimistische Umbiegung der Willensmetaphysik in eine „Philosophie des Unbewußten", seine — von Arthur Drews aufgenommene — Gotteserlösung durch Weltvernichtung, wird unter diesem Gesichtspunkt verständlich. Und Leopold Zieglers weit in die Zukunft deutender „*Mythos Atheos*", seine „Mysterien der Gottlosen", sein Wort von der „*religio religionum* ohne Gott und ohne

Götter" verraten noch den von Schopenhauer ausgegangenen und von Hartmann und Nietzsche weitergegebenen religiösen Impuls. Denn selbst der spätere, von Schopenhauer vermeintlich ganz emanzipierte, ja gegen ihn gekehrte Nietzsche könnte sich bei schärferer Prüfung vielleicht als gerade durch das Religiöse bei Schopenhauer bestimmt erweisen — mag seine eigene Religiosität sich auch einen ganz anderen Ausdruck gesucht und gefunden haben. „Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte" — so bekennt Nietzsche beim Rückblick auf sein gesamtes Schaffen; erinnern wir uns aber des religiösen Ursprungs und Charakters eben dieses Atheismus bei Schopenhauer, so läßt sich wohl absehen, wie etwa die gewaltige Zarathustra-Konzeption (von Nietzsche selber im „*Ecce homo*" so eindrucksvoll geschildert) in ihrer ganzen Losgelöstheit, ja Bitterkeit gegen die empirische Welt, in ihrer zeitentrückten überweltlichen Erhabenheit doch nur ein wiederholter Durchbruch von Schopenhauers „besserem Bewußtsein" ist; ja, vielleicht läßt sich sogar im „Übermenschen" noch derselbe „Schopenhauerische Mensch" wiedererkennen, wie ihn der junge Nietzsche schon ergriffen geschaut hat, und wie er dann von dem Dithyrambiker ins Erhaben-Groteske gesteigert worden ist: zum Idealbild nicht mehr moralischer, sondern antimoralischer, aber doch noch religiöser Qualität: zum Dionysos der tragischen Lebensbejahung. — In Verfolgung der Entwicklungslinie, wie sie von Schopenhauer ausgegangen ist und sich voraussichtlich noch weit in die Zukunft fortsetzen wird, dürfen wir sagen: Schopenhauer hat der zu seiner Zeit steril gewordenen deutschen Philosophie wieder diejenigen religiösen Antriebe und denjenigen religiösen Gehalt gegeben, deren sie bedurfte, um nicht in Materialismus und Positivismus, in Erkenntniskritik und logischen Untersuchungen zu erstarren, um wieder vollsaftige, lebendurchblutete Metaphysik zu werden und zur wirklichen Totalität eines zugleich künstlerisch erschauten, gedanklich geformten und religiös beseelten Weltbildes zu gelangen.

Aber ist nicht hiermit der „Kentaur" wiedererstanden,

sind wir damit nicht auf den von Schopenhauer abgesperrten Irrweg einer religiösen Philosophie oder einer philosophischen Religion zurückgeraten, auf den vor ihm Schelling und Hegel sich verirrt hatten? Ist es nicht eine Ketzerei und Mißdeutung schlimmster Art, wenn wir gerade Schopenhauer als religiösen Philosophen in Anspruch nehmen, ihn, der lebenslang in der Religion die geborene Feindin der Philosophie bekämpft hat? Wird Schopenhauers eigene Religionsphilosophie, dies Muster klarer Grenzziehung und reinlicher Scheidung, nicht doch hiermit Lügen gestraft und in ihr Gegenteil verkehrt?

Gewiß nicht — sofern wir nur der seit Schopenhauer vollzogenen Begriffserweiterung, der Accentverlegung zugleich im Begriff des Religiösen uns bewußt bleiben. Als objektive, historische Gebilde, so wie Schopenhauer sie sah, bleiben Religion und Philosophie geschieden, und die Buchstabengläubigen der Religion werden nach wie vor in der Philosophie Schopenhauers ihren grimmigsten Gegner erkennen müssen. Kein Buchstabenglaube in der Philosophie aber wird dem in Schopenhauers Sinne Philosophierenden die Augen verschließen gegen die subjektiv, psychologisch gemeinsamen Wurzeln von Religion und Philosophie, gegen die wesentliche Identität der religiösen Not, des metaphysischen Bedürfnisses als der gemeinsamen Quelle beider. In der Identität dieser Quelle, aber auch in der Identität des Gegenstandes — Weltganzes und Menschenleben — liegen die wechselseitigen Berührungen und Abhängigkeiten von Philosophie und Religion begründet. Doch die Ziele bleiben verschieden: in der Religion das höchste Werterlebnis, in der Philosophie eine allumspannende Erkenntnis. Und wenn auch seelisch beide Ziele bisweilen wieder zusammenfallen, indem im Erleben der religiösen Erfüllung eine tiefste Erkenntnis, im Gewinn allumfassender Erkenntnis das höchste Werterlebnis beschlossen scheint, — so bleibt doch jedenfalls die sachliche Unterscheidung des Weges zum Ziel bestehen: die Verschiedenheit in den Mitteln und den Ausdrucksformen: dort autonomes Denken und wissenschaftlich ge-

gründete Erklärung, Theorie, Hypothese, — hier autoritativ gestützter Glaube und traditionell übernommener Kultus. Keine noch so wissenschaftlich sich gebärdende Dogmatik der Theologie kann je die Würde philosophischer Erkenntnis erlangen, weil ihr das Kriterium einer solchen, die grundsätzliche Voraussetzungslosigkeit und Eigengesetzlichkeit des Denkens, abgeht. In der Philosophie aber kann — wenn anders die Schopenhauerische Redlichkeit des Forschens oberstes Gesetz bleibt — keine noch so starke religiöse Motivierung, kein noch so reicher religiöser Gehalt des Denkens diesem Denken selber etwas von seiner selbstkritischen Besonnenheit, von seinem Streben nach logischer Konsequenz und nach formaler Geschlossenheit rauben. Mag das Religiöse dem Denker noch so sehr Quell seines Forschens sein, mag er im Denken selber religiöse Erfüllungen finden — niemals doch wird er wähnen, damit ein besonderes philosophisches Erkenntnisorgan gewonnen zu haben: das philosophische Denken bleibt, wenn anders es mitteilbares Denken sein will, im Bereiche der allen gemeinsamen empirischen Wirklichkeit, der objektiven und subjektiven Phänomene, wie sie jedem, auch dem unreligiösen Menschen zugänglich sind: nur in dieser Welt hat das Instrument des Intellekts sich gebildet, nur ihr ist es angemessen, und nur sie liefert ihm sein Material, die Begriffe. Hiermit ergreift das Denken die Welt, analysiert sie, deutet sie, faßt sie zusammen und ordnet sie, ergänzt sie auch hypothetisch zu der immer erstrebten und nie völlig erreichbaren Totalität; aber es ist sich selber, seit Kant, zugleich seiner Autonomie und damit seiner Grenzen bewußt; es will überzeugen, nicht überreden, will wissen, nicht glauben machen; wenn es deutet, so weiß es, daß nur Deutung, nur Auslegung versucht wird; wenn es Theorien und Hypothesen aufstellt oder Symbole gibt, so bleibt ihm die nur provisorische Natur der Theorie — die jeden Augenblick durch neue Tatsachen, neue Erfahrungen zum Umsturz gezwungen werden kann —, der nur fiktive Charakter der Hypothese, der bloße Symbolwert der Symbole bewußt. Niemals behauptet das kritisch geprüfte Denken, im absoluten Besitz

ewiger Wahrheiten zu sein; denn es weiß, das es selber es ist, das durch seine apriorischen Formen der Natur ihre Gesetze vorschreibt, und es weiß zugleich, daß die Ausfüllung dieser Formen von der immer sich bereichernden, nie abgeschlossenen Erfahrung zu erfolgen hat.

Zur Erfahrung gehören auch die historischen Religionen, gehört auch die Tatsächlichkeit einer besonderen Erlebnisqualität des religiösen Menschen; aber auch diese Erfahrungen der Außenwelt und des Selbstbewußtseins sind dem philosophischen Denken zunächst nur historische und psychologische Phänomene, die es zu verstehen und einzuordnen gilt, nicht anders als die Tatsachen der Kunst und des ästhetischen Erlebnisses. „Verstehen" freilich ist nicht mehr ein rationaler Vorgang, es ist nur intuitiv, einfühlend oder nacherlebend, möglich, und darum wird der Philosoph, welcher Kunst, Sittlichkeit und Religion verstehen will, um sie angemessen rational deuten und ihnen den gebührenden Platz in seinem System anweisen zu können, auch künstlerischer, sittlicher und religiöser Mensch sein müssen.[11] Ein großer Philosoph ist nur als allumfassender Mensch möglich. Weil Schopenhauer nicht bloß Denker, weil er zugleich Künstler, zugleich sittlicher, ja religiöser Mensch war, konnte seine Philosophie das werden, was sie ist: nicht nur Natur-, sondern auch Geistesphilosophie, und als solche alle Kulturgebiete umfassend, Ausdruck eines inneren Zusammenhanges von Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion. Aber so wenig eine Philosophie dadurch, daß sie eine mit Künstlerblick erschaute Welt wiedergibt und ein künstlerisches Sprachkleid anlegt, Philosophie zu sein aufhört und reines Kunstwerk wird, so wenig eine philosophische Ethik durch die in ihr verkörperten moralischen Erschütterungen des Philosophen zu einer sittlichen Tat wird, so wenig verliert eine Philosophie

[11] Vgl. Schopenhauers Bemerkung in seinen Vorlesungen (D X, 540): „Das eigentliche Wesen aller menschlichen Zustände kann jeder nur aus sich selbst verstehen; auch liegt gewiß zu allem, was mit dem Menschen vorgehn kann, in jedem eine Anlage, die aber oft sehr schwach sein mag."

dadurch, daß sie aus religiösen Erlebnissen konzipiert, mit religiöser Ergriffenheit niedergeschrieben ist, ihren spezifischen, sie auf die Seite der Wissenschaft stellenden Charakter. Das Denken mag noch so sehr religiös getrieben, noch so religiös durchblutet sein, — es bleibt Denken und wird nicht Glaube oder Kult; und wo dies im Einzelnen doch geschieht, da ist es ein Mißverständnis. All dieser Antriebe, all dieser Gehalte bedarf eine Philosophie, die wirklich groß, die weltumspannend und seelenausschöpfend sein will; aber das Entscheidende, das sie zur Philosophie macht, das bleibt ihre rationale Form, und dies ist die Form des Systems und der wissenschaftlichen Logik, die all jene Gehalte ergreift und nach ihren Gesetzen schmiedet und formt. Das Irrationale, ja selbst das Absurde, auf das sich der Glaube am festesten gründet (*„credo, quia absurdum!"*), wird vom Denken aufgelöst, rationalisiert, soweit als möglich; darüber hinaus bleibt es als *caput mortuum* der Philosophie stehen: rational nur noch im negativen Ausdruck deutbar — wie es bei Schopenhauer geschehen ist.

In seinen ersten Schaffensjahren wurde sich Schopenhauer der Verwandtschaft seines Tuns mit dem des Künstlers bewußt und verstand das ursprüngliche philosophische Begreifen als eine Ideenschau, die dann in der Sprache der Vernunft und Wissenschaft ausgedrückt und mitgeteilt werde; darum nannte er Philosophie, seine Philosophie, damals ein „Mittleres von Kunst und Wissenschaft". Mit nicht geringerem — und doch ebensowenig wie dort ausreichendem — Rechte hätte der junge Schopenhauer seine Philosophie in die Mitte von Wissenschaft und Moral oder von Wissenschaft und Religion stellen können, wenn er der ebenso starken sittlichen und religiösen Fermente seines Philosophierens gewahr geworden wäre. Doch diese glaubte er verdrängt zu haben zugunsten reiner Wissenschaftlichkeit; darum sagt er zu Beginn seiner Ethik, daß diese nicht vorschreiben, sondern die sittlichen Phänomene nur aufzeigen und erklären wolle — ohne daß doch die stark wertende Stellungnahme des Philosophen gerade in diesem Teil seines Werks zu verkennen wäre!

Aber gibt es denn — könnte von hier aus gefragt werden — überhaupt „reine Wissenschaftlichkeit“ in der Philosophie, ohne emotionale Elemente, ohne Wertungen? Vielleicht, sofern Philosophie sich darauf beschränkt, bloße Erkenntnistheorie zu sein — obwohl auch in solcher eine schärfere Analyse oft unausgesprochene metaphysische Voraussetzungen finden wird. Aber ist auch überhaupt eine Wissenschaft je „reine“ Wissenschaft? enthält nicht sogar jede Einzelwissenschaft, wenigstens bei ihren großen Bahnbrechern, notwendig „unwissenschaftliche“ Bestandteile, solche der künstlerischen Intuition, in Geschichte und Geisteswissenschaften oft auch solche der sittlichen und religiösen Stellungnahme? Und doch bleibt Wissenschaft ein Wissen, und doch bleibt selbst philosophische Metaphysik Wissenschaft und wird, sofern sie nicht in Illuminismus umschlägt und Theosophie treibt, durch alle ästhetischen, moralischen und religiösen Ingredienzien nicht zum Kentauren oder Bastard. Die Wirklichkeit kennt freilich nirgend feste Grenzen, im Geistesleben so wenig wie in der Natur, und die reale Einheit, die allseitige Verflochtenheit und gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Kulturgebiete ist ebenso Tatsache wie das Ineinanderspielen der verschiedenen seelischen Qualitäten und Erlebniszonen, die unsere Psychologie voneinander trennt. Die Unterschiedenheiten sind gegeben und jenseits einer gewissen Unterschiedsschwelle auch real deutlich; aber die theoretischen Grenzziehungen sind oft schwer, oft nicht ohne eine gewisse Willkür möglich, nicht anders als die Zonenscheidungen auf dem Erdball. Und doch sind solche Scheidungen unentbehrlich für das Denken, das im Ungeheuren sich zurechtfinden will; und sie sind berechtigt, weil der Geist hier wie sonst sein Amt als Ordner und Gesetzgeber ausübt. So bleibt das von abendländischer Wissenschaft erarbeitete Kriterium ihres eigenen Wesens bestehen: das kritisch geprüfte kausale Erkennen und das logisch-systematische Ordnen der Erfahrung; und so bleibt Philosophie, bleibt auch philosophische Metaphysik, trotz allem, was in sie hineinspielt — eine Wissenschaft, nämlich die alle anderen zusammenfassende und übergrei-

fende Wissenschaft: denn auch sie sucht kritisch geprüfte Erkenntnis und systematische Ordnung, nicht eines Erfahrungsausschnitts, sondern des Erfahrungsganzen. Sie sucht Totalität, wie die Religion; aber sie sucht diese nicht mit den Kräften des Gemüts, nicht durch Versenkung und Vertrauen, nicht durch Opfer und Gebet, sondern sie sucht sie durch die Kräfte des Intellekts: Verstand und Vernunft. Sind die Organe der Religion nach Schleiermacher Anschauung und Gefühl, so die der Philosophie nach Schopenhauer Anschauung und Denken.

Schopenhauer selber ist, wie wir sahen, der sittlichen und religiösen Untergründe mancher einzelner seiner Philosopheme nicht gewahr geworden; sonst hätte er vielleicht hier und da seine metaphysischen Deutungen noch vorsichtiger formuliert, sie noch stärker mit dem Vorbehalt des Hypothetischen versehen. Aber der emotionalen Bestimmtheit seines Denkens im allgemeinen war und blieb er sich immer bewußt, von der Selbstanalyse des eigenen metaphysischen Bedürfnisses an bis zur Wiederholung des Vauvenargueschen Geständnisses: „*Les grandes pensées viennent du cœur*“, und in mancherlei ergreifenden Ausbrüchen kommt „das tiefbewegte Gemüt des wirklichen Philosophen“, kommt „der wahre und furchtbare Ernst, mit welchem das Problem des Daseins den Denker ergreift und sein Innerstes erschüttert“, durch die ruhige Sachlichkeit der philosophischen Erörterung hindurch zum Ausdruck. Ja, auch er gehörte zu den Philosophen, von denen er einmal ehrfürchtig und geheimnisvoll spricht, deren Rationalismus ein geheimer Illuminismus zugrunde liegt, auf den sie wie auf einen versteckten Kompaß hinsehen, während sie eingeständlich ihren Weg nur nach den Sternen, d. h. nach den äußerlich und klar vorliegenden Objekten richten; aber: „Es geht niemanden etwas an: denn es sind die Geheimnisse ihrer Brust.“ Wenn wir doch dies Geheimnis seiner Brust hier berührt haben, so geschah es nicht aus unzarter Neugier (biographisches Interesse genannt): sonst hätten Geständnisse wie das vom *Oupnek'hat* als dem Trost seines Lebens und Sterbens, hätte die schmerzliche Resignation vor dem Bilde

des Abtes Rancé, hätten manche andere Einzelzüge, die von den Mitlebenden berichtet und von den Nachlebenden emsig zusammengetragen sind, hier ausgebreitet werden können. Sondern es geschah und durfte geschehen, weil es dazu dient, Schopenhauer und seine Philosophie inniger verstehen, vielleicht auch noch inniger lieben zu lernen; weil es vor allem dazu dient, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Religion in einem lebendigen Dokument der ersteren beantwortet zu finden. Wir sprechen aus, was Schopenhauer in seinem Werk verwirklicht hat, mit Allgemeingültigkeit, oder doch mit Gültigkeit für eben dieses unverlierbare Muster des Philosophierens: Philosophie ist ihrer Form nach Rationalismus, aber ein Rationalismus, der gespeist wird aus den unerschöpflichen Quellen des Irrationalen, immer wieder seine Gedanken aus diesen elementaren Kräften bereichernd und neue Gebilde aus ihnen formend.

Religion hat dabei, in ihrer umfassenderen und vertiefteren Bedeutung, an Wert und Würde wieder gewonnen: sie ist nicht mehr nur „Volksmetaphysik", allegorische Verkleidung philosophischer Wahrheit, im übrigen ein leider bisher unentbehrliches Bändigungs- und Beruhigungsmittel der stumpfen und rohen Masse; sondern sie ist im wesentlichen eine Bewegtheit des Gemüts, ein seelisches Feuer, das durch die Jahrtausende beharrte und in großen Genien der Menschheit mit besonderer Glut und Reinheit leuchtete. Viel Schlacke warf es ab: Götzenkult und Aberglauben, Buchstabendienst und Fanatismus, Kriege und Scheiterhaufen; aber Nährer wurde es auch für große und gute Taten, beseelender Gehalt für unvergängliche Dichtungen, für erhabene Kunstwerke in Klang, Farbe und Stein; belebendes Element endlich für ein edelstes Erzeugnis menschlicher Kultur: für Philosophie, für Schopenhauers Philosophie.

Diese aber erscheint uns vielleicht nun noch deutlicher als das, was sie war: kühnstes Geistesgebilde, künstlerisch geschaut, sittlich und religiös durchblutet, gedanklich geformt in vollendeter Lauterkeit und Reinheit, ohne jede „Windbeutelei". Keine Rücksicht auf Vorurteile, kein Tadel

der Zeitgenossen, keine Furcht vor Staat oder Kirche konnte der Unerbittlichkeit des Wahrheitswillens etwas anhaben; keine religiöse Sehnsucht, keine fromme Hoffnung konnte den Philosophen verleiten, den in der Philosophie entthronten Göttern eine Hintertür zum Wiedereintritt offen zu lassen. Hinter dem Erfahrbaren steht der sich bejahende Wille, der ein blinder, ein grausamer, ein sich selbst zerfleischender Wille ist, kein Gott. Und wo das Reich des sich bejahenden Willens endet, wo der Wille nicht mehr ist, sich verneint hat, da bleibt für die begreifende Vernunft einzig ein „Nichts". Mögen die religiösen Mythen dies Nichts mit ihren Wunschbildern ausfüllen und zum Paradiese nach diesseitigen Glücksidealen umgestalten, mag dies Nichts auch für den Philosophen kein absolutes Nichts sein — hier ist das Denken, ist die Deutung, ist selbst die Phantasie am Ende. Die Götter sind im Reiche der Philosophie entthront, und keine Reaktion kann ihnen dort wieder zur Legitimität verhelfen.

Aber das Religiöse bleibt, unverdrängt und unerstickt, auch in Schopenhauer, auch für Schopenhauer. Nicht freilich mehr als massiver Glauben und greifbarer Besitz, sondern in ehrfürchtiger Unausgesprochenheit, als leise Ahnung, als Sehnsucht; und doch bisweilen als Zuversicht:

> „Dies ist Sansara, und Jegliches darin kündigt es an; mehr als alles jedoch die Menschenwelt, als in welcher, moralisch, Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellektuell, Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Maße vorherrschen. — Dennoch treten in ihr, wiewohl sehr sporadisch, aber doch stets von neuem uns überraschend, Erscheinungen der Redlichkeit, der Güte, ja des Edelmuts, und ebenso auch des großen Verstandes, des denkenden Geistes, ja des Genies auf. Nie gehn diese ganz aus: sie schimmern uns, wie einzelne glänzende Punkte aus der großen dunklen Masse entgegen. Wir müssen sie als ein Unterpfand nehmen, daß ein gutes und erlösendes Prinzip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann."

In diesen stillen Worten, die der Greis seinem letzten Tagebuch anvertraute, liegt noch einmal Schopenhauers Philosophie, und liegt zugleich seine ganze Religion beschlossen.

PHILOSOPHIE UND RELIGION.

Von

MAX RUDOLPH (Erfurt).*

I.

Die Begriffe „Philosophie" und „Religion" sind durch Hervorhebung der den geschichtlichen und einzelnen Philosophien und Religionen gemeinsamen und diese als selbständige geistige Erzeugnisse kennzeichnenden Merkmale zu gewinnen.

Hiernach betrifft
Philosophie die erkenntnismäßige,
Religion die gefühls- und willensmäßige Stellung des Menschen zum Weltzusammenhang.

„Philosophie" ist das Streben nach Erkenntnis vom Zusammenhang alles Seienden.

Da die Erkenntnis des Seienden stets wächst, ist die Erforschung des Seinszusammenhangs ein unerreichbares Ziel. Philosophie untersucht den Zusammenhang alles Seienden; nicht einzelne Ausschnitte des Seins, wie die Einzelwissenschaften, sondern die Fülle des Seienden als Einheit, in ihren Zusammenhängen, Gesetzmäßigkeiten, Beziehungen ihrer Teile. Weil auch die Wissenschaften stets Erkenntnis

* Diese Arbeit setzt sich die Aufgabe, die religionsphilosophische Stellungnahme des leider zu früh verstorbenen Leipziger Philosophen Raoul Richter (1871—1912) zu unserm Thema auf einen kurzen, übersichtlichen Ausdruck zu bringen. In der Schopenhauer-Literatur ist Richter schon durch seine Dissertation „Schopenhauers Verhältnis zu Kant in seinen Grundzügen" (1893) bekannt geworden. Es darf auch angenommen werden, daß seine religionsphilosophischen Überzeugungen stark durch Schopenhauer beeinflußt sind. — Vgl. aus Richters Schrifttum und der Literatur über ihn: R. Richter, „Der Skeptizismus in der Philosophie" (Leipzig 1904—1908); „Religionsphilosophie" (Leipzig 1912); „Philosophie und Religion" (Leipzig 1905); „Dialoge über Religionsphilosophie" (Leipzig 1911); „Einführung in die Philosophie" (Leipzig, 5. Aufl. 1920); H. Hasse, „Die Philosophie R. Richters" (Leipzig 1914); M. Rudolph, „Reine Religion, nach R. Richter dargestellt und erläutert" (Leipzig 1926).

gesetzmäßiger Zusammenhänge erstreben, ist Philosophie in diesem Sinne Wissenschaft. Von den Einzelwissenschaften ist sie insofern relativ abhängig, als die Fülle des Stoffs und der einzelnen Gesetzmäßigkeiten nur von den Einzelfächern geliefert werden kann. Doch dreifach zeigt die Philosophie ihre relative Selbständigkeit:

a) Die Philosophie untersucht der Einzelwissenschaften Voraussetzungen. Da letztere in jedes Resultat einer Wissenschaft eingehen, ändert sich mit ihrer Klärung auch das Ergebnis. Fast alle wissenschaftlichen Ergebnisse sind ein Gemenge wahrer Einsichten und zweifelhafter Voraussetzungen.

b) Die Philosophie, das Gewissen der Wissenschaften, zeigt, was an einer Wissenschaft wirklich Wissenschaft ist.

c) Sind alle Disziplinen philosophisch-analytisch durchleuchtet, so will die Philosophie den Zusammenhang alles Seins entdecken, die Einzelergebnisse selbständig vereinen. Die synthetische Aufgabe der Philosophie ist: den Wissenschaften die Einheit zu geben.

Psychologisch beruhen die zwei Aufgaben der Philosophie, Empfängnis und Verarbeitung des einzelwissenschaftlichen Stoffs, auf entgegengesetzten Fähigkeiten. Drum soll die Philosophie von den Einzelwissenschaften nur so viel empfangen, daß durch diese Empfängnis nicht ihre Schöpferkraft geschädigt wird.

„Religion" ist die Stellung unsers Gefühls und Willens zum Weltzusammenhang.

In jeder Religion wird der Seinszusammenhang so zu gestalten gesucht, daß er dem Wollen, Hoffen und Wünschen des Menschen einen Wert abwirft. Diese Aufgabe verfolgen alle Religionen, der Masse und der Einzelpersönlichkeiten. Man darf das Wort „Religion" nicht binden an den Glauben an einen Gott (die buddhistische Religion ist atheistisch!) oder ein Jenseits, nicht an ein Gebäude von Lehrsätzen, nicht an eine geschichtliche Tatsache und eine darauf gegründete soziale Einrichtung mit Machtbefugnis, nicht an vieldeutige Mysterien und Symbole, sondern nur

an die gefühls- und willensmäßige Stellung der Einzelnen zum Weltzusammenhang.

II.

Philosophie ist hiernach = Welterkenntnis, Wissenschaft, Einsicht, Erkenntnis; hingegen Religion = Weltbewertung, Willenschaft, Absicht, Bekenntnis. Philosophie will den Zusammenhang alles Seins erkennen, auf Sinne, Verstand und Vernunft, auf Denken und Erfahrung wirken lassen; Religion aber ihn wollend bewerten, auf Wille und Gefühl, Herz und Gemüt wirken lassen. Läßt also Philosophie den Seinszusammenhang auf den Verstand, Religion auf den Willen wirken, so ist gemeinsam beiden nur der Gegenstand: der Weltzusammenhang. Doch des Menschen Stellung zu diesem Gegenstand ist in Religion und Philosophie so verschieden, wie Wollen und Erkennen sich unterscheiden. Philosophie und Religion sind zwar getrennte Gebiete; doch stehen sie, wie die psychologischen Geisteskräfte, in denen sie wurzeln, in reger Wechselwirkung.

Die Philosophie ist relativ unabhängig von der Religion, und die Religion ist relativ abhängig von der Philosophie: in den Ergebnissen und den Mitteln.

Die Ergebnisse der Philosophie bleiben die gleichen, was auch die Religion dazu sage. Wie das Weltbild, das die Philosophie als das wahre oder wahrscheinlichste zeichnet, religiös einzuschätzen ist (ob es unser Gefühl beseligt oder entsetzt), geht die Philosophie nichts an.

Dagegen ist die Religion in ihren Voraussetzungen von den Ergebnissen der Philosophie abhängig, ist an die Wahrheit gebunden, wenn sie diese auch nicht erforscht. Da sie des Willens Stellung zum wirklichen Zusammenhang der Dinge sucht und dieser nur durch wahre Urteile über ihn, durch seine Erkenntnis zu ermitteln ist, hängt die Religion in ihren Voraussetzungen von der Philosophie ab.

Weil die Philosophie erkennende, die Religion wollende Beurteilung verlangt, ist auch betreffs der Mittel zu diesem

Ziel die Philosophie von der Religion unabhängig. Philosophie wählt auf Verstandeszustimmung hin, Religion auf Willensbeeinflussung hin ihre Wege. Religion liebt, haßt, jauchzt, bereut, überredet. Philosophie beobachtet, forscht, untersucht, begründet, überzeugt, lehrt. Da die Religion die verstandesmäßigen Voraussetzungen, die jeweilig erreichbare Erkenntnis des Weltbilds nicht entbehren kann, allgemeine philosophische Fassungen jedoch auf den Willen wenig wirken, bearbeitet sie diese mit der Einbildungskraft, gießt sie um zu Symbolen und Gleichnissen. Diese müssen jedoch den philosophischen Begriffen entsprechend geformt sein. So darf man das allgemeine Erlösungsbedürfnis versinnlichen durch den gekreuzigten Christus oder den ins Nirvāna eingehenden Buddha, doch nie durch das Bild der unerschöpflichen Lebensbejahung, durch den ewig zerstückelten, ewig auferstehenden Dionysos. Insofern erscheinen die religiösen Mittel abhängig von der philosophischen Einsicht.

Die Philosophie ist aber auch umgekehrt relativ abhängig von der Religion und die Religion relativ unabhängig von der Philosophie.

Hat die Philosophie Werte nicht selbst zu setzen, so doch die Wertsetzungen der Menschen als einen unentbehrlichen Teil im Weltganzen zu berücksichtigen. Diese werden nirgends so auf ihr letztes Ziel bezogen ausgedrückt wie in den Religionen der Völker und Einzelpersönlichkeiten, d. h. dort, wo der Wille Stellung zur Gesamtheit des Daseins nimmt. Doch dadurch, daß sie diese Wertsetzungen als ein Stück des Daseins betrachtet, setzt die Philosophie nicht etwa selbst diese Werte. Für die Religion ist das Seiende ein Stück Wert oder Unwert, für die Philosophie sind Werte Stücke des Seienden. Die Philosophie ist also darin abhängig von der Religion, daß sie einen Teil ihres Erkenntnisstoffs dieser entnimmt. Anderseits ist die Religion in ihrem Entschluß, sich zum Weltzusammenhang zu stellen, unabhängig von der Philosophie. Meine Willensentscheidung, durch das philosophische Weltbild zwar in seiner Richtung

bedingt, ist doch nie durch die Philosophie vorzuschreiben, noch, da es allgemeingültige Willensziele nicht gibt, aus ihr zu ermitteln. Die Religion bleibt freie Tat des Einzelwillens. Mit jeder reinen Philosophie (auch einer atheistischen) ist jede reine Religion möglich. —

Geht gedanklich und begrifflich die Philosophie der Religion voran, so umgekehrt psychologisch und geschichtlich die Religion der Philosophie. Noch ehe man den Zusammenhang der Dinge erfaßt hatte, fühlte und wollte man etwas an und von ihm, und, statt abzuwarten, wie ihn die Erkenntnis darstellte, entwarfen die geschichtlichen Religionen, von Willensantrieben bewegt, Weltbilder, die sie als wahr ausgaben. Die Philosophie anderseits nahm bewußt oder unbewußt mit dem Gemüt Stellung zu ihren eignen Weltbildern und trug dadurch religiöse Bestandteile in diese hinein, die sie nun auch für beweisbar hielt. Den Grenzüberschreitungen der geschichtlichen Religionen und Philosophien ist scharf entgegenzutreten. Auf ihre eigentliche Bedeutung gebracht, sind Religion und Philosophie keine Feindinnen. Doch den geschichtlichen Gestaltungen der Religion muß die Philosophie fast stets feindlich gegenüberstehen. Die geschichtlichen Gestaltungen der Philosophie kann die Religion mit Recht fast stets ablehnen. Die phantastischen religiösen Weltbilder sind scharf zu bekämpfen, besonders weil die Religion meist gerade diese Bilder als von höherer Offenbarung eingegeben hinstellt. Wohl hat die Religion in phantastischem Schauen und aus starken Einzelerlebnissen heraus tiefsinnige Gleichnisse geschaffen, die, begrifflich gefaßt, die Philosophie viel lehren können. Doch auch hier hat die Philosophie die bloß sinnbildliche Natur dessen, was die Religion für Wirklichkeit ausgibt, klar aufzudecken. Und ähnlich kann die Religion jede wertende Philosophie abweisen. Also: alle Wahrheitserkenntnis beanspruchenden Bestandteile haben aus der Religion, alle Werterzeugung beanspruchenden aus der Philosophie auszuscheiden. Wer letzte Wahrheit sucht, muß den reinen Verstand dem Sein als Spiegel

gegenüberstellen. Wer letzte Werte und Ziele wünscht, muß auf den reinen Willen das erkannte Sein als Reiz wirken lassen. Die reinliche Scheidung der Begriffe hindert nicht, daß in den Einzelpersönlichkeiten Philosophie und Religion eng vereint sein können; ja, daß die vollkommene Persönlichkeit als Trägerin des schärfsten Verstands und des schärfsten Willens mit gleich mächtigem philosophischen und religiösen Bedürfnis ausgestattet zu denken ist; daß sie das Weltgesetz ebenso klar erkennt wie entschieden bewertet, und daß beide Tätigkeiten in der angegebenen Rangordnung sich ablösen. —

Nach alledem heischt unsre grundsätzliche Aufgabe: die Philosophie von der Religion und die Religion von der Philosophie zu säubern, um schließlich die Religion auf der Philosophie zu erbauen.

Schließlich noch ein Blick auf die Begriffe „reine Religion" und „Religionsphilosophie".

Die reine (philosophisch begründete, ideale) Religion bedeutet eine Stellung des Menschen zu den letzten Zusammenhängen, die zu allen Zeiten und Orten für alle Menschen verbindlich sein will. Sie soll aus dem gegebenen Religionsbegriff erwachsen.

Religionsphilosophie ist derjenige Teil der Philosophie, der die Seinsbewertung erkennt, wo sie sich auf das Gesamtsein bezieht. Als höchste Wertwissenschaft vermittelt sie den Begriff der reinen Religion nach Form und Inhalt und mißt an ihm die geschichtlichen Religionen. —

Innerhalb einer jeden Persönlichkeit soll sich das Gleichgewicht zwischen philosophischem und religiösem Bedürfnis herstellen. Wir sind ja alle bewußt oder unbewußt mit den besten Teilen unseres Selbst Bürger der Reiche Philosophie und Religion. Denn wessen Verstand, nicht ganz vom Alltagsleben aufgebraucht, ins Hohe und Weite strebt, der besitzt den philosophischen Trieb; und wessen Gemüt, nicht unmenschlich verengt oder verhärtet, zum Gesamtsein Stellung nehmen möchte, der hat die Anlage zur Religion.

RELIGION UND PHILOSOPHIE.

DAS PROBLEM IHRER GEGENSÄTZLICHKEIT.

Von

PAUL FELDKELLER (Schönwalde).

So kräftig in den letzten Jahrzehnten Religionspsychologie und -philosophie das Wesen und die Bedeutung, Typologie, psychologische Schichtung, logische Struktur, Arbeitsweise, Erkrankung, Heilung, Therapie und Erziehbarkeit des religiösen Lebens erforscht haben, so wenig ist das Verhältnis der Religion zur Philosophie einer Klärung zugeführt worden, ja schlimmer: ist das Reinlichkeitsbedürfnis nach einer solchen sauberen Klärung überhaupt empfunden und das brennende Problem, wie sich Heilsbedürfnis und Wahrheitsinteresse miteinander vertragen, mit jener Entschiedenheit, die es verdient, gestellt worden.

Und wir haben auch eine Erklärung dafür: dieses Verhältnis zwischen Religion und Philosophie konnte so lange bagatellisiert werden, als die rein praktische Betrachtungsweise — sei sie biologisch, soziologisch, moralistisch oder allgemein voluntaristisch — vorherrschte und man sich abgewöhnt hatte, in der Religion Wahrheit und Erkenntnis zu suchen und damit in einen gewissen, nicht mehr abzuleugnenden Wettbewerb mit der Wissenschaft, also auch mit der Philosophie, zu setzen. Heute, wo weniger die ungläubigen Positivisten, Psychologen und Soziologen wie vor vierzig, fünfzig Jahren (F. A. Lange, Natorp, Vaihinger u. a.), sondern die inzwischen zur Geltung gelangten Platoniker und Phänomenologen, ja die Theologen (Troeltsch, Wobbermin, Otto, Scholz, Tillich) die Religionsphilosophie beherrschen, wird das leidenschaftliche Interesse des religiösen Glaubens am Wahrheitsbesitz wieder ausdrücklich anerkannt und muß die alte Frage brennender als je werden und zu einer Entscheidung drängen. Oder vielmehr sie hätte es müssen! Denn daß es auch jetzt noch zu keiner solchen gekommen ist, dafür haben wir eine zweite Erklärung.

Als unmittelbare Folge dieses Übergangs der Führung von den Positivisten und Neukantianern auf die Theologen und Phänomenologen in den letzten Jahrzehnten hat sich eine Begriffsbildung und Terminologie eingebürgert, die dem wichtigen und, wie wir uns immer wieder vor Augen halten müssen, in keiner Weise geklärten Problem von vornherein die Spitze abbrachen. Es sind dies die noch keineswegs sehr alten Begriffe: religiöses Erlebnis, religiöse Erfahrung, mit denen die protestantischen Religionsphilosophen der Unmittelbarkeit Gottes im Lutherischen und Schleiermacherschen Sinne Ausdruck gaben — sehr zum Unterschied vom Katholizismus, der eine solche gesteigerte, wenn auch partielle Immanenz des Göttlichen nicht kennt, wie auch zum Neukantianismus, welcher gerade der bloßen Anschauung den niederen oder gar keinen und dem Denken den höheren Erkenntniswert beilegte. Wir erkennen auch die große Vorsicht der Phänomenologen und der protestantischen Theologen an, mit der sie nicht vom Erleben oder Anschauen Gottes oder göttlicher Personen selber, wie etwa Steiner und Rittelmeyer, oder auch nur des unpersönlichen göttlichen Universums, wie der junge Schleiermacher, sprechen, sondern nur von absoluten Werten, von „Göttlichkeitswerten", wie Österreich sie nennt, oder vom „religiösen Apriori" (Troeltsch, Otto). Gleichwohl: alle diese Begriffe — Schauen, Intuition, Erfahrung, Erlebnis, Gewißheit — enthalten eine folgenschwere *petitio principii*, insofern in ihnen nicht bloß der unleugbare Wahrheitsanspruch aller Religion festgestellt, sondern auch seine Erfüllung oder prinzipielle Erfüllbarkeit glatt vorweggenommen wird. Diese prinzipielle Erfüllbarkeit eines, wie Wobbermin sagt, „spezifisch religiösen Wahrheitsanspruchs" im unmittelbaren Bewußtsein ist ja der Angelpunkt des ganzen Protestantismus und seines philosophischen Ausdrucks: des „Transzendentalismus" bei Kant wie Emerson. Und auch der religiöse Fortschritt über den Katholizismus liegt auf der Hand: der Erfüllungsort für die Offenbarung einer heiligen Überwelt kann nur in der Seele liegen und nirgends sonst, nur dort kann das Unendliche sich beglaubigen. Aber nach der logischen Seite hin

war es ein Rückschritt hinter den Katholizismus zur primitiven Weltanschauung. Denn wie kann eine nackte Wahrnehmung oder Schauung ohne kategoriale Bearbeitung, ohne die Vermittlung deutender Interpretation, ohne die Besonnenheit der urteilenden und schließenden Vernunft sich selber, d. h. das rohe Erlebnis, deuten? Oder wir formulieren die Frage so: ist schon das Erlebnis selber spezifisch religiös oder ist es erst die Deutung? Wir müssen dies wissen, um den spezifisch religiösen Wahrheitsanspruch in seiner Eigenart zu erkennen und die Frage seiner Erfüllbarkeit zu beantworten. Erst dann läßt sich das Verhältnis von Religion und Philosophie feststellen.

Vom *homo religiosus* in Reinkultur aus gesehen, existiert die ganze Frage überhaupt nicht: sie ist eine ausgesprochen philosophische. Männer von dem gewaltigen religiösen Pathos eines Kierkegaard oder Martin Buber, denen das objektive religiöse Sein die Luft ist, in der sie atmen, werden die philosophische Fragestellung nicht einmal verstehen, weil sie, von ihnen aus gesehen, gar nicht verstehenswert ist. Auch Gogarten versteht sie nicht, weil ihm Gott das A und O ist — dergestalt, daß hier jeder Versuch, vom Menschen aus zu Gott zu gelangen, also schon die Religion selber, verfehlt und verwerflich erscheint: Gott muß zum Menschen kommen (durch Gnade), nicht umgekehrt. Das ist außerordentlich klar und konsequent gedacht. „Denn nicht Gott ist fraglich, sondern wir Menschen sind fraglich, und am ersten ist von Gott her unsere Religion und Frömmigkeit fraglich.“ Von hier aus ist Religion und erst recht Religionsphilosophie bloßes Menschenwerk, kann also auch die Philosophie nicht der archimedische Punkt sein, an dem wir ansetzen, nicht das ποῦ στῶ des Aristoteles, von dem wir ausgehen müssen. Wir betonen dies, um die ganze Tragik der edelsten und besten Frömmigkeit, die geschichtlich aufgetreten ist — und das ist ja die der Propheten —, anzudeuten. Sie steht im Widerspruch zur Philosophie, zu jener unausrottbaren Kritik und Wahrheitsforschung, die sich auch von Gott nicht imponieren läßt.

Denn auf beiden Seiten liegen sinnvolle seelische

Haltungen vor, die nicht beide zugleich ohne Schaden für menschlichen Wert und Rang aufgegeben werden können. Wohl hat man versucht, Religion und Philosophie einander anzunähern, indem man den Gottesgedanken beseitigte und die Welt also entgötterte. Man kann sagen, daß es kein schlechteres Mittel gibt, weil gerade die Philosophie die beste Stütze des Gottesgedankens ist, sofern man eine sinnvolle, werthaltige Welt zum Grunde legen will, wie es die Religionen doch tun — jede Religion tut. Nur der Philosoph hat das Recht, einen objektiven Weltsinn zu leugnen, wie es Schopenhauer und die konsequenten Irrationalisten getan haben. Schon der Buddhismus aber setzt einen objektiven Weltsinn in Gestalt eines sich gesetzmäßig regulierenden, also höchst vernünftig und rational verfahrenden Ausgleichs der Taten (Karma) voraus, an dem seine Anhänger aus Gründen der Selbstverwirklichung festhalten. Damit schon dokumentiert er sich als Religion. Auch die religiösen Atheisten des Abendlandes: der junge Fichte, Nietzsche, Guyau, Leopold Ziegler, sind Bekenner eines Weltsinnes. Sinn aber läßt sich konsequenterweise gar nicht anders als personhaft denken (man mache den Versuch: ein unpersönlicher blinder, nicht-intelligenter Sinn ist Un-Sinn, denn „Sinn" kommt von „sinnen"). Und so muß gerade die heutige Philosophie der Werte, wenn es objektive Werte sein sollen, unweigerlich auf einen Träger, ein objektives Subjekt dieser Werte, führen. Denn nur dieser Wertträger verbürgt die Geltung von objektiven Werten (ohne ihn hängen diese in der Luft). Die (an sich unerwiesene) Sinnhaftigkeit der objektiven Welt würde darum eine personhafte, sinnverantwortende Instanz verlangen, so daß also die Entgötterung der Welt am wenigsten geeignet ist, Religion und Philosophie einander zu nähern.

Nein, jedes Feilschen um ein Mehr oder Weniger an Dogmen und Glaubensvorstellungen ist nutzlos. Es handelt sich nicht um die Inhalte, sondern um die zugrunde liegenden Intentionen, die beiderseitigen seelischen Haltungen und Fragestellungen, so daß selbst der gleiche Inhalt, ja der Gottesgedanke selber (siehe Deismus) durchaus noch nicht

die Identität dort der religiösen, hier der philosophischen Intention verbürgt. Die Richtung, die der Ablauf des Lebens, des religiösen und des philosophischen, nimmt, ist jeweils ganz verschieden, das Woher und das Wohin sind dort und hier einander diametral entgegengesetzt und daher unvertauschbar. Dort geht die Richtung vom objektiven sinnvollen Sein zum menschlichen Subjekt, indem jenes Sein das Subjekt an seinem Sinn teilnehmen läßt, ja ihn ihm leiht („Gnade"!), hier dagegen wird genau umgekehrt vom Subjekt und seinem Anspruch auf Erkenntnis ausgegangen — dem Anspruch, alles, also auch Gott, als bloßes Objekt, das er ja zunächst immer sein muß, vor sein kritisches Forum zu ziehen und als Richter zu entscheiden, ob er etwa noch etwas mehr ist, ob es also transzendenten objektiven Sinn, außerhalb des Subjekts und seines nur immanenten Sinnes, überhaupt geben könne. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: man kann nicht zween Herren dienen, wenigstens nicht aufrichtig und zu gleicher Zeit.

Dieser Konflikt ist bei allen religiösen Philosophen akut geworden. Xenophanes und Sokrates, Platon und Aristoteles reinigten, aber zersetzten auch das persönliche Verhältnis des antiken Menschen zu seinen Göttern und steuerten das Ihrige zum Bankrott der alten Religion kräftig bei. Orient und Christentum gaben frische Impulse einer noch unverbrauchten persönlichen, nicht mehr nur auf die alten familiären, sozialen und politischen Gefühle angewiesenen, sondern ganz neue Seelenkräfte von unerhörter Hoheit und Zartheit erschließenden und entbindenden Religion. Aber ohne eine neue Mythologie wäre die Seligkeit dieser schenkenden Hingabe, dieses brennenden Gottverlangens, dieser Liebe und Inbrunst abermals unmöglich gewesen. Und der außerordentliche menschliche Wert, der in dieser aufs Jenseitige und Erhabene, auf Schauen der Ehrfurcht, auf das Heilige und Unnahbare gestellten seelischen Haltung beschlossen liegt und der ohne die Mythologie der christlichen und außerchristlichen Mysterienkulte nie zur Entbindung gekommen wäre, die Seele in ihrer Tiefe niemals zur Selbstverwirklichung gebracht hätte, hat durch Jahrtausende hin-

durch verstanden, die Zersetzung auch dieser Mythologie durch die Philosophie zu verhindern. Endlich aber hat das Unvermeidliche dennoch einmal eintreten müssen! Kein neuerer Philosoph von Rang (man erspare uns die bekannten Namen) hat umhin können, das religiöse Bewußtsein abermals zu verarmen, indem die Persönlichkeit Gottes mehr und mehr gerade jener Züge entkleidet wurde, die ihn der lebendigen Religion wertvoll machten: der Allwissenheit und Vorsehung, Allmacht und Wunderkraft, Barmherzigkeit und unendlichen Güte und Liebe, schließlich des Persönlichkeitscharakters selber. Man kann sich den Verlust dieser durch das Christentum für die Entwicklung und Durchbildung der menschlichen Seele gebotenen Anlässe und Gelegenheit zur Betätigung edelster Fähigkeiten gar nicht groß genug vorstellen (die auf christlicher Basis erwachsene und als Rest uns verbliebene Zartheit und Sinnigkeit der Erotik gibt einen schwachen Begriff von dem Verlorenen), man mag die Zerstörung des Religiösen selbst bei Kant, bei Hegel tief beklagen — die Schrumpfung geschah aus der unweigerlichen Notwendigkeit der Philosophie und ihres Wahrheitsinteresses.

Diese Notwendigkeit gilt es jetzt zu erläutern. Ihr scheinen alle jene Fälle zu widersprechen, in denen dennoch ein gewisser Mutualismus, eine Art Symbiose Religion und Philosophie nicht nur zur Harmonie eines *modus vivendi*, sondern zu gegenseitiger Solidarität und Förderung befähigen. Wir meinen nicht die mittelalterlichen Systeme; denn sie sind nicht Philosophie, sondern nur nach rückwärts verlängerte und unterbauende Theologie. Wohl aber scheint es so zu sein beim späteren Fichte, beim frühen Schleiermacher, bei Guyau, namentlich aber bei Goethe. Sie alle gehen auf Spinoza zurück als den Begründer der Weltfrömmigkeit, einer stark diesseitig betonten und dennoch tiefernsten Religiosität, der diese Welt „nicht stumm“ ist und die Nietzsche mahnen läßt: „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder!“ Eine hohe Begeisterung und Hingabefreudigkeit durchzieht diese Bekenntnisse. Und in der Tat muß man wohl für gewisse Modifikationen der Religion die

Möglichkeit einer — freilich sehr bedingten und voraussetzungsreichen! — Symbiose mit der Philosophie zugeben. Diese ist aber gleichwohl erst möglich, nachdem die Religion ihre Ansprüche wesentlich herabgemindert hat. Denn erst dann ist es möglich, daß auf rein philosophischem Grunde von jeder Religion freie Gedanken hinterher dem religiösen Pathos Nahrung geben, ohne daß dies beabsichtigt war. In solchem Falle profitieren beide Teile von dem gleichen intellektuellen Inventar. Aber trotz der Identität der Vorstellungen bleiben doch die leitenden Intentionen dort und hier grundverschieden. Was dort philosophische Erkenntnis bedeutet, ist hier Mythos. Die klassischen Beispiele sind Spinozas „Gott", Goethes „Natur", Schleiermachers „Universum", Fichtes „absolutes Ich", Nietzsches zuerst rein positivistisch gemeinter, dann zum Mythos der zarathustrischen Religion gewordener Begriff vom „Leben" und vom „Übermenschen", schließlich Guyaus „Leben" als „universelles kosmisches Bewußtsein".

Gerade diese Fälle einer Symbiose von Philosophie und Religion zeigen aufs klarste, daß es sich beidemal um grundverschiedene Tendenzen handelt, die — wie alle anderen Tendenzen — wohl gelegentlich in das Verhältnis solidarischer Verschränkung treten können. Diese gegenseitige Förderung geht auch nur bis zu einem gewissen Punkt der Allgemeinstruktur der Religion. Darüber hinaus tritt die ursprüngliche Heterogenität und gelegentliche Rivalität wieder in ihre Rechte. Und das zeigt sich an der Ausgehöhltheit der Religionen auch dieser Denker, die, zumeist abstrakt oder pantheistisch, außer der Ehrfurcht und Hingabebereitschaft an eine unnahbare Macht ein persönliches Verhältnis zu ihr nicht aufkommen lassen. Daß dabei wesentliche religiöse Seelenkeime zu keiner Entfaltung gelangen, liegt auf der Hand. An der gegenseitigen Unzurückführbarkeit von Religion und Philosophie ist darum kein Zweifel. Es sind nicht nur verschiedene Strukturen, sondern auch auf verschiedener Ebene gelagerte seelische Zusammenhänge, die eine Vergleichung nicht ohne weiteres gestatten. Religion und Philosophie sind prin-

zipiell verschiedenartig und gehen sich wesentlich nichts an. Nur an ihren Berührungspunkten zeigt sich ein gegenseitiges, je nachdem freundliches oder feindliches, Verhältnis. Aber dies ist akzidentiell.

Um diese These unanfechtbar zu machen, müssen wir auf die beiderseitigen Intentionen näher eingehen. „Die Religion" zu definieren ist ganz unmöglich, weil dieser Terminus gar keinen Allgemeinbegriff, sondern einen mehrdeutigen Begriff bezeichnet. Hinter der einheitlichen Denkgebärde des Begriffs „Religion" verbirgt sich nämlich Heterogenstes. Zwar ist die Denkgebärde allgemein und bezeichnet darum auch allgemeine Züge und Eigenschaften an der uneinheitlichen Masse der gemeinten Objekte. Das genügt aber für einen Allgemeinbegriff noch nicht. Er muß enthalten, was für die Religion nicht nur unerläßlich, sondern für alle Gattungen der „Religion" auch bedeutungsvoll ist, m. a. W. er darf kein untergeordnetes Merkmal zum begriffbildenden Moment erheben. Ein solches aber ist die nackte Tatsache der baren „*religio*" im wörtlichen Verstande von „Bindung". Denn bloß „zusammenhängen", „verbunden sein" tut ohnedies alles mit allem, und insofern könnte, ja müßte dem Atom und Elektron, ja der ganzen Welt „Religion" zugeschrieben werden. Nichts steht für sich, und das Kleinste ist Daseinsbedingung für das Größte, für das All. In der Tat standen Romantiker und Naturphilosophen diesem Begriff von „Religion" nahe. Jeder Gläubige aber wird ihn ablehnen, weil jede „religiöse Meinung" oder Intention fehlt.

Der zweite Schritt, nun den Atomen ein Streben zu gegenseitiger „Bindung" und Vereinigung im All beizulegen, schafft bereits einen wesentlich anderen Begriff von „Religion", und zwar auf der Grundlage der Allbeseelung. Die Vorraussetzung dieser Begriffsbildung ermöglicht die Rede von der „frommen Pflanze", die sich der Sonne öffnet, und von dem religiösen Verlangen aller Kreatur nach Hingabe an ein Ganzes. Die Fische lauschen der Predigt des hl. Franz, und der englische Dichter Burns meint: „Der Mensch ist

der Gott des Hundes . . . Seht wie er ihn verehrt."[1] Houzeau (*Études sur les Facultés mentales des Animaux etc.*, Mons 1872, S. 272) rühmt den höheren Tieren ganz allgemein eine „faculté religieuse" nach. Der Mensch sei nicht das einzige Tier, welches weiß, daß es sterben müsse. Aber auch dieses Bewußtsein der Bindung und Abhängigkeit an eine stärkere Macht überhaupt genügt dennoch nicht für den uns allen geläufigen Begriff von „Religion".

Diese Macht muß (das ist unser dritter Schritt) vielmehr unwiderstehlich, d. h. ein Absolutum, die (gefühlsmäßig empfundene) Abhängigkeit muß „schlechthinnig" sein, wie der ältere Schleiermacher sagt. Das findet sich doch wohl erst beim Menschen, und der bekannte Einwand Hegels gegen Schleiermacher: „Dann wäre der Hund der beste Christ", als er den (angeblich hierin so tief unter dem Menschen stehenden) Hund und die Schleiermachersche Religionsphilosophie gegen seine eigene herabsetzen wollte, trifft insofern daneben. Aber diese dritte *religio* findet sich keineswegs bei allen Menschen. Nicht erst der Neger, der seinen Fetisch prügelt, auch der Bauer und der Bürger, dessen Leben ein unaufhörliches Kompromisseschließen zwischen seinen Bußtags- und Abendmahlsgedanken und seinen Wochentagstaten darstellt, fühlt sich weit weniger „schlechthinnig abhängig" als ein treu ergebener Hund von seinem ihn nährenden Herrn. Und hier hätte Hegel (der wohl nie einen Hund besessen hat) in einem ganz anderen Sinne recht, als ihm selber lieb gewesen wäre.

Über diese Art absolut setzender Religion nun können

[1] Dieser treue Begleiter ist das einzige Tier, über dessen religiöses Leben sich sein Herr Gedanken gemacht hat. Nach einer Notiz im „Journal of Mental Science" 1871, S. 43 von Lindsay soll F. Bacon der gleichen Ansicht über die Religion der Hunde gewesen sein. Auch nach Braubach (Religion, Moral usw. der Darwinschen Artlehre 1869, S. 53) blickt der Hund zu seinem Herrn wie zu einem Gott auf. Auf ihn beruft sich zustimmend wiederum Darwin selbst (Abstammung des Menschen, Universal-Bibl., S. 143), durch welchen, wie ich vermute, Fritz Mauthner wie auf so vieles andere, so auch auf sein beifälliges Wort vom „Hundegott" (Beiträge zur Kritik der Sprache, II, S. 367) gekommen sein mag.

wir zwei Bestimmungen treffen. Diese Religion ist nichts Selbständiges, das sich für sich studieren ließe, sondern eine bloße unselbständige Seite aller lebenswichtigen Funktionen menschlicher Natur und Zivilisation. Es gibt daher so viele Religionen als es Lebensgebiete gibt. Sie alle haben eine religiöse Seite: die Absolutheit, die Beziehung auf ein „Schlechthinniges" (aber die Totalität, die Beziehung aufs Lebensganze, die für höhere Religion so wichtig ist, fehlt hier). Es genügt hier nicht, einen Menschen „religiös" zu nennen. Man muß wissen, in Beziehung worauf er es ist, welche Lebenswerte es denn sind, die er absolut setzt. Es gibt eine Religion der Landwirtschaft, mit welcher der Kaufmann nichts anfangen kann. Die *religio* der Bolschewisten hat mit derjenigen anderer Menschen nichts, aber auch gar nichts gemein als das armselige abstrakte Moment der Absolutsetzung (nämlich seiner Klassenwerte). Der religiöse Kranke setzt die Heilkräfte absolut, auch wenn er nicht wie der Wilde einen Schamanen konsultiert. Der Mann vergöttlicht den Staat oder Stamm (Totem) oder den Krieg, die Frau dagegen die Familienbeziehungen (Kult der hl. Familie, der Mutter, der verstorbenen Lieben), der zeugungskräftige Primitive die Geschlechtslust (orgiastische Kulte). Alle verabsolutieren mehr oder weniger das Recht und die Moral zu einer noch so primitiven Metaphysik. Gerechtigkeit, Lohn und Strafe, Tod und Übel werden aus der unsicheren irdischen Sphäre gehoben und ins Absolute, Unbezweifelbare projiziert. Erwerb, Schönheit der Welt, Schicksal, machen keine Ausnahme. Schließlich kommen wie die Reichen so die Armen, wie die Gesunden so die Krüppel und verabsolutieren ihren Lebenshabitus als gleichfalls wertvoll und Gott angenehm.

Schon hier macht sich eine Transzendenz bemerklich, die solcher *religio* durchaus nicht wesentlich ist, jedoch bei einiger Intelligenz regelmäßig das Gefolge der Absolutsetzung bildet. In solchem Falle zeigt sich schon hier eine auffällige Diskrepanz zwischen der leitenden und der intellektuellen Intention der *religio*: während die intellektuelle

(d. h. der Glaube) aufs Jenseits des Lebens zielt, ja so tut, als kümmere den Intendierenden das Irdische weniger oder gar nicht, geht doch die allein effektive, d. h. die leitende (obwohl unbewußte) Intention von vornherein und ausschließlich aufs Diesseits, auf die Werte des unmittelbaren Lebens, die eben sicher gestellt werden sollen. Von „geistigen" Werten, vom „Erleben" religiöser (nicht irdischer) Not und Heilsverlangen ist hier durchaus noch keine Rede. Dazu gehört Totalitätssinn.

Wir gehen darum eine vierte Stufe weiter zu einem neuen Phänomen *„religio"* und erreichen jetzt erst jenen geistigen Standard, jenen Niveau-Spiegel an *religio*-Intentionen, den die Religionsphilosophen gepeilt und gemessen haben. In dieser Sphäre genügt die Absolutsetzung nicht mehr, um eine Lebenserscheinung religiös zu nennen. Ja sie braucht gar nicht absolut zu sein, wenn sie nur auf Totalität abzielt, den endlichen, partiellen Menschen zum Lebensganzen in ein unmittelbares, lebendiges Verhältnis setzt, so daß er nun irgendwie auch etwas Totales, Allheitliches, Kosmisches oder dem Kosmos Verbundenes wird. Hier ist die Religion keine abstrakte und unselbständige Seite, kein bloßes „Moment" mehr. Sie gewinnt Inhalt und damit Substanz, Selbständigkeit und eine beschreibbare Struktur. Dieses Phänomen *„religio"* läßt die obenerwähnte Diskrepanz vermissen: sie geht in ihren beiden Intentionen, der leitenden oder effektiven wie in der bloß intellektuellen, über das *hic et nunc* der irdisch-biologischen (der flach-ichhaften) Werte hinaus. Wir sahen oben: der Mensch der nur verabsolutierenden *religio* ohne das Totalitätserlebnis oder das Erlebnis der Totalitätsnot konnte nur diese seine Unzulänglichkeit verabsolutieren und aufblähen, indem er sie riesengroß ans Firnament projizierte: er blieb im Banne seiner Endlichkeit. Er vergrößerte nur die an der Oberfläche liegenden Schichten seines Ich. Jetzt aber intendiert er die effektiv tieferen Schichten seines Ich — eben jene Schichten, in denen die Totalität des Ich, die Gesamtpersönlichkeit (weniger nach der Breite als nach der Tiefe) wurzelt. Paul Hofmann bezeichnet sie auch als Schichten

der Echtheit. Ob wir das „Transzendenz“ nennen wollen, ist Zweckmäßigkeitssache. Die Bezeichnung darf nicht irreführen. In jedem Falle aber transzendiert die parallel gehende intellektuelle Intention als Ausdruck der leitenden (effektiven). Und damit ist Folgenschwerstes gesagt. Wir haben hier nämlich den religiösen Glauben (dieses Phänomens *religio*) auf seine allgemeinste Formel gebracht, die nicht weiter vereinfacht werden kann: als Glauben an eine objektive Totalitätsmacht, die unsere sonst unvermeidliche Partialität und Nichtigkeit dadurch aufhebt, daß sie uns eine Teilnahme an **ihrer** Totalität gestattet, wofern wir uns in das rechte Verhältnis zu ihr setzen. Mit dieser Formel dürfte das Wesen alles geistig-religiösen Glaubens, d. h. der intellektuellen Intention vom Buddhismus bis zum Haeckelschen Monismus einerseits, zum Katholizismus anderseits, umfaßt sein.

Wir weichen hiermit bereits von den marktgängigen Formulierungen und Bestimmungen des Religiösen erheblich ab. Unsere obige Formel ist weit genug, um auch jene Religionen zu erfassen, wie etwa die spinozistische mit ihren sämtlichen schon genannten Abkömmlingen, die eine religiöse Not und Reue und ein Nichtigkeitsgefühl nicht kennen, weil hier das Totalitätserlebnis von vornherein schon vorhanden ist. Wir dürfen also die religiöse Not (das schmerzliche Fehlen des Totalitätserlebnisses) nicht als wesentliches Erfordernis bezeichnen, obwohl dies die meisten Religionsphilosophen tun. Auch die beste mir bekannte Sinnanalyse des Religiösen, „Das religiöse Erlebnis“ (1925) von Paul Hofmann, zieht die Erlösungssehnsucht in die Allgemeinstruktur der Religion mit hinein. Aber in Nietzsches Religion finden wir weder Transzendenz noch Heilsbedürfnis. Dagegen ist zuzugeben, daß ein latentes, aber befriedigtes Heilsbedürfnis vorliegt und in dem Falle akut werden würde, daß die vorhandene Totalität fortfiele. Denn ohne lebendige Kommunikation mit der Tiefe seines eigenen Wesens kann auf die Dauer kein edler Mensch leben.

Eine zweite Bestimmung des Religiösen, zu der die moderne Religionsphilosophie neigt und die abgelehnt werden muß, soll nicht der Begriff des Religiösen irreführend verengert werden, ist das „Heilige", das sich Rudolf Otto aus einerseits rationalen Elementen (wie dem Guten), anderseits dem „Numinosen" zusammengesetzt denkt. Es ist kein Zweifel, daß mindestens die rein weltliche Religion Guyaus und Nietzsches dieses Element nicht enthält, obwohl diese Art rein profaner *religio* die durchschnittliche Kirchenreligion an Qualität erheblich übertrifft. Ebendahin gehört die von Heinrich Scholz getroffene Bestimmung des „Göttlichen als des Unirdischen" oder „Akosmistischen". Es hat immer Formen des Religiösen gegeben, die dieser Bestimmung nicht unterliegen. Sie haben in Goethe (2. Teil Faust) und Shelley ihren dichterischen Ausdruck gefunden. Die weltverbundene Religion der Atheisten: Shelley, der junge Fichte, Schopenhauer, Leopold Ziegler, Albert Schweitzer, aber auch eines Nichtatheisten wie Lord Byron enthält Züge einer Hochgemutheit und durchaus unheiligen und unfrommen Stellung zur Welt, die ob ihrer Tiefe und Echtheit den Namen Religion dennoch eher verdient als andere Erscheinungen, die aber natürlich der Theologen-Religion fehlen müssen, weil diese sich vorwiegend an der religiös einseitigen Bibel orientiert.

Eine dritte Bestimmung, die wir ablehnen müssen, ist die Transzendenz der Werte und der Werterhaltung. Sie ist heute dank der Vorherrschaft der Phänomenologie zu fast allgemeiner Anerkennung gelangt. Es gibt kaum einen Religionsphilosophen, der nicht die Anerkennung einer objektiven Werte-Welt zur Bedingung der Religion machte. Das aber hieße, jeden Religiösen mindestens zum Platoniker stempeln, während sich z. B. Nietzsche gegen jeden Hinterwelts-Gedanken sträubte. Auch die Nicht-phänomenologen, die keine solche Überwelt für erweislich oder gar direkt erschaubar halten, postulieren gleichwohl mit Kant als dem Vater dieser ganzen Gedankenkette eine transzendente Welt der Güte und Gerechtigkeit. Das Bedenkliche an dieser Lehre liegt in der unlauteren Zumutung an das philo-

sophische Urteil, das nicht dem Wahrheitsstreben, sondern dem Interesse folgende religiöse Denken mitsamt seinen Phantasien auch philosophisch zu sanktionieren. Ob der naive Glaube an seinen geschichtlichen und kosmologischen Fehlurteilen festhält, weil er keine Kritik kennt, oder aber ob der Philosoph diese Urteile übernimmt, das ist sicherlich zweierlei! Und so hat auch Kants Verfahren im Verlauf des klassischen deutschen Idealismus bis zu Schopenhauer fast nur Spott geerntet. Erst der Neukantianismus hat mit Ritschl, Kaftan und Scholz diese unhaltbare Art der philosophischen Glaubensstütze mit Hilfe eines Staatsstreichs der Vernunft wieder aufgenommen.[2] Nur so viel ist richtig, daß die Mehrheit der Menschen ihre leitende religiöse Intention ohne einen Glauben an transzendente objektive Werterhaltung nicht aufrecht erhalten kann. Aber Menschen wie Schopenhauer konnten es.

Unsere Frage spitzt sich damit auf das Problem des „intellektuellen Minimums" zu (so haben Paul Hofmann, Das religiöse Erlebnis 1925, und ich in: Die Idee der richtigen Religion, 1921, es genannt). Wer wie die Neukantianer F. A. Lange und Vaihinger dem religiösen Glauben lediglich Illusionen und Fiktionen zuweist, genügt wohl den Ansprüchen der Philosophie, aber nicht dem „intellektuellen Minimum" der Religion und damit auch nicht der Psychologie. Nein, keine der uns bekannten Religionsformen verzichtet auf Erkenntnis, obwohl sie nur an deren Besitz, nicht aber an deren Erwerb, Erweiterung und Begründung ein unmittelbares Interesse hat. Und hier stehen wir auf dem Boden der religiösen Tragik. Das heute noch mögliche intellektuelle Maximum des modernen Gläubigen gestattet schon keine volle religiöse Selbstverwirklichung mehr, aber selbst das intellektuelle Minimum widerstreitet dem philosophischen Wahrheitsinteresse. Nicht nur daß der moderne Christenglaube bereits außer-

[2] Die Frage ist ausführlich behandelt worden in meinem Aufsatz „Der Sinn des Als Ob bei Kant" (Reichls Philos. Almanach, Darmstadt 1924).

ordentlich symbolisch umgedeutet und damit seines religiösen Gehalts entleert worden ist, auch das Wenige, Abstrakte, was noch festgehalten wird, ist mindestens metaphysischer Art, ist nicht nur vor philosophischem Widerspruch nicht sicher, sondern fordert ihn in jedem Falle wenigstens schon deswegen heraus, weil selbst bei zufälliger inhaltlicher Einwandfreiheit des Glaubens unter allen Umständen eine Kompetenzüberschreitung vorliegt: auch über Metaphysisches haben Vernunft und Erfahrung, aber nicht das bloße Interesse und sei es das religiöse Heilsverlangen oder Totalitätsstreben zu entscheiden.

Darum, sage ich, ist mit dem Preis logischer Sauberkeit und philosophischer Wahrheit, um den man die kümmerliche Religiosität der Gegenwart erkaufen muß, diese viel zu teuer bezahlt. Bei Ernst Troeltsch erhält, wie sich einmal Ernst Horneffer ausdrückte, die Religion ein geradezu prunkvolles Begräbnis; aber doch ein Begräbnis! Natorp wollte sie nur noch innerhalb der Grenzen der Humanität und Kultur gelten lassen. Für Simmel ist nicht Gott, sondern die Religion als gesteigertes Leben sich selber das Höchste (was ihm von Scheler den Vorwurf der „Autoerotik" eintrug). Rudolf Eucken läßt nur noch eine abstrakte göttliche Macht übrig, Heinrich Scholz nur noch eine Erfahrung Gottes, die für die Religion zu wenig ist, für die Philosophie aber zu viel; denn Gott oder Göttliches als solches ist kein möglicher Gegenstand der Erfahrung, sondern nur der Deutung, Spekulation und Wertung. Harald Höffding läßt die Religion im Glauben an die „Erhaltung des Wertes" aufgehen. Die gleiche Tragik gilt von Paul Tillichs Begriffen eines göttlichen „Schicksals" und des „Kairos". Nur bei Paul Hofmann finde ich ein so sparsames intellektuelles Minimum, daß sogar der Begriff einer transzendenten Wirklichkeit fortfällt. Um nämlich auch noch den Buddhismus als Religion erfassen zu können, setzt er für ihn folgende Überzeugung als intellektuelles Minimum, d. h. als negative Bedingung der Religion, voraus: „Die tragenden Wertungen meines (subjektiven) Lebens können bestehen, auch wenn die (objektive) Wirklichkeit und das Schicksal . . . dem

Wesen dieser Wertungen durchaus nicht konform sind.“ Trotzdem aber können wir bloße Weltverneinung und Selbsterlösung durch Erkenntnis noch nicht als Religion ansprechen. Und sollte der genuine Buddhismus nicht mehr enthalten haben, nun so war er eben nur Psychurgie, auf Philosophie gebaut. Wir wissen aber, daß er nicht metaphysikfrei war, daß auch in ihm Totalitätsstreben und liebende Solidarität mit allem Lebendigen eine Rolle spielen. Sonst könnte von *religio*-Bindung keine Rede sein. Das gleiche gilt von Schopenhauers Religion, die ja eine der größten menschlichen Totalanschauungen der Welt und Totalerfassungen des Selbst darstellt.

Man kann den tragischen Widerstreit von verschiedenen Seiten beleuchten. Man kann sagen, dasselbe Organ (der Intellekt) ist — wie ja auch andere menschliche Organe — dazu bestimmt, zwei heterogenen Funktionen, dem religiösen Eros und dem Logos, zu dienen. Noch tiefer dringt die folgende Fassung. Das religiöse Leben setzt sich aus zwei Intentionen zusammen: der leitenden und der intellektuellen. Und es ist das Unglück der leitenden, ihren Sinn nicht selber denken zu können, sondern der intellektuellen überhaupt zu bedürfen. Ist volle religiöse Selbstverwirklichung ohne metaphysische Spekulation nicht möglich? An sich wohl, aber für den heutigen Stand und Befund geistiger Entwicklung müssen wir sagen: nein. Nicht nur mit dem „intellektuellen Minimum“, auch mit dem heutigen Standard intellektueller Intentionen ist ein religiöses Leben, das sich geschichtlich sehen lassen kann, schon lange nicht mehr möglich. Daß heute mennonitische Bauern oder Bäuerinnen auch um ihrer Religion willen die Heimat verlassen, ist für Europa schon ein Anachronismus und dem modernen Bewußtsein kaum mehr verständlich. Wenn auch nicht für die ganze Menschheitsgeschichte, so besteht doch für die letzten europäischen Jahrhunderte die veränderte anthropologische Fragestellung Rudolf Steiners: „Wie ist Religion verloren gegangen?“ zu Recht.

Einen großen Trost aber haben wir: die bis heute einschließlich noch herrschende Überwertung des Intellektuellen

am religiösen Leben ist ein kapitaler Irrtum. Wohl ist Religion ohne Urteile, ohne Glauben nicht möglich. Auch die religiösen Denkakte, die Heinrich Maier als emotionales Denken vom kognitiven, urteilenden Denken hat abgrenzen wollen, sind Urteile und wollen es sein. Man frage nur die Theologen über ihre intellektuellen Erlebnisse, sich als das liegt im Wesen der intellektuellen Erlebnisse, sich als das zu geben, was sie sind. Und ob ich urteile oder nicht urteile (etwa nur wünsche), muß ich selber am besten wissen. Trotzdem war Maier auf einer richtigen Spur. Die Existenz kognitiver religiöser Denkakte ist unbezweifelbar. Aber man macht sich auf der ganzen Linie, so weit ich sehe, eine grundfalsche Vorstellung von ihrer Bedeutung, ihrem Funktionswert in der Ganzheitsstruktur des religiösen Lebens (gleichsam ihrem Stellenwert). Hier stehen freilich noch Vorurteile im Wege, die dem modernen Intellektualismus das Gepräge geben. Wir sprachen schon von der in den Begriffen der religiösen „Erfahrung" (Scholz u. a.), „Schauung" (Phänomenologie, Scheler, Otto u. a.), „Wahrnehmung" (Anthroposophie, Österreich), des „Erlebens Gottes" usw. steckenden Erschleichung. Denn derlei gibt es ja gar nicht, weil das Transzendente Sache der Deutung und Denkung, niemals der sinnlichen Unmittelbarkeit sein kann. Erlebnissen selber ist nur die Bestimmung der Immanenz wesentlich, andernfalls wären es keine Erlebnisse. Als Steiner Christus sah, hat er eine ideale Erscheinung gesehen. „Christus" aber ist ein historischer, meinetwegen auch metaphysischer Begriff, der erst nachträglich mit der Erscheinung verkoppelt werden muß. Darum weiß kein Mystiker, der „Gott" erlebt, ob ihm nicht der Teufel in Gottesgestalt erscheint. Und schon die Überlegung dieser Möglichkeit ist gedankliche Vermittlung. Mit der „Erfahrung" des Göttlichen bei modernen Theologen steht es nicht anders. Es gibt kein religiös Gegebenes. Gott kann nur das Ungegebene sein (so auch Hermann Schwarz). Man braucht für diese Binsenwahrheit nicht einmal die moderne Eidetik und Psychoanalyse heranzuziehen. Die Phänomene (selbst des Okkultismus) können

dabei durchaus echt sein. Aber die Phänomene verlangen nach ihrer Deutung, die sie niemals schon von Hause mitbringen können, sondern die der Gläubige in jedem Falle erst herantragen muß. Es ist ein unerlaubter Kunstgriff vieler Theologen und Phänomenologen, beides zu vermengen. Auch dem bloßen „Werterlebnis" fehlt noch die Transzendenz. Man muß sie deutend hinzudenken. Es gibt also nur religiösen Glauben, aber nicht religiöse Wahrnehmung und Erfahrung.

Hinzu kommt als Zweites der kapitale Irrtum Edmund Husserls von der alleinigen Abschattbarkeit der physischen Phänomene. Er lehrt nämlich, nur die körperlichen Gegenstände hätten eine Perspektive, die seelischen dagegen erschienen in ihrer vollen Plastik. Wir wissen aber, daß im Gegenteil auch die seelischen Erlebnisse Tiefe und Hintergrund haben, uns aber nur ihre Fassade zeigen und sich nicht als das ausgeben, was sie jeweilig tatsächlich sind. Vielmehr rücken sie nur mit bestimmten Seiten ins Licht des Selbstbewußtseins. Und zwar gehört dies einesteils zum Wesen des Erlebnisses, indem dieses zum Teil wahrnehmungsflüchtig ist, andernteils ist die Ursache davon der jeweilige „Wille" oder das „Interesse", der bestimmte Seiten des Erlebnisses ins Dunkel des Unbewußten hinabtaucht (z. B. in Erotik, Geschäft, Politik). Darum bieten uns solche Erlebnisse nur ihre redselige Vorderseite und verschweigen uns ihr Woher und Wohin, ihre Bedeutungen, ihre leitenden Intentionen, von denen die intellektuellen regiert werden. Daher rühren die vielen Täuschungen der Menschen über ihre Liebe, ihren Glauben, ihre Absichten und Motive. Und so steht auch hinter dem religiösen Glauben das große Reich des nicht Bewußten und doch eigentlich und allein Lebendigen. Wir haben somit jetzt die perspektivische Verkürzung, in der uns der religiöse Glaube im Gegensatz zur philosophischen Denkart erscheint, in Rechnung zu ziehen.

Der religiöse Glaube ist im Gegensatz zur Philosophie nicht ein sich selbst genugsamer Mikrokosmos, eine selbständige kleine Welt autonomer Erkenntnis, welche die

große Welt noch einmal aufbaut; er ist vielmehr ein unselbständiges Anhängsel eines weit umfassenderen seelischen Funktionsbereiches. Was dem flüchtigen Anblick als ein Schiff mit eigenem Kompaß erschien, stellt sich uns als ein Riff dar, das mit dem Festland zusammenhängt, dessen submarine Verbindungsbrücke aber unsichtbar bleibt. So tauchen auch die religiösen Vorstellungen über die Oberfläche des Wassers und gebärden sich als das Ganze der Religion. Daß der Protestantismus in der richtigen Ahnung der untergeordneten Bedeutung der bloß intellektuellen Intentionen doch darin irrt, daß er den intellektuellen Glauben ins „Erlebnis" zieht, sahen wir schon: das, worauf es beim Glauben ankommt, Gott, die Überwelt, kann nicht erlebt, nur gedeutet, eben „geglaubt" werden. Nur die protestantische Richtung aufs Innere, Ichhafte ist richtig. Aber die Tiefe des Ich ist religionsphilosophisch noch ganz und gar nicht ausgewertet worden.

Wir werden sagen: der religiöse Glaube ist unselbständig, die intellektuellen Intentionen hängen inhaltlich von der leitenden religiösen Meinung ab. Er bedeutet zweitens Innerliches, Ichhaftes, so sehr er gleich der Wissenschaft äußere Objekte intendieren mag. Dies darf den Beurteiler über die echte Meinung nicht täuschen. Dieser Unterschied zur Wissenschaft kommt dadurch zum Ausdruck, daß wir drittens sagen: das Verfahren des religiösen Denkens ist stets regressiv, die Bewegung verläuft von den zum voraus feststehenden Urteilen zurück zu den sie stützenden Begründungen und Bestätigungen, während die Wissenschaft umgekehrt, nämlich progressiv, verfährt und von den Argumenten zu den Urteilen und Schlüssen aufsteigt. Die Art der „Auffassung" und der Gestaltung des Weltbildes vom jeweiligen Interesse her ist also beidemal grundverschieden. Viertens: der religiöse Glaube bewegt sich nicht nur in den alltäglichen Ernsturteilen der Wirklichkeit, vielmehr sind seine Urteile mit einem ungewöhnlichen Vollernst behaftet, welcher der gemeinten Überwirklichkeit ent-

spricht. Damit ist der ästhetische Symbolismus der Gegenwart z. B. Höffdings und Richard Wagners abgewiesen, der den religiösen Glauben an die Poesie heranrücken will. Die ästhetischen Scheinurteile mit ihrem Spielmeinen sind geradezu tödliches Gift für die Religion. Für F. A. Langes Illusionismus und Vaihingers Fiktionalismus gilt dasselbe. Fünftens: der religiöse Glaube kann das religiös Gemeinte in keinen Denkakt fassen. Intellektuelle und leitende Intention sind im Gegensatz zur Philosophie und Wissenschaft ewig diskonform.

Diese letzte Bestimmung ist die wichtigste. Wir sahen aus der ersten und zweiten Bestimmung, daß die Religion zuletzt auf die Welt des Sinnes abzielt, die eine Welt der Innerlichkeit, der Ichtiefe ist. Denn etwas anderes, was Tiefe haben kann, als diese Welt des Subjekthaften oder Personhaften gibt es nicht. Nun ist es eine Eigentümlichkeit dieser Welt, niemals Objekt werden zu können. Wir vermögen nur, sie vorstellungslos zu „meinen" oder zu intendieren; sowie wir sie aber vorstellen und ins Bewußtsein ziehen, ist sie nicht mehr subjekthaft, innerlich, sondern gegenständlich. Es ist die Tragik der Religion, etwas zu meinen, das sofort gefährdet ist, sobald sie mehr will als es bloß meinen, nämlich auch denken und vorstellen. Die Religion ist jene eigentümliche Lebenserscheinung, die ein Urphänomen des Lebens darstellt und die sich dennoch unaufhörlich selber gefährdet, weil ihre Auswirkungen ihre Voraussetzungen negieren. Sobald wir nämlich den Sinn, den wir verkörpern, „herausstellen", wie Graf Keyserling schon gelegentlich betont hat, oder ihn objektivieren, wie Paul Hofmann als erster methodisch dargestellt hat, wird er in die Welt gegenständlicher Wirklichkeit, in Raum, Zeit und Kausalität eingeordnet und hat natürlich dort keine Geltung: der Sinn unseres Lebens (man sagt heute „Welt der Werte") wird vernichtet, sobald wir ihn in der objektiven Welt d. h. als schon vorhanden denken und dort suchen. Darum leugnete die „negative Theologie" aller Zeiten (die *docta ignorantia*) die Erkennbarkeit Gottes, darum weigerte sich Fichte, Gott auch nur das Prädikat der objektiven

„Existenz“ zuzugestehen, darum vermochte Kant die nicht vorhandene Konformität von wirklicher Welt und Sinnanspruch nur durch „Postulate“ als kümmerliche Lückenbüßer auszufüllen. Darum sagte Schiller: „Wisset ein erhabner Sinn legt das Große in das Leben, und er sucht es nicht darin“. Darum schließlich verzweifelte Tolstoj angesichts des Todes seines Bruders, dem Leben einen Sinn abzugewinnen. Denn als raum-zeitlich-kausales Phänomen ist das Leben jedes religiösen Sinnes bar. Welt, Leben, Wirklichkeit sind nicht der Boden der „Werte“, sondern der täglichen, stündlichen Wertverneinung.

Die Sinnanalyse zeigt, daß Sinn und Wert ihrem Wesen nach nur subjekthaft sind. Wohl ist der Gegensatz von wertfeindlicher Objektwelt und sinnhafter Subjektwelt unaufhebbar, er gefährdet aber die Sinnwelt nicht, so lange ich diese nicht denke (d. h. in die Raum-Zeit-Welt einordne), sondern nur meine, beziele, intendiere. Nur dann ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt der Religion nicht gefährlich. Alle geschichtlichen Versuche, das Subjekt und den Sinn ins Denken herüberzuziehen, haben sich als Versuche erwiesen, über den eigenen Schatten zu springen.

Somit kann der Wissende die Tragik der Religion nicht beseitigen, wohl aber ihr die sinnfeindliche Spitze abbrechen und den Widerstreit zur Philosophie mildern. Der Philosoph sieht den religiösen Glauben als das, was er ist: nicht als „Lehre“, als „Offenbarung“, überhaupt nicht als etwas intellektuell Bedeutsames, sondern gerade umgekehrt als Verschattung, Abblendung, Verschleierung eines Geheimnisses in allegorischer Form. Dieser Schleier oder Vorhang leistet zweierlei: er verhüllt die Wahrheit, indem er das innere Licht abblendet, so daß nunmehr etwas anderes als das Licht des Sinnhaften — eben die objekthafte, phänomenale, an sich sinnfeindliche, jetzt aber religiös stilisierte Welt — das Bewußtsein erfüllt. Aber der Schleier tut dies zweitens doch nur, damit das Bewußtsein, das sonst am (ja nur intendierbaren) Sinn wie der Bergsteiger an der Eiswand abgleiten würde, sich an etwas ihm Konformen festhalten kann. Auf dem Schleier kann nun das sonst vor dem baren Nichts

stehende Auge wenigstens Farben, Umrisse und Schatten huschen sehen, gewiß inhaltlich täuschenden, irreführenden Abglanz des ewigen Lebens und Lichtes — aber doch Abglanz! Diese Transparenz will darum nur als solche und nicht als letzte Wirklichkeit aufgefaßt werden. Der Schluß auf diese ist rein philosophisch nicht erlaubt. Wenn das philosophische Bewußtsein diesen Trugschluß des „Schleiers" oder „Vorhangs" (formulieren wir ihn logisch und scholastisch: diese *„fallacia veli"*) dennoch bewußt begeht oder begehen läßt, um ihn zugleich durch den logischen Kunstgriff der „deutenden Distanz" zu kompensieren, so ist dies der einzige Weg, den Widerstreit zwischen Philosophie und Religion zu mildern und möglicherweise aufzuheben.

Bedingung dafür ist freilich die Einsicht in die ganz untergeordnete, ja dienende Stellung des Glaubens im Geflecht des religiösen Lebens. Religion selber kann nicht gelehrt, sondern nur agiert werden. Lehre objektiviert, verweltlicht; Aktion aber ist immer Selbstverwirklichung, Verinnerlichung. Nur insofern haben Kant, Fichte und die religiösen Moralisten recht. Aber diese religiöse Aktion ist kein bürgerliches, soziales oder sonst utilitarisches Zwecktun, sondern sakrales Tun in seinen zwei Formen: kultischer Aktion und liebegeborenem Handeln. Hervorragende Beispiele für jene sind die altattische Tragödie oder das urchristliche Liebesmahl, für dieses: das ganze Leben des heiligen Franziskus oder Albert Schweitzers. Die sakrale Handlung unterscheidet sich auch in ihrer dramatischen Form haarscharf von jeder Spielhandlung der Kunst. Der tanzende, singende, orgiastisch verzückte oder sich opfernde, spendende, segnende Mensch holt aus der abgründigen Tiefe seines Wesens wie der Welt überhaupt Sinnhaftes herauf, das sonst nie ans Licht käme, verkörpert und gestaltet Werte, die sonst ungeboren blieben, verwirklicht sich selber, der sonst verkümmert bliebe, vertieft seine Persönlichkeit, die sonst nur Oberfläche wäre. Und

all dies ohne Glauben und Lehre! Deutlich erkennen wir das Wesen des Glaubens als bloßen Szenariums für unsere religiösen Aktionen. Indem wir agieren, um unsere tiefsten Möglichkeiten auszuschöpfen, reißen wir auch Vorstellung und Urteil als bloße Epiphänomene in den Wirbel mit hinein. Dieses Verhältnis auf den Kopf gestellt, die Nebensache zur Hauptsache gemacht und damit den Widerspruch des wahrheitliebenden Menschen, in Sonderheit des Philosophen, herausgefordert zu haben, ist die schwere Schuld der Dogmatik als eines Hemmnisses religiösen Lebens. Von je haben die Theologen, soweit sie ihrem Namen als „Gottesvernünftler" Ehre gemacht und das gelehrt haben, wovon es keine Wissenschaft geben kann, die Fülle der religiösen Möglichkeiten beschnitten und damit das seelische Kapital an lebendiger Religion verwirtschaftet.

Denn die Tiefe religiösen Sinn-Erlebens, die Fülle religiöser Regungen, die zur Gestaltung drängen, kann durch keine religiöse Lehre ausgeschöpft werden. Insofern gibt es unter den Religionssystemen keine „absolute Religion", wie Troeltsch diese im Christentum hatte finden wollen. Noch hat die Erde keine Religion erzeugt, die für sich allein alle menschliche Tiefe ausschöpfen kann. So hoch das Christentum steht, wo bleibt das unendliche Mitleid mit aller Kreatur? (der genuine Buddhismus hat das Fehlen der ewigen Höllenqual und die Rücksicht auf die Tierwelt voraus). Wo bleibt der unendliche Liebesdrang des religiösen Menschen, der keinen allmächtigen, ewig triumphierenden, sondern einen kämpfenden und der Hilfe bedürftigen, ja bedrohten Gott braucht, dem er Bundesgenosse und Bruder im Kampfe um Sinn und Wert des Daseins werden kann? Das Christentum hat durch die allzu einseitige Lehre eines helfenden und liebenden Gottes nur zu sehr die Schmarotzergesinnung tüchtiger Beter, die vor allem sich selber helfen lassen, großgezüchtet. Im Christentum ist auch keine Möglichkeit gelassen für jene unendliche religiöse Zartheit und seelenvolle Größe, die nur an einem leidenden, unseligen, tief tragischen und der Erlösung be-

dürftigen Gott genug hat. Der nur vorübergehend leidende, untragische Gottessohn ist dafür kein Ersatz. Das sind nur Beispiele. Denn auch der tragische Gott ist eine Einseitigkeit. Wir fragen: was soll der Mensch beginnen, der diese und andere religiöse Möglichkeiten in sich trägt und sie nicht austragen darf, so lange das Monopol der einen Lehre und die Sperre für alle anderen besteht? Er wird sich zu der Erkenntnis aufschwingen müssen, daß ein bloßes Szenarium Einstellung und Aktion nicht ersetzen kann. Daß die Religion unendlich tiefer ist, als der Glaube weiß. So kann die Philosophie der Religion wertvolle Dienste leisten. Und ganz von selbst löst natürlich die ihrem Wesen nach erkannte Religion ihren lähmenden Widerstreit mit der Philosophie. Wie wenig diese Lösung aber bloße Theorie ist, erkennt man an dem wahrhaft großen Beispiel Albert Schweitzers. Sittliche Großtaten aus gläubiger Gesinnung haben auch andere vor ihm geleistet. Hier aber nimmt ein nicht an Gott und Vergeltung glaubender Rationalist als Mystiker der Tat das Kreuz auf sich und wirkt in Handlungen dienender Bruderliebe (unter Preisgabe von Kulturgütern, welche die Heiligen früherer Zeiten nicht kannten) an den Ärmsten der Erde, den Wilden Afrikas, als Arzt und Heiland. Hier haben wir den Fall, daß eine sakrale Aktion mit ganz wenigen intellektuellen Elementen genügt, um eine religiöse Selbstverwirklichung zustande zu bringen, wie sonst nur der inbrünstigste religiöse Glaube.

Um wieviel mehr nun wird, fragen wir, das Hinzukommen des religiösen Glaubens selber den modernen Menschen zu religiöser Selbstverwirklichung befähigen, wenn er erst einmal das Wesen des Glaubens durchschaut hat und an ihm nunmehr statt eines hemmenden Gewichts vielmehr einen Flügel zu den Höhen des religiösen Lebens gewinnt, einen Zugang in die Tiefe jener Geheimnisse, die dem bloßen Wahrnehmen, Erfahren und Urteilen, das kein selbsterlösendes, inneres Agieren ist, als ein ewig Unbegreifliches, Unfaßbares, Fremdes, ja gelegentlich Feindseliges gegenüberstehen müssen?

DER KAMPF UM DEN KENTAUREN.

EIN GESPRÄCH ALS NACHWORT ZUR SCHOPENHAUER-TAGUNG.

Von

FRIEDRICH LIPSIUS (Leipzig).

Wenn die Verhandlungen einer politischen oder wissenschaftlichen Tagung äußerlich beendet sind, die Vertreter der verschiedenen Standpunkte in heißem Geisteskampfe ihre Kräfte aneinander gemessen haben, und die Teilnehmer sich wieder nach allen Richtungen hin zerstreuen, dann stellt sich bei Rednern und Hörern nicht selten das Gefühl ein, daß jetzt am Schlusse erst der entscheidende Punkt erreicht worden sei, wo die Aussprache fruchtbar zu werden versprach und das Letzte und Wesentlichste noch hätte gesagt werden sollen!

Den Mitgliedern und Gästen der Schopenhauer-Gesellschaft, die von der Überfülle des geistigen Angebotes etwas ermüdet, am Sonntage nach Pfingsten 1929 den Lesesaal der Frankfurter Stadtbibliothek verließen, wird es nicht anders ergangen sein. Denn es hatten da vorher für kurze Zeit zwei Männer die Klingen miteinander gekreuzt, die beide aus dem tiefsten Pathos einer in schweren inneren Kämpfen errungenen Überzeugung redeten und die als Wortführer zweier gegensätzlicher Geisteshaltungen angesehen werden können, die heute unter unseren Gebildeten, soweit sie überhaupt dem Gegenstande des Streites Neigung und Verständnis entgegenbringen, verbreitet sind.

Gegenüber standen sich auf der einen Seite Albert Schweitzer, der Theologe, Arzt und Künstler, voller Genialität des Geistes und des Herzens, der ein Jünger Jesu und ein moderner Mensch zugleich sein möchte, und auf der anderen der feinsinnige und vornehme Carl Gebhardt, der kühle und kritische Historiker, der sich des Wandels der Zeiten, ihres Geistes und ihrer Sprache tief bewußt ist.

In der Sache stand Dr. Gebhardt der Anschauung Schopenhauers näher als Dr. Schweitzer. Aber es ging um sehr viel Tieferes als um die bloße Auslegung der Gedanken des Meisters, auf dessen Worte zu schwören überdies kein Mitglied der Gesellschaft verpflichtet ist. Es ging um eine Weltanschauungs- und Kulturfrage unserer Zeit und unseres Volkes. Immerhin bildeten den Ausgangspunkt der Frankfurter Verhandlungen einige Sätze Schopenhauers, die sich im zweiten Bande seines Hauptwerkes (I. Buch, Kap. 17) finden, und in denen es sich um den Gegensatz der „Glaubens"- und der „Überzeugungsmetaphysik", das heißt im Sinne Schopenhauers, letzten Endes um den Streit zwischen Religion und Philosophie selbst handelt. „Beiden Arten der Metaphysik", so lesen wir an der bezeichneten Stelle, „wäre es am zuträglichsten, daß jede von der anderen gesondert bliebe und sich

auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverhohlensten ist dies in unseren Tagen geschehen, in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten Religionsphilosophie, welche als eine Art Gnosis bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen."

Ohne Zweifel hat Schopenhauer bei diesen Worten vor allem die Religionsmetaphysik seines großen Antipoden Hegel im Auge, der sich anheischig machte, den gesamten Gehalt der christlichen Dogmatik aus der Sprache der Vorstellung in die des Begriffes zu übersetzen, und die Lehren von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes als tiefste philosophische Weisheiten zu deduzieren unternahm.

Die Philosophie ist von ihrem Hochfluge in die Stratosphäre des Geistes längst zurückgekehrt — nicht ohne jahrzehntelanges schweres Mißtrauen in die gesamte spekulative Luft- und Ätherfahrt zu hinterlassen! Und der Versuch einer philosophischen Nachkonstruktion des Dogmas, auch wenn er erheblich vorsichtiger und zurückhaltender angestellt wird, als dies bei Hegel der Fall war, stößt heute in gleicher Weise auf das Bedenken der Geistigen wie der Frommen. Deshalb drängt man hüben und drüben auf reinliche Scheidung. Wenn, wie jüngst die Zeitungen berichteten, wieder einmal ein freisinniger Pfarrer wegen seiner Abweichung vom apostolischen Glaubensbekenntnis seines Amtes entsetzt worden ist, so meint Dr. Gebhardt sich unbedingt auf die Seite der Glaubenshüter stellen zu müssen — nicht etwa, weil er sich selbst noch an das Dogma gebunden fühlte, sondern im Gegenteil, weil, wie er in der Aussprache mit Albert Schweitzer bekannte, der kirchlich gebundene Religionsunterricht seiner Jugend und die seelische Not, in die ihn dieser Unterricht einst gestürzt habe, aus ihm einen schroffen Gegner jeglichen Kompromisses werden ließ. Man solle also die Kirche der Kirche überlassen und schiedlich-friedlich auseinandergehen: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion; wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion."

Dem Redner antwortete Dr. Schweitzer, nicht minder im Innersten berührt: „Sie haben mir sehr wehe getan", denn, so setzte er hinzu, es ist schmerzlich für uns, die wir an der Versöhnung von Christentum und Philosophie arbeiten und für dieses Werk unsere beste Lebenskraft einsetzen, gerade von den Gebildeten im Stiche gelassen zu werden!

Damit war in Satz und Gegensatz das Problem der Frankfurter Schopenhauer-Tagung auf seinen schärfsten Ausdruck gebracht. Die Spannung war aufs höchste gesteigert, aber sie wurde nicht gelöst, denn die beiden folgenden Vorträge führten auf davon abseits liegende Gebiete der Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte, und zur

Wiederaufnahme der Aussprache blieb am letzten Verhandlungstage leider keine Zeit. —

So sei denn an dieser Stelle einem anderen Redner der Tagung, der schon vorher mit seinem Vortrage über das Thema: „Ist eine philosophische Religionslehre möglich?“ das gleiche Kampffeld betreten hatte, gestattet, die Diskussion noch eine Strecke weiter zu führen. Ein „Skeptikus“ und ein „Religiosus“ mögen in Wechselrede die einander entgegengesetzten Standpunkte verfechten.

Religiosus: Ein „schiedlich-friedlich“ ist hier ganz undenkbar. Es müßte notwendig zum Untergange aller geistigen Kultur führen. „Soll denn“, so hat schon Schleiermacher gefragt, „der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ Oder, um es in der Sprache unserer Tage auszudrücken, wollen wir denn das Volk Luthers, Kants und Goethes restlos dem Amerikanismus überantworten? Seine Seele einem geistlosen Kirchentum und seinen Geist einer entseelten Technik? Dürstet nicht das deutsche Volk nach einer Kopf und Herz in gleicher Weise befriedigenden Welt- und Lebensanschauung?

Skeptikus: Es sind gewiß nicht die minderwertigsten Geister, die solch faustischer Drang erfüllt. Aber läßt sich denn ihr Weltanschauungshunger heute überhaupt noch stillen? Das Mittelalter besaß eine einheitliche Weltanschauung, und doch wollen wir sicherlich beide nicht zurück zu seiner dogmatischen Gebundenheit! Das alte kirchliche Weltbild ist zerstört, und es gibt keine Menschheitslehre, die mit gleicher Sicherheit auftreten, mit gleicher innerer und äußerer Gewalt die Geister erneut in ihren Bann zu schlagen vermöchte! Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts hat bewiesen, daß dies mit den Mitteln der Philosophie so wenig auf die Dauer geleistet werden kann, wie mit denen der Theologie. Und die moderne Naturwissenschaft, die mit grundstürzenden Gedanken uns täglich aufs Neue aus dem dogmatischen Schlummer weckt, zeigt, daß wir heute weniger denn je in der Lage sind, uns beruhigt aufs geistige Faulbett legen zu dürfen! Das Ringen ehre ich, aber Erfüllung gibt es nicht, kann und darf es nicht geben!

Religiosus: So soll also das tiefste Sehnen der Menschennatur ewig ungestillt bleiben? Soll mit der Religion auch die Philosophie zum alten Eisen wandern, und in einer Welt nüchternster Sachlichkeit jeder ideale Zug des Geistes und des Herzens erstickt werden?

Skeptikus: Ich denke nicht daran, der Philosophie den Abschied zu geben. Aber jedes ihrer Weltbilder ist nur von relativer und individueller Gültigkeit. Die philosophischen Systeme wachsen, blühen und welken. „Aber die Philosophie, denk' ich, soll ewig bestehen."

Religiosus: Und die Religion?

Skeptikus: Ihr ist es im Unterschiede von der Philosophie ja gerade wesentlich, ein Letztes, Endgültiges, Abschließendes und Allgemeinverbindliches geben zu wollen. Es gibt keine Religion ohne Dogma, keine Kirche ohne Bekenntnis und folglich — keine ohne Ketzergerichte!

Religiosus: Das scheint mir eine sehr anfechtbare Behauptung. Das Dogma ist nur die äußere Schale, die den edlen Kern der religiösen Wahrheit zugleich schützt und verbirgt. Ich gebe zu, sie ist für manchen ein Hindernis, zum Kerne vorzudringen. Darum sind wir freigesinnten Theologen seit den Tagen Schleiermachers ständig an der Arbeit, den Kern rein und unverletzt aus seiner stacheligen Hülle zu befreien.

Skeptikus: Schon recht! Aber was ist hier Kern und was ist hier Schale? Das Zeitalter der Aufklärung fand diesen Kern in der Dreieinheit „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit". Der liberale Protestantismus um die Jahrhundertwende meinte ihn in Harnacks „Wesen des Christentums" sauber herausgeschält zu finden. In Harnacks Jesusbilde aber spiegelte sich eben dieser liberale und kulturfreudige Protestantismus selbst — „was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist zumeist der Herren eigner Geist"! Heute wissen wir — und zwar nicht zuletzt auf Grund von Schweitzers eigenen Forschungen —, daß das Urchristentum nur „eschatologisch" verstanden werden kann, das heißt, daß es ganz und gar durchdrungen war vom Geiste

der Endzeit und erfüllt vom Glauben an die baldige Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels — weshalb es keinen Sinn hat, um Irdisches zu sorgen und zu rechten! Und gerade auch in Frankfurt brachte Schweitzers tiefschürfender Vortrag eindringlich zum Bewußtsein, daß zwischen dem Innenleben eines Paulus, der in den absonderlichen Vorstellungen der spätjüdischen Mystik lebt und webt, und der Gedanken- und Gefühlswelt des modernen Menschen ein unausfüllbarer Abgrund klafft.

Es ist also die Pflicht der intellektuellen Sauberkeit und Redlichkeit, die uns gebietet offen zu bekennen: Wir sind keine Christen mehr, können keine Christen mehr sein!

Religiosus: Das ist eine ganz ungeschichtliche Betrachtungsweise. Es heißt dies, das Christentum willkürlich mit der ersten Gestalt gleichsetzen, in der es in die Weltgeschichte eingetreten ist. Können wir den Glauben der Urgemeinde heute nicht mehr teilen, so dürfen wir doch Christen des 20. Jahrhunderts sein. Das Christentum ist eine geschichtliche Größe, die, wie alle geschichtlichen Mächte, ihr innerstes Wesen erst im Laufe der Jahrhunderte entfaltet. In der Eichel schlummert zwar der Eichbaum, aber erst allmählich entwickelt sich aus ihr der mächtige Stamm, der seine Äste und Blätter weithin ausbreitet, so daß viele darunter Schutz und Schatten finden können.

Skeptikus: Wäre ich boshaft, würde ich das Bild vom Schatten in meinem Sinne deuten und von dem mystischen Dämmerlicht reden, in dem die christliche Kirche den menschlichen Verstand jahrhundertelang gefangen gehalten hat.

Religiosus: Es tut mir leid, auch hier widersprechen zu müssen: Man mag meinethalben vom „finsteren Mittelalter“ reden, obwohl, aufs Ganze gesehen, auch dieses Wort schon einseitig und ungerecht ist — aber geht nicht die große, geistige Befreiungstat der Menschheit aus dem Christentum selbst hervor? Steht nicht am Eingange der neuen Zeit die Reformation? Ersteht nicht in dem Mönche Luther der gewaltige Vorkämpfer für die Freiheit des eigenen Gewissens?

Skeptikus: Wenn Luther sich nur geschlagen geben wollte, sofern er „aus Gründen der Vernunft und der Heiligen Schrift" widerlegt würde, so hat er dabei lediglich die sinngemäße Deutung der Bibel im Auge. Er selbst fühlt sich durchaus an den Buchstaben der Bibel gebunden und ersetzt im Grunde nur die lebendige Autorität des Papstes durch die tote des geschriebenen Wortes. Wo ihm, wie von den sogenannten „Schwarmgeistern" der Reformation, das „innere Licht" als der letzte Quell der Glaubensgewißheit entgegengetragen wurde, hat er mit Keulen darein geschlagen. Das hindert Luther auf der anderen Seite freilich nicht, das Bibelwort so auszulegen, wie er es versteht — also seine höchst persönliche Auffassung in den Text hinein zu interpretieren. Beispielsweise ist seine Lehre von der Rechtfertigung „allein durch den Glauben" ganz einseitig an Paulus orientiert. Und die Vernunft? Zu ihrem Bannerträger sollte man doch zu allerletzt einen Mann machen, der, wie kaum ein zweiter, wider „des Teufels Metze" gestritten und gefordert hat, man müsse sie in Glaubenssachen „unter die Bank stecken". Und wie tief sind Luther und seine Mitarbeiter mit ihrem ganzen Denken und Fühlen in der Weltanschauung des Mittelalters verwurzelt! Man denke nur an des Reformators eigenen massiven Teufelsglauben oder an das Urteil des gelehrten Melanchthon über den „Narren Kopernikus", der „die ganze Kunst Astronomiam" auf den Kopf stellen wolle.

Religiosus: Trotzdem dürfen wir Luther in gewisser Hinsicht als modernen Menschen ansprechen. Dem Staate und der bürgerlichen Kultur schreibt er eigenen Wert und in sich selbst gegründetes Daseinsrecht zu. „Hans mit der Hacke und Grete mit dem Besen" tun mit solch irdischer Arbeit ein Gott wohlgefälliges Werk. Dieses Wort macht Luther zum Vorkämpfer einer weltlichen Ethik.

Skeptikus: Das ist abermals ein Irrtum. Man darf aus diesen Äußerungen nur schließen, daß es für Luther Lebensgebiete gibt, die er vom Einflusse der Kirche freihalten will. Aber nichts liegt dem Reformator ferner, als das Bekenntnis zu einer Diesseitsmoral. Ganz im Gegenteil:

seine Ethik ist rein religiös unterbaut. Sein Kampf gilt der Papstherrschaft und der Möncherei. Geistliche Gewalt soll sich nicht über weltliche erheben, und unsere Arbeit sollen wir an dem Orte tun, wo Gott uns hingestellt hat und in dem Berufe, den er uns gegeben hat. Niemand meine sich durch Weltflucht und Askese ein besonderes himmlisches Verdienst erwerben zu können. Dem Herrgott die Tage stehlen ist nicht sittlich; sittlich handeln heißt vielmehr Gottes Werk in der Welt ausrichten — trotz der Gewißheit, daß das Wesen dieser Welt vergeht. Das Luthertum ist so wenig kulturfreundlich und weltzugewandt wie das Urchristentum, ja, es ist viel spiritualistischer als der Katholizismus, der mit den Dingen dieser Welt immer ein annehmbares Kompromiß zu schließen wußte.

Religiosus: Aber der Protestantismus hat sich doch den modernen Ideen viel bereitwilliger erschlossen, als der Katholizismus, der sich heute noch zur Philosophie des heiligen Thomas bekennt und den Geist der neuen Zeit verflucht.

Skeptikus: Das ist doch nur teilweise richtig. Die weltbewegenden, neuzeitlichen Gedanken der Toleranz und der Gewissensfreiheit sind jedenfalls nicht auf dem Boden der protestantischen Großkirchen erwachsen, sondern entstammen dem Mutterschoße der viel geschmähten Aufklärung. John Locke vor allem, der Vater des politischen Liberalismus, wird Vorkämpfer des Toleranzgedankens. Weit eher als dem offiziellen Protestantismus kann man den protestantischen Sekten, jenen verfolgten „Stiefkindern der Reformation", den Täufern und Mystikern, das Verdienst zuschreiben, das Recht des religiösen Individualismus zuerst gefordert und in der englischen Revolution — im Staate Cromwells — für kurze Zeit verwirklicht zu haben. Aber wenn sie für Glaubens- und Gewissensfreiheit eintraten, so kämpften sie ja nur um ihr eigenes Daseinsrecht, und schließlich würden ihre Gedanken schwerlich eine weltbewegende Kraft gewonnen haben, hätte nicht die Philosophie von sich aus den Kampf um die Menschenrechte aufgenommen.

Dagegen bedeutet der lutherische Grundsatz des „cuius

regio eius religio“ von vornherein den Tod aller individuellen Überzeugungsfreiheit. Und wenn Calvin den Antitrinitarier Servede dem Feuertode überliefert, so tut er das mit voller Billigung der deutschen Reformatoren. Von Toleranz ist hier wie dort nichts zu bemerken. Allein schon der Name der Konkordienformel — welch ein trauriger Hohn — erweckt die Erinnerung an ein gerüttelt und geschüttelt Maß von Fanatismus und Märtyrertum!

Religiosus: Mit welchem Rechte hat man dann aber das Wort prägen können: Der Protestantismus sei „der Wissenschaft blutsverwandt“ — der Wissenschaft, die das Gesetz ihres eigenen Wesens doch nur in voller Freiheit zu verwirklichen vermag?

Skeptikus: Es kann, wie das auch weitblickende Theologen zugegeben haben, jedenfalls gar keine Rede davon sein, daß der Protestantismus der Freiheit des Denkens und Forschens die Bahn gebrochen hätte. Die wissenschaftliche, philologische und historische Kritik hat er nur insoweit gefördert, als es ihm im Kampfe gegen den Katholizismus unerläßlich schien, und die Lehre von der Infallibilität des Bibelbuchstabens hat er erst in ihrer ganzen Schroffheit ausgebildet. Keine der geistigen Großtaten, die das Zeitalter der Erneuerung der Wissenschaften vollbracht hat, vermag der Protestantismus als sein Verdienst in Anspruch zu nehmen: Weder die Wiedererweckung der klassischen Studien, noch die Neugestaltung des naturwissenschaftlichen Weltbildes, noch endlich die Schöpfung der modernen Philosophie ist aus seinem Geist erwachsen.

Das einzige, was man dem Protestantismus gutschreiben darf, ist ein Negatives: nämlich die Tatsache, daß er mit seinem Abfalle von Rom die Autorität des Kirchentums überhaupt und in niemals wieder gut zu machender Weise erschüttert hat.

Religiosus: Gleichwohl hat doch der Protestantismus in der Folge alle Bildungsmächte der Neuzeit an sich gezogen und in sich aufgenommen!

Skeptikus: Es fragt sich nur, ob er bei seiner Ver-

wandlung in eine moderne Bildungsreligion seinem ursprünglichen Wesen treu geblieben ist.

Religiosus: Was ich vorhin über das Christentum im Ganzen als eine sich geschichtlich entwickelnde Größe gesagt habe, muß selbstverständlich auch auf den Protestantismus Anwendung finden.

Skeptikus: Kann man wohl sinngemäß noch von Entwicklung reden, wenn am Ende etwas völlig anderes herauskommt, als am Anfang da war? Ich weiß nicht, ob selbst die Vertreter der kirchlichen Orthodoxie sich ohne Einschränkung evangelisch oder lutherisch nennen dürfen. Ein führender Theologe dieser Richtung hat selbst einmal bekannt, er stünde mit seiner Christologie „unter dem Fluche der Konkordienformel", und wieviele „rechtgläubige" Protestanten mag es noch geben, die an der Verbalinspiration der Heiligen Schrift festhalten. Nun, wenn das am grünen Holze wächst!

Religiosus: Für den modernen Protestantismus sind alle diese Dinge nicht mehr entscheidend. Ich habe schon einmal gesagt, daß wir aus der vergänglichen dogmatischen Hülle den bleibenden religiösen Kern herausholen müssen.

Skeptikus: Wenn wir nur eine aller subjektiven Willkür entzogene Anweisung besäßen, wie diese Scheidung vorzunehmen sei!

Religiosus: Mir scheint, daß der Vater der neueren Theologie, Schleiermacher, hierfür eine einwandfreie Anweisung gegeben hat: religiös sind alle Aussagen, die unmittelbar sich aus dem „frommen Bewußtsein" heraus entwickeln lassen.

Skeptikus: Dabei hat der Verfasser der „Glaubenslehre", den ich von dem genialen Redner „Über die Religion" streng unterscheide, mit vollendeter Kunst fast den ganzen Inhalt der überlieferten Dogmatik zuerst in das fromme Bewußtsein hineingelegt, um ihn dann wieder daraus hervorholen zu können.

Religiosus: Wenn in dieser harten Kritik, die an das böse Wort David Friedrich Straußens vom „Schleier-Macher" erinnert, ein Wahrheitskern stecken sollte,

so beweist dies nur, daß die Arbeit der Scheidung mit mehr Zurückhaltung aufs Neue vorgenommen, ja daß sie vielleicht von jeder Generation immer wieder geleistet werden muß!

Skeptikus: Nein, der Grundsatz ist überhaupt verfehlt. Denn das „fromme Bewußtsein" des einzelnen Christen hat sich erst unter dem Einflusse der christlichen Erziehung und der christlichen Umgebung gebildet und mit Inhalt erfüllt.

Religiosus: Aber es gibt doch spontanes, religiöses Erleben, eine unmittelbare Erhebung der Seele zu Gott, aus der sie Trost und Kraft schöpft. Bestreitet man das, so bricht man nicht nur dem Christentume, sondern der Religion überhaupt das Herz aus!

Skeptikus: Soll das heißen, daß nur das „Metaphysische", nicht aber das „Historische" selig mache, wie Fichte es ausgedrückt hat? Damit wäre tatsächlich das ganze, geschichtliche Christentum preisgegeben. Denn dann ist der Weg, auf dem der Fromme zu seinem Gotte kommt, völlig gleichgültig geworden. Er bedarf nicht mehr der Erlösung und der Versöhnung in Christus, dem gottmenschlichen Mittler zwischen Himmel und Erde, sondern hat einen unmittelbaren Zugang zur Gottheit. Das bedeutet allerdings, Ernst machen mit Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen — aber auch den Ersatz des Christentums durch eine überhistorische und überkonfessionelle Religion des Geistes!

Religiosus: Das ist wieder ganz und gar ungeschichtlich gedacht. Das Erlebnis der Gottverbundenheit wäre gewiß eine Illusion, wenn es sich nicht im Gemüte jedes Frommen wieder erzeugte, aber das beweißt nicht, daß der kirchliche Gemeingeist ihm nicht erst den Boden bereiten dürfte und müßte.

Skeptikus: Das ist echt theologisch gedacht! Tatsache bleibt doch, daß dort, wo der christlich-kirchliche Gemeingeist in seiner historisch bestimmten Gestalt keinen Einfluß gewinnt, auch keine christliche Frömmigkeit sich entwickelt.

Religiosus: Selbstverständlich. Auf mohammedani-

schem oder buddhistischem Boden nimmt eben das religiöse Grunderlebnis eine andere Gestalt an. Aber es tritt doch überall mit der gleichen, jede andere Gewißheit übersteigenden Überzeugungskraft zutage!

Skeptikus: Demnach kann also jedenfalls die christliche Bestimmtheit des Erlebnisses auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch erheben? Mir scheint dieser Gedankengang eine genaue Parallele zur kantischen Moralphilosophie mit ihrer verfehlten Scheidung zwischen Stoff und Form des sittlichen Erlebnisses zu sein: Alle konkreten Sittengesetze sind von nur relativem Werte und vergänglicher Natur; als absolut gültig und ewig, aber auch „gottgeweiht und unfruchtbar" gleich einer Nonne, bleibt nur das starre, inhaltleere, lebensfremde „Du sollst" seines „kategorischen Imperatives" bestehen! Aber davon abgesehen ist mir das Zugeständnis wichtig, daß das Christentum nur eine historisch bedingte, also auch historisch zufällige Verwirklichung des Religiösen überhaupt sei.

Religiosus: Ich denke nicht daran, dies zuzugestehen. Zweifellos müssen wir das Christentum hineinstellen in den Strom der allgemeinen religiösen Menschheitsentwicklung. Aber das hindert doch nicht, daß wir Wertunterschiede zwischen den einzelnen Religionen gelten lassen.

Skeptikus: Dabei kämen wir dann am Ende auf die berühmte relative Absolutheit des Christentums, die ein kürzlich verstorbener Berliner Religionswissenschaftler herausgebracht hat.

Aber Scherz beiseite: Wenn wir uns auf Werturteile stützen, bleiben wir immer im Bannkreise der bloßen Subjektivität. Dennoch will ich meinerseits gern einräumen: das Christentum ist seinerzeit in die Welt getreten als die feinste Blüte und reifste Frucht der antiken Religiosität. Mit seinem Sieg über die „heidnischen" Religionen, insbesondere über die anderen vorderasiatischen Kulte, die heftig mit ihm konkurrierten, hat es ja den Beweis des Geistes und der Kraft erbracht! Es hat die wertvollen Elemente der alttestamentlichen prophetischen Ethik in sich aufgenommen

und sich zugleich mit den geistigen Schöpfungen seiner hellenistischen Umwelt vermählt.

Religiosus: So hat also das Urchristentum schon getan, was der Protestantismus mit den Kulturgütern der Neuzeit wiederholt hat! Also können wir Menschen des 20. Jahrhunderts mit Recht auf die Geschichte des Christentums verweisen, wenn wir nach wie vor den Christennamen für uns in Anspruch nehmen. Das Christentum, das Platon und die Stoa in sich aufnahm, das sich in der zweiten großen Zeitenwende mit dem Humanismus verband, wird auch Kant, Darwin — und sogar den Antichristen Nietzsche ertragen können, ohne sich selbst zu verlieren:

„Es sagen's aller Orten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jeder in seiner Sprache;
Warum nicht ich in der meinen?"

Skeptikus: Darauf kann man nur mit Gretchen antworten:

„Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum!"

Auch gelüstet es mich nicht, den ins Christliche übersetzten Nietzsche kennenzulernen.

Religiosus: Ja, ist denn nicht die Lehre vom Übermenschen im Grunde ein tief religiöser Gedanke? Und enthält nicht der Satz von der Wiederkunft aller Dinge einen echt christlichen Heroismus? Wir sollen unser Schicksal lieben, auch wenn, ja gerade weil wir wissen, daß wir es in seiner ganzen Härte und Schwere tausend und tausendmal ertragen müssen!

Skeptikus: Dann wäre auch eine Lebensstimmung noch religiös zu nennen, wie sie etwa in den folgenden Versen Schillers ihren poetischen Ausdruck gefunden hat:

„Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotenem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit."

Religiosus: Der schwerkranke Friedrich Albert Lange, dem gerade diese Zeilen zum Trost in seinen heroisch getragenen Leiden wurden, knüpft an sie die Frage: „Kann man den christlichen Gedanken der Ergebung schöner auf philosophisch ausdrücken?“

Skeptikus: Edler und schöner kaum, wer wollte das bestreiten! Aber ist nicht der zugrunde liegende Gedanke weit eher antik als christlich? Unterwerfung unter das Walten eines blinden Schicksals ist doch nicht gleichbedeutend mit demutsvoller Ergebung in den Willen eines himmlischen Vaters!

Religiosus: Auf solche Bedenken läßt sich wieder mit dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus“ folgendes antworten: Sucht man den Kern der Religion in bestimmten Lehren über Gott und das Jenseits, die Welt und die Seele, so muß freilich jeder Versuch der Kritik, die Spreu vom Weizen zu sondern, zuletzt bei der vollständigen Negation endigen. Liegt indessen das Wesen der Religion in der Erhebung des Gemütes über die gemeine Wirklichkeit, so kann der Fortschritt der Wissenschaft und die Verfeinerung der philosophischen Begriffe niemals ein religiöses Vakuum schaffen. Die reine Religion ist unvergänglich: „Wer will“, ruft Friedrich Albert Lange aus, „eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonna Raffaels des Irrtums zeihen? Das gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann.“ Nicht minder aber als jene Symbole behalten nach seiner Meinung Ewigkeitswert der Gedanke der Erlösung „durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt“, und „das wahrhaft göttliche Gebot, dem Hungrigen das Brot zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkündigen“. Und diese Lehren werden, so fügt Lange an den angeführten Stellen hinzu, nicht für immer schwinden, um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstande eine bessere Polizei ver-

dankt und ihrem Scharfsinn die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen."

Skeptikus: Ich selbst müßte verzweifeln, wenn ich daran zweifeln wollte. Aber in welche Verschwommenheit der Begriffe, welche Unehrlichkeit des Denkens verlieren wir uns, wenn wir eine solche Lebensauffassung noch christlich, ja religiös nennen! Dürfen wir, die Schüler Goethes und Schopenhauers, die Gewissensfragen eines David Friedr. Strauß: „Sind wir noch Christen" und: „haben wir noch Religion" wirklich mit einem ungebrochenen Ja beantworten? Gewiß, ein Albert Schweitzer, der seine Lehrkanzel verläßt und seine ganze Liebe und sein ganzes Können in den Dienst armer und unwissender Menschenbrüder stellt, ist ein Christ in jenem edlen und hohen Sinne, den wir mit dem Worte verbinden, wenn wir dabei an die „Nachfolge Christi" denken. Aber das Christentum predigt nicht nur die Menschenliebe, sondern auch die Gottesliebe. Und für eine solche ist in einem Weltbilde der reinen Diesseitigkeit schlechterdings kein Platz mehr. Vielleicht bedeutet die an Kierkegaard anknüpfende neueste Richtung der Theologie mit ihrer schroffen Betonung der Absolutheit Gottes und des unendlichen Abstandes des Schöpfers vom Geschöpf eine Rückkehr zu einer wirklich christlichen Gedankenwelt.

Religiosus: Wenn man die Überweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes zum Schibboleth der Religion machen will, muß ich meine Zustimmung versagen! Ich halte es einstweilen noch mit Schleiermacher, wenn er meint, daß es nicht darauf ankomme, welche Vorstellung von Gott sich jemand bilde, sondern wie er Gott gegenwärtig habe in seinem Gefühle!

Skeptikus: Dann wäre also Religion im Grunde nichts weiter als die „Sammlung des Gemütes"?

Religiosus: Im Bewußtsein einer „schlechthinnigen Abhängigkeit", ja. Aber die Lebensfülle der Religion ist zu reich, als daß es möglich wäre, sie in eine einzige Definition zu bannen. Auch Goethes „dreifache Ehrfurcht" vor dem, was über uns, neben uns und unter uns ist, und Kants

andächtige Bewunderung des moralischen Gesetzes in der Menschenbrust und des gestirnten Himmels uns zu Häupten, gehört zum Wesen der Religion.

Skeptikus: Sollte wirklich Religion ohne jede Metaphysik denkbar sein?

Religiosus: Ohne die Metaphysik „der Hinterweltler" nach meiner Überzeugung, ja! Aber es gehört zu ihr allerdings auch die philosophische Überzeugung, daß „der Kern der Natur Menschen im Herzen" ist und ein Geist in allen Dingen weset. In diesem Sinne darf der Mensch, schaffend am ewigen Webstuhl der Zeit, zugleich auch den Glauben haben, zugleich „der Gottheit lebendiges Kleid" zu wirken!

Skeptikus: Das ist eine Welt- und Lebensauffassung, die ich mir gern zu eigen mache. Und wenn ich sie auch lieber „philosophischen Idealismus" als „christliche Religion" nennen möchte, so wollen wir doch über Worte nicht streiten!

DIE MYSTIK IN DEN GROSSEN RELIGIONEN.

Von

MARTIN GRUNAU (Kiel).

Schopenhauers Religionsphilosophie — so ablehnend sie dem historischen und dogmatischen Bestandteil aller Religionen als einem niemals *sensu proprio*, sondern bestenfalls *sensu allegorico* Wahren gegenübersteht — mündet in eine außerordentlich hohe Bewertung der Mystik aus. In ihr findet der Philosoph die positive Ausfüllung dessen, was das Denken nur negativ, nur als „Verneinung des Willens zum Leben", als ein im Verhältnis zur empirischen Welt relatives „Nichts" ausdrücken kann. „Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von innen anhebt, dieser aber von außen" (W. II, 702). Gerade darum aber besteht hier nicht, wie auf dem rationalen Gebiet des Glaubens und der Lehre, eine Konkurrenz zwischen Religion und Philosophie, sondern eine gegenseitige Ergänzung, indem die Mystik der Ausdruck eines Irrationalen ist, „wohin gar keine Erkenntnis je reichen kann" (W. II, 701). Und doch darf keine Philosophie, die die Welt umspannen will, an den Erscheinungen der Mystik vorübergehen, weil die außerordentliche Einhelligkeit, die überraschende Übereinstimmung der Mystik in den verschiedensten Zeiten und bei den verschiedensten Völkern ein Beweis dafür ist, „daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervortuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht" (W. I, 460). Darum muß nach Schopenhauer eine Philosophie, deren Konsequenz es wäre, die Mystik zu ignorieren oder zu verwerfen, „was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger und Verrückte erklärt", schon dieserhalb notwendig falsch sein (W. II, 707). Alle Religionen sieht Schopenhauer „auf ihrem Gipfelpunkt in Mystik und Mysterien, d. h. in

Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloß einen für die Erkenntnis leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntnis notwendig aufhört, daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird . ." (W. II, 701). Aber es handelt sich keineswegs um ein absolut Negatives, sondern um etwas durchaus Positives und zufolge seiner wesentlichen Identität bei allen einzelnen Mystikern, in allen Religionen notwendig Wahres; und Schopenhauer wird nicht müde, zum tieferen Verständnis dessen, was er „Verneinung des Willens zum Leben" nennt, neben den Erscheinungen der Askese und des Märtyrertums auf die großen Mystiker aller Zeiten und Lande zu verweisen.

So geschieht es gewiß in seinem Sinne und zur Bestätigung und Ergänzung seiner Lehre und seiner Beispiele, wenn wir an der Hand der neueren religionswissenschaftlichen Literatur[1] im folgenden die hauptsächlichen Weltreligionen durcheilen, um das im wesentlichen sich immer gleiche Wirken der Mystik in ihnen zu erlauschen.

I.

Mystik, im weitesten Sinne, ist nach Schopenhauer (W. II, 701 f.) „jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht". In diesem weitesten Sinne versteht man darunter das geheimnisvolle religiöse Innenleben, den verborgenen Gottesumgang des Herzens, die unmittelbare Berührung des endlichen Geistes mit dem unendlich Göttlichen. So verstanden, ist jede höhere Religiosität Mystik. Dann aber ist auch das Gotterleben der israelitischen Propheten, der Vaterglauben Jesu, die Berufung Mohammeds usw. genau so mystisch, wie die Atman-Brahma-Weisheit der vedischen Upanischaden, das Nirvâna-

[1] Ich habe mich besonders leiten lassen durch Aufsätze und Schriften von Forke, Strothmann und Nobel, Lehmann und vor allem Heiler (Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen).

Ideal Buddhas und die ekstatischen Wonnen mittelalterlicher Mönche und Nonnen. Diese weite Begriffsbestimmung des Wortes Mystik ist abzulehnen, und zwar einmal, weil sie zu verschiedenartige Religionserscheinungen umspannt, sodann deshalb, weil sie der Etymologie und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch widerspricht. Mystisch leitet sich her von dem griechischen Wort μυεῖν, „verschließen", das auch das Stammwort von μυστήριον, Geheimlehre, Geheimkult, bildet. Weil die Teilnehmer religiöser Geheimbünde, wie der eleusinischen Mysterien, strengstes Stillschweigen bewahren mußten, weil sie den Mund „verschließen" mußten, nannte man diese Riten und Lehren Mysterien. Wie die Riten oder Mysteriengenossenschaften, so sind auch die Erfahrungen der Mystik ein verborgenes Geheimnis, das der Fromme vor der Menge verschließt und nur einem Gleichgesinnten und aufrichtig Suchenden enthüllt. Die Mystik ist eine esoterische (d. h. Geheim-)Religion, bestimmt nur für wenige begnadete Menschen, die abseits von der Heerstraße auf einsamen Pfaden zu Gott pilgern. Die Mystiker gehen nicht auf die Gasse, um der Menge den kostbaren Schatz zu zeigen, den sie nach langem Suchen gefunden haben, sie predigen nicht den Massen und machen keine Proselyten, sondern vertrauen ihre wunderbaren Gotteserfahrungen nur der kleinen Gemeinde der Eingeweihten an, ja, oft nur einzelnen auserwählten Jüngern. Mystik ist also zunächst jene Religiosität, welche den Mund verschließt, welche ihr unaussprechliches Geheimnis vor profanen Augen und Ohren hütet.

Die spätantike Religiösität gebraucht jedoch das Wort Mystik noch in einem andern Sinne und folgt hierbei der weiteren Bedeutung von μυεῖν, das nicht nur „verschließen", sondern alsdann auch „die Augen schließen" bedeutet. Nicht allein den Mund sollen die Frommen verschließen und nicht nur dem *„profanum vulgus"* sollen sie sich nicht offenbaren, sondern sie sollen die Augen, sollen sich der äußeren Welt überhaupt verschließen; denn in der Abwendung von den sinnlichen Dingen und dem Rückzug in das eigene Innere sucht diese Religiosität

Heil, Erlösung und Seligkeit; und nicht nur von der Welt der Gegenstände, sondern auch von sich selbst soll der heilshungrige Fromme sich loslösen, von allem eigenen Begehren und allen seelischen Regungen. Wenn dann die Seele abgeschieden ist von der Welt der Gegenstände und abgestorben den eigenen Regungen und Strebungen, dann ist sie fähig, in reiner Einfachheit das Göttliche in sich aufzunehmen. Wenn der Unterschied von Subjekt und Objekt aufgehoben ist, wenn das normale Bewußtsein erloschen ist, dann erfährt die Seele in den beseligenden Ekstasen die unzertrennbare Vereinigung mit dem Göttlichen; sie wird vergottet, ja, sie wird selbst zu Gott. Diesen Vorgang nennt Dionysius Areopagita, ein christlicher Theologe des fünften Jahrhunderts, der diese neuplatonische Frömmigkeit in das Christentum einführte, μυστικὴ θεολογία. Hiervon wurde nur das Adjektiv im substantivischen Sinne beibehalten, so entstand das Wort Mystik. Hiernach ist Mystik jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und auch das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auslöscht und untergeht, versinkt in dem unendlichen Einen der Göttlichkeit. Mystik ist, wenn man es in den Schlußworten von Plotins Enneaden ausdrücken will, die φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, die „Flucht des einen Einsamen zu einem Einsamen". Die beiden Wesenselemente der Mystik, die Loslösung von der Außenwelt und die unmittelbare Berührung des einsam gewordenen Menschen mit dem einen Göttlichen sind in dieser Formel treffend zusammengefaßt.

Diese Auffassung vom Wesen der Mystik ist aber keinesfalls allgemein anerkannt oder auch nur die herrschende. Geschichtswissenschaft, Theologie und Philosophie haben jede für sich Begriffsbestimmungen aufgestellt, und in jeder dieser Wissenschaften hat sich jeder, der sich mit der Mystik beschäftigte, auch gedrungen gefühlt, eine andere Umschreibung der Mystik zu geben. Man bezeichnet selbst im Kreise der Gelehrten zu viel verschiedene Erscheinungen als mystisch; und selbst wenn man jenen vulgären Sprachgebrauch ausschaltet, der einfach mystisch und dunkel

einander gleichsetzt, so bleiben doch noch die verschiedensten Variationen möglich. Da gibt es Zauberer und Mönche, Dichter und Philosophen, ehrbare Bürgersleute und hysterische Weiber. Der tanzende Derwisch und — Goethe; das Kaleidoskop der Mystik bringt diese Zusammenstellung fertig! Die beiden Pole der Begriffsbestimmung sind einmal diejenige Meinung, die überhaupt nur zwei Arten der Religion, d. h. des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott kennt, nämlich ein mystisches Element dieses Verhältnisses und ein historisches. Das historische ist dasjenige, das sich an bestimmte Gottesoffenbarungen, im Christentum also an die Erscheinung Jesu Christi, an die geschichtlichen Ereignisse seines Lebens und seine Lehren (die sich im Laufe der Kirchengeschichte alsdann zu Dogmen ausbildeten) hält; das mystische dagegen dasjenige, das von jedem Historismus, von jedem Dogma absieht, nur unmittelbare, innerlichste Beziehung zum Höchsten erstrebt (es kann nicht zweifelhaft sein, daß dann das mystische Element in der Religion, überhaupt in allen Religionen, den innersten Kern ausmacht). Den anderen Pol bildet jene Begriffsbestimmung, die eine Mystik nur in der Erscheinung der Ekstase anerkennt und die daher die Mystik als eine Krankheitserscheinung ansieht. Allerdings läßt sich manche hervorragende Erscheinung auf dem Gebiete der Mystik nicht ohne Ekstase denken; und von so manchem Mystiker wissen wir, daß er körperlich krank war, und daß sich seine mystischen Visionen gerade im Zustande größter körperlicher Niedergebrochenheit einstellten. Deshalb aber ist es doch nicht richtig, nur die krankhafte Mystik als solche zu bezeichnen und die Mystik in Bausch und Bogen zu verwerfen. So wie ich die Mystik definierte, so ist ihr Begriff nicht nur von Dionysius Areopagita herausgearbeitet, sondern auch von Luther, Harnack, Soederblom und anderen Autoritäten bestimmt worden, und bei diesen Autoritäten mag es darum für uns sein Bewenden haben.

II.

Nichts von einer derartigen Mystik ist zunächst in der Lehre des Konfuzius (Konfutse, K'ung-tse, geb. 550 v. Chr.) zu erblicken. Der Konfuzianismus zählt heute rund 250 Millionen Anhänger. Man hat die Frage aufgeworfen, ob er überhaupt eine Religion sei, und sie ist von vielen verneint worden, die in ihm nur ein ethisches System oder eine Weltanschauung sehen. Wenn wir Religion in dem engen Sinn auffassen, in dem es gewöhnlich geschieht, so haben die Konfuzianer keine. Die Lehre des Konfuzius behandelt fast nur Moral und Ethik. Konfuzius verlangt von einem edlen Menschen Höflichkeit, Milde, Wahrhaftigkeit, Ernst, Güte; alles Vorzüge eines feingebildeten Mannes. Auf drei Tugenden legt er besonderes Gewicht: Wohlwollen, Weisheit und Mut. Es kommt dem Konfuzianismus mehr auf die Förderung der Tugend als auf die Bestrafung des Lasters an. Insoweit ist die konfuzische Einstellung der des Christentums entgegengesetzt; denn in der christlichen Moral werden gerade die Sünden, die gemieden werden sollen, besonders normiert, indem es heißt: Du sollst nicht dies, du sollst nicht das. Überhaupt betrachtet die konfuzische Anschauung die Natur des Menschen von Hause aus als gut.

Die altchinesische Religion, wie wir sie aus den von Konfuzius herausgegebenen alten Überlieferungen kennen, hat ein höchstes Wesen, den Himmel, der als stofflich-geistiges, pantheistisches Gebilde erscheint. Der Konfuzianer ist nicht Atheist, er glaubt an eine Gottheit, wenn auch nicht an einen persönlichen Gott. Aus dem Himmel aber, an den er glaubt, ist ein fast persönliches Wesen geworden, das sehr oft Schangti, der höchste Herrscher, genannt wird und prächtig wie ein persönlicher Herrscher auftritt. Der Konfuzianer steht seinem Gott als freier Mann gegenüber, viel freier als Christen, Juden und Mohammedaner dem ihren. Er gebraucht keines Mittlers. Er hat auch kein Dogma, durch dessen gläubige Hinnahme man die Seligkeit erwirbt, während der Unglaube als Verbrechen gilt.

Einen Satz wie: „Wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden", würde der Konfuzianer nie anerkennen. Er ist unendlich duldsam. Nie hat man Ungläubige verbrannt. Die konfuzischen Schriften gelten wohl als heilig; sie sind aber nicht Gottes Wort, dessen Mißachtung bestraft werden müßte. Der Konfuzianer betet zwar zum Himmel, aber es gibt keinen Gottesdienst und keinen Religionsunterricht. Die kultische Verehrung Gottes und der Geister durch große Staatsopfer, Bitt- und Dankgebete lag dem Kaiser und den Beamten ob, welche den fehlenden Priester ersetzten.

Die Metaphysik fehlt in der Lehre des Konfuzius fast ganz. Über die letzten Dinge sprach er nur sehr selten und sehr unbestimmt. An eine Unsterblichkeit glaubt man. Dieser Glaube hängt in seiner Ausgestaltung eng mit dem Ahnenkult zusammen. Nur die Kaiser steigen zum Himmel empor, die gewöhnlichen Geister halten sich in der Erde, in der Nähe ihres Grabes auf und betätigen sich als Schutzgeister. Ein Paradies und eine Hölle gibt es nicht. Gute und böse Taten finden nur auf Erden ihre Belohnung und Bestrafung. Hat der Konfuzianer auf Erden die höchste Stufe der Vollkommenheit, die eines Heiligen, erklommen, so bildet er mit dem Himmel und der Erde eine Dreiheit und soll angeblich dem Himmel an Tugend, Weisheit und Macht gleichstehen.

Wenn nun auch der Konfuzianismus nur eine Religion für Gebildete ist, welche die konfuzischen Schriften lesen können, so sind die konfuzischen Ansichten trotzdem in das Volk eingedrungen und für seine Sitten bestimmend geworden. Aber sie konnten seinen religiösen Bedürfnissen nicht Genüge leisten. Dafür fanden nach Höherem Suchende Ersatz in den vielen taoistischen und Buddhatempeln, mit ihrem Pantheon von Göttern und Göttinnen.

Vor allem wenden sich mystisch Veranlagte der Religion des Lao tse (geboren um 600 v. Chr.) zu. Die Lehre des Lao tse ist ihrem Wesen nach mystisch. Lao tse lehrt, daß der Mensch erstens ein körperliches Wesen, sodann aber ein unkörperlicher Geist sei. So könne er entweder als körperliche Persönlichkeit von allen anderen geschieden

existieren oder als unkörperlicher Geist, der in ihm webe und aller Welt Gedeihen bringe. Der Mensch könne für seinen Körper oder für seine Seele leben. Lebe er für seinen Leib, so sei sein Leben eine fortgesetzte Qual, denn der Leib lebe und sterbe. Lebe er für seine Seele, so sei sein Leben gesegnet, denn für die Seele gebe es keine Krankheit, keinen Tod, und daher müsse der Mensch, damit ihm sein Leben nicht zur Qual, sondern zum Segen werde, bestrebt sein, nicht für seinen Leib, sondern für seine Seele zu leben. So lehrt Lao tse vom leiblichen zum seelischen Leben überzugehen. Seine Lehre heißt der „Weg", weil sie den Weg zu diesem Übergang weist; daher heißt auch die ganze Lehre das Buch des Weges. Dieser Weg besteht darin, gar nicht oder doch so wenig wie möglich dem zu folgen, was der Leib will, um nicht das zu ersticken, was die Seele verlangt, auf daß nicht das Handeln im Fleisch die Offenbarung jener Himmelskraft in der Seele des Menschen verhindere, die Lao tse Gott heißt, und die in allen Dingen lebendig sei. Unter dem Worte Tao versteht Lao tse sowohl den Weg zur Vereinigung mit dem Himmel als auch den Himmel selbst (ebenso versteht Johannes unter dem Ausdruck Liebe die Liebe sowohl als Gott selbst — Gott ist die Liebe —). Auch nach Lao tse ist der einzige Weg, auf welchem der Mensch sich mit Gott vereinigen kann, die Liebe. Liebe aber ist ebenso wie das Tao nur durch Verzicht auf alles Sinnliche, Persönliche erreichbar. Wir erkennen die mystischen Ansätze dieser Lehre deutlich z. B. in den Sätzen: „Der Weise lebt nur um der Seele willen, alles Äußerliche aber ist für ihn nicht da ... Enthalte dich nur allen Handelns, und von selbst wird dir werden, was du dir wünschest, was nottut."

III.

Weit über 3000 Jahre alt ist die Überlieferung, die, vielleicht um 1500 v. Chr., vielleicht aber noch früher, ihren Niederschlag in den vedischen Hymnen der Brahmanen gefunden hat, die noch heute heiliges Erbgut des Hinduismus ist, und die die Träger der Bildung in Vorder-

indien, die Brahmanen, zur Grundlage all ihrer religiös-philosophischen Systeme gemacht haben. Die berühmten Upanischaden und der aus ihnen mit vielem Geist abgeleitete Vedânta sind die wichtigsten Ausgangspunkte für jede weitere Entwicklung. Die berühmtesten späteren Schriften sind die großen Epen Mahabharata und Ramajana und vor allem auch die Puranas. Eine unübersehbare Literatur ist über alle diese Schriften entstanden. Wie wir aus der Betrachtung des Buddhismus später sehen werden, hatte dieser sich auch in Vorderindien festgesetzt. Als dann jedoch die Arier von Nordwesten her in Indien eindrangen, im Besitz eines selbstbewußten, ausgeprägten Priesterstandes, da zeigte sich die alte Überlieferung des Hinduismus dem Buddhismus überlegen, und es verstand das Brahmanentum auch die herrschende Kaste, die Kriegerkaste, davon zu überzeugen, daß der Brahmanismus als Hüter der vedischen Literatur nicht viel weniger als der Gott auf Erden, jedenfalls aber sein berufener Vertreter sei.

Der Hinduismus ist nicht so sehr eine Religion als die auf religiöser Grundlage aufgebaute Gesellschaftsform des arischen Inders. Die Lehre der ältesten Vedas bestand hauptsächlich in der Verehrung der Naturkräfte (das leuchtende Himmelsgewölbe, Sonne, Mond, Feuer). In den Epen wurde dann den Naturkräften als Göttern geistige Bedeutung untergelegt. Späterhin bildet sich der Brahmaglaube heraus, d. h. der Glaube, daß aus Brahma alle Wesen entstehen, durch welchen sie leben und zu welchem sie zurückkehren. Aus dem trotzdem weiter bestehenden Pantheon haben sich allmählich zwei Göttergestalten, Wischnu und Schiwa, herauskristallisiert, welche mit Brahma eine Einheit, Trimurti, bildeten. Namentlich Wischnu als Hüter und Schützer des Rechts spielt innerhalb der religiösen Vorstellung eine große Rolle, dabei sind es mehr die Inkarnationen Wischnus, denen Verehrung entgegengebracht wird. Es gibt deren mehrere, aber die bedeutendsten Erscheinungsformen sind Krischna und Rama. Im Krischnakult tritt ein Element besonders hervor, das dem Hinduismus ein eigenes Gepräge gegeben hat, es ist der Bhakti,

die gläubige Hingabe an den Gott. Der Haupttext dafür ist die Bhagavatgita, das Lied von der Gottheit, in unzähligen Ausgaben vorhanden und immer wieder übersetzt, von den Gelehrten in der alten und neuen Zeit kommentiert und verschieden ausgedeutet. Diese bestimmt aus vorchristlicher Zeit stammende Dichtung bildet eine Episode des großen Epos Mahabharata und gilt für jeden gläubigen Hindu geradezu als Offenbarung. Aus den Aussprüchen Krischnas, der nach der Überlieferung, obzwar Gott, Menschengestalt angenommen hatte und unter Hirtenmädchen aufgewachsen ist, von denen Radha unzertrennlich mit dem Gott verbunden erscheint, nur einige, gerade den Krischnakult kennzeichnende Sprüche:

„Die Liebe trägt auf ihren Fingerspitzen die Bergesgipfel sowohl wie die Stäubchen auch, die in der Luft flimmern; Liebe ist das Wesen der Schönheit und des Lichts. Wisset ihr denn, meine Kinder, daß das Leben, das ich euch gegeben, seinen Anfang hat in meiner Liebe? So laßt denn euer Leben einen Triumphgesang sein und nicht ein Gewinsel!“

Viel düsterer ist die Gestalt Schiwas; er ist der blutige Gott, der Schrecken und Verderben verbreitet, aber auch zu beseitigen gewillt ist. Wischnuismus und Schiwaismus schließen sich gegenseitig nicht aus. Die Tatsache, daß Schiwa auch der Gott der Fortpflanzung ist, hat vielfach dazu geführt, daß der Kult des Gottes und seiner Gemahlin Durga bedenkliche Formen angenommen hat. Besonders in Kaschmir konnte sich eine einflußreiche schiwaitische Sekte durchsetzen. Danach ist die einzige Realität Schiwa, der sich auf Grund verschiedener Potenzen in der Erscheinungswelt offenbart. Noch weiter ins Mystisch-Magische und Düstere führen die sogenannten Tantras, die ihrem äußeren Aufbau nach Gespräche zwischen Schiwa und seiner Gattin darstellen.

Verschiedene berühmte Schulen wurden gegründet. Zu besonderer Berühmtheit sind im Norden unter Ramananda (um 1400) eine besondere Bhaktireligion gelangt, und später der Dichter Tulsi Das (um 1570), welch letzterer seine

große dichterische Begabung in den Dienst der Religion stellte. Für ihn gilt, ebenso wie für Ramananda, Rama als die zu verehrende Inkarnation Wischnus.

Mit manchen anderen Religionen hat der Hinduismus den Glauben an die Seelenwanderung gemein, d. i. die Ansicht, daß die Seele, bevor sie den menschlichen Körper belebte, schon in anderen Körpern gewohnt habe und solche Wanderung fortsetze.

Schon aus dem älteren Indien ist der Soma bekannt, ein Opfertrank, der den Brahmanen auf der Leiter des Rausches in jene Gottheitssphären erheben soll, aus der er seine Heiligungskraft holt. Aber die volle Ausbildung des Priesters sollte nicht nur darin bestehen, daß er die alten Überlieferungen lernte, sondern auch darin, daß er sich dauernd heiligte, daß er sich einem zurückgezogenen Leben in religiösem Nachdenken widmete. Auch viele Nichtpriester weihten sich diesem zurückgezogenen Leben, und das religiöse Nachdenken bestand gerade darin, sich in ein Verhältnis zu Gott zu setzen. Und hier sehen wir die altindische, wohl überhaupt mit die älteste bekannte Mystik: Körperlos soll der Mensch werden, frei von allen körperlichen Eindrücken und Bedingungen. Alles, was wir vor Augen sehen, wird für Schein und Wechsel gehalten, nur der Ewige ist ohne Wechsel. Alles stammt aus Brahma; so sind auch du und ich aus ihm; ist er alles, so ist er auch du und ich; er ist Atman, der Weltatem, eine unzerstörbare Seelensubstanz; somit ist er auch das, was in mir atmet und lebt. Kannst du dich selbst als Funken empfinden, der aus dem Gottesfeuer aufsteigt und wieder in die Glut zurücksinkt; kannst du dich selbst als Tropfen fühlen, der aus dem Gottheitsmeer aufsteigt und wieder in dessen Schoß zurückfällt; kannst du Gottes Wort: tat twam asi, das bist du, zu dir sagen, so bist du selig, so bist du erlöst, befreit von aller Endlichkeit, von Geburt und Tod und Wiedergeburt; denn dann hast du erkannt, daß Brahman und Atman eins sind, daß dein eigenes Wesen ist wie Atmans: „Sat — cit — ananda“ Sein, Denken und Unendlichkeit.

Während der Hinduismus ungefähr 240 Millionen Anhänger zählt, zählt der Buddhismus nur ungefähr 140 Millionen. Der Begründer des Buddhismus, Gotama Buddha, ist eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen; sein Todesjahr, etwa 480 v. Chr., ist das erste einigermaßen sichere Datum in der indischen Geschichte. Gotama entstammte einem fürstlichen Geschlecht in Nord-Indien. Nach indischer Sitte wurde er früh verheiratet. Er erkannte bald, daß das, was die Menschen Freude nennen, im Grunde nichts als eine Quelle der Leiden sei. Er trachtete danach, einen Weg aus diesem Leid zu seligem Frieden zu finden. Sehr zum Kummer seines Vaters ging er, all seinen Wohlstand verlassend, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit; er wanderte in den Wäldern, Erlösung suchend, umher, übte strenge Askese, fand aber nicht, was er suchte. Nach schweren inneren Kämpfen kam ihm endlich, als er nachts unter einem Baume sinnend saß, die Erleuchtung. Von diesem Augenblicke an war er ein „Erleuchteter", ein Buddha (— dagegen ist ein Boddhisathva ein Mensch, der erst bestimmt ist, ein Buddha zu werden —). Er fand einen Ausweg aus dem Dickicht der Seelenwanderung, er schaute die Stätte, wo es keine Wiedergeburt und keinen Wiedertod, keine Krankheit, kein Laster, keine Leiden mehr gibt. Er schaute in seinem Geist die vier edeln Wahrheiten: die Wahrheit vom Leiden, von der Entstehung des Leides, von der Aufhebung des Leides und von dem Wege zur Aufhebung des Leides, nämlich den achtteiligen Pfad, der da besteht aus rechtem Glauben, rechtem Entschließen, rechtem Wort, rechter Tat, rechtem Leben, rechtem Streben, rechtem Bedenken, rechtem Sich-Versenken. Nach langem Zögern entschloß er sich, seine Lehre auch anderen mitzuteilen. Nach der Überlieferung erschien ihm der höchste Gott des vedischen Pantheons, Brahma Sahampati, und flehte Buddha an, die Heilserkenntnis zu verkünden: „Es sind Wesen, die sind frei vom Staube des Irdischen; aber wenn sie die Heilspredigt nicht hören, gehen sie zugrunde." Der nunmehr „Erleuchtete" willigte ein: „Geöffnet sei allen das Tor der Ewigkeit, wer Ohren hat, höre das Wort und

glaube.“ Sein weiteres Wirken war ein großer Erfolg. Im hohen Alter von 80 Jahren verschied der Meister.

Es sind keineswegs völlig neue Gedanken, die den Inhalt von Buddhas Lehre ausmachen. Er schöpfte aus den Anschauungen seiner Zeit. Wegen der besonderen Betonung des Gebots: „Du sollst dein Herz von Grimm reinigen und nicht hassen, sondern alle sollst du lieben“, hat man behauptet, daß im Buddhismus die Liebe dieselbe Rolle spiele wie im Christentum. Die Grundlage seiner Lehre bildet der für den damaligen Inder unanfechtbare Glaube an die Tat (karman) über den Tod hinaus und damit an die Wiedergeburt, die erst dann aufhört, wenn die Weiterwirkung der Tat aufgehoben ist. Die Seele ist dann im Nirvâna. Eine genaue Antwort darauf, wie dieser Zustand nach Beendigung des Kreislaufs der Existenzen vorzustellen ist, hat Buddha abgelehnt. Überhaupt hat er stets jede philosophische Erörterung über transzendentale Dinge abgelehnt mit der Begründung, daß eine Aussprache darüber dem ethischen Streben nach Erlösung nur hinderlich wäre.

Schon aus dem Inhalt der buddhistischen Lehre ersieht man den stark mystischen Zug, der in ihr steckt. Allerdings kennt der Buddhismus ja keinen Glauben an Gott und leugnet sogar ein verharrendes Ich, eine unzerstörbare Seelensubstanz, den Atman der Upanischaden. Der Gedanke der mystischen Einheit zwischen der Menschenseele und dem Ewig-Göttlichen scheint deshalb im Buddhistischen keinen Platz zu haben. Trotzdem ist im Buddhismus mystisch vor allem die Heilssehnsucht, der Heilspfad und das Heilsziel. Das Verlangen nach Erlösung aus dieser, der Vergänglichkeit, Nichtigkeit und dem Leib unterworfenen Welt, nach Befreiung aus dem ewigen Kreislauf der Geburten, ist im Buddhismus noch brennender als bei den Männern der Upanischaden. Der Weg, der zur dauernden Befreiung und Erlösung führt, ist derselbe, den uns die Mystiker aller Zeiten und Völker schildern. Auf den Staffeln der ethischen Zucht, der Konzentration und Versenkung, der kontemplativen Erkenntnis steigt der Heils-

beflissene empor zur Stätte ewiger Seligkeit. Die wichtigste dieser Heilsstufen ist die zweite: die Meditation und Versenkung, welche in der buddhistischen Frömmigkeit genau dieselbe Rolle spielt, die in der Mystik dem stummen, schweigenden Gebet, der oratio mentalis, zukommt. Die vierte und letzte dieser Versenkungsstufen, der leid- und freudlose Gleichmut, wird von den buddhistischen Frommen ebenso als religiöses Ideal gepriesen, wie die „sancta indifferentia" von den christlichen Asketen. Sie bildet die Pforte für das Sanctissimum der buddhistischen Mystik, das Nirvâna. Dieses Nirvâna darf nicht als Öde und Leere angesehen werden, sondern es ist für den Buddhajünger dasselbe, was für den Seher der Upanischaden die Einheit von Atman und Brahma, was für den abendländischen Mystiker die mystische Gotteinheit ist, ein jenseits des Wachbewußtseins liegender, der Ekstase verwandter Zustand völlig seelischer Einheit und unendlicher Wonnen, der dem Frommen schon während dieses Lebens zuteil werden kann. Aber nicht Erregung, Rausch und Sturm bringt er wie die Ekstase, er drängt nicht zum Reden, sondern er schweigt, schweigt über das höchste Heil, über die endgültige Erlösung, er bedeutet ein beseligendes Erlösungsgefühl, ein Heiliges, Unendliches, vor dem jeder innerliche Mensch in Ehrfurcht und Andacht sich neigt.

Aber bald nach ihrer Geburt wurde diese echte Mystik ihres Wesens als Mystik entkleidet. Indem Buddha in seines Wesens Wärme die unschätzbare Inkonsequenz beging, diese echt-mystische Erlösungsreligion, die doch nur für wenig weltabgewandte, ehrliche Menschen bestimmt ist, vor aller Welt zu lehren, indem er sie von der esoterischen Geheimlehre zur missionierenden Weltreligion machte, verkümmerten ihre besten mystischen Gedanken; denn als die Religion der großen Einsamen vertrug sie keine Popularisierung. Die großen mystischen Grundideen leben zwar noch, nicht nur äußerlich, sondern auch im Herzen mystisch veranlagter Buddhajünger fort; aber im allgemeinen sind sie überwuchert vom Opferkult, von theologischer Spekulation und magischer Praktik.

IV.

Ähnlich vernünftig wie der Konfuzianismus ist der Islam. Um den Stifter dieser Weltreligion liegt kein geheimnisvolles Dunkel. Mohammed starb am Frühnachmittag eines Montags im Juni des Jahres 632, reichlich 60 Jahre alt. In seiner Vaterstadt Mekka hatte der Waisenknabe es zwar zum behaglichen Bürgerstande gebracht, da er, ein gewandter kaufmännischer Angestellter, Ende der Zwanziger in die Firma seiner verwitweten Prinzipalin Chadidscha einheiratete. Als er aber mit 40 Jahren durch eine Engelserscheinung sich zum Propheten berufen fühlte, fand er 13 Jahre lang bitterste Ablehnung. So verließ er Mekka und ritt an einem Septembermorgen des Jahres 622 auf seiner Kamelstute in Medina ein, erwartet von einigen gewonnenen jungen Leuten und etwa 100 Getreuen. Das war die „Hedschra". Dort in Medina ist auch das Grab, in welchem er ruht. Ebenso unumstritten wie seine Lebensgeschichte ist der Inhalt seiner Lehre, wie sie im Koran niedergelegt ist. Der Islam ist keineswegs originell, sondern nur ein Abklatsch der spätjüdischen Religion, er ist hart und starr wie der Wüstenboden, auf dem er reifte, gebieterisch fordernd, aber nicht innerlich beseligend, leidenschaftdurchglüht, aber ohne viele Gemütswärme, phantastisch, aber ohne herzliche Gottinnigkeit. Aber schon im zweiten Jahrhundert nach der Hedschra begann eine warme Welle mystischer Frömmigkeit den ganzen Islam zu durchfluten. So wurde dieser Islam die Heimstätte der gefühlsweichen und phantasievollen sufistischen Mystik. Diese wurde die Religion aller tieferen Mohammedaner, während die große Masse des Volkes sich an die fünf Grundpfeiler hielt, d. h. an die äußeren gesetzlichen Pflichtbestimmungen: Glaubensbekenntnis, Gebet, Fasten, Almosengeben und Wallfahren.

Die Mystik ist die unsichtbare Seele des Islams. An religiöser Reinheit steht sie hinter den klassischen Formen der mystischen Frömmigkeit des Abendlandes nicht zurück. An dichterischer Gestaltungskraft übertrifft sie diese sogar. Hellenistische Gnosis, neuplatonische Unendlichkeitsmystik

und frühchristliche Askese haben auf den Sufismus ebenso eingewirkt wie vedische Alleinheitslehre und buddhistische Weltflucht und Versenkungskunst. Aber den entscheidenden Einfluß zur Entstehung der islamischen Mystik gab Plotin, der größte Genius der hellenistischen Mystik. Trotz allen fremden Ursprungs trägt die arabische Mystik ein originelles Gepräge, das in dem großen religiösen Dichter Jalâl ed-dîn-Rûmi seine höchste Vollendung erlangt. Der mystische Eros, die brennende und verzehrende Gottesliebe, die nicht ruht und rastet, bis sie aufgegangen ist im Göttlichen, wird von dem persischen Sufi ebenso wie von vielen christlichen Mystikern unter der bräutlichen Liebessehnsucht, aber auch unter dem des wonnigen Weinrausches besungen. Wie der Schmetterling sich in die Flamme stürzt und dort seinen Untergang findet, so stürzt sich der Fromme in seiner Liebestrunkenheit in die Flamme des Göttlichen und geht in ihr unter.[2] Die menschliche Individualität löst sich auf im Unendlichen. Der Mensch verliert sein enges menschliches Dasein und wird vergottet, er wird selbst zu Gott; „Ich bin Gott, ich bin du, und du bist ich". In diesem Wonneruf drücken die islamischen Sufi genau wie viele indische, hellenistische und christliche Mystiker die unsagbare Seligkeit des ekstatischen Erlebnisses aus. Die heilige Offenbarungskunde, der Korân, wurde von ihnen durch kunstvolle Allegorien umgedichtet und in ein farbenpräch-

[2] Vgl. Goethes „Selige Sehnsucht":

„Sag es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet!
Das Lebendge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet . . .

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

Und solang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde."

tiges Anschauungsbuch mystischer Erlebnisse verwandelt. So wurde der Widerspruch, der zwischen sufistischer Mystik und orthodoxem Islam besteht, vollkommen verdeckt. So hat die Mystik in dem Herzen frommer Mohammedaner den Islam innerlich besiegt und umgewandelt. Was die Mystik mit ihrem Zauberstab berührt, das schimmert und funkelt sogleich im Goldglanz mystischer Gotteinigkeit.

V.

In ihrem Wesen ist die Mystik auch im Christentum nicht anders als in jenen Religionen; nur die Erscheinungsformen sind verschieden. Die vulgäre Anschauung von Mystik im Christentum orientiert sich wohl überwiegend rein gefühlsmäßig am poetischen Zauber des katholischen Kultus und des Mönchtums: „Bei dem Worte «Mystik» denken wir an ein kühles Dämmerlicht mittelalterlicher Dome, blaue, kräuselnde Rauchwolken, Kerzenlicht, feierlichen Orgelklang und betäubendes Schweigen über einer großen, gleichgestimmten Menge. Bleiche, hagere Männer treten aus dem Schatten ihrer einsamen Zelle hinaus in den blühenden Hain, in die Finsternis des Waldes, und ihre tiefen blauen Augen sehen den Himmel offen: kasteite Finger rollen die Perlen des Rosenkranzes, recken das Kreuzeszeichen über die knieenden Gläubigen. — Wir denken an kostbare Gebetbücher in den Händen zarter Nonnen aus edlem Geblüt, die in seligen Träumen überseliger Entzückung Gottes Bräute waren. Wir denken an die blauen Sehnsüchte der Dichter, deren Sinnen von übermächtigen Wonnen und Schmerzen verzaubert wurden und deren stammelnde Worte unbegreifliche Erlebnisse in fremden Welten verraten." (E. L. Schmidt, Schopenhauers Beziehungen zur Mystik, Zeitschr. für Religionspsychologie, II. Bd., S. 345.)

Betrachten wir die Christuslehre zunächst vom Standpunkte der drei ersten Evangelien aus, genannt die synoptischen, weil sie von einem gemeinsamen Blickpunkte aus die Erscheinung und Lehre Christi behandeln, so sehen wir, daß dieses Christentum aller Mystik ferne

steht. Hier zeigt sich die Verwandtschaft des Christentums mit dem Judentum. Die Juden, die mit schroff sich abschließendem Volksbewußtsein anfingen, demgegenüber das Individuelle ein völlig Untergeordnetes war, dachten sich ihren Gott — selbst wenn sie sich kein geschnitztes Bild von ihm machten — doch immer als Persönlichkeit. Israels Sohn hält sich, energisch und berechnend, eher nüchtern als schwärmerisch angelegt, in seinem Glauben an Realitäten, an Gottes Führung mit seinen Vätern, an Gottes Führung mit ihm selbst. Die Grundideen seiner Religion sind höchst real: Herrschertum, Gerechtigkeit und Wiedervergeltung. „Gott ist im Himmel und ich auf der Erde": hierauf beruht im Judentum der Abstand zwischen Gott und Mensch. Niemand kann hienieden Gott sehen oder gar Gott erleben. Wann gäbe sich Hiob der Schwärmerei hin? Und wenn auch die Propheten ihre Ekstasen, ihre Verzückungen bis zur Selbstverlorenheit, sowie ihre hohen Intuitionen haben; niemals gehen sie in Gott auf oder Gott in ihnen. Und auch bei dem Christus der synoptischen Evangelien ist der traute Gebetsverkehr mit seinem himmlischen Vater mystisch nur in des Wortes weitester Bedeutung. Der Abba, zu dem er Nächte hindurch auf einsamer Bergeshöhe ruft und redet, ist ein anderer Gott als das ewig ruhende „höchste Gut" der Mystiker; er ist der lebendige Herr des Himmels und der Erde, der Schaffende und Wirkende, der Fordernde und Richtende, der Schenkende und Verzeihende. Und Jesu glühende Sehnsucht richtet sich nicht auf die unbeschreibliche Wonne der ekstatischen Gotteseinigung, sondern auf den baldigen Anbruch der vollendeten Gottesherrschaft. Sein einzigartiges Sohnschaftsverhältnis zu seinem Vater hat mit der ekstatischen „unio mystica" nichts zu tun; es beruht vielmehr darauf, daß er vom Vater Macht und Gewalt empfangen wird, um aufzurichten das Reich der Gerechtigkeit und Herrlichkeit. Seine Reichsgotteserwartung ist herb und hart im Gegensatz zur weichen und süßen Frömmigkeit der Mystiker. Freilich hat er Stunden innerer Betrachtung, den Drang nach Einsamkeit. Er flieht die Menge, verbirgt sich in der Wüste,

um zu fasten, in den Bergen, um zu beten. Er verkündet: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ und: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“. Aber das sind Taten und Worte, die ans Mystische anklingen, die aber nicht das Wesentliche seiner Lehre ausmachen.

Eine durchgreifende Umgestaltung des Evangeliums Jesu erfolgte durch Paulus. Er hat nicht nur die nationalen jüdischen Schranken durchbrochen, sondern er hat das Christentum auch zur universalen Weltreligion gemacht. Er hat vor allem das Christentum aus einer Religion der Heilsverheißung und Heilserwartung in eine Religion des Heilsbesitzes umgebildet. Er hat den Schwerpunkt des Religiösen aus der Zukunft in die Gegenwart und in die Vergangenheit gelegt. Waren doch die Hauptakte des heilsgeschichtlichen Dramas, die Inkarnation des Gottessohnes, sein Erlösungstod, seine Auferstehung und Erhöhung, schon vollzogen; nur der Schlußakt, die Wiederkunft und das Gericht des Herrn steht noch aus. Kraft dieser Heilstatsache weiß sich der Christ erlöst von den Mächten des Bösen und der Sünde schon in der Gegenwart, und in diesem Heilsbewußtsein erfährt er Friede und Trost, Zuversicht und Seligkeit. Dadurch ist der erste Schritt zur Mystik getan; es steigert sich bei Paulus die Frömmigkeit zum trauten Gebetsumgange mit dem erhöhten Gottessohn, der sogar die völlige Auflösung des Menschen in Christo mit sich bringt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“. Fing ja schon die Berufung dieses Apostels mit einem rein mystischen Erlebnisse an: Am Tage von Damaskus erlebte er in weltentrücktem Zustande zum ersten Male persönlich Christum und nahm ihn ganz in sich auf. Alle Kennzeichen mystischer Verzückung sind in diesem Erlebnis vorhanden; er weiß nicht, ob seine Seele im Leibe war oder außerhalb, er fühlt sich in eine höhere Sphäre entrückt, er hört unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann. Paulus ist es auch gewesen, der das geistige Christuserlebnis mit dem sakramentalen Ritus des Herrenmahles verknüpft

und so den Grundstein für die spätere Sakramentsmystik gelegt hat.

Noch stärker ist der mystische Einschlag im vierten Evangelium, das die alte Tradition dem Apostel Johannes zugeschrieben hat, das aber aus inneren Gründen nicht von einem Urjünger Jesu herrühren kann. Die Reichsgotteshoffnung Jesu und der Urgemeinde, die noch bei Paulus lebendig war, ist bei Johannes untergegangen; Heil und Seligkeit liegt allein in dem Anschluß an den im Fleisch erschienenen Logos-Christus, in der „*unio mystica*", der mystischen Vereinigung mit dem Gottessohn; eine weiche mystische Gottinnigkeit spricht aus allen Reden des johanneischen Christus; alle die religiösen Grundbegriffe, die ihm der Evangelist in den Mund legt, sind mystisch gefärbt: Geist, Licht und Leben, Wiedergeburt und Auferstehung, Liebe und Einssein. Jesu Wunderwerke sind für den Evangelisten nur Bilder und Gleichnisse der erhabenen geistigen Wahrheiten, nicht geschichtliche Ereignisse im strengen Sinne des Wortes. Nicht umsonst ist deshalb das vierte Evangelium zum Lieblingsevangelium der Mystiker geworden, denen das synoptische Jesusbild immer fremd blieb. Trotzdem kann man ebensowenig wie die paulinische die johanneische Frömmigkeit als reine Mystik bezeichnen.

Schon in den Lehren des Paulus und Johannes hatte sich die Mystik der sterbenden Antike in das Christentum ergossen. Von großem Einfluß war vor allem gewesen die Mystik des frommen Juden Philo von Alexandrien. Den Ausgangspunkt seiner Gedanken hatte der orphisch-platonische Dualismus zwischen dem Leibe, welcher aus der bösen Materie gebildet ist, und der Seele, die dem Himmel entstammt, gebildet. Die Seele stürzte vom Himmel auf die dunkle Erde; nun schmachtet sie in den Fesseln des Leibes wie in einem Kerker und kennt nur eine Sehnsucht, nach oben zurückzukehren. Das ist ihr in seltenen Gnadenstunden gegeben; da tritt sie aus dem armseligen Leibe ganz heraus und geht ein ins Allerheiligste, nimmt teil an der Seligkeit des unendlichen Gottes. Dabei steht Gott doch so hoch über aller Menschheit, daß diese nur durch

göttliche Zwischenkräfte, Hypostasen, mit ihm in Verbindung treten kann, vor allem durch den „Logos", den „Gottessohn", den „Mittler" usw.

Im Anschluß an Philo und das vierte Evangelium lehrten die großen Alexandriner Clemens und Origenes eine Art spiritualistische, freie, weltförmige Mystik. Daneben aber tauchte um die Wende des dritten Jahrhunderts ähnlich dem altindischen das Ideal einer weltflüchtigen, asketisch-quietistischen Mystik auf. Mönchtum und Anachoretentum begannen. Tausende zogen in die Wüste, um dort in steter Buße und in beharrlichem mystischen Gebet das Gebot des Methodius: „Christus muß in jedem von uns geistig", d. h. durch Grübeln, „geboren werden" zu verwirklichen. Wer auf diese Weise Christus in sich aufnimmt, ist geboren als Christus; und es ist dann nur folgerichtig, was Origenes sagt, daß solche in Christo Geborenen Christum nicht mehr bedürfen, weil sie nämlich Christum und seine Kreuzigung in sich tragen. Und diese Mystik lebt noch heute auf griechischem, vor allem russischem Boden wie vor tausend Jahren. Die griechischen Mönche, so sagt Harnack, leben noch heute wie vor tausend Jahren, in stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz. Arbeit wird nur gerade so viel geleistet, als zum Leben notwendig ist; aber noch immer ist dem gelehrten Mönch der ungelehrte ein stiller Vorwurf, der Naturscheue dem Naturfreudigen, noch immer muß dem arbeitenden Eremiten das Gewissen schlagen, wenn er den Bruder sieht, der nicht arbeitet, auch nicht denkt, auch nicht spricht, sondern in einsamer Beschauung und Selbstpeinigung erwartet, daß ihm endlich der selige Lichtglanz Gottes erscheine.

Verfolgen wir die Mystik des Christentums weiter, so bilden die Werke zweier Männer Marksteine auf dem Wege der Mystik: die Werke von Augustinus und von Dionysius Areopagita. Augustinus, der größte Kirchenvater des Abendlandes, der um 400 lebte und nach einem wüsten Leben Christ wurde, hat die berühmteste Selbstbiographie und erste psychologische Selbstschilderung des Altertums geschrieben. Er erzählt in seinen „Bekenntnissen"

von seinen inneren Erlebnissen, von seinen verzweifelten Seelenkämpfen, von dem Weinen und Lachen in seiner Bekehrungsstunde, aber auch über seine mystische Verzückung und seinen hoch sich schwingenden Seelenflug. Man muß ganz und gar Gottes sein, lehrt er, wenn man Erlösung will; in der Begeisterung der Liebe, der *inspiratio caritatis,* die die Seele zu Gott erhebt, findet er des Glaubens eigentliches Leben und höchste Betätigung. Wo diese inspirierende Liebe das Herz beherrscht, da ist der Mensch gläubig, da ist er gerecht und ist erlöst, und die Gnade, mit der Gott seinem Herzensdrang entgegenkommt, ist nicht etwa die Gnade der Vergebung, sondern die Gnadengabe der Begeisterung *(gratia inspirationis).*

Das Widerspiel Augustins im Osten, Dionysius Areopagita (so genannt als Beisitzer des Areopaggerichts zu Athen), hat seine vielen Schriften etwa um 500 geschrieben. Er soll nach der Überlieferung als erster Bischof von Athen den Märtyrertod erlitten haben und von Paulus bekehrt worden sein. Doch stimmt das mit dem Inhalt seiner Schriften nicht überein. Geschichtlich weiß man noch heute nicht, wer sich hinter diesem angenommenen Namen verbirgt. Während die augustinische Mystik, wie wir sahen, mehr praktischen Gehalt hat, nach unmittelbarer Vereinigung mit Gott strebt, stellt die morgenländisch-christliche Mystik des Areopagiten die Frage nach der Erkenntnis Gottes und der Idealwelt in den Vordergrund. Unter Benutzung neuplatonischer Gedanken spricht der Areopagit von Erotenreihen, die als Zwischenträger der göttlichen Vorsehung von oben her auf den Menschen einwirken. Er bezeichnet das Wesen Gottes als das „überseiende Sein", die „Einheit über alle Einheit", „eine unerkennbare Vernunft", ein „unaussprechliches Wort", andererseits aber ist Gott auch alles, Sonne und Sterne, Feuer und Wasser und alles was besteht (hier erkennen wir den Pantheismus seiner Lehre). Aber die wahre Erkenntnis, so sagt der Areopagite, erlangt man nicht durch zergliederndes Denken, sondern einzig und allein durch das „kreisförmige" Denken, wobei die Seele all ihre Kraft auf das Göttliche konzentriert und in dessen seligem

Anschauen weilt. Diesen mystischen Zustand schildert der Verfasser so: „Alles Denken und Empfinden gibt man auf, alles, was empfunden und gedacht werden kann, alles, was ist und nicht ist; und sinnenlos steigt man empor zur Einheit, die da erhaben ist über alles Sein und Erkennen. Da taucht man unter in das in Wahrheit mystische Dunkel der Bewußtlosigkeit, wo alle erkannten Unterschiede verschwinden, indem man alle Denkkraft außer Tätigkeit gesetzt hat; dort wird man eins mit dem vollkommen Unerkennbaren, und durch diese Einheit mit dem Unerkennbaren wird die Seele Gott gleich." Man hält heute von diesem Buche nicht mehr viel. Aber seinerzeit war es das Buch der Bücher, und Kaiser Michael von Byzanz schickt das Buch an Ludwig den Frommen, und Karl der Kahle läßt es vom besten Kopfe seiner Zeit ins Lateinische übertragen.

So flutet der Geist dieses Buches in deutsche Frömmigkeit hinein, und die deutsche Mystik des Mittelalters stand zum großen Teile in seinem Banne. Aber unendliche Spielarten der Mystik tauchen gerade in Deutschland auf; die deutsche Mystik des Mittelalters entwickelt die reichsten und verschiedenartigsten Blüten der Mystik überhaupt. Die paulinische Christus- und Heilandsmystik tritt in neuen, eigenartigen Formen auf: als mitleidstiefe, gefühlsschwere Passionsmystik, als zärtlich-leidenschaftliche Brautmystik, als innig-sehnsuchtsvolle Sakramentsmystik. Der geistige Vater dieser warmen, von sinnlichen Symbolen sich nährenden Heilandsmystik ist Bernhard von Clairvaux, seine bedeutendste Anhängerin die adlige Nonne Hildegard von Bingen. Ihr steht gegenüber die kühle, geistige Unendlichkeitsmystik Eckhardts und Taulers, die, an dem Areopagiten orientiert, gleichgültig ist gegen alle heilsgeschichtlichen Vermittelungen. Wir müssen bei Eckhardt, dem von der katholischen Kirche der Ketzerei Angeklagten, noch etwas verweilen. Eckhardts durchaus biblischer Ausgangspunkt ist das paulinische: „Wir sind seines Geschlechts", sind die Worte: „Ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, gleich wie wir eins sind". So stellt er die

Seelenkraft dar als die „*irascibilis*“, die „ufkriegende“, d. h. emporstrebende Seelenkraft, welche schlechterdings nichts über sich ertragen kann, nicht einmal Gott, sondern in einer Art heiligen Zorns ständig nach dem Ursprunge drängen muß. Die Quintessenz seiner Predigt und Gebete ist dies: „Hier umbe so bite ich got, daz er mich quit mache gotes“. Und Gottes-Quittwerden heißt in seiner Sprache: endlich einmal aufräumen mit dem Idol eines noch irgendwie fernen und fremden Gottes da draußen und da droben, heißt die ganze noch irgendwie vorläufige Antithese von „Schöpfer“ und „Geschöpf“ überwinden wollen im Vollbewußtsein eines religiösen Urerlebnisses. So verficht er die Gotteinung, indem er sich zu dem Ausrufe versteigt: „Trutz Gott selber! Trutz den Engeln! Trutz allen Kreaturen! Sie können die Seele nicht mehr trennen von dem Urbild, darin sie eins mit Gott ist!“ — Trutz Gott selber ... aus Gottesminne ... der ganze Eckhardt liegt in diesen innigen Paradoxen. So war es nicht schwer, ihn der Ketzerei anzuklagen. Aber mannhaft bekannte er sich zu seinen Aussprüchen: „Gott zeugte mich als seinen Sohn ... ohne allen Unterschied“ ... „Mein Auge und Gottes Auge, das ist kein Unterschied“, und den Kernpunkt seiner Verkündung, die Idee des Corpus Christi Mysticum, verteidigt er mit maßvoller Festigkeit: „Mein Ziel ist gewesen, ein Christ zu werden, ein durchaus Gottergriffener, der schon vergöttlicht ist und Christo innigst geeint, nicht ein anderer, nicht getrennter oder geschiedener gegenüber Christus, sondern durch Christus gewissermaßen Christus geworden.“

Ich komme zur Zeit Luthers und der Mystik in der Reformationszeit. Luther selber war, ehe er in der paulinischen Heilserfahrung den Mittelpunkt der biblischen Religion ergriff, durch die Schule der Mystik hindurchgegangen. Und wenn er auch später die areopagitische Mystik bekämpfte, so tönen doch die weichen Klänge mystischer Gottinnigkeit durch sein ganzes Schaffen hindurch. Er gab selbst ein kleines Büchlein heraus, das ihm als Handschrift in die Hände gefallen war, die „Theologia Deutsch“, und das, recht besehen, eine einfache Erbauungsschrift im Stile

spätdeutscher Mystik war. Und er hat den Mystiker Tauler stets verehrt. Aber im großen war ihm doch die Mystik nur ein Einschlag in die prophetisch-biblische Frömmigkeit. Eine Berührung Luthers zur Mystik werden wir später noch kennen lernen. Trotz dieser im ganzen ablehnenden Stellung Luthers zur Mystik trägt schon am Ende des Reformationsjahrhunderts auch die lutherische Gebets- und Erbauungsliteratur dasselbe Gepräge wie die katholische Frömmigkeitsliteratur. In der reformierten Kirche der Niederlande und am Rhein blühte eine abgeklärte quietistische Mystik empor. Im herrnhutischen Pietismus des beginnenden 18. Jahrhunderts erwachte die mittelalterliche Bernhardinische Heilandsmystik zu neuem Leben. Und Mystiker wie Paracelsus und Jakob Böhme zu Mitte und Ende des 16. Jahrhunderts, der eine ein Arzt im Salzburgischen, der andere ein Schuster im Schlesischen, sorgten dafür, daß die Mystik auch im Schrifttum neue Blüten trieb. Vor allem aber drang gerade im Protestantismus die Mystik im 17. und 18. Jahrhundert aus den kirchlichen Kreisen immer mehr in Laienkreise ein. Es entstanden überall Vereine mit mystischen Grundtendenzen. Zu diesen Vereinen gehörten in erster Linie die Rosenkreuzer und die Illuminaten. Der Zweck der ersten ging aus auf die allgemeine Verbesserung der Kirche. Der Führung in diesem Verein bemächtigten sich alsbald Schwärmer, mystische Philosophen und Alchimisten. Im Jahre 1622 entstand im Haag eine Rosenkreuzergesellschaft, die ihre Verzweigungen in Amsterdam, Nürnberg und Hamburg sowie Danzig hatte. Die sogenannten neuen Rosenkreuzer, welche 1756—1768 zuerst in Süddeutschland als Inhaber eines höheren Grades der Freimaurerei auftauchten, bemühten sich, ihren Orden als eine aus den früheren Rosenkreuzern hervorgegangene Verbrüderung darzustellen. Dabei nährten sie den Wahn, daß die eigentlichen Mysterien des Freimaurerordens in einen Nimbus von Theosophie, Magie und Alchimie gehüllt wären, zu dessen Enthüllung nur die tief Eingeweihten gelangen könnten. Diese Gesellschaft wurde vor allem durch die Schwindeleien Cagliostros zum Untergange gebracht.

— Eine andere Art solcher Vereine mit mystischer Grundtendenz waren die Illuminaten-Vereine (d. h. Vereine der Erleuchteten); das sind die verschiedensten schwärmerischen Vereine, die sich einer höheren Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge und eines engen Verkehrs mit der Geisterwelt rühmten. Solche Vereine gab es in Spanien, Frankreich und in Belgien (in den belgischen Vereinen spielte die Mystik eine besonders hervorragende Rolle). Der Illuminaten-Orden in Deutschland (Ende des 18. Jahrhunderts, Begründer: Adam Weishaupt) verfolgte wesentlich mystische Tendenzen nicht, sondern wollte, gewissermaßen eine Legion Priester für Weisheit und Tugend, die Vernunft zur Herrschaft erheben, und zwar durch Beförderung religiöser und politischer Aufklärung auf deistischer Grundlage, d. h. unter Annahme eines nur innerhalb der Naturgesetze, nicht auch durch Wunder wirkenden Gottes, im Gegensatz zum kirchlichen Dogmenglauben und Kultus. Der Orden war ausgesprochen jesuitenfeindlich und im geheimen republikanisch. Viele Freimaurer jener Zeit, vor allem Goethe und Herder, gehörten zu ihm.

Es bleibt nicht mehr viel von der Geschichte der Mystik zu erzählen. Die neueren geistigen Strömungen, der Rationalismus des 18. Jahrhunderts, die Erweckungsbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und endlich die historische Theologie drängten die mystischen Neigungen des älteren Protestantismus zurück. Aber deshalb ist die Mystik auch in unserer Zeit nicht tot. Noch zu Ende des 19. Jahrhunderts hat Fechner sein berühmtes mystisches Buch „Zend Avesta“ geschrieben. Und gerade in Kreisen höchster geistiger Bildung gelten die mystischen Erlösungsreligionen Indiens, Vedanta und Buddhismus, und die germanische Mystik des Mittelalters als das höchste Ideal lebendiger und freier Religiosität. Welches Interesse die Mystik auch in Laienkreisen erweckt, ergibt sich schon daraus, daß der bekannte Inselverlag in diesen Jahren eine Buchfolge „Der Dom“ hat erscheinen lassen, in welchem alle bekannteren Schriften deutscher Mystiker allgemeinverständlich erläutert enthalten sind. Und in dem Verlage von Georg Müller,

München, erscheinen seit einigen Jahren die Romane Kolbenheyers, die sich viel mit Mystik beschäftigen, so der „Meister Joachim Pausewang", ein Roman um den Mystiker Jakob Böhme herum, und der dreibändige „Paracelsus", der sich wie eine Fantasie von Anton Bruckner liest. Sehen wir ferner in den Katholizismus hinein, eine Religion, welche ihrer ganzen Anlage nach die Mystik verdammen müßte, so erkennen wir, daß die Mystik auch in ihm zu Hause ist; noch immer werden die mystisch-pantheistischen Gedichte des Johann Scheffler, alias Angelus Silesius, der früher Protestant war, dann zur katholischen Religion übertrat, in wahrhaft frommen Kreisen gelesen, und trotz Dogma, Kirchenrecht und Hierarchie lockt noch immer die warme, gottinnige Mystik und die von ihr durchströmte feierliche, ehrfurchterweckende Liturgie Konvertiten in die katholische Kirche hinein. Und zu welchem Grade der Versenkung, der Passionsmystik, auch der katholische Glauben zu führen vermag, das haben wir erst vor kurzem an Therese Neumann, der einfachen Magd aus Konnersreuth, erlebt.

VI.

Nicht unerwähnt dürfen endlich die Beziehungen der Freimaurerei zur Mystik bleiben. Diese Beziehungen sind freilich fast nur geschichtlich, fast nur äußerlich. Es ist kein Wunder, daß die Freimaurerei in ihrem Bestreben, das Gute im Menschen zu wecken und zu pflegen, bald nach ihrem äußeren Auftreten in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts von der damals in allen geistigen Vereinen entstandenen Strömung mystisch-pantheistischer Frömmigkeit ergriffen wurde. Der ethische Kern der Freimaurerei wurde vielfach von diesen Strömungen überspült, zumal wenn, wie wir bei den Rosenkreuzern und Illuminaten gesehen haben, gewissenlose Abenteurer sich den Hang der Freimaurer zum Geheimnisvollen zunutze machten. Heute hat die Mystik innerhalb der gesamten Freimaurerei nur eine ganz bescheidene Stätte. Mystisch ist die Anschauung der Freimaurerei, daß ihre Lehren, ihr Gebrauchtum nicht

für die Menge bestimmt sind. Der Freimaurer geht ebenso wie der echte Mystiker nicht auf die Gasse, um der Menge den kostbaren Schatz zu zeigen, den er nach langem Suchen gefunden hat, er predigt nicht der Masse und macht keine Proselyten, sondern verkehrt mit seinem Gotte, dem großen Baumeister aller Welten, nur im kleinen Kreise der Eingeweihten. Mystisch ist auch der Gebrauch von Mysterien, d. h. eines Geheimkults, eines geheimen Gebrauchtums, über das die Teilnehmer strengstes Stillschweigen bewahren müssen. Mystisch ist die Gottinnigkeit ihrer Frömmigkeit und die Abkehr von aller religiösen Unduldsamkeit, von allen Dogmen. Mystisch ist die symbolische Umdeutung vieler Lehren der christlichen Offenbarungsreligion. Mystisch ist sicherlich auch das Ritual mancher Orden insofern, als es nicht nur den Suchenden vor seiner Aufnahme, sondern auch den Freimaurer vor seiner Beförderung in andere Grade, in dunkle, geheimnisvolle Räume führt und durch deren Ausgestaltung den Suchenden nötigt zum *„redire in se ipsum“*: Einkehr zu halten und Rechnung zu legen über sich selbst.

Aber all dem fehlt das, was unbedingt zum Wesen der Mystik gehört, nämlich das religiöse Erlebnis, das zur völligen Vereinigung mit dem Göttlichen führt. In dieser Hinsicht findet sich nur zweierlei, was zum wenigsten einen mystischen Hauch verspüren läßt. Es sind einmal die Beziehungen mancher Orden zum Evangelisten Johannes, zu dem „mystischen“ Apostel. Und ferner sollen einige Freimaurersysteme in ihren höheren Graden Gedächtnisfeiern begehen, die dem Abendmahl der Kirche ähneln. Gerade in solchen Feiern aber offenbart sich — vor allem auch in der evangelischen Kirche — ein tief mystischer Zug. Bekanntlich bestand zwischen Luther und Zwingli ein unüberbrückbarer Gegensatz hinsichtlich der Übersetzung des griechischen Wortes: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου. Zwingli übersetzte: Was du issest, bedeutet meinen Leib, mein Blut; Luther aber übersetzte: Das ist mein Leib, den ihr beim Abendmahl genießet. Und ihm folgend geht die amtliche lutherische Kirche auch heute noch von dem Dogma

aus, daß der Christ beim Abendmahl den Leib und das Blut Christi nicht nur bildlich, sondern tatsächlich genieße, daß sich Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandle, und daß somit der Christ bei dieser Feier eins mit Christo und damit mit Gott werde. Das ist die *unio mystica*, hier als Sakramentsmystik, wie sie auch heute noch in der evangelischen Kirche besteht; und jeder, der entweder in der Kirche an dem Abendmahl mit Luthers Ansichten teilnimmt, oder als Freimaurer innerhalb seines Ordens eine ähnliche Feier begeht, vermischt sich nach dieser Auffassung mit dem Herrn, oder — wie die orientalischen Mystiker zu sagen pflegen — er wird vergottet, ja er wird selbst zu Gott.

In innigerer Beziehung zur Mystik als die Freimaurer stehen die Theosophen und Anthroposophen. Die Theosophie schöpft nicht nur aus christlichen, sondern mehr noch aus orientalischen, vor allem indischen Lehren, sie beruft sich auf ein „höheres, geistiges Schauen" als Erkenntnisquelle. Bedeutsam für die neuere Theosophie wurden vor allem die anglisierte Russin Helene Blavatzky (1831—1891) und ihr Mitarbeiter, der amerikanische Oberst Olcott. Das eine Zentrum der deutschen Theosophie ist die Theosophische Gesellschaft in Leipzig (gegründet 1897), die ein Zweig ist der Internationalen theosophischen Verbrüderung. Als geistiger Führer einer anderen Gruppe kann der unlängst verstorbene Rudolf Steiner angesehen werden. Er will der germanisch-christlichen Mystik eine moderne Form geben, die auch vor der Kritik des wissenschaftlichen Denkens bestehen soll. Es gibt, so lehrt er, ein „geistiges Schauen", durch das die höheren Welten so unmittelbar wahrgenommen werden, wie die körperlichen Dinge durch die Sinnesorgane. In jedem Menschen schlummert die Anlage zu diesem geistigen Schauen. Die heutige Wissenschaft versperrt den Weg dahin. Dagegen zeigt der geheimwissenschaftliche, okkulte Unterricht der „Geheimschulen" den richtigen Weg. Um ihn zu wandeln, muß man sich zuerst zur Verehrung erziehen. Alsdann gilt es durch die Übung von Geduld, Gelassenheit, Versöhnlichkeit

Herrscher über sich selbst zu werden und zugleich das beschauliche Nachdenken, die „Meditation" zu pflegen. Die drei Abschnitte des Weges zur Meditation sind 1. die Vorbereitung (sie entwickelt die geistigen Sinne), 2. die Erleuchtung (sie zündet das geistige Licht an), 3. die Einweihung (sie eröffnet den Verkehr mit den höheren Wesenheiten des Geistes). Wenn auch die Grundtendenz der Steinerschen Theosophie nicht weltflüchtig ist, so ist doch der Versenkungsgedanke echt mystisch.

VII.

Wir sahen: bei allen Völkern, in allen großen Religionen erscheint die Mystik als die geistigste Form aller Religiosität. Einer der bedeutendsten Religionsphilosophen der Gegenwart, *Rudolf Otto*, erblickt überhaupt die religiöse Grundhaltung des Menschen in dem mystischen Erschauern vor dem *„mysterium tremendum, fascinosum, sanctum"*, in dem furchtbaren und zugleich anziehenden geheimen Erleben des „Heiligen" oder „Numinosen" — was wohl am besten wiedergegeben wird mit Schillers Worten „des Gottes voll". Die Mystik hat dem Innenleben aller Religionen ihre Färbung und Prägung verliehen; und da, wo sie nicht in eine Religion einzudringen vermochte, wie in den Konfuzianismus, da ist es zum Schaden dieser Religion geschehen, da ist die Religion gemütlose Sittenlehre geblieben. Und wir staunen über die Menschenseele, wie sie in allen Zeiten, an allen Orten und unter allen Verhältnissen, wenn auch unter den verschiedensten Formen einen gleichen Trieb enthüllt, und wir geben Schopenhauer recht, wenn er sagt, daß die Mystik in den verschiedenen Religionen nicht etwas Zufälliges oder Ererbtes, sondern etwas sein müsse, das „aus der menschlichen Natur entspringt" (P. II, § 197). Ungelöst bleibt freilich die Frage nach dem Wert der Formen, der Begleitumstände der mystischen Erscheinungen. Ungelöst bleibt auch die Frage, ob man aus dem Gleichartigen und Gleichwertigen in der Mystik aller Religionen Schlüsse ziehen kann auf die Gleichwertigkeit des Urgrundes aller Religionen. Wie die Beurteilung der Mystik

Veranlagungssache ist, so ist auch die Beantwortung dieser letzteren Frage Sache der geistigen und seelischen Veranlagung jedes einzelnen.

Wohl aber sei zum Schluß noch eine Abwägung des Werts oder Unwerts der Mystik im Verhältnis zur historisch-dogmatischen, zur Offenbarungs-Religion gestattet. Und zwar soll dies hier unabhängig von Schopenhauers Philosophie, vom Boden einer philosophisch nicht gebundenen, weltbejahenden Betrachtung aus geschehen, um jedem Vorwurf der Voreingenommenheit zu entgehen.

Ein moderner Religionshistoriker schließt sein kleines Werk über Mystik in Heidentum und Christentum mit folgender symbolischer Betrachtung:

> „Es gibt ein kleines morgenländisches Gedicht über einen Jüngling, der in der Nacht seine Geliebte aufsucht und an ihre Tür klopft; und da sie fragt, wer da klopfe, antwortet er: «Ich bin es!» — Aber die Türe ward nicht aufgetan. Da ging er hinaus in die Einsamkeit; und als er zu ihrer Tür zurückkehrte und sie abermals fragte, wer klopfe, antwortete er: «Du bist es!» — Da ließ sie ihn ein.
>
> Das ist in kurzen Worten der Mystik Geschichte. Und doch nicht ihre ganze Geschichte, denn es ist hinzuzufügen: Tausend Jahre darauf kam der einsame Mann und klopfte an die Türe der Gottheit; und da er gefragt ward, wer er sei, antwortete er, wie er nun gelernt hatte: «Du bist es!» — Aber die Tür öffnete sich nicht. Da ging er hinaus in die Welt und arbeitete und diente seinem Nächsten. Und da er zurückkam und an die Tür klopfte und gefragt wurde, wer er sei, antwortete er: «Ich bin es!» — Da ward ihm aufgetan. Denn Gott war anderen Sinnes geworden. Er will nicht mehr, daß sein Getreuer ihm gleich werde; er will, daß er in seiner Gottesfurcht er selbst sein soll."

So schiebt selbst ein hervorragender Kenner der Mystik sie, zum mindesten für die heutige Zeit, beiseite.

Und in der Tat darf keineswegs verkannt werden, daß die Mystik die Offenbarungsreligion nur stützen, sie aber für die große Mehrzahl der Menschen nie ersetzen kann. Denn die Menschen suchen in der Religion Trost und Halt im Leben, fürs Leben. Und die Mystik ist, trotz des faszinierenden Vergottungsgedankens, verneinend, die prophetische Offenbarungsreligion aber, trotz des lebendigen Abhängigkeitsgefühls und der vollen Unterordnung unter Gott, entschieden persönlichkeits- und weltbejahend. Die konsequente Mystik verneint nicht nur die menschliche Persönlichkeit, sondern alles, was nicht übersinnlich, was nicht Gott ist: die Welt der sinnlichen Dinge und der geistigen Werte, Natur und Geschichte, Kultur und Gemeinschaft; sie hat es nur mit dem einzelnen einsamen Menschen zu tun. Die christliche Offenbarungsreligion aber will die Aufrichtung der universalen Gottesgemeinschaft auf Erden. Die jetzige Welt, in der Satan herrscht und alle Mächte des Bösen entfesselt sind, soll vergehen und an ihre Stelle eine himmlische Welt treten, in der das Böse vernichtet ist. Kämpfen und Streiten für das Gute in sich, aber auch für die Herrschaft des Guten in der Welt — das ist tätige, diesseitsgerichtete Frömmigkeit im Sinne der großen historischen Religionen. Und so erhebt sich von diesem Standpunkt aus der Vorwurf gegen die Mystik, daß sie nicht lebensfördernd, daß sie lebensfeindlich, daß sie zum mindesten mit der Gefahr des Verschwimmens in einen gestaltlosen Pantheismus und eines müßigen Selbstgenießens verbunden sei. Aber vor Gefahren und Ausschreitungen ist kein Menschliches und kein Göttliches geschützt. Sie sind kein entscheidendes Argument.

Die Mystik enthält religiöse Werte, welche die prophetische Offenbarungsreligion nicht oder nicht in gleichem Maße besitzt. Sie übertrifft diese in weltunberührter, geistiger Innerlichkeit, an Feinheit und Zartheit des religiösen Erlebens. In ihrer Übergeschichtlichkeit und symbolischen Umdeutung aller dogmatischen Heilstatsachen ist sie der schweren Gefährdung entzogen, welche dem Bibelchristentum von der historischen Kritik droht. Was endlich die

Mystik dem Gegenwartsmenschen besonders liebenswürdig macht, ist ihre Weitherzigkeit und Toleranz. Jener großartige Gedanke einer religiösen Einheit der Menschheit, den uns erst die vergleichende Religionswissenschaft zum vollen Bewußtsein gebracht hat, ist ein Grundgedanke der Mystik. Sie erkennt ihr hehres Gotteserlebnis in den fremden Religionen wieder, sie spürt den Pulsschlag echter Frömmigkeit selbst in den niederen Formen der Religiosität. Kein Dogmatismus belastet ihre Frömmigkeit, kein Fanatismus verengert ihren Blick, keine Unduldsamkeit trübt ihre Gottesliebe. Der Mystik muß zugegeben werden, daß nur sie imstande ist, dem religiösen Leben, das immer wieder in äußerem Kult und in äußerer Moralität zu versanden droht, Innerlichkeit, Geistigkeit und Wärme zu geben und die Intoleranz, durch welche die christlichen Kirchen aller Jahrhunderte soviel gesündigt haben, zu entwurzeln; sie kann die Brücke schlagen hinüber zu den höchsten Formen der außerchristlichen Religiosität. Und es muß zugunsten der Mystik gerade in der heutigen Zeit, die so gar keine Zeit des Besinnens auf sich selbst ist, immer wieder jenes Wort Augustins angeführt werden: „*Noli foras ire, redi in te ipsum, in interiore homine habitat veritas*“ — „Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück; im innern Menschen, da wohnt die Wahrheit.“

Die Seelengeschichte aller Jahrhunderte lehrt uns, daß nicht die Ketzerei, nicht einmal der Atheismus, sondern das Ewig-Gestrige der tödlichste Feind religiösen Lebens ist. Wo das religiöse Urerlebnis zu verblassen beginnt, wo Religion nicht mehr absolute Erschütterung, nicht mehr brennende Unmittelbarkeit bedeutet, da kann gewiß sich noch immer sehr viel Ernst und Tugend, manch Edles und Zartes regen, aber der zündende Blitz, der aus dem Dunklen zuckt, ist längst dahin. Eine welthistorische Ironie sondergleichen scheint es zu fügen, daß die Frömmsten, weil sie zugleich die Freiesten sein müssen, als Lästerer und Zerstörer gelten müssen für alle die, welche das Heilige ersticken, während sie es zu bewahren wähnen. In dem dritten Bande des schon erwähnten Kolbenheyerschen Romans „Paracelsus“,

im 1. Kapitel „Requiem", lesen wir, wie der Geist des Paracelsus in den kalten dunklen Dom des Benediktinerklosters schwebt. Auf den Fliesen des Doms liegt, an das Kreuz geheftet, das Haupt mit seiner Dornenkrone bedeckt, starr und hager der Wundenmann. Und der Geist legt seine Hand auf die kalte, dornennarbige Stirn des großen Toten: „Sie haben dich ans Kreuz geschlagen und deinen Leib mit einem schweren Stein bedeckt, und du bist auferstanden. Sie haben dich ins gläserne Latein gesargt, mit Gold und Juwelen überhäuft, du bist aber auferstanden und über die Alpen entwichen. Nun haben sie dich zweimal zwölffach gepfählt mit ihren starken Quaderpfeilern und haben ein kunstvolles Gewölb- und Rippenwerk aus Stein über dir errichtet, und ich weiß, ein drittes Mal wirst du die Kraft nicht wieder finden." — Und ein Benediktiner stand am Brunnenhäuschen, der jüngsten einer, und füllte seinen Wassereimer, und das überplätschernde Wasser spiegelte die Morgenröte. Dem drangen die Worte des Geistes ins Herz. Nur eine kurze Weile — und er seufzte tief. Dann senkte er den geschorenen Scheitel, bekreuzte sich, indem er Stirn, Schultern und Herz berührte, und flüsterte erschauernd: „*Et ne nos inducas in tentationem*"; oder auf Deutsch: „Herr, schütze mich vor solch sündhaften Gedanken!"

So hat man sich oftmals in der Geschichte bekreuzt vor ketzerischem Geist; so bekreuzen sich noch heute viele vor dem Geiste der Mystik. Das ist die Furcht der Menschen, den lebendigen Gehalt von den Fesseln des toten Buchstabens zu befreien. Schopenhauer aber, der Philosoph, teilte diese Furcht nicht; denn er wußte, daß es etwas gibt, das höher ist als aller Glauben, ja, als alle Vernunft. Und dies eben war ihm der Geist der Mystik.

Aus der älteren Schopenhauer-Literatur:

ÜBER DAS WAHRE VERHÄLTNISS DER VERNUNFT ZUR OFFENBARUNG.

Prolegomena
zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums
von
Dr. J. FRAUENSTÄDT.
(Darmstadt. Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske. 1848.)

An
Dr. Arthur Schopenhauer
in
Frankfurt am Main.

Großer Meister!

Ihnen, den Göthe einen „meist verkannten" genannt hat*), den ich aber lieber den großen Unbekannten nennen möchte, widme ich diese, zwar dem Umfang nach kleine, aber dem Inhalt nach wichtige Schrift, als eine Frucht meines Studiums Ihrer unsterblichen Werke. Als ich vor ungefähr zehn Jahren in Berlin Theologie und Philosophie studirte, da schlug ich, — es war im letzten Semester — eines Tages in der Königlichen Bibliothek in Ersch und Gruber's Encyklopädie nach und fand am Schlusse eines, wenn ich nicht irre, von Bachmann unterschriebenen Artikels über Idealismus Ihre „Welt als Wille und Vorstellung" kurz erwähnt. Der mir dunkele Titel reizte mich; ich lieh mir das Buch von der Königlichen Bibliothek auf vier Wochen und wurde davon so gefesselt, daß ich alles Andere bei Seite warf und unablässig darin studirte. Ich war noch nicht zu Ende damit, als ich bereits erstaunte, in den Vorlesungen über Geschichte der neuesten Philosophie seit Kant, die ich bei Verschiedenen wiederholt besucht hatte, immer viel von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart, als den Häuptern der nachkantischen Philosophie gehört zu haben, nie aber auch nur eine Sylbe von Ihnen. Und doch hatte ich aus zehn Büchern von jenen nicht den zehnten Theil so viel ächtes Wissen erlangt, als aus zehn Seiten in Ihrem

*) Tag- und Jahreshefte 1819.

Buche. Aber ich war damals mit der Kantischen Philosophie noch zu unbekannt, als daß ich sogleich Ihr System in seinem ganzen Umfang und in seiner ganzen Tiefe hätte ergreifen können. Vieles darin klang mir ganz paradox. Da erschien die Rosenkranz'sche Ausgabe der Kantischen Vernunftkritik mit Ihrem Briefe, ich erhielt Kant's sämmtliche Werke in dieser neuen Ausgabe, studirte sie nach und nach, las dabei auch Ihren „Willen in der Natur", sowie Ihre „Grundprobleme der Ethik", und nachdem ich einmal von dieser natürlichen und gesunden Nahrung gekostet hatte, wollte mir die gemachte künstliche der Andern nicht mehr schmecken. Immer mehr lernte ich einsehen, daß seit Kant eigentlich nur Sie es sind, der einen wirklichen und wahren Fortschritt in der Philosophie gemacht hat. Als nun aber gar die zweite Auflage Ihrer „Welt als Wille und Vorstellung" mit den Ergänzungen im zweiten Bande erschien; da pries ich mich glücklich, in einer Zeit zu leben, die ein solches Genie aufzuweisen hat, und ich stellte es mir immer als das größte Glück vor, Ihre persönliche Bekanntschaft zu machen und mündlich, von Angesicht zu Angesicht, mit Ihnen philosophiren zu können.

Dieses Glück wurde mir unerwartet zu Theil. Was mir in Ihrem System noch dunkel war, ist mir durch Ihre wiederholten mündlichen Erläuterungen klar geworden; ich habe manchmal aus zehn Worten von Ihnen mehr gelernt, als aus zehn Büchern von Andern; und nun fühle ich mich gedrungen, mit der durch das Studium Ihrer Philosophie gewonnenen ganz neuen Weltansicht, zuerst eine Frage zu beantworten, die in unserer religiös zerfallenen Zeit wichtiger ist, als jede andere; nämlich die Frage: Welches ist das wahre Verhältniß der Vernunft zur christlichen Offenbarung?

Hier, in dieser kleinen Schrift, ist die Antwort darauf. Nehmen Sie dieselbe als ein Denkmal meiner innigen Dankbarkeit für die von Ihnen empfangene Belehrung nachsichtig auf. An Stellen, wo ich meine Gedanken von Ihnen besser ausgedrückt fand, als ich sie selbst auszudrücken vermochte, habe ich Sie selbst redend eingeführt. Es gereicht mir dabei zu großem Troste, meinen Lesern zeigen zu können, daß ich mit meiner Ansicht nicht allein dastehe, noch auch mich an ein schwaches Rohr lehne; sondern Ihre Philosophie und das Christentum für mich habe.

Möge es mir, im Verein mit Ihnen gelungen sein, etwas dazu beizutragen, daß die Perle des ächten Christenthums aus dem Schutt der Theologie, in dem sie begraben liegt, gerettet werde.

Creuznach, den 7. Oktober 1847.

Der Verfasser.

Inhalt.*)

Seite

I. Gleicher Ursprung der Religion und Philosophie 1
II. Das wahre Verhältniß der Kritik zum Glauben 15
III. Verhältniß der Ethik zur Dogmatik 30
IV. Kritik der Theologie 42
V. Kritik der spekulativen Religionsphilosophie 85
Schluß 95

(1)

I.

Gleicher Ursprung der Religion und der Philosophie.

Wäre unsere natürliche, durch Sinne, Verstand und Vernunft bedingte Erkenntnißweise fähig, uns das Räthsel dieser Welt und dieses Lebens, in die wir uns versetzt finden, ohne zu wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen, genügend zu lösen und uns zu zeigen, was eigentlich dahinter steckt; so gäbe es kein Bedürfniß nach übernatürlicher Offenbarung, und folglich auch keine Geneigtheit, daran zu glauben.

Fühlten wir uns in dieser Welt völlig heimisch und zufrieden, fänden wir keinen Widerstand, störte Nichts unsere Wünsche und Hoffnungen, gelänge uns Alles, gäbe es keine Schuld, keine Leiden und keinen Tod; so würden wir uns gar nicht über dieselbe wundern, folglich nicht über sie hinausdenken und nach Etwas forschen, was sie uns erkläre, sondern wir würden sie für das absolut Letzte und Nothwendige halten und neben derselben nicht einmal eine andere Welt als möglich denken.

Da dieses sich aber nicht so verhält, da erstens das gräßliche Elend in der Welt und die Schuld des Lebens Jeden, auch den vorübergehend Glücklichen, auf das Schmerzlichste erfaßt, und für Jeden eine Stunde kommt, wo er in sich einkehrt und sich fragt: Woher und Wozu eine solche Welt und ein solches (2) Dasein? Und da zweitens Niemand sich diese schwere Frage mit seinen natürlichen, nur auf diese Welt gerichteten Erkenntnißkräften der Sinne, des Verstandes und der Vernunft lösen kann; so entspringt lebhaft die Begierde nach Lüftung des Schleiers, der uns die Wahrheit verbirgt, und nach innerer Erleuchtung, die uns einen Blick in das Jenseits gewährte und die wahre Ordnung der Dinge kennen lehrte.

Dieses ist das metaphysische Bedürfniß des Menschen, dem abzuhelfen gleicherweise Religion und Philosophie, die beide eben diesem Bedürfniß ihren Ursprung verdanken, beschäftigt sind.

*) *Im Folgenden sind nur die beiden ersten Kapitel wiedergegeben; vgl. im Übrigen das Vorwort oben S. VIIIff.*

Niemand hat dieses Bedürfniß treffender geschildert, als Arthur Schopenhauer in seinem großen Werke: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. II. Cap. 17. Dort sagt dieser tiefste und zugleich klarste aller Denker: „Je niedriger ein Mensch in intellektualer Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dieß beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deßhalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen, durch höhere Entwicklung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unser Leben endlos (3) und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehen.“ S. 159 f. „Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender in's Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophieren geeigneten Köpfen sich zu Platons Θαυμάζειν, μάλα φιλόσοφον πάθος steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt eben so möglich sei, wie ihr Dasein. Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als Etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte.“ S. 171 f.

Dieses so treffend hier geschilderte metaphysische Bedürfniß des Menschen ist, wie gesagt, die gemeinschaftliche Quelle der Religion wie der Philosophie. Aber der große Unterschied zwischen beiden

ist, daß jene sich auf angebliche Offenbarung stützt, die der Gläubige auf Autorität hin annimmt, während (4) letztere denkt und prüft, und durch aufmerksames, unbefangenes Zusammennehmen der vereinzelten thatsächlichen Aussagen der Welt, gleichsam wie durch Combination der einzelnen Züge eines Räthsels, den Sinn desselben zu lösen sucht. „Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können." „Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehalts."*)

Religion und Philosophie beschäftigen sich also zwar mit demselben Räthsel, dem Räthsel dieser Welt und dieses Lebens, welches das metaphysische Bedürfniß des Menschen mitten durch alle physischen Bedürfnisse hindurch stets wach und rege erhält, und zu immer neuen Versuchen der Lösung reizt und anspornt; aber beide verfahren dabei auf ganz verschiedene Weise.

Diesen Unterschied in der Befriedigungsweise des metaphysischen Bedürfnisses schildert Arthur Schopenhauer wiederum sehr richtig, indem er sagt: „Die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, setzt einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur (5) Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern; so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deßhalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprüchwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt, und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder." S. II. 163 ff.

---

*) Schopenhauer II. 184 ff. Vergl. I. 94 und 481.

Aus dieser richtigen und würdigen Auffassung des Wesens der Religion und ihres gemeinschaftlichen Ursprungs mit der Philosophie, sowie ihres Unterschiedes von dieser, ergiebt sich wie mit einem Schlage die Lösung mehrerer in neuester Zeit aufgeworfener Fragen über das Verhältniß und die Stellung beider zu einander.

Seit Hegels Encyklopädie ist es Mode geworden, die Philosophie über die Religion zu stellen; denn im letzten Abschnitt seines Systems bilden Kunst, Religion und Philosophie eine Stufenfolge, in welcher die Philosophie als das „absolute Wissen" des „absoluten Geistes" den Gipfel bildet. Dagegen wäre garnichts einzuwenden, wenn es wirklich auf Erden eine Philosophie gäbe, die sich mit Recht als das „absolute Wissen des absoluten Geistes" bezeichnen dürfte. Wer aber die Hegelsche Philosophie nicht als eine solche betrachtet, sondern in ihr vielmehr nur, wie in jeder Philosophie, das menschliche Wissen des menschlichen Geistes, ja in ihr sogar nur das (6) eines ganz bestimmten, nämlich des Hegelschen Geistes, findet, der wird von dem Verhältniß der Religion zur Philosophie ganz anders urtheilen.

Keine wahre Philosophie darf die großen Entdeckungen der Naturwissenschaften ignoriren. Denn als bestimmt, das Räthsel der Welt zu lösen, muß sie doch die Welt erst thatsächlich kennen, über die sie philosophirt, um nicht etwa über leeren Hirngespinnsten zu brüten. Nun sind es aber ganz besonders drei Wissenschaften, die die Einleitung zu jeder Philosophie bilden sollten, nämlich: die Astronomie, die Geologie und die Physiologie.

Die Astronomie lehrt uns, daß die Erde nur ein kleiner peripherischer Wandelstern in unserm Sonnensystem ist; die Geologie weist nach, daß der jetzige Zustand der Erdoberfläche mit den auf ihr lebenden Wesen zu einer bestimmten Zeit entstanden; endlich die Physiologie weist nach, daß jede Thätigkeit im Organismus an bestimmte Organe gebunden, und das Denken des Menschen durch das Gehirn bedingt ist.

Ein absolutes Wissen eines absoluten Geistes mag also immerhin existiren — das lasse ich hier dahingestellt sein; — aber wenn jenen drei Wissenschaften und ihren großen Entdeckungen gegenüber ein Mensch auf Erden es noch wagt, das absolute Wissen des absoluten Geistes in den menschlichen Geist zu setzen, der ist wahrlich kein Philosoph mehr, sondern ein Gläubiger, und zwar im schlechtesten Sinne des Worts; denn er glaubt nur, d. h. er bildet sich ein, daß sein Wissen das absolute sei, während es doch in Wahrheit nur ein ganz bedingtes menschliches ist.

Statt vorauszusetzen, daß im menschlichen Geiste, und zwar in der Philosophie, sich das absolute Wissen des absoluten Geistes manifestire, müßte eine wahre Philosophie erst beweisen, daß überhaupt ein absolutes Wissen und ein absoluter (7) Geist existire. So lange dieser Beweis nicht geführt ist, mit welchem Recht behauptet man,

daß beides im Menschen existire? Gesetzt es gäbe an sich gar kein absolutes Wissen und keinen absoluten Geist; woher sollte er in den Menschen fahren?

Wahrlich, wenn die Superiorität der Philosophie über der Religion auf keinem festern Boden steht, als auf dem der Einbildung des absoluten Wissens im menschlichen Geiste, und zwar in der Philosophie; dann steht es schlecht mit ihr.

Da das oben geschilderte metaphysische Bedürfniß des Menschen die gleiche Quelle der Religion wie der Philosophie ist; so kann die Frage wegen der Superiorität der einen oder andern sich nur danach entscheiden, ob eine von beiden, und welche, jenes Bedürfniß besser befriedige. Es ist klar, daß eine gegebene Religion, die jenes Bedürfniß besser und tiefer befriedigt, als eine bestimmte Philosophie, dieser überlegen, und ihr also vorzuziehen ist; so wie anderseits eine gegebene Philosophie aus demselben Grunde einer bestimmten Religion überlegen und vorzuziehen sein kann.

Von Religion und Philosophie *in abstracto* zu reden, führt bei der Vergleichung beider nicht weit; man muß immer schon bestimmte, geschichtlich gegebene Religionen und Philosophien im Sinne haben, um die Frage wegen der Superiorität beider gerecht zu entscheiden.

Dasselbe Kriterium, das bei Vergleichung der Religionen unter einander angewendet werden muß, um die wahren und ächten von den schlechten und falschen zu unterscheiden: eben dasselbe muß auch bei Vergleichung der Religion und Philosophie, so wie der Philosophien untereinander dienen, um der einen oder andern den Vorzug zu geben. So hoch daher z. B. die christliche Religion über der jüdischen steht, so hoch steht auch eine von christlichen Principien durchdrungene Philosophie sowohl über der jüdischen Religion, als über jüdischer Philosophie.

(8) Sehr wahr sagt Arthur Schopenhauer: „Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten, als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte.“ II. S. 170.

Derselbe ethische Charakter ist es aber auch, der die Philosophien unterscheidet; obwohl freilich der Gehalt allein noch nicht den Werth einer Philosophie bestimmt, sondern bei dieser es auch darauf ankommt, daß der wahre Inhalt in der adäquaten wissenschaftlichen Form auftrete.

Hieraus ergiebt sich die Lösung einer zweiten wichtigen Frage, die in der Gegenwart die Geister und Gemüter aufregt. Es ist dieß die Frage, ob Religion und Philosophie sich versöhnen lassen, oder ob eine so tiefe und wesentliche Differenz zwischen beiden obwalte, daß an einen Friedensschluß nimmer zu denken sei.

Religion ist die Philosophie der Menge; Philosophie ist die Religion äußerst Weniger. Jene kann den wahren tiefen Inhalt der Metaphysik nur in mythischer und allegorischer Form fassen; diese sucht sich die Wahrheit in der wissenschaftlichen Form des Gedankens, durch Urtheile und Schlüsse zu verdeutlichen. Folglich kann und muß wahre Religion mit wahrer Philosophie zwar dem Inhalt nach übereinstimmen; aber in der Form der Auffassung dieses Inhalts müssen sie auseinander gehen.

(9) Aus jenem gleichen Ursprunge der Religion und der Philosophie, nämlich dem metaphysischen Bedürfniß des Menschen, das für die durch natürliche Erkenntnißweise nicht zu erreichende Lösung des Räthsels der Welt einen höheren Aufschluß sucht, folgt von selbst, daß ächte Philosophie, so wie wahre Religion, einen über vernünftigen Inhalt haben müsse. Denn die Vernunft als das natürliche, nur aus dieser Welt entsprungene und daher nur innerhalb derselben anwendbare Licht, — wie sollte sie über die Welt hinauskommen, und das, was dahinter steckt, ergründen können? Hat nicht eben ihre Unfähigkeit dazu das Bedürfniß einer andern Erkenntnißweise erweckt?

In der That ist auch der wahre Inhalt der christlichen Religion ein über vernünftiger, ja sogar ein wider vernünftiger, wie sie selbst sagt: der natürliche Mensch vernimmt nichts davon; ihm ist es eine Thorheit, und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein. 1. Cor. 2, 14. Der Vernunft ist Feindesliebe eine Thorheit, ihr leuchtet es noch weniger ein, daß diese ganze Welt abgefallen ist und der Erlösung bedarf; sie zeigt vielmehr dem Menschen den Weg, wie er in dieser Welt sein Glück am klügsten und sichersten suchen könne. Das Höchste, wozu sie es bringt, ist Rechtschaffenheit und, im Leiden, Stoicismus*); aber christliche Weltentsagung ist ihr eine Thorheit. Wie sollte also die wahre Heilslehre aus der Vernunft entspringen können? Und da ächte Philosophie in Hinsicht des Heils mit dem Christentum übereinstimmt, wie sollte nicht auch sie in dieser Hinsicht über- und wider vernünftig erscheinen?

Aber, obgleich der wahre Gehalt, der eigentliche Kern in beiden, in Religion sowohl als in Philosophie, ein (10) über- und widervernünftiger ist; so unterscheiden sich doch beide sehr dadurch, daß in jener auch die Form, die mythische Darstellung jenes Inhalts in Form einer Göttergeschichte, über- und widervernünftig ist, in dieser aber die Form der Darstellung eine ganz vernünftige.

---

*) Vgl. in Schopenhauers Werk das Kap. über Stoicismus I. § 16. II. Kap. 16.

Über diesen Unterschied äußert sich wiederum höchst treffend Arthur Schopenhauer in dem oben angeführten Kap. über das metaphysische Bedürfniß des Menschen, indem er sagt: „An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch, und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, *sensu stricto et proprio* wahr zu sein: denn sie wendet sich an das Denken und die Überzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten *sensu proprio* nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung, *sensu allegorico* wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingrediens einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stempel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden." S. 166.

(11) Von diesem Standpunkt aus läßt sich ein richtiges Urtheil über die verschiedenen theologischen Richtungen der Gegenwart gewinnen.

Der Rationalismus, der gar nichts Über- und Widervernünftiges in der Offenbarung dulden, sondern diese ganz vernünftig machen, ja ihren Inhalt aus der Vernunft selbst entwickeln will, geht nicht bloß der zeitlichen, mythischen Form, sondern auch des ewigen, wahren Gehalts derselben verlustig. Er glaubt gar nicht mehr ernstlich an Offenbarung; denn eine Offenbarung, die weiter nichts brächte, als was die Vernunft auch von selbst finden kann, wäre ganz überflüssig und verdiente gar nicht den Namen einer Offenbarung. Der Rationalismus sollte sich daher auch garnicht mehr den Schein eines Dolmetschers der Offenbarung geben, sondern sich offen und ehrlich für bloße Philosophie bekennen.

Der Supernaturalismus, der die Offenbarung nicht bloß dem Inhalt, sondern auch der mythischen Form nach, als *sensu proprio* wahr, begründen will, bleibt hinter der Bildung der Zeit zurück und ist daher nicht geeignet, dem Christenthum unter den Gebildeten, mit der Zeit Fortgeschrittenen, die sich die Resultate der Wissenschaften im Allgemeinen angeeignet haben, Geltung und Anhang zu erwerben.

Hiermit stimmt wieder überein, was Arthur Schopenhauer in dem erwähnten Kap. sagt: „Auf dem Verkennen der allegorischen

Natur jeder Religion beruht auch der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christenthum *sensu proprio* wahr haben: in diesem Sinne wollen die ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten; wobei sie, den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen schweren Stand haben. Die andern hingegen suchen alles eigenthümlich Christliche hinaus zu (12) exegisiren; wonach sie etwas übrig behalten, was weder *sensu proprio* noch *sensu allegorico* wahr ist, vielmehr eine bloße Plattitüde, beinahe nur Judenthum oder höchstens nur seichter Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christenthum durchaus fremd ist. Überdieß versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat, also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eignen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das schwere Geschütz der Vernunftkritik: sich aber dahin zu begeben, wäre für sie wahre Vermessenheit." S. 167 f.

Es mag paradox klingen, aber es ist nichts desto weniger wahr, daß die Theologie in den beiden angegebenen Richtungen es eigentlich ist, die das Christentum untergräbt. Denn durch ihre falsche Stellung zu demselben, indem sie einerseits im Rationalismus nichts als platte Glückseligkeitslehre aus ihm macht, also den erhabenen, auf eine andere Welt und eine andere Ordnung der Dinge hinweisenden Inhalt desselben herabzieht in diese gemeine, irdische Welt; anderseits im Supernaturalismus nicht bloß den Gehalt, sondern auch die Form, in welcher dieser dargeboten wird, für wesentlich, und den Glauben daran als Bedingung des Heils erklärt, — dadurch, sage ich, untergräbt sie das Christenthum. Denn der rationalistische Optimismus muß nothwendig die Menschen in ihrer natürlichen Denkweise, die dem angeborenen Glückseligkeitstrieb schmeichelt, und der entgegenzuarbeiten gerade das Christenthum erschienen ist, immer mehr befestigen; während anderseits der allen Denkgesetzen und allen Fortschritten der empirischen Wissenschaften Hohn sprechende dogmatisch formalistische (13) Glaube des Supernaturalismus jeden Gebildeten, wenn er nicht schon selbst zwischen Gehalt und Form, zwischen Kern und Schale unterscheiden gelernt hat, vom Christenthum zurückschrecken muß. Es ist, wie wenn man einem eine kostbare Frucht in einem unverdaulichen Gefäße darbietet und von ihm verlangt, er solle nicht bloß die Frucht genießen, sondern auch noch das Gefäß dazu verschlucken.

Die ganze kirchliche Dogmatik mit ihrem dreieinigen Gott, der in einer seiner Personen durch den Leib einer Jungfrau Mensch wird u. s. w., ist ein solches unverdauliches Gefäß. Überhaupt schon der Begriff der Offenbarung, *sensu proprio* genommen, gehört mit zur Form

und verwickelt die Theologie in lauter Widersprüche, besonders, wenn sie ein heiliges Buch als die Quelle dieser Offenbarung betrachtet.

Von diesen Widersprüchen, die lediglich daraus entspringen, daß man den reinen übervernünftigen Gehalt des Christenthums nicht von seiner unvernünftigen Form zu sondern weiß, will ich die hauptsächlichsten in dieser Schrift nachweisen. Ich muß aber nochmals, um allen Mißverständnissen oder böswilligen Verdrehungen vorzubeugen, bemerken, daß diese ganze Kritik gar nicht den Kern und ewigen Gehalt des Christenthums berührt, zu dem ich mich in tiefster Seele bekenne, sondern lediglich seine theologische Form.

Diesen Unterschied muß man ein für allemal festhalten, um diese meine Schrift richtig zu verstehen. Der Gehalt des Christenthums und seine theologische Form, die es schon in der Bibel hat, sind aus zwei ganz verschiedenen Quellen entsprungen. In jenem, nämlich seinem Kern und Gehalt, wendet sich das Christenthum lediglich an den Willen des Menschen, ist praktische, moralische Wahrheit und Weisheit, kann also auch nur durch die Willensrichtung des Menschen seine Bestätigung erhalten. In seiner theologischen Form hin- (14) gegen, wo es sich mit einer Glaubenslehre verbindet, wendet es sich an das Erkennen des Menschen, will für theoretische Wahrheit gelten, und muß sich daher der Kritik des Erkennens unterwerfen.

Hieraus ergiebt sich, daß der Glaube einer ganz andern Kritik unterliegt, als die Theologie. Ehe ich daher zur Kritik der letzteren übergehe, will ich das wahre Verhältniß der Kritik zum Glauben darstellen, woraus sich auch das Verhältniß der Ethik zur Dogmatik ergeben wird, dessen Betrachtung ebenfalls der Kritik der Theologie vorangehen muß.

(15)

II.

Das wahre Verhältniß der Kritik zum Glauben.

Arthur Schopenhauer sagt in dem angeführten Kap. über das methaphysische Bedürfniß des Menschen sehr gut: „Ihre allegorische Natur entzieht die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung; statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie, in Hinsicht auf das Praktische, eben dahin führt, wohin die Wahrheit *sensu proprio* auch führen würde; so verheißt die Religion denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seligkeit. Wir sehen also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfniß der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen

kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktischen Behuf, als Leitstern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlichen Trost in schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeit- (16) liche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Werth derselben, ja ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι sagt schon Plato mit Recht. Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als *sensu proprio* wahr zu behaupten haben. Dadurch thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert." S. 167.

Diesen Antagonismus ruft aber eigentlich, genau genommen, nicht die Religion als solche hervor, sondern die Theologie, die sich für Wissenschaft der Religion ausgiebt und die mythisch-allegorische Glaubenslehre derselben durch die Vernunft begründen will. Der Kampf ist also eigentlich nicht ein Kampf zwischen Religion und Philosophie, sondern zwischen Theologie und Philosophie.

Denn wie sollte zwischen Zweien, die gar nicht auf demselben Boden stehen, die ganz heterogener Natur sind, ein Kampf stattfinden? Dieser setzt immer wenigstens einen gleichen, gemeinschaftlichen Boden voraus, auf dem die Kämpfenden stehen. Es wäre ganz absurd von der Philosophie, wenn sie den einfältigen Glauben der Menge, der, aus praktischem Bedürfniß entsprungen, wieder auch nur zu ihrem praktischen Heile gereicht, im Übrigen aber gar nicht aus theoretisch-wissenschaftlichen Quellen geflossen ist und auch keinem bloß theoretischen Bedürfniß dienen soll, — es wäre, sag' ich, absurd, einen solchen Glauben theoretisch-wissenschaftlich, durch Nachweisung der Widersprüche gegen Vernunft und Erfahrung, die er in seinem dogmatischen Theil enthält, widerlegen und entkräften zu wollen. Dieß würde eine gänzliche (17) Verkennung der Natur des Glaubens an den Tag legen und daher ein sehr unphilosophisches Verfahren sein. Gleiches kann nur durch Gleiches gerichtet werden, so wie nach einem Satze der Alten Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird.

Einen Glauben, der im Charakter des Menschen wurzelt, der seinen Wünschen und Hoffnungen entspricht und folglich mit dem Willen bejaht wird, durch logische, aus dem Denken, oder empirische, aus der Erfahrung geschöpfte Beweisgründe widerlegen, wäre dem Unternehmen ähnlich, einen Unterleibskranken durch medizinisch-physiologische Vorlesungen kuriren zu wollen.

Wäre es möglich, Etwas, was gar nicht aus dem Denken entsprungen ist, durch Gedanken aufzuheben; wäre wissenschaftliche Polemik fähig, den unwissenschaftlichen, unvernünftigen Glauben zu entwurzeln;

so müßte schon längst aller Glauben auf Erden verschwunden sein, denn an solcher Polemik hat es bisher nicht gefehlt. Es ist den Gläubigen zur Genüge bewiesen worden, daß ihre Götter und Göttergeschichten, ihr Himmel und ihre Hölle, ihre Engel und Teufel, nichts als Chimären, Hirngespinnste, Geschöpfe der Einbildungskraft seien. Aber selbst die witzigste, beißendste und scharfsinnigste Polemik hat bisher den Glauben in der rohen, ungebildeten Menge nicht zu entkräften vermocht; er steht noch frisch da, wie am ersten Tag; die heiligen Röcke thun auch noch im 19. Jahrhundert ihre Wunder. Was will das sagen, wenn auch einige Tausend auf Veranlassung der Polemik gegen eine solche zur Schau gestellte Reliquie von der Kirche abfallen, und eine vernünftige Sekte für sich bilden. Das Meer wird durch einen Tropfen nicht ärmer.

Die Regierungen fürchten daher mit Unrecht solche Angriffe gegen den Glauben. So lange die Menge in ihrer Unwissenheit verharrt, die sie für wissenschaftliche Gründe überhaupt, (18) also auch für die gegen den Glauben gerichteten, ganz unempfänglich macht, ist für letzteren nichts zu befürchten. Wohl aber ist die fortschreitende Bildung von Oben herab dem dogmatischen Glauben gefährlich. Durch die jetzige Popularisirung der Wissenschaften und das Eindringen derselben in das Volk wird allerdings dem Baume des Kirchenglaubens immer mehr Wurzel entzogen. Schon das Kopernikanische System brachte demselben einen gewaltigen Stoß bei. Diejenigen daher, die die Menge in ihrem dumpfen, blinden Glauben erhalten wollen, handeln sehr klug, indem sie dieselbe in ihrer Unwissenheit zu befestigen suchen und ihr die Resultate der Wissenschaft verschließen.

Doch, obwohl, wie gezeigt worden, die theoretisch-wissenschaftliche Polemik gegen den Glauben, der aus einer ganz andern Quelle entsprungen, völlig inadäquat ist; so giebt es doch eine andere Polemik, der sich kein Glaube entziehen kann und die allerdings vernichtend zu wirken im Stande ist, — das ist die Prüfung der moralischen Quelle, der Beschaffenheit des Willens, aus der der Glaube geflossen ist. Denn da der Glaube gar nicht Wissenschaft und nicht aus wissenschaftlichen Quellen entsprungen ist, so müssen die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, in denen er sich ausspricht, aus einer ganz andern Quelle entsprungen sein, und diese ist der Wille, wie aus Folgendem erhellen wird. Die Wissenschaft geht aus von realen, durch Erfahrung gegebenen Objekten. Sie erzeugt sich nicht selbst ihre Gegenstände, sondern findet sie ohne ihr Zuthun vor. Die Philologie macht nicht die Sprache, die Physiologie macht nicht den Organismus, die Jurisprudenz macht nicht das Recht, selbst Logik und Mathematik machen nicht ihre Gegenstände, das Denken, und die Raumverhältnisse; sondern alle diese finden ihre Gegenstände schon vor, brauchen daher das Daß, die (19) Existenz derselben gar nicht erst zu beweisen, ehe sie von dem Was, der Beschaffenheit, reden, sondern können unmittelbar an das Letztere gehen. Und so jede wirkliche, reale Wissenschaft, ihr

Gegenstand sei übrigens, welcher er wolle. Daher müssen auch die Männer der Wissenschaft in ihrem Fach übereinstimmen. Denn da die Natur der gegebenen Sache an sich ein und dieselbe ist, so müssen alle sie Erforschenden, wenn sie nur richtig beobachten und wahr, d. h. der Sache entsprechend, urtheilen, nothwendig auf dieselben Resultate kommen und folglich in ihrer Erkenntniß übereinstimmen. So müssen alle Mathematiker z. B. über die Natur der Dreiecke, alle Logiker über das Wesen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, alle Physiologen über die Natur des Organismus u. s. w. übereinstimmen. Wenn Streit unter ihnen entsteht, so ist nicht die Sache daran Schuld, sondern ihre unrichtige Beobachtung und ihr falsches Urtheil.

Ganz anders nun aber verhält es sich mit dem Glauben. Dieser geht gar nicht aus von einer unbestreitbar existirenden, der äußern oder innern Erfahrung gegebenen Sache, so daß er, wie die Wissenschaft von dem vorliegenden Daß nur näher das Was zu bestimmen hätte; sondern umgekehrt: er geht aus von Begriffen, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die er vollständig bestimmt, ehe noch bewiesen ist, daß denselben überhaupt ein realer Gegenstand, ein Ding an sich entspricht. Vom Was anfangend, sucht er das Daß, die Existenz des Gegenstandes. Er weiß früher, was Gott ist, worin die Freiheit und Unsterblichkeit besteht, ehe er noch weiß, daß ein solcher Gott, eine solche Freiheit und Unsterblichkeit existirt. Er glaubt dieß nur, aber er weiß es nicht; denn zum Wissen gehört, daß die Existenz des Gegenstandes unbezweifelbar und unbestreitbar in der Erfahrung gegeben sei.

Keine Wissenschaft braucht die Existenz ihres Gegenstandes (20) zu beweisen, sondern von derselben als einer gegebenen unmittelbar ausgehend, unternimmt sie es, die Natur und den Zusammenhang, den Ursprung und Endzweck ihres Gegenstandes richtig zu bestimmen. Der Glaube hingegen hat von jeher Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit gesucht. Es ist also klar, daß er es gar nicht mit einem wissenschaftlichen Gegenstande zu thun hat. Was in der Wissenschaft als lächerlich und im höchsten Grade pedantisch erscheinen würde, wenn z. B. der Philologe erst ernstlich die Existenz der Sprache, der Physiker die Existenz des Lichts und der Wärme, der Physiolog die Existenz des Lebens u. s. w. beweisen wollte, ehe er an ihre nähere Bestimmung ginge, — das ist in der Theologie so hergebracht, daß jede Zeit immer neue Versuche, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit zu beweisen, hervorbringt.

Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit der Wissenschaft und des Glaubens, daß jene vom Daß ausgehend das Was, dieser hingegen vom Was ausgehend das Daß sucht, kommt es aber auch, daß, während die Männer der Wissenschaft über ihren Gegenstand übereinstimmen oder doch wenigstens übereinstimmen können, die Gläubigen voll Streit und Zwiespalt unter einander und mit sich selbst über ihre Sache sind.

Natürlich. Denn der Wissende kann seinen Gegner durch Nachweisung der Thatsachen, sowie Berichtigung seiner falschen Urtheile und Fehlschlüsse zur Anerkennung zwingen; in Glaubenssachen hingegen, wo Keiner dem andern die thatsächliche Existenz des von ihm angenommenen Gottes oder der von ihm geglaubten Geschichte nachweisen kann, — wo der Eine einen persönlichen, der Andere einen unpersönlichen Gott; der Eine den persönlichen Gott nur in Einer Person, der Andere in drei Personen will; der Eine den persönlichen Gott vom Himmel herunterkommen und Mensch werden, der Andere ihn ruhig im Him- (21) mel bleiben läßt; der Eine eine Auferstehung des Fleisches, der Andere nur des Geistes annimmt u. s. w. — wie soll da je Übereinstimmung zu Stande kommen? Es wäre vielmehr zu verwundern, wenn sie stattfände, als daß sie nicht stattfindet.

Aber da anderseits, so gewiß als den religiösen Begriffen kein realer, durch Erfahrung gegebener Gegenstand zu Grunde liegt, dennoch sich nicht leugnen läßt, daß auch sie, wie alle Begriffe einen Ursprung haben müssen und nicht lediglich aus der Luft gegriffen sein können; so muß die Quelle dieser der Vernunft und Erfahrung so widersprechenden Begriffe untersucht werden, um zu sehen, wie die große Verschiedenheit der religiösen Begriffe unter Individuen und Völkern schon in der Quelle, woraus überhaupt die religiösen Begriffe fließen, eingeschlossen ist.

Diese Quelle kann, nachdem wir Vernunft und Erfahrung ausgeschlossen haben, keine andere sein, als der Wille, nicht, wie Feuerbach meint, Phantasie und Gemüth.

Aus der ursprünglich verschiedenen ethischen Beschaffenheit des Willens der Gläubigen muß sich die Verschiedenheit ihres Glaubens erklären lassen. Der Wille giebt den eigentlichen Gehalt des Glaubens; Phantasie und Gemüt liefern nur die Form, in die er sich kleidet, sind nur die Sprache, in die er übersetzt wird.

Dieser Ursprung aus dem Willen, als dem Kern des Menschen, läßt sich ohne Schwierigkeit an den drei Hauptbegriffen der Religion: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nachweisen.

Läge diesen Begriffen ein realer Gegenstand zu Grunde, so müßten sie in allen Religionen vorkommen und in allen auf dieselbe Weise, d. h. mit denselben Inhaltsbestimmungen; so wie Alle in der sinnlichen Welt dieselben Gegenstände auf dieselbe Weise wahrnehmen. Nun aber giebt es Religionen, (22) in denen der Glaube an Gott; andere, in denen der Glaube an Freiheit; noch andere, in denen der Glaube an Unsterblichkeit fehlt. Und wiederum ist der Glaube an eines dieser drei in denjenigen Religionen, denen er gemeinschaftlich ist, von so verschiedenem Inhalt, daß er unmöglich bei allen aus derselben Quelle fließen kann.

Im Buddhismus, der gegenwärtig die vorherrschende Religion auf dem ganzen großen Hochlande Hinter-Asiens, so wie in den anliegen-

den Stromlandschaften Hinter-Indiens und Chinas ist, und wohl an 300 Millionen Bekenner zählt, also verbreiteter ist, als irgend eine andere heidnische Religion, — wird das Dasein Gottes ausdrücklich geleugnet. „Gotama's (Buddha's) Sekte hält den Glauben an ein göttliches Wesen, welches die Welt geschaffen, für höchst irreligiös", *(«impious»)*. *S. Asiatic Researches Vol. 6 p.* 180. Ebendaselbst S. 268 wird angeführt, daß der Zarado oder Oberpriester der Buddhisten in Ava, Atuli, in einem Aufsatz über seine Religion, den er einem katholischen Bischof übergab, „unter die sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge in der Welt geschaffen habe und das allein würdig sei, angebetet zu werden."*)

Im Mohammedanismus fehlt der Glaube an Freiheit, da ihm zufolge ein unabänderliches Fatum das Geschick des Menschen unabwendbar vorher bestimmt.

Endlich im alttestamentarischen Judenthum fehlt der Glaube an Unsterblichkeit.

In denjenigen Religionen, wo derselbe religiöse Begriff vorhanden ist, nimmt er höchst verschiedene Inhaltsbestimmungen an. So zerfallen die, welche überhaupt an eine Gottheit glau-(23)ben, in polytheistische, monotheistische und pantheistische, deren jede wieder abweichende Sekten in sich enthält, die das Wesen ihres Gottes oder ihrer Götter verschieden bestimmen. Von den an Freiheit Glaubenden lassen die Einen die Freiheit während des ganzen Lebens bestehen, die Andern durch den Mißbrauch derselben im Abfall von Gott verloren gehen. Endlich die an Unsterblichkeit Glaubenden nehmen theils eine Auferstehung des Fleisches und sinnlich individuelle Fortdauer an, theils stellen sie sich die Fortdauer als ein rein spiritualistisches, geisterhaftes Dasein ohne Geschlechtsunterschied, vor.

Und nicht bloß solche Hauptdifferenzen sind es, die die Gläubigen von einander trennen; sondern da treten selbst noch in den untergeordneten Dingen innerhalb einer und derselben Kirche, einer und derselben Konfession, Spaltungen ein, die zu den heftigsten Anfeindungen und Verfolgungen der Gegenpartei Anlaß geben. Die Einen wollen den Gottesdienst so halten, die Andern anders; die Einen verbieten das zu essen und zu trinken, die Andern jenes. Solche Unterschiede scheinen nun freilich dem draußenstehenden Ungläubigen ganz unwesentlich, aber keineswegs dem in denselben befangenen Gläubigen, der mit Leib und Seele, mit Gut und Blut für ihre Aufrechterhaltung kämpft, weil er die Seligkeit daran knüpft.

Woher diese zu allen Zeiten und unter allen Völkern immer wiederkehrende Erscheinung? Offenbar doch nur daher, daß der Glaube nicht,

*) S. Schopenhauer, Über den Willen in der Natur, unter der Rubrik Sinologie.

wie die Wissenschaft, durch von Außen gegebene reale Gegenstände und Verhältnisse bedingt ist, sondern im Innern des Menschen, im Charakter des Gläubigen, seine Wurzel hat.

Daß Pflanzen, Thiere, Menschen existiren, wissen wir früher, als was sie eigentlich sind, welches ihre Natur, ihr Ursprung, Zusammenhang und Endzweck ist. Dies zu untersuchen, ist Aufgabe der Wissenschaft.

(24) Aber der Gläubige weiß umgekehrt viel früher, was Gott ist, — denn er kennt und beschreibt seinen Gott ganz genau, — ehe noch ausgemacht ist, daß ein solcher Gott existirt.

Darum folgt dem Glauben aber auch der Zweifel auf dem Fuße nach, der ihn nöthigt, Rechenschaft abzulegen, woher er seinen Gott habe. Aufweisen kann er ihn nicht; denn da müßte er jeden noch so sehr Zweifelnden zwingen können, denselben Gott anzunehmen. Sondern es bleibt ihm nur übrig, zu sagen: Ich fühle mich innerlich genöthigt, einen solchen Gott zu glauben, und mich befriedigt er, mir gewährt er Trost, mich hält er aufrecht; ohn' ihn möcht ich nicht leben.

So ist den Juden ihr Gott ein starker, eifriger Nationalgott, der sie zum auserwählten Volk auf Erden gemacht hat; weil sie eifersüchtig sich als das auserwählte Volk Gottes betrachten, und ein solcher Glaube ihnen wohlthut, ihnen schmeichelt, ihnen Trost, Hoffnung, Kraft und Muth giebt. Nicht weil ein solcher sie auserwählender Gott existirt, glauben sie an ihn; sondern weil sie sich von einem so starken, eifrigen Gott auserwählt wünschen, existirt er ihnen, hat für sie Realität.

Aus diesem Beispiel erhellt, daß die Befriedigung, die dem Gläubigen seine Glaubensobjekte gewähren, für ihn das Kriterium ihrer Realität, das eigentlich Reelle daran also der Wunsch und Wille des Menschen ist. Aus dem Gott spiegelt sich der Charakter des Gläubigen. Es ist unendlich trostreich, einen Gott zu wissen, der alles vorhersieht, der alle Haare auf meinem Kopfe zählt und sich ganz speziell um mich bekümmert, so daß mein Fuß ohne seinen Willen nicht an einen Stein stoßen kann. Darum wirst du den Menschen, dem solcher Glaube innerlich nothwendig ist, nimmermehr durch äußere, aus Vernunft und Erfahrung geschöpfte Gründe überzeugen, daß solcher Glaube voller Widersprüche gegen beide ist. Er hört gar nicht auf deine Gründe, denn was nicht aus dem (25) Raisonnement entsprungen ist, läßt sich auch nicht durch Raisonnement widerlegen. Den Glauben vor das Forum der Vernunftkritik ziehen, ist gerade so, als wenn man einem aus der Ästhetik beweisen wollte, daß seine Geliebte häßlich ist.

Aber da nicht die objektive Wahrheit, sondern die subjektive Befriedigung es ist, die einen Glauben stützt und trägt, so giebt es ein anderes Tribunal, dem sich derselbe stellen muß. Das ist die ethische Kritik. Aus dem, was den Menschen subjektiv befriedigt, dessen Wahrheit und Realität er daher begehrt, läßt sich sein moralischer Standpunkt erkennen. Wie, wenn nun ein verderblicher, unsittlicher Glaube ihn befriedigte; sollte man ihn deshalb in seinem Glauben nicht

stören? Soll man einem Kranken einen offenbar schädlichen Genuß, blos weil er ihm Genuß ist, nicht versagen? Soll man einen Wahnsinnigen in seinem Wahne stecken lassen, weil ihn derselbe beseeligt?

Es ist klar, daß kein Glaube blos darum, weil er beseeligt, einen Anspruch auf Duldung hat, sobald erwiesen ist, daß er aus unsittlichen Quellen, aus optimistischen, eudämonistischen Wünschen entsprungen ist.

Unwahr, d. h. der Vernunft und Erfahrung widersprechend, mag ein Glaube von seiner theoretischen Seite immerhin sein; das thut nichts, wenn er nur von seiner praktischen Seite in einem moralischen Boden wurzelt, wenn ihm ein edler Wille zu Grunde liegt. Denn die Religion ist nicht Wissenschaft, sondern Heilslehre. Sie hat also nicht den Zweck, rein theoretische Bedürfnisse zu befriedigen, sondern den Menschen auf den wahren Weg des Heils zu führen. Erfüllt sie diesen Zweck, so mag sie immerhin in ihrem theoretischen Theile, ihrer dogmatischen Einkleidung noch so stark gegen Vernunft und Erfahrung verstoßen, sie ist dennoch wahre, ächte Religion. Umgekehrt mag immerhin eine Religion in ihrem theoretischen (26) Theile noch so vernünftig und erfahrungsmäßig sein; sobald sie von ihrer praktischen Seite auf einem unmoralischen Grunde ruht, ist sie eine schlechte und verächtliche, ihren Zweck verfehlende Religion.

Hiernach bestimmt sich ein für allemal das Verhältniß der Vernunft zum Offenbarungsglauben. Die Vernunft steht in gar keinem Verhältniß zu demselben. Denn was nicht aus der Vernunft entsprungen ist, unterliegt auch nicht einer Kritik derselben. Der Glaube, als seinem Gehalte nach in ethischem Boden wurzelnd, gehört dieser seiner Natur gemäß nur vor den Richterstuhl der Ethik.

Hieraus ergiebt sich ein wichtiger Unterschied in Betreff der Toleranz in Glaubenssachen. Über Toleranz ist so viel geschrieben worden, daß es Manchem überflüssig scheinen wird, wenn ich hier dieses abgenutzte Thema noch einmal zur Sprache bringe. Ich halte es aber darum nicht für überflüssig, weil die meisten bisher diese Frage entweder einfach mit Nein oder einfach mit Ja beantwortet, die Einen also zelotisch jeden fremden Glauben verdammt und verfolgt, die Andern indifferentistisch Jeden nach seiner Façon haben seelig werden lassen. Oft ist auch bei den Toleranten nicht gerade Indifferentismus die Quelle ihrer Duldung gewesen, sondern eine weiche zärtliche Gutmüthigkeit, die sich scheut, einen Andern im Glauben, der ihn so glücklich macht, zu stören. Eine solche drückt sich sehr schön aus in dem Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu *** von Göthe, wo jener in Betreff des Abendmahls an seinen Amtsbruder schreibt: „Beides lauft auf eins hinaus, ob ein Sacrament ein Zeichen oder mehr ist, und wie könnte ich böse sein, daß ein Anderer nicht empfinden kann, wie ich.

Ich kenne die Seeligkeit (27) zu gut, es für mehr zu halten, als ein Zeichen, und doch habe ich unter meiner Gemeinde eine große Anzahl Menschen, die die Gnade nicht haben, es auch zu fühlen; es sind Leute, wo der Kopf das Herz überwiegt; mit diesen leb' ich in so zärtlicher Eintracht, und bitte Gott, daß er jedem Freude und Seeligkeit gebe nach seinem Maaß; denn der Geist Gottes weiß am besten, was einer fassen kann. Ebenso ist's mit der Gnadenwahl, davon verstehen wir alle nichts, und so ist's mit tausend Dingen. Denn wenn man's bei Licht besieht, so hat jeder seine eigene Religion, und Gott muß mit unserm armseeligen Dienste zufrieden sein, aus übergroßer Güte, denn das müßte mir ein rechter Mann sein, der Gott diente, wie sich's gehört."

Das klingt sehr schön, steht aber doch schief darum. Weil bei Lichte besehen Jeder seinen eigenen Glauben hat, soll man Jeden glauben lassen, was er will. Das ist falsch. Das ist gerade so, wie wenn man sagte, weil jeder seinen aparten Geschmack hat, solle man Jeden essen und trinken lassen, was er will. Der Arzt wird aber sogleich dagegen einwenden, daß bei der Wahl der Speisen und Getränke nicht die Rücksichten des Geschmackes, sondern die der Gesundheit zu entscheiden haben. Und ganz ebenso wird euch der Seelenarzt, der Heiland, sagen, bei der Annahme eines Glaubens komme es nicht auf euern Geschmack, sondern auf euer wahres Seelenheil an. Er wird daher keinen Glauben dulden, der der Beförderung dieses Heiles zuwider ist, wie denn auch Jesus darum die pharisäische Werkheiligkeit und Gesetzesgerechtigkeit schonungslos angegriffen hat.

Ein schöneres Muster, wie wir uns in Betreff der Toleranz zu verhalten haben, als das Jesu in dem Evangelio, können wir nicht finden. Denn schonungslos greift er den jüdischen Glauben von seiner praktischen Seite, als wo er aus unmoralischer Quelle fließt, an. So sollen wir uns (28) aber gegen jeden Glauben verhalten. In demjenigen Theile, wo ein Glaube nicht in ethischem Boden wurzelt, sondern nur Vorstellungen enthält, die sich aus der localen und temporären Bildungsstufe eines Volkes erklären lassen, mag er von dieser Seite immerhin wissenschaftlich, vor dem Forum der Vernunft unhaltbar sein, — darf man ihn unangetastet lassen; da die Menge nicht zum Denken und Philosophiren berufen ist, sondern ihr der Kern der Religion in mythischer, allegorischer und parabolischer Form am faßlichsten und genießbarsten ist. Hingegen in allen jenen Punkten des Glaubens, die einen ethischen Ursprung haben, d. h. aus einer bestimmten moralischen Beschaffenheit des Willens hervorgegangen sind; da hat die Kritik ein Recht, diese Beschaffenheit zu untersuchen, und falls es eine unmoralische ist, gegen den aus solcher Quelle fließenden Glauben mit aller Kraft intolerant zu sein, d. h. nicht, die solchen Glauben theilenden mit Feuer und Schwert zu vertilgen, sondern sie zu entlarven, zu zeigen, was sie eigentlich wollen, wie Jesus mit den

Pharisäern gethan hat, und mit allen ihr zu Gebote stehenden geistigen Mitteln sie auf den Weg des wahren Heils hinzuweisen.

Der Weg des wahren Heils ist aber die Weltentsagung, Selbstverleugnung, oder, wie Arthur Schopenhauer es nennt, die Verneinung des Willens zum Leben. Dieses ist der übervernünftige Inhalt des Christenthums, der der Vernunft eine Thorheit ist, und dessen Erkenntniß, weil nicht aus dem natürlichen, nur auf diese Welt gerichteten Licht der Vernunft entsprungen, dieser gegenüber wie eine höhere Offenbarung erscheint, weil sie in der That nur durch innere Erleuchtung, die mit der Wendung des Willens eintritt, gewonnen wird. Jeder dogmatische Glaube daher, der mit diesem ethischen Gehalt des ächten Christenthums nicht übereinstimmt, der den Optimismus und Eudämonismus in irgend welcher (29) Art einschließt, wie jener lohnsüchtige Glaube, der mit den Auserwählten nach dem Tode im Paradiese bei Gott vereinigt und dort für die Leiden dieser Zeit, für die Gott hier gebrachten Opfer entschädigt zu werden hofft, ist, als aus unchristlicher egoistischer Quelle entsprungen, als den Willen von Neuem knechtend, statt ihn für immer zu erlösen, — von dem reinen Gehalt des Christenthums auszusondern und zu verwerfen.

BIOGRAPHISCH-LITERARISCHE ABTEILUNG.

There is a thorough deference —

For if my own gain'd knowledge should profane,
If I would time expend with such a swine,
But for my sport & profit

Least said is soonest mended.

It is safer trusting fear than faith.

Νᾶδε ἐν μυνδῶ ἀπιστεῦν

Οἱ πλεῖστοι ἀνθρωποι κακοι

Ζωμα, βιμα, λεπτον ιχνος.

Μετρον του λογου, ουκ ὁ λεγων, ἀλλ' ὁ ακουων.

Tela transfigunt corpus, Literæ animum.—
Atraviesan el cuerpo las jaras, pero las
malas palabras el alma. Τον δε νουν λογοι.

Melancolico parece el silencio: mas al sabio
nunca le pesó de aver callado.

Ver, oyr, y callar.

Es la passion enemiga declarada de la cordura.

Me pesa de haber nacido

Pecho sin secreto es carta abierta: — a tantos
paga pecho, a cuantos se descubre.

Es muy ordinario el mentir; sea extraordi=
nario el creer.

Hombre de gran paz, hombre de mucha vida.

La discrecion en el hablar importa mas que
la elocuencia.

Doblado seso es menester para con quien ~~no tiene~~ no le
tiene.

Mentire est juvat quemdam.

Sermo datur cunctis, animi sapientia paucis

Contemnite me si potestis, periculo vestro, non me

Ad animi tranquillitatem, rem omnium pa
cherrimam, nihil æque valet, quam solitud
& silentium.

Nel mondo non c'è se non volgo.

La terre est couverte d'êtres, qui ne mé
ritent pas, qu'on leur parle

Ne jamais se laisser aller, & dès qu'on hésite
si on doit dire une chose, ne pas la dire.

Die Kunst zu schweigen ist grösser als die Kunst zu
reden.

Was dein Freund nicht wissen soll, das sage deinem
Freunde nicht.

Im Bilde der Schweigsamkeit steht eine Schnecke auf einer
~~Schnecke~~ Silber; aber Schweigen ist Gold.

Es ist die Natur zu keiner Zeit eine Mode zu werden
Wie sollen in Ewigkeit, wenn sie mit Ewigkeiten stimmt

Leid, meid' Schweigen, vertrag',
Denn Rolf niemanden klagt. Lessing.

Klein wie Sand — klein wie Brand —
Sind Kleiner Perlen Gedanken. Lessing.

~~Quien no~~ Sabe sufrir es ~~sabe~~ vivir.

Wer sich weiss der Gesellschaft, dem Gebot der Menschheit, der
Mass der Dinge wirklich, gemein machen, als vollgiltig nütz
haftsein, wie Nerv sein Eingeweide hat.

Stadt
Bücherei
Elbing

EINE BRIEFTASCHE SCHOPENHAUERS.

Der 1881 verstorbene hessische Oberappellations- und Kassations-Gerichtsrat Johann August Becker, der bekannte Freund Schopenhauers, dessen scharfsinnigen und auf eindringendem Verständnis beruhenden kritischen Einwürfen wir den unschätzbaren Briefwechsel beider Männer (von seinem Sohne Johann Karl Becker i. J. 1883 veröffentlicht, im Original jetzt Besitz des Schopenhauer-Archivs) verdanken, erhielt nach Schopenhauers Tode von dessen Testamentsvollstrecker Dr. Wilhelm Gwinner als Andenken eine Brieftasche Schopenhauers zum Geschenk, die uns von einem Enkel Beckers zur Einsicht und mit der Erlaubnis zu dieser Veröffentlichung vorgelegt worden ist.

Die Brieftasche hat zugeklappt ein Format von $15^1/_2 \times 10$ cm und besteht außen aus gepreßtem rotem Juchtenleder; im Innern befinden sich zwei Taschen aus gelbem Glacéleder, mit himmelblauer Moiréeseide gefüttert, zwischen ihnen eine Stoffhülse für den Bleistift. Die Brieftasche trägt Spuren starker Benutzung und scheint sich somit lange Jahre im persönlichen Gebrauch Schopenhauers befunden zu haben, da sie von Becker und später seinen Erben immer sorgfältig als Reliquie gehütet worden ist. Das Wertvollste aber ist ihr Inhalt: ein Notizbuch in Größe von $14 \times 9^1/_2$ cm, bestehend aus einem auf der Außenseite grünen Pappdeckel mit einer losen Einlage von 8 gehefteten Blättern (16 Seiten) starken, glatten Papiers.

Die Einlage ist, wie der Augenschein lehrt, ursprünglich auf sämtlichen Seiten mit Bleistift beschrieben gewesen, und zwar, wie einzelne noch entzifferbare Worte und Buchstaben zeigen, von Schopenhauers Hand; jedoch ist alles Eingetragene sorgfältig mit Radiergummi (dessen Spuren ebenfalls noch deutlich sind) ausgelöscht worden — es mag dahingestellt bleiben, ob von Schopenhauer selbst, oder von Dr. Gwinner; daß Becker dies getan hätte, ist bei dessen Pietät für seinen großen Freund nach Mitteilung des jetzigen Besitzers als ausgeschlossen zu erachten. Die ursprünglichen Eintragungen scheinen z. T. aus Büchertiteln, z. T. aber auch aus fortlaufendem Text bestanden zu haben; die Wiederherstellung auch nur einer zusammenhängenden, einen Sinn ergebenden Wortgruppe ist nicht mehr möglich. Für die Annahme, daß Schopenhauer selber den ursprünglichen Text ausgelöscht hat, zwecks wiederholter Benutzung der Schreibblätter, spricht der Umstand, daß auf der 1., 2. und 16. Seite sich einige unversehrte Bleistiftnotizen von Schopenhauers Hand über den Radierstrichen, also von offenbar späterer Herkunft, befinden. Sie lauten:

auf Seite 1 (hinter einigen durchstrichenen und unleserlich gemachten Worten):

St. Maure, zwiſchen Tours Cotteray und Chatellereau
Döngesg. G 27 G. E. Freinsheim E 208
Gr: Hirſchgr: F. 58

auf Seite 2:

Geoffroy St. Hilaire, notions synthétiques, historiques & physiologiques de philosophie naturelle. 1838. 12½ fr

D. E. Preuß, Friedr. d. Große mit ſeinen Verwandten und Freunden. 1838. 2¼ Tlr

Beudant, traité élémentaire de physique. 6ème édit: 1838. 45 Bog. u. 13 Kupfr 10 fr

Laotseu, Taoteking ou le livre de la raison suprême & de la vertu avec commentaire. Chinois, francais & latin. 1ère Livraison, 5 Bogen 10 frs! wird 5—6 Lieferungen

Diog: Laertius ed: Hübner, c. versione.
2 Vol: 1829—31. 6 Tlr 16 ſgr

auf Seite 16:

Selbſtmord u. Poeſie?

Die Büchertitel auf Seite 2 sind sämtlich durchstrichen. Den Eintragungen auf S. 2 und 16 folgen noch einige Zahlen, offenbar Additionen und Multiplikationen des täglichen Lebens.

Wichtiger und biographisch interessanter aber als diese Einlage ist der Umschlagsdeckel, dessen in Tinte mit Zitaten und Maximen beschriebene Innenseite wir, unbedeutend verkleinert, als Facsimilebeilage (hinter S. 176), sowie nachstehend im Druck wiedergeben, unter Hinzufügung von Übersetzungen der fremdsprachigen Aussprüche und mit denjenigen Nachweisungen, die bisher möglich waren.

In allen sieben Sprachen, die er beherrschte, hat Schopenhauer hier auf dem bleibenden Umschlag für seine wechselnden Tagesnotizen, wie dies seine Gewohnheit war (s. Gwinners Biographie, 3. Aufl., S. 266), diejenigen Leitsätze festgehalten, die täglich vor Augen zu haben ihm notwendig schien, um sein einsames Leben der Entsagung und des geistigen Kampfes weiterführen zu können: alles Variationen über das Leitmotiv seines persönlichen Daseins, das aus den herben Klängen von Einsamkeit, Schweigen, Mißtrauen und Menschenverachtung aufgebaut war — ein erschütterndes Zeugnis für sein „Fremdlingsgefühl unter den Menschen", in welches ihn das selbsterlittene Verschwiegen- und Verkanntwerden verbannt hatte.

Dieser Zitatenschatz scheint ziemlich einheitlich bei Anlage des Notizbuches niedergeschrieben zu sein, wie aus der gleichen Tinte und Schrift, wie auch aus der grundsätzlichen Zusammenordnung der sprachlich gleichartigen Aussprüche geschlossen werden kann.

Für die Datierung der Einlage und des Umschlags darf soviel zunächst als sicher hingestellt werden, daß die erstere — wenigstens in ihren oben mitgeteilten erhaltenen Eintragungen — wesentlich späteren Jahren angehört als der letztere. Denn die Schriftzüge der Bleistiftnotizen (in welchen die Jahreszahlen der Büchertitel auf das Jahr 1838 als frühestes Datum verweisen) nähern sich bereits mehr dem liegenden Charakter der Altershandschrift, wogegen die Schriftart der Zitate in Tinte auf dem Umschlagdeckel die in Betracht kommende Zeit auf 1825 bis spätestens 1836 begrenzt; der Periode der „*Spicilegia*" (1837 ff.) gehören sie keinesfalls mehr an (vgl. die Schriftzüge Schopenhauers in der „Schopenhauer-Mappe" des Piperschen Verlages, hgg. von Franz Mockrauer, bes. Nr. 16—22 und Nr. 23 ff.). Dieser ungefähre Zeitansatz für die Maximen des Umschlags wird sodann durch den Inhalt bestätigt und weiter eingeengt: Die spanischen Zitate bedingen als *terminus a quo* das Jahr 1825, in welchem Schopenhauer sich mit dem Spanischen zu beschäftigen begann (vgl. Brief an Keil vom 16. April 1832), das starke Vorwiegen aber gerade der spanischen Zitate, deren meiste aus dem „*Oráculo manual*" stammen, deutet auf die Zeit der Gracian-Übersetzung (zwischen 1828 und 1832). Das Zitat Nr. 29 bringt die Niederschrift in zeitliche Nähe zur „Eristischen Dialektik", in der es gleichfalls auftritt. Durch das erstmalige Erscheinen dieses arabischen Sprichworts in der Zeit nach 1825 wird andrerseits die Wahrscheinlichkeit des Ansatzes der „Eristischen Dialektik" auf die Periode der „*Cogitata*" — 1830/31 — erheblich verstärkt (vgl. D VI, S. XXXIV und S. 777, Anm. zu 423, 37), und da die häufige Erwähnung Gracians gerade in den „*Cogitata*" (vgl. D VI, 756) und der genannte Brief an Keil die vollständige Übersetzung des „*Oráculo manual*" ebenfalls auf diesen noch engeren Zeitraum verweisen, wäre aus zwei zusammentreffenden Indizien auf das letzte Jahr von Schopenhauers Berliner Aufenthalt als die vermutliche Entstehungszeit dieser kleinen Aphorismensammlung zu schließen. Hiermit stimmt auch der ganz ungemildert harte Grundton der Lebensstimmung, der aus dem Ganzen klingt, recht gut zusammen.

Wir lassen nun zunächst den Text der Maximen unter fortlaufender Nummerierung folgen (wobei nur das auf der rechten Deckelhälfte an vorletzter Stelle befindliche durchstrichene spanische Sprichwort als Nr. 19 an das Ende der sonstigen spanischen Zitate versetzt ist), und schließen daran die bisher möglichen Erläuterungen, für deren Ergänzung wir den Lesern dankbar wären.

1. There is a thorough difference — — — —

2. For J my own gain'd knowledge should profane,
   If J would time expend with such a snipe,
   But for my sport and profit.

3. Least said is soonest mended.
4. It's safer trusting fear than faith.
5. Ναφε και μιμνασ' ἀπιστειν.
6. Οἱ πλειστοι ἀνθρωποι κακοι.
7. Σιγα, σιγα, λεπτον ἰχνος.
8. Μετρον του λογου, οὐκ ὁ λεγων, ἀλλ' ὁ ακουων.
9. a) Tela transfigunt corpus, dicteria animum. —
   b) Atraviessan el cuerpo las jaras, pero las malas palabras el alma.
   c) Ξιφος τιθρωσκει σωμα, τον δε νουν λογος.
10. Melancolico parece el silencio: mas al sabio nunca le pesò de aver callado.
11. Ver, oyr, y callar.
12. Es la passion enemiga declarada de la cordura.
13. Me pesa de haber nacido.
14. Pecho sin secreto es carta abierta: — a tantos paga pecho, a cuantos se descubre.
15. Es muy ordinario el mentir; sea extraordinario el creer.
16. Hombre de gran paz, hombre de mucha vida.
17. La discrecion en el hablar importa mas que la eloquencia.
18. Doblado seso es menester para con quien no le tiene.
19. Quien no sabe suffrir, no sabe vivir.
20. Ineptire est juris gentium.
21. Sermo datur cunctis, animi sapientia paucis.
22. Contemnite me si potestis, periculo vestro, non meo.
23. Ad animi tranquillitatem, rem omnium pulcherrimam, nihil aeque valet, quam solitudo et silentium.
24. Nel mondo non c'è se non volgo.

25. La terre est couverte d'êtres, qui ne méritent pas, qu'on leur parle.

26. Ne jamais se laisser aller, et dès qu'on hésite si on doit dire une chose, ne pas la dire.

27. Die Kunſt zu ſchweigen iſt größer als die Kunſt zu reden.

28. Was dein Feind nicht wiſſen ſoll, das ſage deinem Freunde nicht.

29. Am Baum des Schweigens hängt ſeine Frucht, der Friede.

30. Reden iſt Silber; aber Schweigen iſt Gold.

31. Laß dich nur zu keiner Zeit zum Widerſpruch verleiten: Weiſe fallen in Unwiſſenheit, wenn ſie mit Unwiſſenden ſtreiten.

32. Leid', meid', ſchweig', vertrag',
Deine Noth Niemanden klag'. Luther.

33. Klein wie Sand — klein am Strand —
Sind kleiner Seelen Gedanken. Edda.

34. Nie ſich mit dem Geſindel, dem Pöbel der Menſchheit, davon die Erde wimmelt, gemein machen, als welches nur Nachtheil, nie Vortheil bringen kann.

Erläuterungen:

Zu 1: „Es ist ein völliger Unterschied — — — — —"
— Offenbar der Anfang einer Schopenhauer bereits geläufigen, bisher aber nicht ermittelten Maxime.

Zu 2: „Mein selbsterrung'nes Wissen gäb' ich preis,
Wollt' Zeit verschwenden ich an solchen Narr'n,
Außer zu meinem Spaß und Vorteil."
— Vermutlich Shakespeare — aber wo?

Zu 3: „Das am wenigsten Ausgesprochene wird am schnellsten verbessert." (Sinn: was man verschweigt, braucht man nicht zu widerrufen.)
— Quelle nicht ermittelt.

Zu 4: „Es ist sicherer, sich auf Furcht zu stützen als auf Glauben" (oder: „Verläßlicher ist Furcht als Glauben.").
— Als „Grundsatz" Schopenhauers auch von Gwinner berichtet (3. Aufl., S. 255), von Grisebach (Gespräche, S. 140) in das von ihm rekonstruierte Εἰς ἑαυτόν aufgenommen. Die englische Quelle ist nicht ermittelt. Ein französisches Sprichwort sagt in ähnlichem Sinne: „*La méfiance est la mère de la surté.*"

Zu 5: „Sei nüchtern und vergiß nicht das Mißtrauen."
— Ausspruch des Epicharmos; als dessen fragm. 13 nach Polybius, XVIII, 40, 4 von Diels in „Die Fragmente der Vorsokratiker", 4. Aufl., Bd. I, S. 123 vollständig wiedergegeben als: νᾶφε καὶ μέμνας' ἀπιστεῖν· ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν und übersetzt mit: „Nüchternheit und Mißtrauen, das sind des Geistes Arme."

Zu 6: „Die meisten Menschen sind schlecht."
— Ausspruch des Bias, nach Stobäus, Florilegium III, 1, 172 (τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἀποφθέγματα); Diels II, 216. — Von Schopenhauer am Ende seiner ersten italienischen Reise (April 1819) in Rom unter der Büste des Bias im Vatikan entdeckt und seitdem als Ausspruch „meines Ahnherrn" wiederholt angeführt: s. Brief an Osann vom 24. Mai 1822; schon vorher aber im „Reisebuch" (1818—1820), S. 25 (Frauenstädt, Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß, S. 390; Grisebach, Neue Paralipomena § 235); zuletzt noch im Brief an Frauenstädt vom 22. Juni 1854.

Zu 7: Vollständig:

> Σῖγα, σῖγα, λεπτὸν ἴχνος ἀρβύλης
> τίθετε, μὴ κτυπεῖτ'.
> „Schweigend, schweigend, zarten Tritt der Sohle setzet, kein Gestampf!"

— singt im „Orestes" des Euripides Vers 140 f. der Chor, sich dem nach dem Muttermord mit Wahnsinn geschlagenen schlafenden Orest nähernd. Sonst von Schopenhauer nie verwandt.

Zu 8: „Maßstab (Richtschnur) der Rede ist nicht der Sprechende, sondern der Zuhörende."
— Quelle nicht ermittelt.

Zu 9: Derselbe Gedanke und dasselbe Bild in drei Sprachen, doch nicht völlig identisch, sondern leicht abgewandelt, nämlich a) lateinisch): „Geschosse durchbohren den Körper, spitze Worte den Geist."; b) (spanisch): „Es durchbohren den Körper die Pfeile, aber die bösen Worte die Seele."; c) (griechisch): „Das Schwert verwundet den Leib, den Geist aber das Wort.". Diese Verschiedenheiten lassen auf besondere Quellen in jeder der drei Sprachen schließen. Jedoch war nur die Herkunft des von Schopenhauer erst an zweiter Stelle verzeichneten spanischen Ausspruchs festzustellen: aus Regel 267 des *„Oráculo manual y arte de prudencia"*, das Lastanosa aus den Werken des Balthasar Gracian ausgezogen hat, von Schopenhauer selber in seiner klassischen Übersetzung des „Handorakels" wiedergegeben mit: „Pfeile durchbohren den Leib, aber böse Worte die Seele." (D VI, 348; vgl. daselbst S. 683 und S. 840, wo ein arabisches Sprichwort zum Vergleich herangezogen wird,

das aber an Prägnanz von Bild und Wort mit den von Schopenhauer hier notierten Parallelen aus dem Lateinischen und Griechischen sich nicht messen kann.)

Zu 10: „Trübsinnig scheint das Schweigen: aber den Weisen hat es noch nie gereut, sich schweigend zu verhalten."
— Die Quelle war nicht zu ermitteln; wahrscheinlich ist sie in Gracians Originalwerken zu suchen, die Schopenhauer ebenfalls alle kannte und schätzte. — Die italienische Form *„aver"* statt des richtigen spanischen *„haber"* ist wohl ein Irrtum Schopenhauers.

Zu 11: „Sehen, hören, und schweigen!"
— Augenscheinlich Extrakt Schopenhauers aus dem *„hace de oir y ver, pero callar"* („Suche zu hören und zu sehen, doch zu schweigen"), das in der von der Friedfertigkeit handelnden, auch im Zitat 16 benutzten Regel 192 des *„Oráculo manual"* vorkommt und von Schopenhauer mit „Man höre, sehe und schweige" übersetzt ist. (D VI, 318, 668.)

Zu 12: „Die Leidenschaft ist erklärte Feindin der Klugheit."
— Für die Herkunft gilt wohl dasselbe wie bei Nr. 10; vielleicht aber auch hat Schopenhauer diese kurze Fassung für sich aus den Regeln 52 und 287 des *Oráculo manual* geschöpft (vgl. D VI, 261, 356 und 638, 687).

Zu 13: „Mich gereut, geboren zu sein."
— Quelle nicht ermittelt.

Zu 14: „Eine Brust ohne Geheimnis ist ein offener Brief: — so Vielen man sich entdeckt, so Vielen macht man sich zinsbar."
— Dies ist Schopenhauers Übersetzung in der 179. Regel Graciens, wo aber die beiden hier vereinten Sätze getrennt auftreten (s. D VI, 313 und 665). Im Spanischen ergibt diese Vereinigung zugleich ein, freilich nicht übersetzbares, Wortspiel, indem *„pecho"* sowohl „Brust" wie „Zins" bedeutet.

Zu 15: „Sehr gewöhnlich ist das Lügen; außergewöhnlich sei das Glauben."
— Aus Graciens Regel 154, von Schopenhauer übersetzt: „Die Lüge ist sehr gewöhnlich; so sei der Glaube ungewöhnlich." (D VI, 302 und 659).

Zu 16: „Ein Mensch von großem Frieden, ein Mensch von langem Leben."
— Der Anfang von Graciens Regel 192, von Schopenhauer kurz übersetzt: „Friedfertig leben, lange leben." (D VI, 318 und 668.) Vgl. oben zu Nr. 11.

Zu 17: „Im Reden ist Diskretion viel wichtiger als Beredtsamkeit."
— So Schopenhauers Übersetzung des Schlußsatzes von Gra-

cians Regel 148 (D VI, 300 und 658). — Inhaltlich vgl. Schopenhauers Maximen Nr. 26 und 27.

Zu 18: „Doppelten Verstand hat man nötig bei denen, die keinen haben."
— So Schopenhauers Übersetzung aus Regel 104 des Handorakels (D VI, 281 und 648).

Zu 19: „Wer nicht zu leiden weiß, weiß nicht zu leben."
— Bekanntes spanisches Sprichwort.

Zu 20: „Narr sein ist Menschenrecht."
— Die Herkunft ist nicht ermittelt, der Satz ist aber von Schopenhauer mehrfach verwandt: im zweiten Bande der „Parerga" (D V, 214 und 524) und am Schluß der „Eristischen Dialektik" (D VI, 428), zweimal mit der gleichbedeutenden Variante „*desipere*" statt „*ineptire*". Auch von Gwinner verwandt (3. Aufl., S. 312).

Zu 21: Die Rede wird Allen gegeben, die Weisheit des Geistes Wenigen."
— So die wörtliche Übersetzung des lateinischen Hexameters, der nicht mit Sicherheit erkennen läßt, ob der Gebende die Natur oder der Weise ist, ob also die Seltenheit hoher geistiger Begabung oder die Seltenheit wahren Verständnisses für den geistigen Gehalt des Wortes gemeint wird. In der letzteren, tieferen und Schopenhauer vielleicht noch näherliegenden Bedeutung etwa metrisch wiederzugeben mit:

„Allen gab ich mein Wort, aber Wenigen nur mein Wissen."
— Die Herkunft des Hexameters war nicht zu ermitteln. Ich vermute Schopenhauers eigene Prägung.

Zu 22: „Verachtet mich, wenn ihr könnt: auf eure Gefahr, nicht auf meine" (oder: „zu eurem, nicht zu meinem Schaden").
— Die Herkunft ist nicht festzustellen, möglicherweise Schopenhauers eigene Formulierung. Von Gwinner im Zusammenhang einer längeren Selbstbetrachtung Schopenhauers in indirekter Rede wiedergegeben (s. Neudruck der 1. Aufl., S. 143) und danach von Grisebach (Gespräche, S. 129) in das rekonstruierte Εἰς ἑαυτόν aufgenommen.

Zu 23: „Zur Seelenruhe, dem schönsten aller Güter, ist nichts so wesentlich wie Einsamkeit und Schweigen."
— Wahrscheinlich von Schopenhauer selber.

Zu 24: „Auf der Welt gibt es nur Pöbel."
— Aus Machiavelli, „*Il Principe*", XVIII, wo es aber, abweichend von der hier stehenden modernen Form, „*non è*" heißt. In dieser Originalform von Schopenhauer im 2. Bande seines Hauptwerks (D II, 446) zitiert und übersetzt: „Es gibt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus."

Zu 25: „Die Erde wimmelt von Wesen, die nicht wert sind, daß man zu ihnen spricht."
— Von Schopenhauer in den „Paränesen und Maximen" (D IV, 471) mit der Abweichung verwandt, daß es „*de gens*" statt „*d'êtres*" heißt, und nach seiner Angabe von Voltaire herrührend, ohne daß bisher die zutreffende Schrift Voltaires ermittelt wäre.

Zu 26: „Sich niemals gehen lassen, und sobald man zögert, ob man etwas sagen soll, es nicht sagen."
— Anscheinend eigener Gedanke und Ausdruck. Vgl. die Nrn. 17 und 27.

Zu 27: Quelle und sonstige Verwendung nicht ermittelt; möglicherweise eigener Ausdruck Schopenhauers. Vgl. Nr. 17 und 26.

Zu 28: gilt dasselbe wie zu Nr. 27.

Zu 29: Als „arabischer Spruch" von Schopenhauer angeführt am Ende der „Eristischen Dialektik" (D VI, 428; vgl. daselbst die Anmerkung S. 866, wonach Schopenhauer in einem 1821 erschienenen Buch den Spruch in folgender lateinischer Fassung gefunden hatte: „*Arbor silentii fructus pacis*".).

Zu 30: Bekanntes Sprichwort; der erste Teil nach Psalm 12, 7 oder Sprüche Salomonis 10, 20.

Zu 31: Aus Goethes „West-östlichem Divan", der 28. Spruch im „Buch der Sprüche", wo es aber „in keiner Zeit" heißt und das Gedicht als Vierzeiler gedruckt ist — wohl ein Zeichen, daß Schopenhauer es aus dem Gedächtnis niedergeschrieben hat.

Zu 32: Wo bei Luther?

Zu 33: Wo in der Edda?

Zu 34: Sicherlich Schopenhauers eigenster Ausdruck, womit er noch einmal den Gesamtgehalt dieser Aphorismensammlung sich vergegenwärtigte. H. Z.

DIE KIRCHLICHE GRABREDE FÜR ARTHUR SCHOPENHAUER.

Am 26. September 1930 werden 70 Jahre verflossen sein, seit sich die Erde über den irdischen Resten Schopenhauers schloß. Nur wenige hatten sich zu der Beerdigung auf dem Frankfurter Friedhof eingefunden, von Freunden nur der damalige Bezirksgerichtsrat Johann August Becker, der treue August Kilzer und Dr. Wilhelm Gwinner. Zwei Grabreden wurden gehalten: die eine von dem protestantischen Pfarrer Dr. Basse, die andere von Dr. Gwinner. Aus der Biographie des letzteren, der seine eigene Rede im Wortlaut wiedergibt, wußten wir bisher nur, daß der Pfarrer „im Geiste der evangelischen Kirche" gesprochen habe. Nun aber kommt aus dem Nachlaß Beckers auch diese Rede selber zum Vorschein, und man wird gestehen müssen, daß trotz der naiven Deklamation darüber, welche Wohltaten Schopenhauer der Menschheit hätte erzeigen können, wenn er — Theologe gewesen wäre, sich Dr. Basse recht gut mit seiner Aufgabe abgefunden und nicht nur Kenntnis von der Lehre des Philosophen, sondern auch ein gewisses Verständnis für seine Persönlichkeit besessen hat.

Die von Becker im Wortlaut aufgezeichnete Grabrede lautet:

„Geehrte Zuhörer!

Es wird Ihnen vielleicht auffallend sein, an diesem Sarge einen Lehrer des Wortes Gottes erscheinen zu sehen; denn es ist genugsam bekannt, daß Ihr verstorbener Freund sich in seinen Schriften wie in seinen Reden den Lehren der Offenbarung gegenüber nicht anerkennend verhalten hat, sowie, daß er nicht besonders freundlich gesinnt war gegen die, welche die Fortpflanzung dieser Lehren zu ihrem Berufe erwählt haben. Wenn ich dennoch hier das Wort ergreife, so liegt mir die Absicht ferne, etwa den Beweis zu versuchen, daß der große Verstorbene diesen Wahrheiten vielleicht näher stand, als er sich selbst bewußt war, oder durch Sophismen eine Ähnlichkeit zwischen seinen Ansichten und der offenbarten Wahrheit vorzuspiegeln: es wäre das eine unwürdige Totenfeier für einen Mann von so hoher Begabung, der sich dessen, was er wollte und erkannte, so klar bewußt war und es so klar ausgesprochen hat.

Es ist nicht zu leugnen, daß eine Kluft zwischen seinen Lehren und denen der Kirche besteht; dennoch kann die Kirche auch ihn nicht aufgeben und muß ihn zu den ihrigen zählen. Er wurde in ihren Schoß durch die Taufe aufgenommen, und er hat unter Verhältnissen, die ihm ein Leben des Genusses gestattet hätten, sich den schweren Dienst der Wahrheit gewählt und ihren Forschungen unbeirrt ein langes Leben gewidmet. Wenn er bei diesem Streben nicht bis zu dem Punkte vorgedrungen ist, wo menschliches Forschen und göttliche Offenbarung in Einklang stehen und alle Gegensätze sich versöhnen, so ist dies allerdings zu beklagen, für uns wie für ihn; denn welche Wohltaten hätte er der Menschheit erzeigen können, wenn er seine eminenten Geistesgaben zur Erklärung, Erforschung und Verbreitung der offenbarten Wahrheiten hätte verwenden wollen! Zu beklagen für ihn, weil er deshalb bei seinem Streben auch für sich den wahren, inneren Frieden nicht gefunden, wie sich das aus den Eigentümlichkeiten seines Charakters, seiner Schroffheit und Reizbarkeit Andersdenkenden gegenüber ergibt.

Doch seine Irrtümer werden vergehen; was aber Wahres und Schönes in seinen Lehren ist, wird bestehen, im Laufe der Zeit Gemeingut werden und noch künftigen Nationen zustatten kommen.

In einem Punkte stand er mit der Kirche auf gleichem Boden: in seiner Lehre, daß diese Welt nicht ihrer selbst willen da ist, daß die Menschen eine andere Bestimmung haben, als geboren zu werden, zu genießen und zu vergehen, und daß es noch andere Daseinsweisen gibt, in welchen der Zwiespalt des Lebens sich lösen wird. Sein Leben, können wir sagen, war im ganzen ein vom Himmel begünstigtes; durch seine Verhältnisse der Sorge für die materielle Existenz überhoben, war es ihm vergönnt, die ganze Kraft und Tiefe seines Geistes der Aufgabe zu widmen, zu welcher er sich berufen fühlte: der Erforschung der Wahrheit.

Wenn er auch längere Zeit die verdiente Anerkennung nicht fand, so hatte er doch in den letzten Lebensjahren

die Freude, seinen stets wachsenden Ruhm in immer weiteren Kreisen selbst zu erfahren, und zuletzt hat ihn der Engel des Todes nur sanft geküßt, hat ihn mit den Gebrechen des höheren Alters, den Leiden längerer Krankheit verschont und ihn schmerzlos in jene Gefilde geleitet, in welchen er anschauen wird, was er in dieser Zeitlichkeit gesucht und geahnt hat: die Wahrheit.

Die Erde sei leicht seiner Asche!“


Arthur Schopenhauer

Stadt Bücherei Elbing

UNBEKANNTES AUS DEM SCHOPENHAUER-KREISE: DER BRIEFWECHSEL HUGO VON MELTZLS MIT JULIUS FRAUENSTÄDT UND WILHELM VON GWINNER.

Herausgegeben von

THOMAS FRÜHM (Bistritz) und
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

VORBEMERKUNG.

Von Prof. Dr. phil. Thomas Frühm in Bistritz erwarb der Vorsitzende unserer Gesellschaft zur Veröffentlichung im Jahrbuch ein Manuskript, das nebst dem hier nachfolgenden Vorwort den gesamten noch erhaltenen Briefwechsel Hugo von Meltzls mit Julius Frauenstädt, G. W. Körber, Wilhelm von Gwinner, Hermann Rollett, Helen Zimmern, Ferdinand Laban, Eduard Grisebach und David Asher darbot. Da aber das Manuskript in seinem ganzen Umfang sich nicht für eine Veröffentlichung empfahl, so wurde mit Prof. Dr. Frühm verabredet, lediglich den Briefwechsel mit Frauenstädt und Gwinner in seiner Gesamtheit abzudrucken und den übrigen Briefwechsel bei der Hinzufügung von Anmerkungen zu berücksichtigen. Von Prof. Dr. Frühm wurden dann ferner für das Schopenhauer-Archiv ein vollständiges Exemplar der von Meltzl herausgegebenen Zeitschrift (vgl. das Vorwort Frühms), sowie die Originale der an Meltzl gerichteten Briefe erworben; nur je ein Schriftstück von Frauenstädt, Körber, Gwinner, Rollett, Grisebach und Asher wurde nach Einsichtnahme zurückgegeben.

Der unterzeichnete Herausgeber hat sämtliche Briefe an Meltzl nochmals mit den Originalen genau verglichen und außerdem den Kommentar bearbeitet; bei diesem wurde in weitgehendem Maße Meltzls Zeitschrift berücksichtigt. Auch wurde von dem Unterzeichneten auf Grund brieflicher Mitteilungen von Prof. Dr. Frühm die Biographie Meltzls hinzugefügt.

Braunschweig, November 1929.

Rudolf Borch.

VORWORT.

Die Zeitschrift für vergleichende Literatur (A C L U = Acta Comparationis Litterarum Universarum) wurde von den Professoren der Klausenburger Universität: Dr. Samuel B r a s s a i und Dr. Hugo von M e l t z l im Januar 1877 gegründet und stellte, nach zehnjährigem Bestande, mit dem Juniheft des Jahres 1887 ihr Erscheinen ein.[1] Das Blatt ist stets in geringem Umfang, gleichsam als Manuskript für seine Mitarbeiter gedruckt, erschienen. Die stolzesten Namen der verschiedensten Nationen hatten sich hier vereint zu völkerverbindender und -versöhnender Arbeit. Das Ziel war ein über die nationalen Schranken hinausgehender Zusammenschluß der Männer der Wissenschaft zu höchster, vorurteilsloser und selbstloser wissenschaftlicher Forschung. Es ist bedauerlich, daß bei der geringen Verbreitung des Blattes die hochwertige Geistesarbeit, die hier Gelehrte von europäischem Rufe leisteten, ohne entsprechende Wirkung verhallte.

Ein besonderes Verdienst hat sich die Leitung der Zeitschrift, die in den Händen Prof. Dr. Hugo von Meltzls lag, um die Anerkennung der Bedeutung und Größe Schopenhauers erworben. Wie sehr das Blatt auf diese Arbeit eingestellt war, ist daraus zu ersehen, daß eine ständige Rubrik „Schopenhaueriana" für die Schopenhauer-Wissenschaft eingerichtet war.

Den rechten Einblick in den leidenschaftlichen Kampf um Schopenhauer gewährt vor allem der Briefwechsel, den Prof. Dr. Hugo von Meltzl als Schriftleiter mit den maßgebenden Männern seiner Zeit geführt hat. Es sind größtenteils Männer, die in persönlicher Berührung mit dem großen Philosophen standen, oder doch Gelehrte, die durch ihre freundschaftlichen Beziehungen zu den Vertrauten Schopenhauers in den nächsten und engsten Schopenhauerkreis hineingehörten.

[1] Das im Juni 1887 erschienene Heft, die Nummern 6—12 umfassend, bildet zwar das Schlußheft des letzten vollständig gewordenen Jahrganges; doch erschien noch ein Doppelheft im Januar 1888 als Anfangsstück eines 20. Bandes. B.

Wenn auch kleinere, unzusammenhängende Teile der Gesamtkorrespondenz in der Zeitschrift abgedruckt wurden, so ist doch der weitaus größte Teil des Briefwechsels nicht veröffentlicht worden, wie sich überhaupt von dem gesamten Material mit Recht wird sagen lassen, daß es unbekannt und für die Schopenhauerforschung unausgenützt geblieben ist. —

Die in Rede stehenden Handschriften sind von den Erben weil. Prof. Dr. Hugo von Meltzls, meines Lehrers, in meinen Besitz übergegangen. Es war eine mühevolle Arbeit, die zerstreuten Blätter zu sammeln und so vor der Vernichtung zu retten.

Die Zusammenstellung des Briefwechsels erfolgte auf Grund der in meinem Besitz befindlichen Originalbriefe. Eine Ausnahme hiervon machen die Briefe Prof. Dr. Hugo von Meltzls, die mir durch die Kopierbücher der Schriftleitung zugänglich waren. Leider hat der Zusammenhang dieser Briefe an einigen Stellen infolge mangelhafter Kopierung Einbuße erlitten. —

Möge die vorliegende Veröffentlichung zur Förderung der Schopenhauerforschung beitragen!

Bistritz, Siebenbürgen (Rumänien), den 1. II. 1927.

Dr. Thomas Frühm.

ZUR BIOGRAPHIE HUGO VON MELTZLS.

Hugo Meltzl von Lomnitz, aus einer sächsischen Familie stammend, wurde am 31. Juli 1846 in Sächsisch-Regen bei Bistritz (Siebenbürgen) geboren. Nach dem Besuch des evangelischen deutschen Gymnasiums zu Bistritz studierte er in Leipzig Theologie und Philosophie. Er war zu gleicher Zeit wie Nietzsche in Leipzig immatrikuliert und begeisterte sich hier für die Philosophie Schopenhauers und die Dichtung Petöfis. Schon hier beschäftigte ihn die Übersetzung von Petöfis Gedichten. Von hier aus wird er mit Joseph Viktor von Scheffel bekannt, mit dem er auch später noch in schriftlichem Verkehr stand. Mit 26 Jahren erhielt er die Professur für deutsche Sprache und Literatur an der Universität zu Klausenburg (Kolozsvár), die er bis an sein Lebensende inne hatte. Allgemein bewundert wurde sein vielseitiges Wissen. In Klausenburg hat er außer germanistischen Vorlesungen zeitweilig auch Vorlesungen über

Philosophie und magyarische Literatur gehalten. Große Verdienste hat sich Meltzl um die Anerkennung Petőfis erworben. Nicht nur in der Heimat hat er sich mit der ganzen Wucht seiner Person für diesen größten magyarischen Lyriker eingesetzt, sondern mehr noch hat er sich im Ausland als glänzender Verfechter der Petőfischen Dichtung erwiesen. Auf ihn geht die Gründung der Petőfi-Schule in Sizilien zurück, deren Häupter, die italienischen Dichter Thomas Cannizzaro und Jos. Cassone, mit ihm eng befreundet waren. Auch mit hervorragenden Persönlichkeiten anderer Staaten hat er über diese und ähnliche Fragen einen ausgedehnten Briefwechsel unterhalten und bewirkt, daß Petőfi in fremde Sprachen übersetzt und im Ausland bekannt wurde. Aus seiner umfangreichen Korrespondenz geht hervor, daß er mit den bedeutendsten Gelehrten der kultivierten Welt in Gedankenaustausch stand; der größte Teil der an Meltzl gerichteten Briefe — wie auch des handschriftlichen Nachlasses — befindet sich heute im Besitz von Prof. Dr. Frühm (Bistritz). Auf seinen Reisen hat Meltzl Italien besonders häufig aufgesucht. Ein ganzes Jahr hat er sogar studienhalber und aus Gesundheitsrücksichten in Tunis zugebracht. Seine zahlreichen Werke sind zu allermeist von geringem Umfange und in äußerst kleiner Auflage (in 13 bis höchstens 100 Exemplaren) erschienen. Die Ferien verbrachte er stets in Bistritz, wo er durch seine Frau Hermine geborene Berger in den Besitz eines größeren Vermögens gelangte. Drei Kinder wurden ihm frühzeitig durch den Tod entrissen. Ein Sohn, Dr. jur. Valamir von Meltzl, lebt heute noch; vor dem Kriege war er Privatdozent an der Klausenburger Universität, heute ist er Eigentümer einer Schenke in Bistritz. Meltzl starb am 20. Januar 1908; auf der Heimreise aus Italien ist er auf dem Bahnhof von Großwardein plötzlich einer Herzlähmung erlegen.

Vgl. auch über Meltzl: De Gubernatis, Lexicon der zeitgenössischen Schriftsteller, und Vapereau, Literatur-Lexicon.

I.

BRIEFWECHSEL

zwischen Dr. Julius Frauenstädt und Prof. Dr. Hugo v. Meltzl.

1.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 22. Mai 1873.

Hochgeehrter Herr Professor.

Ich bin Ihnen zu Dank verpflichtet für Ihre beiden Sendungen: Kreuzbandsendung und Brief vom 16. Mai. Sie

haben mich durch Beides sehr erfreut. Ohne Ihre directe Mittheilung hätte ich wohl schwerlich Kunde davon erhalten, daß Schopenhauer auch in Siebenbürgen eingedrungen ist, daselbst Verehrer hat und sogar im Lectionskatalog einer Universität figurirt. Auf Deutschen Universitäten ist zwar Schopenhauer auch schon zum Gegenstand von Vorlesungen gemacht worden, aber nur im gegnerischen Sinne[1], wie sich ja von den stark angegriffenen Philosophieprofessoren nicht anders erwarten ließ. Sie hingegen werden sich das Verdienst erwerben, die Studenten zum eigenen Studium der Schopenhauerschen Werke anzuleiten, und ich bin überzeugt, daß dieselben es Ihnen danken werden; denn die Schopenhauerschen Werke wirken wie eine medicina mentis auf Jeden, der sie unbefangen auf sich wirken läßt.

Ihre Schrift über „Stellung, Maß und Methode der Philosophie in der Gymnasialpädagogik“[2] habe ich bis jetzt wegen Mangels an Zeit noch nicht ganz und im Zusammenhange lesen können; ich habe vorerst nur den §. 8. mit der Anmerkung über Schopenhauer gelesen und stimme dem dort Gesagten bei. Eine eingehendere Lectüre Ihrer Schrift behalte ich mir vor.

In einigen Monaten wird von mir der erste Band einer Gesammtausgabe der Schopenhauerschen Werke erscheinen.[3] In der Einleitung hiezu habe ich die bedeutendsten Gegner Schopenhauers kritisch beleuchtet. Nach der Einleitung folgt ein Lebensbild Schopenhauers. Ich erlaube mir, Sie auf diese Gesammtausgabe, die sechs Bände umfassen und auch die bisher noch nicht besonders erschienene lateinische Bearbeitung der Schrift über das Sehen und die Farben enthalten wird, im Voraus aufmerksam zu machen. Diejenigen, welche Schopenhauer aus seinen Werken und zwar vollständig kennen lernen wollen, werden am besten thun, sich dieser Gesammtausgabe zu bedienen. Denn da befindet sich Alles in der von Schopenhauer selbst angegebenen Reihenfolge beisammen. Jedoch werden neben der Gesammtausgabe auch die einzelnen Werke vom Verleger ausgegeben werden, so daß jegliche Nachfrage nach Schopenhauerschen Werken befriedigt werden kann.

Ihre Vorlesungen über „Schopenhauer Arthur élete, müvei és helyzete“ etc. (was ich nicht verstanden hätte, wenn Sie es mir nicht verdeutscht hätten) den besten Erfolg wünschend, bin ich

mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr ergebener

Dr. Julius Frauenstädt

Potsdamer Straße, 27, b.

2.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 11. Juli 1873.

Hochgeehrter Herr Professor.

Sie haben mich aufs Neue durch Ihren Brief vom 3. Juli, so wie durch Zusendung Ihres gedruckten Vortrages[4] und Ihrer Verdeutschung Petöfis[5] sehr erfreut, und ich sage Ihnen für Alles dieses meinen herzlichsten Dank. Schade nur, daß ich die Sprache Ihres Vortrages nicht verstehe. Vielleicht geben Sie denselben oder Ihre ganze Vorlesung über Schopenhauer in deutscher Übersetzung heraus. Hoffentlich wird die Cholera, vor der Sie geflohen sind, Ihre Vorlesung in Klausenburg nur auf kurze Zeit unterbrochen haben. Lassen Sie sich nur durch die ungünstigen, „unreifen transsylvanisch-dacischen Verhältnisse“ nicht in Ihrer Thätigkeit abschrecken. Oft schon ist Erfolg da eingetreten, wo man ihn am wenigsten erwartete, und überdies, wo innerer Drang zu einer bestimmten Thätigkeit treibt, da liegt schon in der Selbstbefriedigung der Lohn.

Petöfis Gedichte waren mir schon aus der Übersetzung von Kertbeniy bekannt. Auch erhielt ich vor einigen Jahren aus Pest eine kleine Biographie Petöfis zugesandt. Über den Werth der Übersetzungen habe ich kein Urtheil, weil ich die Sprache des Originals nicht verstehe. Aber Ihre Übersetzung liest sich selbst wie ein Original, und dies ist in meinen Augen schon ein großer Vorzug einer Über-

setzung. Petöfis Pessimismus ist, wie der Schopenhauers, kein erheuchelter, sondern ein echter. Den gemeinen Weltschmerzlern hat Petöfi in dem Gedicht „Weltschmerz“ (pag. 34 Ihrer Verdeutschung) die Larve vom Gesicht gerissen. Auch das Gedicht „An die Nachahmer“ giebt den heuchlerischen Poeten eine vortreffliche Lehre. Außer Petöfi ist in neuester Zeit auch Dranmor[6] als ein pessimistischer, im Geiste Schopenhauers dichtender Poet aufgetreten. Sein „Requiem“ und „Kaiser Maximilian“ ist Ihnen vielleicht schon bekannt. So eben sind seine „Gesammelten Dichtungen“ (Berlin bei Gebr. Paetel 1873) in einem dicken Bande erschienen, und er hat mir selbst ein Exemplar davon zum Zeichen seiner Verehrung zugeschickt. Seine Gedichte sind nach Form und Inhalt sehr mit denen Petöfis verwandt. Dieselben sind von der Kritik sehr anerkannt worden. Da ich einmal von pessimistischen Gedichten rede, so will ich Sie auch gleich auf einen Cyklus von Gedichten aufmerksam machen, die nicht nur ganz im Geiste Schopenhauers gedichtet sind, sondern auch ein besonderes Gedicht auf Schopenhauer enthalten: „Der neue Tannhäuser“[7], bereits in vierter Auflage erschienen, von der Kritik ebenfalls sehr anerkannt.

Von meiner Gesammtausgabe der Werke Schopenhauers sind zwar die drei ersten Bände schon im Druck fertig; aber bis zur Versendung braucht der Verleger immer noch einige Zeit. In meiner Einleitung habe ich die Beziehungen der Schopenhauerschen Philosophie zu unserer Zeit dargestellt und die Anklagepunkte der Gegner widerlegt. Diese Einleitung bildet ein kleines Werk für sich. Auf die Einleitung folgt eine gedrängte Biographie Schopenhauers, in der ich seine Person gegen die Verunglimpfungen der Gegner vertheidigt habe. Auch v. Seidlitz mit seinem psychiatrischen Versuch[8] ist darin beleuchtet. Ihr Project „Lessing vom medicinischen Standpunct“ zu betrachten, ist nicht übel. Eine solche Satire auf den „medicinischen Standpunct“ wäre die wirksamste Kritik dieser Wahnsinns-Versuche der Doctor. med.

Sollte Ihnen ferner Mittheilenswerthes über den Erfolg

Schopenhauers in österreichischen Landen vorkommen, so bitte ich, mich davon in Kenntniß zu setzen. Sie werden mich dadurch sehr verbinden. Mit vorzüglicher Hochachtung verbleibe ich

Ihr ergebener

Dr. Julius Frauenstädt.

Potsdammer Straße 27, B.

3.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Harzburg, den 5. Juli 1877.

Hochgeehrter Herr Professor.

Während der Sommermonate mich hier aufhaltend, erhielt ich Ihre Correspondenzkarte nebst „Zeitschrift für vergleichende Litteratur" hierher nachgesandt und war hocherfreut, daß Sie meiner noch in dieser ehrenden Weise gedenken, obgleich Sie glaubten, daß ich Ihnen eine Antwort schuldig geblieben wäre. Sollte Letzteres wirklich der Fall sein, so bitte ich um Verzeihung. Aber es ist mir nicht erinnerlich, daß ich nicht auf jeden Ihrer Briefe geantwortet hätte. Bloß auf Zusendung von Drucksachen ohne begleitenden Brief pflege ich nicht zu antworten, und wahrscheinlich habe ich die mir von Ihnen gesendeten Kataloge Ihrer Universität, die mir ohne Begleitbrief zukamen, unbeantwortet gelassen.

Für Ihre neueste Sendung nun bin ich Ihnen sehr zu Dank verpflichtet. Durch Gründung dieser Zeitschrift „für vergleichende Litteratur"[9] — (richtiger wohl „verglichene Litteratur" — comparée) — haben Sie sich ein wirkliches Verdienst erworben, und wünsche ich von Herzen, daß das Unternehmen gelingen, wachsen und die gebührende Anerkennung finden möge. Zwar habe ich bis jetzt erst wenig in Ihrer Zeitschrift gelesen, nämlich Ihre „Philosophie des Romans" und Wessely's „Wesen und Bedeutung der Lyrik"; aber diese beiden Artikel enthalten so viel Vortreffliches

und Anregendes, daß ich gespannt auf das Übrige bin. Besonders erfreut haben mich die wiederholten Hinweisungen auf Schopenhauer. Aus Schopenhauers Ästhetik läßt sich überhaupt viel lernen. Sobald ich wieder in Berlin bin — im nächsten Monat — gedenke ich ein eingehendes Studium aus dem mir zugesandten Hefte Ihrer Zeitschrift zu machen und freue mich darauf.

Also nochmals meinen besten Dank für Ihr freundliches Andenken. Mir dasselbe zu bewahren bittend, verbleibe ich

Hochachtungsvoll

Ihr ganz ergebener

Dr. Jul. Frauenstädt.

Berlin, Steglitzer Str. 82.

4.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 1. Octob. 1877.

Hochgeehrter Herr Professor.

Empfangen Sie meinen wärmsten Dank für Ihren Brief vom 24. Sept. nebst Lectionskatalog, aus welchem ich mit Vergnügen ersehen habe, daß auch Schopenhauer unter Ihren Vorlesungen steht. Ihr Eifer für die Ausbreitung der Schopenhauer'schen Philosophie, für die Sie sogar eine ständige Rubrik[10] und ein Archiv im Plane haben, ist wahrhaft verdienstlich und anerkennungswerth. Denn obgleich Schopenhauers Werke in allen Welttheilen, wo es Deutsche giebt, verbreitet sind, so giebt es doch eine Clique, die beflissen ist, ihn zu schmähen und herunterzuwürdigen, und Sie haben ganz Recht, daß man durch ein Organ, wie Sie es beabsichtigen „die Schopenhauer-Pamphletisten sofort am Kragen packen und in flagranti züchtigen könnte". Dühring's Remotion hat mit der Schopenhauer'schen Philosophie nichts zu thun, sondern ist lediglich wegen seiner Angriffe auf Helmholtz erfolgt. Dühring ist auch durchaus

nicht unter die Anhänger Schopenhauers zu rechnen, wie aus seiner „Geschichte der Philosophie“ hervorgeht.[11]

Sehr bedauert habe ich es, daß der orientalische Krieg auch Sie ereilt und Sie genöthigt hat, die Feder mit dem Schwerte zu vertauschen, wovon die Folge eine heftige Diphtheritis war, die Sie von der aufreibenden Lagerluft — also ein Übel von einem andern befreit hat. So ist leider die Welt beschaffen, daß man von einem Übel nur durch ein anderes befreit werden kann, und dadurch erhält der Pessimismus Nahrung. Die kriegerischen Zeitläufte sind auch Schuld, daß Sie genöthigt sind, Ihr polyglottes Journal auf eigene Kosten herauszugeben. Wäre es da nicht gerathener, dasselbe bis zu günstigeren Zeiten, wo das Interesse sich wieder mehr den litterarischen Unternehmungen zuwendet, zu vertagen?

Mit den besten Wünschen für Ihre baldige und gänzliche Wiederherstellung, so wie auch für Ihre gänzliche Befreiung vom Kriegsdienst, verbleibe ich in aufrichtiger Hochachtung

Ihr ergebener

Dr. Jul. Frauenstädt.

Steglitzer Str. 82.

Das von Ihnen erwähnte Heftchen „Akad. philos. Gänge“[12] habe ich nicht erhalten.

5.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 19. Oct. 1877.

Hochgeehrter Herr Professor!

Empfangen Sie meinen besten Dank für die No. XIV Ihrer Zeitschrift und für die „Akad. philos. Sänge u. Klänge“. Letztere kamen mir gleich bekannt vor. Folglich haben Sie Recht, daß ich sie schon früher erhalten, aber vergessen. Dieses Vergessen werden Sie gewiß entschuldigen, wenn Sie bedenken, daß die Burschenzeit längst hinter mir liegt. Dennoch haben diese „Sänge u. Klänge“

sehr erheiternd auf mich gewirkt und wieder einmal die Erinnerung an meine Studentenzeit wachgerufen. — Ihre Verdeutschung der Magyarischen Volkslieder[13] hat mich sehr angesprochen. Sie sollten dieselben separat herausgeben. — Mit bestem Gruß

Ihr ganz ergebener

Dr. Jul. Frauenstädt.

Steglitzerstr. 82.

6.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 10. Jan. 1878.

Hochgeehrter Herr Professor!

Die mir von Ihnen zugeschickten Schluß-Nummern Ihrer Zeitschrift habe ich erhalten und sage Ihnen meinen besten Dank dafür. Leider verhindert mich ein schweres Augenübel seit vier Wochen an aller Lectüre, und so muß ich denn auch das Lesen dieser Nummern bis zur völligen Genesung vertagen. — Ihnen im neuen Jahre den besten Erfolg wünschend, bin ich mit aufrichtiger Hochachtung Ihr ganz ergebener

Dr. Jul. Frauenstädt.

Steglitzer Str. 82.

7.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 4. Febr. 1878.

Hochgeehrter Herr Professor.

Obwohl noch immer leidend, kann ich doch schon wieder einige Stunden des Tages lesen, und ich habe mit großem Vergnügen in No.: Jan. 15 Ihrer Zeitschrift die Artikel über Schopenhauer gelesen.[14] Ich sage Ihnen meinen besten Dank für diese Artikel und bitte Sie, beifolgendes Exemplar der

3. Auflage des Schopenhauerschen Gracian[15] als ein Zeichen meiner Anerkennung anzunehmen.

Über die neueste Schopenhauer-Litteratur steht ein Artikel von Dr. D. Asher in No. 5 der Blätt. f. litter. Unterhaltung.[16] Das darin angezeigte Compendium der Schopenhauerschen Metaphysik von Deussen, das mir dieser selbst zugeschickt, ist ein merkwürdiges und empfehlenswerthes Buch.

Die zweite Aufl. der Gwinner'schen Biographie Schopenhauers ist zwar besser, als die erste. Aber wenn Gwinner auch hier noch fortfährt, den Philosophen zu spielen und Schopenhauer von seinem mit Baader sympathisirenden Standpunkt aus zu kritisiren, so ist dies eine lächerliche Anmaaßung.

Der Fortsetzung Ihrer „Schopenhaueriana" entgegensehend und Ihren Bemühungen den besten Erfolg wünschend, verbleibe ich mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr ergebener

Dr. Jul. Frauenstädt

Steglitzer Str. 82.

8.

An

Dr. J. Frauenstädt.

Klausenburg, den 23. II. 1878.

Hochverehrter Herr u. Meister!

Ich sage Ihnen herzlichen Dank für Ihren freundlichen Brief und das schöne Geschenk. Mein Dank kommt etwas spät wegen meiner nun schon seit Jahr und Tag anhaltenden Augenentzündung. Doch im Stillen ist er längst erfolgt. Ich hoffe, daß Sie mit Ihren Augen besser dran sind und wünsche es. Auch soll es stets mein Bestreben sein, mich Ihrer Anerkennung von Tag zu Tag würdiger zu zeigen.

Da ich großes Gewicht darauf legen muß, dies mein Lieblingswerk, dessen erste Auflage ich selbstverständlich bereits besitze, just aus Ihrer Hand empfangen zu haben,

so müssen Sie mir schon erlauben, von Ihnen etwas Schriftliches zu verlangen zu dem Übrigen. Haben Sie also, wenn ich bitten darf, die Güte, Ihren des frdl. Gebers und des Editors Namen auf das hier zurückfolgende Titelblatt zu setzen und es mir gelegentlich unter Kreuzband wieder zurücksenden zu wollen. Nunmehr kann ich mein zerlesenes Exemplar 1. Auflage getrost verschenken, und werde es vermutlich nach Spanien senden, meinem lieben Freunde Don Ramon Leon Mainez oder sonst jemandem unter der heißen Sonne Andalusiens. So gelangt die Übersetzung wenigstens in die Heimat des Originals, allwo sie kaum stark verbreitet sein dürfte. Ohnehin bereite ich schon seit Monaten eine deutsche Übersetzung meiner beiden magy. Einleitungsvorträge zu meinem Schopenhauer Kolleg vor, um sie sodann in's Spanische zu übersetzen[17] und wahrscheinlich in der Revista de Andalusia in Malaga erscheinen zu lassen, die mir den nötigen Raum bereits zugesagt hat. Mit Rücksicht auf den dortlands epidemisch auftretenden krausen Krauseanismus[18] schadet dieses kleine Gegenmittel nicht. —

Unsere Schopenhaueriana haben auch in Frankfurt a. M. und wie es scheint auch in Breslau bei Körber[19] Anklang gefunden etc. etc. Gwinner — wiewohl unaufgefordert — überraschte uns sofort mit einem Beitrag (Berichtigung einer Stelle seiner Biographie).[20] Dieser Umstand veranlaßt mich nunmehr, Ihnen gegenüber, hochverehrter Herr und Meister, einen kleinen Anakronismus zu begehen. Ich hatte zwar von jeher die Absicht, eine förmliche Einladung an Sie ergehen zu lassen zur freundlichen Teilnahme an unserem Blatte; doch konnte ich leider an die Verwirklichung dieses Lieblingswunsches nicht einmal denken, ehe auch nur die mißlichsten äußeren Verhältnisse einigermaßen zum Bessern sich wenden wollten, damit unser Blatt in größerem Stil und zugleich in einer in Deutschland gedruckten Auflage erscheinen könne. (Nun aber verbietet schon die politische Lage alle weitergehenden Pläne nichttorpedischer Natur im heutigen Europa. Bloß zu Ihrer gf. Orientierung und zugleich Illustrierung meiner Worte bin ich so indiscret

zu bemerken, daß unsere Pränumerationseinnahmen nicht einmal die Kosten des Briefportos decken. Wir sind aber fest entschlossen gleichwohl die Waffen nicht zu strecken, mag kommen was da will.) Anderseits möchte ich aber Herrn Gwinner, den freundlichen und weil unaufgefordert doppelt freundlichen Spender jenes Schopenhauerianums nicht einladen, in die Reihe unserer Mitarbeiter zu treten, bevor ich in erster Linie nicht Ihrer freundlichen Zusage mich versichert hätte. Ohne Sie würde ja das Ganze wenig heißen und erreichen.

Zur näheren Aufklärung erlaube ich mir zu bemerken, daß mit dieser Mitarbeiterschaft nicht der geringste Zwang nach irgend einer Richtung verbunden ist; wohl aber berechtigt sie zum portofreien Bezug eines Autorenexemplars unserer Zeitschrift, mag dann die betreffende Mitarbeiterschaft activ sein oder nur nominell: das bleibt sich ganz gleich. Denn es handelt sich in erster Linie um moralische Unterstützung und Teilnahme. —

Ich bin also so frei, Sie, hochverehrter Herr und Meister, zu diesem recht undankbaren (weil ohne das in Deutschland allgemein übliche Honorar etc.) verbundenen Geschäfte einzuladen d. h. um die förmliche Mitarbeiterschaft, sei es moralische oder active, zu bitten.

Sollten Sie aus irgend einem Grunde meiner Bitte nicht willfahren können, so würden Sie mir doch nach wie vor gestatten, Ihnen unsere Blätter einsenden zu dürfen. Vielleicht auch werden Sie uns dann gleichwohl gestatten, daß ich das Rein-Sachliche einzelner Ihrer Briefe ausscheide und in unsere Schopenhaueriana aufnehme. Ihre freundliche Antwort wollen Sie zu Ihrer größeren Bequemlichkeit ev. auf einer Korrespondenzkarte geben. In aufrichtiger Verehrung Ihr ergebener Dr. H. v. M.

9.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 27. Febr. 1878.

Hochgeehrter Herr Professor.

Ihrem Wunsche gemäß habe ich mich in das Titelblatt des hier mitfolgenden Bogens eingeschrieben. Gern hätte ich auch Ihre übrigen Wünsche erfüllt, aber mein permanent leidender Zustand verhindert mich daran. Außer meinem eingewurzelten und von Jahr zu Jahr schlimmer gewordenen Augenübel habe ich in dem Alter von 65 Jahren noch andere Gebrechen, und diese haben mich genöthigt, selbst solchen Zeitschriften, an denen ich bereits 30 Jahre Mitarbeiter war, abzusagen. Ich bin daher außer Stande, Ihrer mich ehrenden Aufforderung zur Mitarbeit an Ihrer Zeitschrift Folge zu leisten. Ich habe die Production aufgegeben und nehme nur noch an dem, was Andere produciren, so viel Antheil, als mein Alter und mein Gesundheitszustand gestatten. — Daß Ihr Blatt so wenig Anklang beim Publicum findet, ist ein Zeichen der Zeit. Ich würde ein solches Publicum solcher Mühe und solcher Opfer an Zeit und Geld nicht werth halten.

In No. 5 der „Blätter für literar. Unterhaltung“ von diesem Jahr steht ein Artikel von Asher über die neueste Schopenhauer-Literatur, von dem Sie vielleicht für Ihre Schopenhaueriana Gebrauch machen können. Es fehlt darin nur noch eine Schrift, die von Hermann: „Woher — Wohin“.[21] — Asher, der sehr bewandert in der Englischen Literatur ist, könnte Ihnen vielleicht Beiträge für Ihr Blatt liefern; aber Asher ist durch seine Lage genöthigt, für Honorar zu arbeiten.

Meine Briefe sind wohl nicht bedeutend genug, um Stellen aus denselben abzudrucken, daher ich Sie bitte, solches zu unterlassen.

Mit den besten Wünschen für Ihr Wohlergehen und namentlich für Befreiung von Ihrem Augenleiden, bin ich

mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr ganz ergebener

Dr. Julius Frauenstädt

Steglitzer Str. 82.

10.

An

Dr. J. Frauenstädt.

Klausenburg, den 12. III. 1878.

Verehrter Herr!

Indem ich Ihnen für die freundliche Widmung auf dem „Handorakel" herzlichen Dank ausspreche, Ihre liebenswürdigen Gesundheitswünsche erwidere, veranlasse ich an Sie die Übersendung unserer Blatt Nrr. Hinfort sollen Sie das ganze Semester auf einmal erhalten, höchstens nur diejenigen Nrr. extra, welche irgend ein Schopenhauerianum enthalten. Außerordentlich leid tut es mir, daß Sie sich von allem, was Öffentlichkeit heißt, zurückziehen, doch scheint es, daß Sie meinen letzten Brief ein wenig mißverstanden haben, wie ich namentlich aus jener Stelle schließe, wo Sie ein Publicum, wie das heutige, weder der Opfer an Mühe, noch an Geld, welche wir bringen, wert halten; weshalb ich mir zu bemerken erlaube, daß das sogenannte „Publicum" hier eigentlich niemals existiert hat, noch existieren wird. Innerhalb unseres distinguierten Kreises, welcher schön langsam sich von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr vergrößert, haben wir wahrlich nicht die geringste Zeit noch sonstige Gelegenheit, das Publicum zu missen. Wir sind ein aristokratisches Blatt in jeder Beziehung (und zwar im guten Sinne des Wortes wie ich hoffe) und gedenken es auch in alle Zeit zu bleiben. Sollte der greise Brassai, der mit seinen 80 Jahren noch das jugendfrischeste Herz hat, mich überleben, so bin ich überzeugt,

daß auch er das Blättlein in demselben liberal-aristokratischen Sinne fortführen wird, in welchem ich es selbst führe, und mir im Interesse einer einheitlichen Leitung die faktische Redaction ganz allein vorbehalten habe. Für unsere aristokratische Weltunbekümmertheit hoffe ich Ihnen später noch handgreifliche Beweise geben zu können. Ich bin der Überzeugung, daß eine Reform der durch und durch faulen fachzeitschriftlichen Literatur nur auf diesem Wege möglich ist und hege die zuversichtliche Erwartung, daß die besseren und edleren Elemente sich nach und nach zu unseren Grundsätzen bekehren werden. — Sobald der Kreis unserer Mitarbeiter sich etwas mehr abrundet, werden wir sogar voraussichtlich die Abonnements außerhalb unserer Mitarbeiter nur in beschränkter Zahl oder gar nicht annehmen und das Blatt lediglich nur als „Ms." für unseren Kreis drucken lassen.[22]

Die vollständige Verwerfung der Honorareinrichtung, ohne welche man in Deutschland sich eine Fachzeitschrift nicht vorstellen kann, hat, wie ich nachträglich offen gestehen will, eine viel tiefere Bedeutung. Der große Schopenhauer hat bereits mit gewohntem Scharfblick den eigentlichen Krebsschaden unserer Literaturverhältnisse aufgedeckt, es ist das Gold. Hätten wir unser Blatt auf diesen schlüpfrigen Grund gebaut, so wäre auch bei uns $^9/_{10}$ unnötiger Ballast. Mit aufrichtiger Hochachtung

Dr. H. v. M.

11.

An

Dr. J. Frauenstädt.

Klausenburg, den 23. IV. 1878.

Hochverehrter Herr u. Meister!

Die etwas verspätete No. XXVII unseres Blattes[23] erlaube ich mir Ihnen in 3. Exx. zuzusenden. Vielleicht, daß Sie zum mindesten indirekten Druck ausüben wollten in der hochwichtigen Angelegenheit eines Schopenhauer-Denk-

mals (wenn Sie in der Tat jeder öffentlichen Wirksamkeit hinfort sich enthalten müssen mit Rücksicht auf Ihren Gesundheitszustand). Ich will hoffen, daß das Frühjahr mit seinem alles neubelebenden Hauche Ihnen doch mehr Lust an öffentlichem Wirken und dgl. gebracht habe; ich wünsche es sehr und zwar nur im Interesse Schopenhauers. Denn das Präsidium eines solchen Komités wäre am besten in Ihren Händen in Berlin. Jedenfalls wäre angezeigt, die Sache rasch zu fördern, denn die Zeit ist kurz. Inwieweit auf Schopenhauers übrige Freunde zu zählen ist, weiß ich nicht, da Sie der Einzige sind, mit welchem ich mehr als ein oder zwei bloße Höflichkeitsschreiben gewechselt. Eine Schopenhauers colossaler Bedeutung entsprechende — will sagen: diese Bedeutung einigermaßen versinnbildlichende Büste stelle ich mir wahrhaft — colossal vor; daher man nicht früh genug anfangen kann zu sammeln. Sobald Sie dort die Sache in die Hand nehmen würden, so glaube ich, daß auch die einflußreichsten Journale der Welt sie allmählich zu der ihrigen machen und eine beträchtliche Summe zu Stande bringen könnten. Eine des großen Reformators der Ästhetik würdige Büste ist kein Werk, das sich im Handumdrehen herstellen ließe. Daher ist ein kurzes Dezennium gerade nur die allernotwendigste Frist und periculum in mora. Sie sind bislang der Einzige, welchem ich diese Sache ans Herz lege. Im Notfalle werde ich mich auch an meinen Freund Dr. E. Ziel, Mitarbeiter der Gartenlaube[24], wenden. Dies Blatt pflegt in dgl. Angelegenheit zu reussieren. Durch unser Blatt als solches findet sie keine nennenswerte Vertretung in extensiver Beziehung, trotzdem man dieses Journal in allen Weltteilen liest — aufmerksam liest.

Mit herzlichen Wünschen für Ihr Wohlergehen Ihr ergebener Dr. H. v. M.

12.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin den 27. April 1878.

Hochgeehrter Herr Professor.

Ihren Brief vom 23. April nebst No. XXVII Ihres Blattes habe ich erhalten und sage Ihnen meinen besten Dank für Beides. Die „Schopenhaueriana“ in No. XXVII habe ich mit großem Interesse gelesen. In Betreff des Schopenhauer-Denkmals bin ich jedoch, der ich den Verhältnissen näher stehe, als Sie, anderer Ansicht, als Sie. Das wichtigste Denkmal Schopenhauers ist dasjenige, welches er sich selbst gesetzt hat — in seinen unsterblichen Werken. Obwohl nun diese schon in mehreren Auflagen erschienen sind, so sind sie doch noch lange nicht verbreitet genug, um die Leistungen und Verdienste Schopenhauers nicht bloß unter Gelehrten, sondern auch im größern gebildeten Publicum hinreichend bekannt zu machen. Vor einer solchen Bekanntmachung Schopenhauers durch sein eigenes Denkmal aber halte ich die Aufforderung zu einem steinernen oder ehernen Denkmal für verfrüht. Die Betheiligung an einem solchen wird sowohl extensiv als intensiv eine weit größere und bedeutendere sein, wenn erst das selbsteigene Denkmal Schopenhauers in weitere Kreise gedrungen ist und die Geister unwiderstehlich ergriffen hat. Deshalb ist mein Augenmerk vorerst nur noch auf neue Auflagen der Werke Schopenhauers gerichtet, und ich glaube hiedurch mehr im eigentlichen Interesse Schopenhauers zu wirken, als durch Aufforderung zu einem äußern, an einen bestimmten Ort zu setzenden Denkmal. Es ist gar nicht nöthig, daß ein solches schon zum 100jährigen Geburtstag Schopenhauers erscheine, sondern es wird auch nach demselben noch rechtzeitig erscheinen. Ich werde keinesfalls die Sache eher in die Hand nehmen, als bis ich die Zeit dazu gekommen glaube. Ich habe mich nie gegen meine Überzeugung von Anderen drängen lassen und werde es auch jetzt nicht. Können Sie es jedoch nicht abwarten, weil Sie „periculum

in mora“ fürchten, nun so wenden Sie sich an Gwinner, mit dem Sie sich schon in Verbindung gesetzt haben.[25] Vielleicht kommt dieser Ihren Wünschen mehr entgegen, als ich. Will er als Testaments-Vollstrecker und Biograph Schopenhauers die Initiative zu einem Schopenhauer-Denkmal ergreifen, so werde ich ja sehen, ob ich mich ihm anschließen kann. Ich bin zwar seit seiner Schrift: „Schopenhauer und seine Freunde“ außer Verkehr mit ihm; aber das soll mich nicht hindern, in der Denkmals-Angelegenheit mit ihm zusammen zu wirken. Lieber wäre es mir jedoch, die Sache für jetzt noch ruhen zu lassen, zumal da ich mit neuen Auflagen einiger Schriften Schopenhauers beschäftigt bin.

Mit Hochachtung

Ihr ergebener

Dr. Jul. Frauenstädt.[26]

13.

An

Dr. J. Frauenstädt.

Klausenburg, den 13. IX. 1878.

Hochverehrter Herr!

Vielleicht haben Sie mich bloß mißverstanden bezüglich des Schopenhauer-Denkmals. Unsere Meinungsverschiedenheit besteht nämlich bloß darin, daß Sie zu glauben scheinen, ich sei der Meinung, man müsse dem Schopenhauer schleunigst ein Denkmal errichten; während ich tatsächlich nur so viel denke, daß seine Büste möglichst bald errichtet werden möge und zwar selbstverständlicher Weise nicht sowohl für Schopenhauer als für die stumpfe Menschheit, welcher sie ein brennendes Bedürfnis genannt werden muß, insofern der gewöhnliche Philister bekanntlich niemals empfänglich werden kann für die Schönheit der welterlösenden Werke des Genies und wenn wir 1000 Jahre warten! Den Philistern läßt sich eben nur mit dergleichen sinnlichen Mitteln beikommen. Schon aus Bistritz wollte ich Ihnen

die unter Kreuzband mitfolgenden Schriften, welche ich Ihnen bei jüngster Gelegenheit versprochen habe, zukommen lassen. Ich hole dies erst heute nach — wünschend, daß es Ihnen recht wohl ergehe und Sie sich bester Gesundheit erfreuen mögen.

Achtungsvoll grüßend

Dr. H. v. M.

14.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Berlin, 24. Sept. 1878.

Steglitzer Str. 82.

Hochgeehrter Herr Professor.

Ihren Brief nebst Druckschriften unter Kreuzband habe ich erhalten und sage Ihnen meinen verbindlichsten Dank für beides. Ich werde die Druckschriften nach und nach studiren. Leider verbietet mir mein krankes Auge, das sich im Laufe der Jahre (ich bin 65 Jahre alt) bedeutend verschlimmert hat, anhaltende Lectüre. Ich kann nur mit großen Unterbrechungen lesen und schreiben. Dabei ist zu kleine Schrift für meine Augen sehr nachtheilig.

Bezüglich des Schopenhauer-Denkmals haben Sie von Ihrem Standpunkt aus ganz Recht, aber mein Standpunkt ist ein anderer. Die Philister halte ich keiner Berücksichtigung werth; sie würden durch ein Denkmal Sch's doch nicht bekehrt und gebessert werden. Nach meinem Gefühl hat ein Denkmal Schopenhauers nur Werth, wenn es aufrichtiger Ausdruck der Anerkennung und Dankbarkeit der wirklichen Kenner und Verehrer seines großen Geistes ist, die seine Verdienste um die Förderung der menschlichen Erkenntniß zu würdigen wissen. Die Zahl dieser muß aber erst noch wachsen durch Verbreitung der Werke Sch's, für welche ich jetzt durch neue Auflagen sorge. Das Denkmal wird dann noch rechtzeitig genug kommen.

Mit bestem Gruß hochachtungsvoll ergebenst

Dr. Jul. Frauenstädt.

15.

An

Dr. J. Frauenstädt.

Klausenburg, den 23. X. 1878.

Hochverehrter Herr u. Meister!

Mit den unter Kreuzband mitfolgenden jüngsten Schopenhauerianis gestatten Sie mir einige Zeilen und zwar zur faktischen Berichtigung. Schopenhauers Ruf halte ich für weit mehr gefährdet von Seiten seiner Panegyriker als seiner Pamphletisten. Das ästhetisch-literarische Glaubensbekenntnis, welchem ich von jeher anhing, hat also nichts zu schaffen mit dem „Standpunkt", welchen Sie als den meinigen anzunehmen scheinen. (Die der „Berücksichtigung" . . . . „werten" . . . . „Philister"! . . . . zwischen Berücksichtigung und Berücksichtigung ist ein großer Unterschied.) Das fortwährende Wachsen des „Rufs" Schopenhauers und 1000 andere lediglich äußerliche „Erfolge" (diese zwei letzten sind selbstverständlich nicht etwa Ihrem Schreiben entnommene Schlagwörter. Leider sind sie in der gedruckten Schopenhauerliteratur beliebt) halte ich für sehr zweifelhafte Bereicherungen der allerursprünglichsten winzigen Gemeinde. Ich glaube sogar, daß eine exorbitante Verbreitung der Werke Schopenhauers gleichfalls zu dieser zweifelhaften Bereicherung gehört. Denn hinter Auflagen von vielen Tausenden steckt doch nur Madama Morte, mit ihrer Schwester Madama Moda (Leopardi: Dialoge della Moda e della Morte, Ed. Ranieri Vol. I. p. 211). In einem Zeitalter, welchem ein pessimistelnder Übertrümpfler und Nachzwitscherer Schopenhauers (Ed. v. H.), sogar in der philosophischen Literatur für einen berufenen Nachfolger und womöglich Verbesserer Schopenhauers gilt; wo der Miso-Schopenhauerianismus andererseits bereits an Tollwut grenzt, wie aus den letzten „Schopenhaueriana curiosissima" unseres kleinen Blättleins hervorgeht; in einem solchen Zeitalter schien es mir nicht verfrüht, wenn die wenigen, äußerst wenigen Literaten, die noch ein wahrhaftes Verständnis jener tiefsinnigen Ethik besitzen,

sich vereinigen sollten (womöglich auf einem neutralen Boden), um zugleich ihrem unverfälschten Cultus in einem sinnlichen Zeichen Ausdruck zu geben. Ein solches sinnliches Zeichen (der Marmor), als welches allein geeignet ist, den pamphletisierenden und panegyrisierenden Philistern zu imponieren, schien mir zugleich ein Gebot der Klugheit auf Seiten des echten Schopenhauerianismus, der heutzutage verhöhnt und ohnmächtig da liegt. Dies war mein Gedankengang und ich hoffe vor weiteren Mißverständnissen Ihrerseits geschützt zu sein, zumal wenn ich mich auf meine früheren Briefe (seit 73) stütze. Weder meine stark angegriffenen Augen, noch ein dreifaches Amt und meine große Familie gestatten mir (einstweilen), mich dem Schopenhauerianismus in solchem Maße zu widmen, als mir lieb wäre. Doch hoffe ich später auch auf die Denkmalangelegenheit noch zurückzukommen, welche ich in jedem Falle durchführen werde, vorausgesetzt, daß sich kein Berufenerer fände..... selbstverständlich ohne mich dabei etwa auf das Agitieren d. h. die gewöhnliche Bettelwirtschaft, wie sie heutzutage in dergl. Angelegenheiten üblich ist, zu verlegen (auf dergleichen verstehe ich mich nicht). Übrigens habe ich von jeher nicht die Absicht gehabt, die Sache zu überstürzen.

Im obigen Sinne (die der „Berücksichtigung“ werten Philister und meinen literarischen Glauben betreffend) habe ich bereits 1874 eine ungarische Schrift publiziert: „Petöfi pamphletistai és panegyristai“. Sie war von Ihrem dortigen Professor W. Schott, dem berühmten Orientalisten im Magazin für d. Lit. d. A.[27] angezeigt, woselbst auch ein Teil, der mutatis mutandis ganz auf Schopenhauer paßt, von Schott übersetzt ist. Noch müssen Sie mir gestatten, eine Sache zu erwähnen, die ich längst wieder berühren wollte; in einem meiner früheren Schreiben hatte ich mich sehr starker Ausdrücke bedient über das heutige Journalistenwesen. Längst wollte ich Sie bitten, meiner Indignation die Ungeschicklichkeit nicht übel zu nehmen, falls es eine solche ist, Ihnen meine Ansichten über diese Sachen, selbst wenn sie den Ihrigen ganz entsprechen sollten, so heftig

vorgetragen zu haben. Vielleicht werden Sie milder urteilen, wenn Ihnen Ihr Augenübel gestattet, meine kleine französische Schrift: „La Réforme littéraire en Europe“ [28] anzusehen. Ich möchte Sie sogar bitten, dieselbe sich eventuell vorlesen lassen zu wollen.

Hochachtungsvollst grüßend Ihr aufrichtig ergebener

Dr. H. v. M.

II.

BRIEFWECHSEL

zwischen Dr. jur. et phil. Wilhelm Gwinner und Prof. Dr. Hugo v. Meltzl.

1.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 2. II. 1878.

Hochverehrter Herr,

gestatten Sie gütigst einem Unbekannten, Ihnen die unter Kreuzband mitfolgenden 2 Schriften zusenden zu dürfen, und lassen Sie mich und unsere Redaction gleichzeitig hoffen, daß Sie die Unzulänglichkeit der Mittel und die Schwierigkeiten des Anfangs mit großer Nachsicht beurteilen werden.

Ich ergreife die Gelegenheit, gleichzeitig für Ihre Biographie (in zweiter Auflage), welche als ganz neues Werk gelten kann, und die kostbaren Dokumente, welche sie enthält, meinen innigen Dank abzustatten.

Mit dem Ausdruck wahrer Hochachtung und Verehrung
Ihr ergebener Dr. H. v. M.

2.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 7. Febr. 1878.

Hochgeehrter Herr!

Für Ihren freundlichen Brief und die gleichzeitigen Sendungen danke ich verbindlichst und bezeige ich mein Interesse vorerst dadurch, daß ich Ihnen hiermit folgenden Beitrag zu Ihren Schopenhauerianis liefere. Ich habe nämlich auf S. 470, oben, u. 472, unten, meiner Biographie den Theologen (jetzigen Bischof von Seeland) Dr. G. Martensen in Kopenhagen in die Geschichte der Schopenhauer'schen Preisschrift über das Fundament der Moral hereingezogen, weil mir die Sache nach den mit Schopenhauer vor mehr als 20 Jahren darüber gepflogenen Unterredungen so in der Erinnerung stand, als hätten wir aus zuverlässiger Quelle erfahren, daß Martensen sowohl bei der Stellung der Preisfrage als dem gefällten Urtheil über Schopenhauers Preisschrift von Einfluß gewesen sei.[29] Martensen hat mich jedoch nunmehr — leider zu spät, da die Beschuldigung schon in der ersten Auflage (1862) von mir erhoben war — versichert, daß er der Sache gänzlich fremd sei u. zu jener Zeit (1840) auch noch nicht Mitglied der Akademie gewesen, also jedenfalls nicht officiell mitgewirkt haben könne. Diese Berichtigung nun bitte ich Ew Hochwohlgeboren in Ihre Zeitschrift aufnehmen zu wollen, wodurch Sie mich um so mehr verbinden würden, als eine falsche Beschuldigung dieser Art ein böses Licht auf meine Gewissenhaftigkeit als Biograph werfen muß, und ich zu meiner Beruhigung aus dem Schreiben des Herrn Bischofs entnommen, daß derselbe — trotzdem daß er „seine Hütten auf einen ganz anderen Boden als Schopenhauer baue", womit er auf einen Satz meiner Vorrede anspielt, mir für die ihm durch mein Buch gewordene „Freude u. Belehrung" dankbar ist.

Sie haben wohl, im Falle daß Sie meinem Wunsche zu entsprechen in der Lage sein sollten, die Gefälligkeit, mir einen Abdruck zugehen zu lassen.

Inzwischen empfehle ich mich mit dem weiteren Wunsche, daß Ihr interessantes, Ungarn zur Ehre gereichendes und gewiß zeitgemäßes literarisches Unternehmen gedeihlichen Fortgang nehmen möge.

Ergebenst

Dr. W. Gwinner.

3.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 27. II. 1878.

Hochverehrter Herr!

Ein Augenübel, das mich (der ich im Interesse einer einheitlichen Leitung Redaction sowie Correspondenz allein besorge) verhindert hat, die Februarnummern unserer Zeitschrift früher herstellen zu lassen, mag zugleich als Entschuldigung dafür dienen, daß ich für Ihre frdl. Zeilen und Ihren liebenswürdigst zur Verfügung gestellten Beitrag erst heute danke. Ich hoffe in wenigen Tagen Ihnen die fertigen Nummern des Februar in mehreren Exemplaren zustellen zu können, wo Sie Ihren Beitrag gedruckt finden werden.[30]

Gleichzeitig erlaube ich mir auch an Sie wie an Herrn Körber (in Breslau) und Dr. Frauenstädt die höfl. Einladung ergehen zu lassen zur Teilnahme und stehenden Mitarbeiterschaft an unserem Blatte. Es erwächst hieraus nicht die geringste Verpflichtung für die Mitarbeiter, da es sich in erster Linie doch mehr nur um moralische Unterstützung einer für die „Ritter vom Geiste“ recht bizarren Angelegenheit handelt. Da wir wohl einen sehr distinguierten Leserkreis in aller Herrn Ländern, aber fast keine Abonnenten besitzen, so ist unser übrigens in kleiner Auflage erscheinendes Blättlein nur als ein „als Manuscript gedrucktes“ Correspondenzblatt anzusehen und ist als solches ein Rendezvous-

ort für alle diejenigen Männer der Literatur, welche selbst in dem riesigen Literaturreiche einer Nation von 50 Millionen noch immer beengende Grenzen fühlen....

Die in Deutschland allgemein übliche Honorarzahlung unterbleibt; dafür gebührt jedem unserer ausländischen Mitarbeiter der portofreie Bezug eines Autorenexemplares unserer Zeitschrift, mag dann seine Teilnahme eine bloß nominelle (a. moralische) oder aber eine active sein: das bleibt sich ganz gleich.....

Indem ich Sie ersuche und bitte, gütige Nachsicht walten zu lassen den Unzulänglichkeiten, namentlich aber den typographischen Leistungen unseres Blattes gegenüber ...zeichne ich für die Redaction

hochachtungsvoll und ergebenst:

Dr. H. v. M.

4.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. d. 23. März 78.

Für das freundliche Schreiben vom 27. v. M. und die Abdrücke aus Ihrer Zeitschrift, hochverehrter Herr Professor, sage ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank. Ich habe der von Ihnen zur Veröffentlichung gebrachten Berichtigung mittelst Versendung der mir von Ihnen zugekommenen Abdrücke möglichste Verbreitung zu geben versucht. — Anbei erhalten Sie ein interessantes Autographum Schopenhauers[31], welches ich Ihnen, falls Sie solches drucken lassen wollen, zum Geschenke mache; sonst möchte ich es in einer etwaigen weiteren Auflage meiner Biographie benutzen; denn dasselbe beweist, wie Sch. schon als Knabe — die Handschrift sagt mir, daß die Übersetzung aus keiner späteren als seiner Hamburger Lehrlingszeit stammt — über dasjenige Grundproblem der Philosophie grübelte, welches er nachmals in seiner ersten und einzigen Vorlesung den Studenten als Kennzeichen der An-

lage für die Philosophie vorstellte (m. Biographie S. 292). Die Handschrift ist noch ganz diejenige des Handlungsbeflissenen.

Ihrem Unternehmen den allerbesten Fortgang wünschend verbleibe ich Ihr

ganz ergebenster
Dr. W. Gwinner.

5.

An
Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 31. III. 1878.

Hochverehrter Herr!

Ich bin in großer Verlegenheit, wie ich mich Ihres überraschenden und so überaus bedeutenden Geschenkes einigermaßen würdig bezeigen und mich dafür bedanken soll.

Eine Reliquie Schopenhauers zu besitzen, war von jeher mein inniger Wunsch, — ich hatte vor einigen Jahren in Leipzig den vergeblichen Versuch gemacht, durch einen Freund bei O. L. einen aus Schopenhauers Bibliothek stammenden Epictet zu erwerben. Damals war ich hocherfreut, als mir mein lieber Freund P. M. einen Immergrünzweig vom Grabe des besten aller Menschen schickte. Der Zweig ist schon ganz vermodert, — da kommt Ihr edelmütiges Geschenk. Haben Sie Dank dafür! Es ist mir zunächst nicht nur deshalb so teuer, weil es als Ihr großherziges Geschenk nun gerade in mein Eigentum übergeht, sondern auch — u. zw. noch mehr — darum, weil Sie damit einen neuen documentarischen Beweis für die Größe Schopenhauers liefern. Ich meine die Größe vor allem als moralische; ein Philosoph, der schon als Knabe so schrieb und solches übersetzte (u. zw. so meisterhaft), der kann nur ein „Flammenherz“ gehabt haben. (Der Magyare hat den eigentümlichen Ausdruck „Flammengeist“ „lángész“ für Genie. Ich aber glaube, daß der wahre „Flammengeist“ stets auch nur ein wahres „lángsziv“, „Flammenherz“ ist. „Die so frühzeitige ethische Richtung seines Geistes“, wie

Sie es so treffend S. 73 Ihres Werkes sagen.) Das verleiht ja auch dieser 2. Auflage Ihrer Biographie so epochale Bedeutung und so hohen Wert, daß die darin mitgeteilten Documente und namentlich Ihre ausführliche Darstellung des vielbesprochenen Verhältnisses zwischen Mutter und Sohn endlich den handgreiflichen Beweis liefern für die menschlichste, edelste Herzensreinheit und seltenste Güte des Schopenhauerschen Charakters. Diesen allerwichtigsten Umstand hat (meines Wissens) noch kein Kritiker von Schopenhauers Werken gehörig gewürdigt. Ich behalte mir die eingehende Beleuchtung dieses Gegenstandes vor . . . .

Ihr zweiter hochwichtiger Beweis, welchen Ihr Werk liefert, ist der, daß Schopenhauer wirklich Dichter war, was er selbst mit Unrecht zu leugnen versucht hat: kein Schriftsteller versteht sich selber richtig zu beurteilen. —

Dieses wertvolle Manuscript Schopenhauers werde ich also in eine unserer nächsten Nummern aufnehmen; glaube aber, daß Ihr ebenso interessanter als lehrreicher, ja unentbehrlicher Kommentar zum mindesten als Fußnote mitfolgen müßte, freilich müßten Sie mich dann ermächtigen zum Abdruck des zweiten Teiles Ihres Briefes. (Selbstverständlich nur von der Stelle angefangen, wo Personalia weder discursiv noch indirekt berührt sind.) Ich erlaube mir, Sie um Ihre gütige Erlaubnis auf beigeschlossener Karte zu ersuchen. —

Am liebsten hätte ich von dieser Reliquie eine selbständige Publication auf dem deutschen Büchermarkt: ich meine eine genaue facsimile Reproduction (schwarz-blaue Schrift auf vergilbtem Grund). Dem interessanten Documente könnte ein erläuternder und überhaupt passender Text vorangehen oder nachfolgen. Dann hätte der Reinertrag dieser Publication in einen Fonds zu fließen, der als Grundstock (oder als Beitrag zu einem solchen) eines Capitals dienen müßte, mit welchem etwa eine Colossalbüste Schopenhauers zu bestreiten wäre, welche bis zum Jahre 1888 aufzustellen — nur noch über ein kurzes Dezennium — ohnehin Pflicht der Schüler und Verehrer Schopenhauers und der ganzen gebildeten Welt ist. (Die Stadt Danzig

hätte einer solchen Büste seinerzeit den würdigsten Platz anzuweisen.) —

Zum Glück findet diese Reliquie durch Veröffentlichung in unserem Blatte gar keine Verbreitung im sogenannten Publikum. Unser kleines Journal erscheint jetzt nur in einer Auflage von kaum 300 Exemplaren, wovon die weitaus große Mehrzahl an hervorragende Adressen in aller Herrn Ländern zunächst an unsere zahlreichen Mitarbeiter als Autorenexemplar respective Tauschexemplar verschickt werden..... Petöfi, der in seinem Gedichte „Az idöhez" („An die Zeit") genau dasselbe Thema behandelt hat als Milton — nur etwas geistreicher — behalte ich mir vor, Ihnen in nächster Zeit mitzuteilen.

Nochmals herzlich dankend in aufrichtiger Verehrung

Dr. H. v. M.

5.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 24. IV. 1878.

Hochverehrter Herr!

Sehr verbinden würden Sie unsere Redaction, wenn Sie uns Ihre genaue Adresse angeben wollten, damit ich nicht der Eventualität ausgesetzt sei, daß die eine oder andere meiner Sendungen gar nicht in Ihre Hände gelange, wie z. B. die beigeschlossenen 2 Kreuzbände.

Hoffentlich ist die Publication Ihres schönen Geschenks nach Ihrem Wunsche erfolgt. Leider haben sich einige (unbedeutende) Setzfehler eingeschlichen. Ein wissenschaftliches Organ hierorts zu redigieren, an der Grenze des civilisierten Europa, ist schon um unseres Satzes und der Correctoren willen ein wahres Martyrium.....

Sehr interessant wäre mir zu erfahren, ob unser Schopenhauerianum (Act. c. vom 15. IV. 78 Sp. 548 betreffend d. Denkmalfonds) Ihre schwerwiegende Billigung findet. Für einen so gewaltigen Geist wie Schopenhauer

läßt sich ein Denkmal nicht übers Knie brechen, weshalb meines Ermessens die Frist eines Dezenniums nur knapp genügen dürfte, um eine derartige Sache zu erledigen. Hier können nur die Journale (in und außer Europa) die wirksame Propaganda machen, mit diesen aber, wenigstens mit den europäischen, stehen wir nicht auf bestem Fuße, soweit wir uns kennen.

Hochachtungsvoll ergebenst

Dr. H. v. M.

7.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 27. April 1878.

Hochgeehrter Herr Professor!

Sie wollen gütigst entschuldigen, daß ich Ihnen erst jetzt, nachdem ich so eben Ihr freundliches Schreiben vom 24. cr. nebst den beiden, zu meinem Bedauern zurückgegangenen Sendungen empfangen, für Ihren Brief vom 31. pr. u. die neuesten Nummern Ihrer Zeitschrift meinen Dank abstatte: es fehlte mir die Zeit dazu. Recht erfreulich war es mir, zu vernehmen, daß Sie meine kleine Gabe so aufgenommen haben, wie sie gemeint war, u. daß Ihnen dieselbe ganz zu rechter Zeit die Anregung zur Eröffnung einer Subscription für das zum 22. Febr. 1888 in Schopenhauers Vaterstadt zu errichtende Denkmal gegeben hat. Ob dazu das Autograph Anziehungskraft genug besitze, vermag ich freilich nicht zu entscheiden. Im Falle der Ausführung Ihres Planes müßten allerdings beide Texte, wie sie in Ihrer Zeitschrift abgedruckt stehen, einer Revision unterworfen werden. Zwar die zum Theil veraltete englische Schreibweise Schopenhauers, wie z. B. die Auslassung des e in der Endsylbe ed u. t'whose statt to whose, die sich wohl nicht bei Milton findet, wäre beizubehalten; dagegen scheint thi statt thy, clime statt climb u. whem statt when Druckfehler zu sein. Die deutsche Orthographie Schopenhauers müßte natürlich unverändert bleiben.

Meine Annahme, daß die Übersetzung in Hamburg von Schopenhauer gefertigt sei, basirt hauptsächlich auf der Handschrift u. dem Papier. Von der gleichen Sorte Papier nämlich haben sich aus jener Zeit mehrere Stücke vorgefunden. Indessen läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit darüber urtheilen. Sollten Sie deshalb das Facsimile mit einer Erläuterung begleiten wollen, so wäre es mir erwünscht, falls meiner dabei Erwähnung geschehen soll, wenn Sie sich über die Fassung zuvor mit mir verständigen wollten.

Ihr polyglottes Blatt interessirt mich sehr u. ich wünsche demselben bestes Fortkommen, welches ihm bei seiner Zweckmäßigkeit u. Originalität nicht fehlen dürfte. Sofern Ihnen dabei meine nominelle Mitarbeiterschaft irgendwie von Werth sein kann, stehe ich damit zu Diensten, da Sie keine Zusage von Beiträgen von mir verlangen. Die mir gütigst mitgetheilten Nummern lese ich mit Interesse. Wessely's kritische Bemerkungen zur deutschen Übersetzungskunst erinnern mich an Folgendes.

Bei Herstellung der Büste Schopenhauers wäre die Mitbenutzung der (nur in der ersten Auflage meiner Biographie erwähnten) Radirung Göbels erwünscht, welche, ni fallor 1861, dahier in folio erschienen und durch die Kunsthandlung von F. A. C. Prestel dahier für M. 7 (f. 4 rheinisch) zu beziehen ist. Göbel hat Schopenhauer bekanntlich nach der Natur in Öl gemalt, ein Portrait, welches nicht zu seiner Zufriedenheit ausgefallen, obwohl er die technische Fertigkeit des Künstlers sehr hoch stellte. Die Radirung aber hat viel Gutes und ich ziehe sie, als Portrait, dem Stiche nach der Schäfer'schen Photographie vor; obwohl dieselbe, was man so sagt, ähnlicher ist. Letzterer Umstand bewog mich s. Zt., sie für meine Schrift über Sch. stechen zu lassen. Jetzt, da ich nur noch im Geiste mit Schopenhauer lebe, sagt mir Göbels Radirung besser zu; denn der Stich nach der Photographie zeigt nur den starren, ernsten, mürrischen Alten, nicht auch die heitere, witzige, tiefsinnige u. wohlwollende Seite seines Charakters, die in seiner Unterhaltung mit Freunden

vorherrschte. Wenn Sie eine Notiz hierüber für Ihre Rubrik Schopenhaueriana von mir wünschen, so bin ich bereit, solche abzufassen: es dürfte manchem Verehrer Schopenhauers neu und willkommen sein.

Ihre Abhlg. über die Phil. in Gymnasien[32] hat meinen vollen Beifall u. das Lob des alten Beck hat mich ebenso gefreut, wie dasjenige meiner Kritik Schopenhauers, da ich Beck selbst mit Nutzen gelesen habe, ja noch lese.

Meine Adresse ist einfach mein Name; die Angabe der Wohnung (Westendstraße 21) ist nicht nöthig, doch nützlich. Ich bin nicht mehr Advocat, sondern seit 1865 Mitglied des hiesigen Stadtgerichts, eine früher (d. h. ehe Frankfurt das Unglück hatte, seine Freiheit zu verlieren) ebenso angesehene, als mit reichlicher Muße ausgestattete Stelle, die ich ebendesfalls mit der lästigen Praxis vertauschte. Beide Vortheile habe ich aber, gleich meinen Collegen, unter preußischem Regiment nach und nach ganz eingebüßt, weshalb Sie auch mit meiner zögernden Briefstellerei Nachsicht haben wollen.

Mit vorzüglicher Hochachtung Ew Hochwohlgeboren

ergebenster Dr. Gwinner.

8.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 10. V. 1878.

Hochverehrter Herr!

Ihren freundlichen Brief vom 27. April, welcher mir große Freude bereitet hat, wollte ich umgehend beantworten und wollte mich sofort für ihn bedanken, aber eine heftige Bronchitis machte mich zu jeder Tätigkeit unfähig. Nach so vielen ausgestandenen Leiden muß ich Ihnen nunmehr zunächst herzlichst danken für die Mitteilungen über Schopenhauers Bildnis, sowohl die bereits gemachten, als auch die in Aussicht gestellten. Die Göbel'sche Radierung werde ich für mich sofort bestellen; umsomehr als jener

Stahlstich auch mich ohnehin niemals befriedigt hat. Ich habe mir Schopenhauer stets anders vorgestellt. Auf diesem Stahlstich sieht er trotz der colossalen Stirne sehr philisterhaft aus; auch muß er ganz andere Augen gehabt haben. —

Inzwischen habe ich, wie Sie sehen, von Ihrer liebenswürdigen Beitrittserklärung mit Dank Gebrauch gemacht, ohne jedoch damit die geringste wie immer geartete Pression ausüben zu wollen. Selbstverständlich soll mir die freundlichst in Aussicht gestellte Mitteilung über die verschiedenen Bildnisse Schopenhauers hochwillkommen sein.

Was das Denkmal-Projekt anbelangt, so gestehe ich, daß ich damit in einiger Verlegenheit bin. Trotzdem ich Redacteur bin, so besitze ich eine ziemliche Scheu vor jeder öffentlichen Rolle; traue mir auch gar kein Geschick zu, um auf derartigen Gebieten etwas leisten zu können. Meine kleine Notiz wollte nur eine Anregung sein für die Berufenen.

An eine Veröffentlichung jenes Facsimile ohne vorhergehende Verständigung mit Ihnen habe ich nie gedacht. (Der diplomatisch genaue Abdruck versteht sich von selbst!) Ob das Autograph „Anziehungskraft“ genug besitze, wie Sie zweifelnd hervorheben, wage ich nicht zu entscheiden. Doch habe ich mir die Sache stets so vorgestellt, daß das Facsimile nur die Beilage zu einem passenden Text abgebe. Ohnehin ist Schopenhauers Handschrift in Facsimile meines Wissens der großen Welt bislang unbekannt geblieben. Vielleicht würde sich ein Wiederabdruck der sämtlichen Gedichte (u. Übersetzungen) Schopenhauers, wie sie sich in P. II und in Ihrer Biographie (2. Aufl.) zerstreut finden, empfehlen, mit einem kurzen ästhetischen Exkurs (welchen ich auf mich nehmen würde) unter dem Titel: „Schopenhauer als Dichter“. Ein derartiges Schopenhauerianum (etwa 5 Bogen stark) würde wohl vom großen Publikum gekauft werden, wenn es Brockhaus in Verlag nehmen würde. Dies meine unmaßgebliche Meinung.

Mit Dank und aufrichtiger Hochachtung Ihr

Dr. H. v. M.

9.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. den 7. Juli 1878.

Geehrter Herr Professor!

Indem ich Ihnen für die freundliche Zusendung Ihrer Zeitschrift bestens danke, versichere ich Sie, daß Ihre Bemerkungen zum internationalen Congreß in Paris[33] meinen vollen Beifall haben. Bei uns in Deutschland nimmt sich die Sache noch drolliger aus, wenn die Herren vom litterarischen Handwerk beständig vom Schutze des „geistigen Eigentums" reden, dessen sie meist gänzlich bar zu sein pflegen. —

Ihrem Wunsche entsprechend sende ich Ihnen beiliegend die Notiz über die Schopenhauer-Porträts. Sie kommt erst jetzt, da ich vielfache Abhaltung hatte u. alle litterarische Thätigkeit seit Monaten gänzlich einstellen mußte. Hoffentlich geht es mit Ihren Augen, die so vieles lesen müssen, wieder besser.

Hochachtungsvoll Ihr

ergebenster

Dr. Gwinner.

Schopenhauer-Bildnisse.

Es ist unlängst in diesen Blättern (S. 524) daran erinnert worden, daß auch die höchste photographische Ähnlichkeit kein richtiges Bild geistbelebter Züge gibt, welche nur der Genius des Künstlers aufzufangen und festzuhalten versteht. Dies gilt auch von der vortrefflichen Photographie, nach welcher der meiner Biographie Schopenhauers beigegebene Stahlstich, das den Philosophen im Greisenalter darstellende Brustbild gefertigt ist. Obwohl J. Schäfer zu den besten älteren Photographen gehört und mit besagtem Brustbild in Bezug auf Schärfe und Deutlichkeit geleistet hat, was diese Kunst bis zur Stunde vermag, so läßt dasselbe doch für den, der das Original nicht persön-

lich gekannt hat und gleichwohl ein adäquates Bild von dem Eindruck seiner Persönlichkeit gewinnen möchte, sehr viel zu wünschen übrig. Denn es zeigt uns nicht die eigentlich werthvolle, intellektuelle Seite derselben, wie sie beim Anblick des Lebenden, zumal im Gespräch sich entfaltete.

Da mir nun schon oft — jüngst erst aus Pittsburgh in N. Amerika — die Anfrage nach einem größeren, zum Zimmerschmuck geeigneten Porträt Schopenhauers gestellt worden ist, so glaube ich die Verehrer des Philosophen hier auf die (nur in der ersten Aufl. meiner Biographie erwähnte) Radirung in folio von Angilbert Göbel aufmerksam machen zu sollen, welche bei hinreichender Ähnlichkeit die geistbelebten Züge des Denkers einigermaßen wiedergibt, so daß man zum wenigsten sieht, wie ich mit Grund behaupten konnte, Schopenhauer habe, wenn er geschwiegen, Beethoven, und wenn er gesprochen, Voltaire ähnlich gesehen.

Göbel hat Schopenhauer nach der Natur in Oel gemalt; nach diesem Oelbilde ist die Radirung gefertigt, jedoch unter Mitbenutzung des Originals, kurz vor dessen Ableben, wobei der Künstler die Mängel seiner ersten Arbeit zu verbessern mit Erfolg bemüht gewesen ist. Die Radirung ist durch die Prestel'sche Kunsthandlung in Frankfurt a. M. sowie von dem Künstler selbst zu beziehen und kostete früher f. 4 rheinisch. —

Für Solche, welche ein Oelporträt Schopenhauers erwerben wollen, bringe ich zur Kenntniß, daß der französische Maler Jules Lunteschütz aus Besançon, welcher bekanntlich Jahre lang Schopenhauers Tischgenosse war und denselben wiederholt nach dem Leben in Oel gemalt hat, einen neueren Versuch, dem geistigen Ausdruck des merkwürdigen Kopfes näher zu kommen, in einem lebensgroßen Brustbilde unternommen hat, welcher als vorzüglich gelungen zu betrachten ist. Dieses Porträt befindet sich noch in Frankfurt a. M., in dem Besitze des Künstlers und sollte jedenfalls zur mechanischen Vervielfältigung benutzt werden.



Stadt
Bücherei
Elbing

Die Büste Schopenhauers von Elisabeth Ney ist zur Zeit nicht zu haben. Der Bildhauer Fr. Schierholz beabsichtigt jedoch mit Hülfe des in meinem Besitze befindlichen Gypsabgusses des Schädels Schopenhauers eine neue Büste zu modelliren, welche hoffentlich zum 22. Februar 1888 fertig wird.

W. Gwinner.[34]

10.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, den 23. VIII. 1878.

Hochverehrter Herr!

Sehr spät sage ich Ihnen herzlichen Dank für Ihren frdl. wertvollen Beitrag, welcher leider für die Juninummer zu spät gekommen war, trotzdem diese selbst erst um Mitte Juli ausgegeben wurde. (Diese gemütliche Art des Erscheinens darf Sie nicht Wunder nehmen bei einem Blatte wie das unsrige, das fast keine Abonnenten besitzt und in dieser spröden Art redigiert, noch lange keine in genügender Zahl haben wird. Gleichwohl gebe ich mir alle Mühe, pünktlich zu sein und nur meinem Unwohlsein fallen die großen Unregelmäßigkeiten, in letzter Zeit, zur Last.) Nunmehr wird Ihr Artikel in den Schopenhauerianis der einen Septembernummer sofort erscheinen; er ist schon längst gesetzt und auch corrigiert. Sie haben in einem Ihrer früheren Schreiben eine sehr lebendige und anschauliche, ganz kurze Charakteristik der Radierung Göbels gegeben, eine Charakteristik, deren Ton und ganze Form so sehr abweicht von der im Artikel gegebenen, daß sie ganz neu gelten, ja eine erwünschte Ergänzung abgeben kann. Sollten Sie nichts dawider haben, so würde ich diese Briefstelle in Form einer Fußnote anbringen und als solche (als Briefstelle) bezeichnet; ich halte dies im Interesse der Schopenhauerliteratur für wünschenswert. —

Schon seit vielen Monaten lag ein bereits an Sie adressiertes Couvert bereit auf meinem Schreibtisch, in welches

ich einen Ausschnitt aus der Londoner Academy gelegt hatte, enthaltend eine außerordentlich anerkennende Notiz über Ihren letzten Beitrag, die Milton-Übersetzung. Die Verfasserin dieser Notiz ist Miß Helen Zimmern, welche, wie ich aus London erfahre, mit Ihnen persönlich bekannt ist. Unser Mitarbeiter Herr L. Katscher hatte ihr alle diejenigen Nummern unseres Blattes geliehen, welche Schopenhaueriana enthielten. Hinfort werde ich ihr sie direct zusenden; vielleicht daß so Miß Zimmern auch unserem Kreise beitritt. Mir wäre es wenigstens erwünscht, alle bedeutenderen Schopenhauerschriftsteller — und nur diese — zu vereinigen. Ich habe schon vor Jahren Herrn Julius Frauenstädt den Vorschlag gemacht, geradezu ein Archiv für Schopenhauerische Philosophie zu begründen, ich wollte ihm sogar einen ins Detail gehenden Plan vorlegen; da Frauenstädt auf die Sache nicht einging, so behielt ich ihn in meinem Pulte, wo er bis heute schlummert, da es heute Pflicht aller seiner Schüler ist, den Meister sowohl vor seinen Freunden (Panegyrikern) wie Feinden (Pamphletisten) zu bewahren. Damals waren unter dem Deckmantel der Wissenschaft jene Schandschriften von Harms und Seidlitz erschienen.[35] Allein Frauenstädt (den ich persönlich noch nicht kenne) scheint eine so timide und grämliche, überdies körperlich leidende Natur zu sein, daß sich mit ihm, wenigstens par Distance, absolut nichts anfangen läßt. Längst hätte ich auch an Sie geschrieben, aber dies war mir nicht möglich aus einem sehr einfachen Grunde, über welchen Sie lachen mögen: ich wußte Sie längst — tot. Ich will Ihnen auch meine Quelle nicht verschweigen: Als Ihre 2. Afl. erschien, traute ich meinen Augen nicht und glaubte Ihre eigene Datierung des Vorworts falsch zu lesen. Ich zerbrach mir den Kopf über die Quelle der Todesnachricht, endlich gelang es mir die Fährte ausfindig zu machen; ich nahm meine alten Collegienhefte von der Universität hervor aus den 60-iger Jahren; zum Glück fand sich auch jener Unsinn vor, betitelt: Geschichte der modernen deutschen Philosophie der letzten 3 Dezennien, öffentliche Vorlesung des a. o. Prof. Rudolf Seidel (oder

Seydel)[36] — und richtig da fand sich unter der Schopenhauerliteratur Wort für Wort von Seydel diktiert: der nunmehr verstorbene (oder jüngst verstorbene) Advocat Dr. Gwinner!... Fälschlich Totgesagten soll nach dem Volksglauben ein sehr langes glückliches Leben beschieden sein, ich wünsche und hoffe, daß sich der Volksmund auch diesmal bewähren wird. (Zum Glück ist dieses Publicum Seydels sehr schwach besucht gewesen: ich erinnere mich noch deutlich, daß zu der letzten Stunde niemand außer mir erschienen war von der Zuhörerschaft und daß Seydel das Colleg unvollendet ließ, da er mir allein nicht lesen mochte.) — — —

Das Couvert mit Miß Zimmerns Notiz scheint in Klausenburg vergessen worden zu sein, als ich mich eiligst nach Bistritz aufmachte, dem Heimatsorte meiner Frau, der am Fuße der Nordkarpathen liegt. Selbstverständlich behalte ich mir die Übersendung des Vergessenen vor sobald ich zurückkehre, was Mitte September geschehen dürfte. Was meinen kleinen französischen Aufsatz betrifft, dessen mannigfaltige Uncorrectheiten in meinem Separatabdruck verschwinden sollen, so bin ich Ihnen sehr dankbar für Ihr anerkennungsvolles freundliches Urteil; es ist mir sehr angenehm, mich mit Ihnen in Übereinstimmung zu wissen. Indem ich Ihnen nochmals bestens danke, grüße ich Sie hochachtungsvollst als ihr ergebener

Dr. H. v. M.

11.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Wildbad in Württemberg 30. Aug. 78.

Ihr freundliches Schreiben, vom 23. l. M., hochverehrter Herr, ist mir von Frankfurt hieher, wo ich mit Frau und Kindern für einige Wochen Aufenthalt genommen, nachgesendet worden. Mit meiner Notiz über Schopenhauers Portraite wollen Sie ganz nach Gutdünken verfahren u. falls Ihnen die frühere briefliche Mittheilung mehr zusagt,

solche benutzen wie es Ihnen gefällt.[37] Ich bin übrigens darauf gefaßt, daß die Göbel'sche Auffassung des Kopfes Schopenhauers nicht allgemein ansprechen werde, da sie ihre unleugbaren Mängel hat und namentlich mehr das „Geistreiche" herausstellen wollte, als das Tiefsinnige, was ihr überdies nicht vollständig gelungen ist; aber es ist immerhin eine Auffassung; kein bloßer Abklatsch vom Leben wie die Photographie u. der danach gefertigte Stich. — Für die mir in Aussicht gestellte Mittheilung bin ich sehr verbunden. Miß Zimmern kenne ich nicht persönlich; wohl aber mein in London lebender Sohn, welcher die Vermittlung zwischen uns bewerkstelligt. Daß Miß Zimmern ein recht ansprechendes Buch über Schopenhauer[38] geschrieben hat, wird Ihnen bekannt sein.

Die Verbreitung der Schopenhauer'schen Philosophie im In- u. Auslande scheint noch immer im Wachsen begriffen zu sein; denn man kann kaum ein Buch in die Hand nehmen, ohne ihr zu begegnen. So eben las ich Alex. Schweizers, des bekannten Schleiermacherianers in Zürich, Schrift „Die Zukunft der Religion"[39], wo Sch's Werke auf jeder Seite citirt sind, also an einem Orte, wo ich es gar nicht erwartet hätte. Was seine Schüler und Schule betrifft, so ist es damit mißlich bestellt, wie er dies selbst schon zu beklagen hatte, indem der schreibende Theil nicht zu den Diis majorum gentium zählt. Frauenstädt insbesondere ist dem Meister überall, wo er ihn nicht abgeschrieben oder ausposaunt hat, ein litterarisches Ärgerniß gewesen, und, daß er in den litterarischen Ruhestand getreten, kein Verlust. Dabei sind diese Litteraten von einer solchen Eitelkeit besessen, daß z. B. Bahnsen, bloß weil ich seines irrelevanten Briefwechsels mit Schopenhauer in dessen letzten Lebensjahren zufällig nicht erwähnt, mit einer Recension meiner Biographie in der Jenaer Littr. Ztg.[40] aufgetreten ist, welche an lächerlicher Bosheit ihresgleichen sucht und der merkwürdigste Beitrag zu seiner „Karakterologie" genannt werden kann.

Daß Sie mich für todt gehalten hatten, beruht gewiß auf der im Jahr 1868 in die Zeitungen gedrungenen

Todesnachricht, die meinen sel. Vater, den letzten älteren Bürgermeister der freien Stadt Frankfurt, der sein Amtsjahr vollendete, betraf. Aus dieser schöpfte Prof. Seydel ohne Zweifel seine Mittheilung. Vor einigen Jahren besprach ich seine Ethik oder „Wissenschaft des Seinsollenden“ mit Nennung meines Namens.[41] Daher wird er jetzt, auch ohne meine zweite Aufl. der Biographie, wissen, daß ich lebe. Er ist keiner von den schlechtesten, im Gegentheil stark im abstracten Denken, aber ohne alles höhere Talent und durch die Schule Weiße's verdorben, von dem ich nichts gelesen habe, als seine Reden über die Zukunft des Protestantismus, eine der greulichsten Schmierereien, die mir je den litterarischen Appetit verdorben. Derartige Schriften waren vor 3 u. 4 Jahrzehnten in Deutschland an der philosophischen Tagesordnung, während Schopenhauers Werke von Niemandem angesehen wurden. Jetzt schreiben die nämlichen Sudelköche, wie z. B. Carrière, immer noch munter fort, als ob nichts dazwischen läge; aber sie haben das unleugbare Verdienst, durch den Contrast ihrer Schriftstellerei Schopenhauer zum glänzenderen und nachhaltigeren Durchbruch zu helfen.

Ich werde hier etwa noch bis zum 8. Sept. bleiben. Halte mich Ihrem freundlichen Andenken bestens empfohlen.

Dr. W. Gwinner.

12.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, Siebenbürgen, den 4. IX. 1878.

Hochverehrter Herr Doktor!

Für Ihren freundlichen Brief aus dem Wildbad sage ich Ihnen heute umgehend nur flüchtigen Dank mit ein paar Zeilen und lege zugleich bei, oder lasse vielmehr unter Kreuzband folgen jene Schrift, die leider noch immer viel incorrecter ausgefallen ist, als ich hoffte. Ich meine jene Arbeit, mit welcher es mir gelungen ist, Ihren Beifall zu

gewinnen. Ich werde sie wohl an keine einzige der europäischen Redactionen senden. Es würde ja doch nichts nützen....

Eine Stelle Ihres Briefes bedarf der faktischen Berichtigung. Bezüglich jener Briefstelle über Schopenhauers Porträt bemerke ich ausdrücklich: Sie tun Ihrem eigenen Artikel unrecht, wenn Sie voraussetzen, daß mir jene Briefstelle mehr zusagt. Gerade das Fragmentarische an ihr ist ihr angemessen und natürlich. Leider habe ich gestern mit No. XXXIII abgeschlossen und so werde ich bei anderer Gelegenheit von Ihrer freundlichen Erlaubnis Gebrauch machen. Außerordentlich dankbar bin ich Ihnen für den Wink Bahnsen betreffend. Er ist mir bloß dem Namen nach bekannt. Diese „lächerliche Bosheit", wie Sie sie bezeichnen, soll in unseren „Curiosissimis" figurieren, versteht sich von selbst ohne die leiseste Spur davon zu verraten, daß sie als solche entlarvt ist. Ich begreife gar nicht, was man Ihrem Werke anhaben kann. Man sollte Ihnen von allen Seiten dankbar sein, daß es endlich nach langer Zeit und eben dieserwegen als reife Frucht erschienen ist. Und zumal die Anhänger Schopenhauers sollten sich freuen, Ihnen den Tribut schuldiger Dankbarkeit abtragen zu können. Dankend und in Eile grüßend

Dr. H. v. M.

13.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 29. Septbr. 1878.

Indem ich Ihnen, hochverehrter Hr. Professor, für Ihren freundlichen Brief vom 4. d. M. sowie für die gütige Zusendung des Abdruckes Ihres Artikels „La reforme litteraire en Europe", endlich für die Abdrücke meiner Notiz über Schopenhauer-Bildnisse bestens danke, theile ich Ihnen mit, daß das vortreffliche Oelportrait von Lunteschütz wahrscheinlich in nächster Zeit von einem hiesigen Maler u. Lithographen, Valentin Schertle, in

großem Format auf Stein gezeichnet werden wird, u. zw. auf meine Anregung, so daß ich vermuthlich bei der Ausführung um Rath gefragt werden werde. Die Lithographie wird sich, wenn sie gelingt, vortrefflich zum Einrahmen eignen und noch nicht die Hälfte kosten von dem, was für die Göbel'sche Radirung, wenigstens früher, verlangt wurde (vielleicht ist letztere jetzt auch billiger zu haben). Sie können deshalb mit dem Erwerb der letzteren noch einige Zeit warten, und ich behalte mir vor, Ihnen über die Ausführung oder Nichtausführung besagter Lithographie weitere Mittheilung zu machen.

Die von Dr. Rollett in Ihrer Zeitschrift publicirte Lebensskizze Schopenhauers[42] wird gewiß vielen interessant sein. Ich besitze, wenn ich mich nicht sehr irre, das Concept derselben, so weit es besonders niedergeschrieben wurde (denn die Skizze ist eine Variante zu derjenigen, welche Sch. vorher an Prof. Erdmann, auf dessen Wunsch, sandte).[43] Bei diesem E. fällt mir ein, daß ein gewisser Benno Erdmann — wahrscheinlich sein Sohn! nach dem Vorgange von Fichte sen. u. junior — in seiner neuen Ausgabe der Kant'schen Vernunftkritik[44] dreist behauptet, Sch.'s Urtheil über das Verhältniß der ersten zur zweiten Auflage sei längst widerlegt; ja derselbe E. hat ein besonderes Buch über dieses Verhältniß[45] geschrieben, ohne (wie ich beim ersten Durchblättern zu sehen glaube) Schopenhauers auch nur zu erwähnen, während dieser das alleinige Verdienst hat, daß die Herren jetzt solche Themata zum Aufmachen finden; denn w e r sprach (seit Jacobi) über die 1.te Aufl. der Kritik als Schopenhauer seinen Brief an Rosenkranz schrieb? Niemand! Durch ihn sind sie ja alle erst darauf geführt worden, den großen Unterschied beider Aufl. zu würdigen. — Den alten E. sah ich in Wildbad, ohne ihn zu sprechen. Er ist einer von den P. P., welche Sch. so scharf aufs Korn genommen.

Was die Rec. von Bahnsen betrifft, so können Sie, ohne alle Indiscretion, ihm nachsagen, daß sein Ingrimm gegen m. Biogr. seinen Grund darin hat, daß ich seiner keine Erwähnung gethan, so bald sie das Machwerk auch

nur eines Blickes würdigen; denn er gibt seiner Entrüstung über diese Unterlassungssünde offenen Ausdruck. Am besten ist's freilich ganz darüber zu schweigen; da jeder Leser der Rec. es sich selbst sagen kann. Er hat mir vor Jahren, da er mit mir nach Schopenhauers Tode correspondirte, die Anfänge seiner „Charakterologie" zugesandt, wofür ich ihm, aus Zeitmangel, damals zu danken unterließ. Nach 16 Jahren hat er mich nun mit diesem jüngsten Beitrag zur „Charakterologie" überrascht.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Ihr ergebenster

Dr. Gwinner.

14.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 10. XI. 1878.

Hochgeehrter Herr Doktor!

Empfangen Sie sehr späten, aber darum nur um so aufrichtigeren Dank für Ihre freundlichen Zeilen vom 29. September. Endlich ist es mir gelungen, jenes Couvert aus dem vorigen Semester zu entdecken, worin Miß Helen Zimmern's Notiz lag. Die lange Trödelei hat aber zur Folge gehabt, daß die äußerst tätige Miß seither bereits 2 mal Notizen gleichfalls über dasselbe Thema und in demselben Blatte geschrieben hat und ich infolgedessen Ihnen gleich 3 Stück Ausschnitte mitzusenden in der angenehmen Lage bin. Sollten Sie diese nicht benötigen, so würde ich Sie bitten, sich die Mühe zu nehmen, sie an mich zurückzusenden. Selbst solche Kleinigkeiten können für ein künftiges Schopenhauer-Museum von Bedeutung sein. (Ich sammle alles Schopenhauer betreffende, wo ich seiner habhaft werden kann, für den angedeuteten Zweck und glaube, daß ein derartiges Schopenhauer-Museum allerdings bei Ihnen in Frankfurt und nicht in Danzig zu errichten wäre. —

Vielleicht hat meine Zurückweisung jenes erstaunlichen Angriffs im sozusagen ersten Blatt der Welt, ich meine Bourdeaus im Journal des Debats, Ihre schwerwiegende Billigung gefunden.[46] Fürstin Koltzoff Massalsky (Prinzessin Ghika), die Schopenhauer aus erster Hand (noch) nicht kennt, konnte mir über diesen Bourdeau keine Auskunft geben, fügte jedoch (vom 21. Oct.) selber fragend hinzu: l'article des Debats sur Schopenhauer? L'auteur, qui semble être un débutant à l'allure degagée de la nouvelle litterature française. Récentement un M. de la Brunetière parlait de Voltaire dans la Revue des deux mondes avec le même sans-gêne dédaigneux. Ce tout fait contraste avec le profond respect avec lequel la majorité des écrivains français traitent les écrits les plus médiocres — publiés — par le clergé." etc. Sowie es Ihnen mit Seydel, so geht es mir mit Erdmann: ich finde daß er nicht gerade zu den allerschlechtesten Philosophie-Professoren gehört; auch scheint er persönlich ein sehr liebenswürdiger Mann zu sein, der Sie wohl aufgesucht haben würde, wenn er etwas von Ihrer Anwesenheit in Wildbad erfahren hätte. Benno E. ist mir vollständig unbekannt bislang; er scheint ein kühner Herr zu sein. Bahnsen will ich auf Ihren frdl. Rat einstweilen noch laufen lassen; aber er mag sich in Acht nehmen und wenn er dankbar zu sein, vermöge seiner Charakterologie, nicht versteht, wenigstens schweigen. —

Mit Göbels Radierung werde ich mich in den Weihnachtsferien überraschen, oder vielmehr durch meine Frau überraschen lassen. Man muß dem Leben die Reize abzunötigen verstehen, pflegt einer meiner hiesigen Bekannten (allerdings ein Junggeselle) zu sagen. — Miß Zimmerns Brief[47] folgt gleichfalls; der humoristische Ton wird Sie ansprechen. Kennen Sie ihren Lessing? Meinen Dank wiederholend verbleibe ich mit herzl. Gruß Ihr ergebener

Dr. H. v. M.

15.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 22. Nov. 1878.

Hochgeehrter Herr Professor!

Unter verbindlichster Danksagung für Ihre freundlichen Mittheilungen vom 10. d. sende ich anbei den Brief der Miß Zimmern und die Notizen aus der „Academy“ zurück. Die Zurechtweisung des Hn. Bourdeau mit seinem echt französischen Klatsch im J. des Débats ist wohlverdient. Schade daß in Frankreich deutsche Schriften aus Mangel an Sprachkenntniß nicht gelesen werden können. Bei Schopenhauer die „tête allemande“ zu citiren, ist albern. Er hätte seinen Landsleuten wenigstens einen Begriff von der Schopenhauer'schen Schätzung ihrer Geistesheroen geben sollen. Mein Buch scheint er kaum durchblättert zu haben; man weiß wenigstens nicht, weshalb dasselbe an der Spitze dieser Plauderei figurirt. Es wird noch eine Weile dauern, bis die Franzosen einen annähernden Begriff von Schopenhauers „Pessimisme“ bekommen. Ist es doch in Deutschland mit dem Verständnisse desselben schlecht genug bestellt! Neuestens ist Hr. v. Hartmann mit einem dickleibigen Buch „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Prolegomena zu einer jeden künftigen Ethik“ [48] aufgetreten, dessen Titel schon die Nachäfferei und Selbstüberhebung kennzeichnet. Hegel u. Kant, denen derselbe entlehnt ist, werden wie Schulknaben vorgenommen; ebenso wird Schopenhauer, dem er offenbar überall auf der Fährte folgt, aller möglichen Widersprüche und Gedankenlosigkeiten geziehen. Beim ersten Durchblättern finde ich, daß das Werk hinter der „Phil. des Unbewußten“ an Originalität weit zurücksteht und finaliter höherer Berliner Schwindel ist, aufgeführt von einem spekulativen Talent, welches sich gerne zum Originaldenker hinaufschrauben möchte und von der Moral spricht, wie der Blinde von der Farbe. Ich möchte Schopenhauer's Urtheil über diese wahrhaft unverschämte Jonglerie oder Berliner Marktschreierei in der

Philosophie hören können! Insbesondere ist die Manier dieses jungen Mannes, die tiefsten Gedanken Kants und Schopenhauers als handgreifliche Widersprüche, ja Sinnlosigkeiten darzustellen, wahrhaft widerwärtig. Wenn ich Muße hätte, würde ich mir das Vergnügen machen, die Sache satyrisch zu behandeln. Es müßte nämlich durch excessives Lob der Selbstüberhebung des Autors die nöthige Folie gegeben werden. Allein mir fehlt zu dergleichen Allotrien die Zeit.

In der Beilage der Allgem. Augsb. Ztg. vom 20. d. M. No. 324 habe ich anläßlich einer Besprechung der Übersetzung Leopardi's von Heyse der „Bemerkungen" Wessely's in Ihrer Zeitschrift lobend Erwähnung gethan, worauf ich mir erlaube Ihre Aufmerksamkeit zu richten, damit Sie sehen, daß ich zur Verbreitung Ihres Blattes ein Schärflein beitrage.

Lunteschütz hat sich, nach seiner gewohnten Manier, noch nicht entschließen können, das Portrait Schopenhauers vervielfältigen zu lassen. Er will eine Photographie in Lebensgröße von Brauer im Elsaß darnach fertigen lassen, kommt aber zu keiner Entscheidung. Lassen Sie sich deshalb nur die Göbel'sche Radirung bescheeren, sie ist jedenfalls frappant, charakteristisch und gibt einige Hauptzüge treu wieder. Das Fehlende muß man sich anderswoher nehmen.

Miß Zimmern's Lessing, der jetzt auch in Deutschland erschienen[49], ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen. Wenn er mit gleichem Geschmack, wie Schopenhauer's Charakteristik von ihr behandelt ist, zweifle ich nicht am Erfolg. Sie schreibt, wie ich allgemein höre, ein sehr coulantes Englisch.

Wir haben jetzt hier auch eine „Schopenhauerstraße", aber ganz unpassend im äußeren Weichbild der Stadt, in einer neugebauten Vorstadt, wo Sch. gar nichts zu thun hat. Man hätte einen örtlichen Bezug nehmen müssen.

Hochachtungsvoll

Ihr ergbst.

Dr. Gwinner.

16.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 26. XI. 1878.

Hochverehrter Herr Doktor!

Gestatten Sie mir, umgehend mit ein paar flüchtigen Worten Ihnen herzlichen Dank zu sagen für Ihren interessanten Brief, welcher so viel des Neuen enthält. Es ist begreiflich, wenn die Wahl des Ortes der neuen Schopenhauerstraße nicht Ihre Billigung findet. Übrigens haben sie es auch in Budapest mit der Eötvös- und Petöfi-Straße nicht besser gemacht. (In der Regel müssen sich auch sonstwo großer Geister Namen schon gefallen lassen, daß sie zu neuangelegten Straßen, worin mehr Bauschutt, Kehricht u. dgl., als menschliche Wohnungen zu sehen sind, ihre unsterblichen Namen hergeben. Die Philisterwelt stellt sich damit das rechte Testimonium aus.)

Vor allem speziellen Dank für die frdl. Rücksichtnahme in der Allg. Augsbg. Ztg. Hätte ich gewußt, daß die Anzeige aus Ihrer Feder stammt, so hätte ich sie längst gelesen; so aber legte ich die betreffende Nummer, deren ich mich deutlich entsinne, auf die Seite und finde sie nun garnicht unter dem Wust von Papieren. Einer Collectivnotiz über neuere Leopardi-Literatur werde ich auch eine kurze Notiz über diesen Artikel einverleiben.[50]

Die flüchtige Porträtskizze von Ed. v. Hartmann ist treffend ähnlich. Diese ganze Schöngeist-Clique in Berlin möchte ich mir am liebsten vom Leibe halten, habe aber leider zu wenig Lokalkenntnisse, um alle Empfehlungen für unser Blatt prüfen zu können.

Nochmals herzlichst dankend und hochachtungsvoll grüßend

Dr. H. v. M.

17.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 6. V. 1879.

Hochverehrter Herr!

Lassen Sie mich hoffen, daß ich bald wieder einmal gute Nachrichten von Ihnen erfahre, von dem ich nun geraume Zeit nichts hörte. Ihren schönen Artikel über Heyses Leopardi habe ich gelesen und auf die Seite gelegt, für unsere nächsten Schopenhaueriana.[51] Leider hat mein altes Übel mich bislang verhindert, in diesem Semester Schopenhaueriana zu geben, deren Abfassung meist mir obliegt. Doch hoffe ich in aller kürzester Frist mit den ersten Schopenhauerianis der Nova-Series hervortreten zu können, an deren Spitze leider ein kleiner Necrolog Frauenstädts kommen muß.[52] Frauenstädt, mit dem ich wegen der Denkmalangelegenheit in eifrige Discussion geriet, hat mir die schuldige Antwort in die Ewigkeit hinübergenommen. Auch von Rollett werden wir demnächst eine ziemlich interessante Tagebuchnotiz aus dem Vormärz veröffentlichen.[53] Doch scheint mir darin, — wie ich ausdrücklich im voraus bemerke — Schopenhauer etwas karikiert. (Leider darf ich das dem, wie es scheint, etwas empfindlichen Rollett nicht frei heraussagen, er würde eine erläuternde Fußnote übelnehmen.) — Miß Zimmern hat neulich meine Frau ermächtigt, eine deutsche Übersetzung ihres Schopenhauer zu schreiben. Ich bin wegen eines deutschen Verlegers in Verlegenheit.[54] Selbstverständlich würde die Übersetzerin auf Honorar vollständig Verzicht leisten. —

Hochachtungsvoll grüßend Ihr ergebener

Dr. H. v. M.

Ps. Ich erlaube mir Ihnen mit heutiger Post unter Kreuzband des alten ewig jungen Brassai Anti-Helmholtz[55] zu senden, worin einem jener „exacten Herrn“ die Larve vom Gesicht gerissen wird. Diesen Herrn erscheint alles so bleu was an Philosophie nur grenzt und Sie ahnen dabei nicht, wie sie selber gar so „bleu“ sind. —

18.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. Mai 1879.

Hochverehrter Herr Professor!

Für Ihren freundlichen Brief vom 6. l. M. nebst Beilage-Sendungen Ihnen und Herrn Prof. Brassai meinen verbindlichsten Dank! Der Anti-Helmholtz ist mir sehr interessant; ich müßte aber zu weit ausholen, wollte ich Ihnen meine Ansicht von der Sache brieflich mittheilen.

Frauenstädts Nachlaß ist, soviel ich weiß, in die Hände seines Bruders gekommen. Das Nähere kann Ihnen Brockhaus mittheilen. Die Manuscripte Schopenhauers sollen der Königl. Bibliothek in Berlin vermacht sein, was ich sehr angemessen finde, obwohl sie keinen literarischen Werth mehr haben, da Frauenstädt alles nur halbwegs Druckbare veröffentlicht hat. Mir selbst wurde die Herausgabe der Correspondenz Schopenhauers mit Ad. von Doß, den er seinen Apostel Johannes nannte, durch Vermittlung des Herrn Prof. Felix Dahn in Königserg von der Wittwe des Hrn. von Doß angeboten. Letztere ist jedoch auf meinen Rath von der Publication abgestanden. Die Briefe Schopenhauers an Doß wurden vor Jahren in der Wiener Deutschen Zeitung von Frhr. du Prel veröffentlicht[56] u. diese Zeitung zahlte dafür ein hohes Honorar. Ich halte dafür, daß sie nichts zum Ruhme Schopenhauers beitragen u. nach Veröffentlichung derjenigen an Frauenstädt u. A. nur Wiederholungen bringen.

Interessant dürfte es Ihnen sein, zu erfahren, daß der hiesige talentvolle Bildhauer Friedr. Schierholz die lebensgroße Büste Schopenhauers mit Hülfe des in meinem Besitz befindlichen Schädelabgusses, der Oelbilder von Luntesschütz, Göbel u. Hamel, der Schäfer'schen Photographie und älterer Daguerrotypen in Thon modellirt hat. Der Gypsabguß geht demnächst zur Ausstellung nach München und ich bin überzeugt, daß er großes Aufsehen machen

wird. Er stellt die Ney'sche Büste ganz in Schatten. Die Ähnlichkeit ist beinah vollendet, die Auffassung edel und lebendig, so daß Jeder, der den großen Philosophen gekannt hat, ihn sofort wieder vor sich stehen sieht, zumal der Kopf nicht, wie bei der Ney'schen Büste, auf nacktem Halse ruht, sondern aus der von der Schäfer'schen Photographie her bekannten eigenthümlichen Kleidung heraustritt. Der Künstler selbst erklärt die Büste für das Beste, was er je geschaffen habe. Glück auf! Wenn Sie sich den Göbel'schen Stich noch nicht angeschafft haben, so rathe ich Ihnen diese Büste zu kaufen. Sie wird nach der Ausstellung ohne Zweifel vervielfältigt werden. —

Den Plan Ihrer Frau Gemahlin, das Buch der Miß Zimmern ins Deutsche zu übersetzen, ist sehr löblich; denn es fehlt uns an einem mit gleichem Geschmack und Takt geschriebenen Charakterbild im Umriß. Freilich ist Manches zu ändern, namentlich was sie an Irrthümern aus meiner Biographie herübergenommen und in der 2t. Auflage verbessert wurde. Letztere hat, wie mir Brockhaus schreibt, lebhafte Nachfrage. Sie ist nur zu breit ausgefallen, durch die Masse des Materials und die Übersetzungen, derentwegen mich Herr Bahnsen obendrein verhöhnt hat, weil er sie für unnöthig hält. Ich hätte sie gern gespart, da sie mir ziemlich viel Mühe gemacht, wenn ich nicht meinen Lesern damit einen Gefallen zu thun gedacht hätte.

Zu Ihrem bevorstehenden Landleben, um das ich Sie beneide — beatus ille! mir steht die Justizrevolution im unheiligen deutschen Reich mit all ihren Gräueln bevor — wünsche ich vor allem Gesundheit und besseres Wetter!

Mit Hochachtung und Ergebenheit

Dr. Gwinner.

19.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 13. XII. 1879.

Hochverehrter Herr!

Als reuiger Sünder lassen Sie mich vortreten und Sie um Entschuldigung bitten, daß ich eine Ihrer interessanten Briefstellen in unseren Schopenhauerianis zum Abdruck gebracht habe (selbstverständlich anonym), ohne bei der großen Entfernung vorerst Ihre frdl. Erlaubnis einzuholen.[57] Mir schien der Gegenstand viel zu zeitgemäß (ich hasse die Faseleien der Franzosen über Schopenhauer) als daß ich mich enthalten konnte, Ihr treffendes Urteil den Lesern der Schopenhaueriana vorzuenthalten. Allerdings war ich gezwungen (in einer polyglott. Ztschr. f. vgl. Lit.) das Epitheton: „echt französisch“ vor „Klatsch“ wegzulassen. Ob aber die Franzosen auf diese Weise zu curieren sein werden, lasse ich dahingestellt. —

Frauenstädt fand seinerzeit den Plan eines Archivs für Schopenhauer'sche Philosophie sehr praktisch, aber mit dieser theoretischen Anerkennung war die Sache seinerseits abgetan. Ich selbst warte nur noch bis spätestens 1887/88, um dann ein solches Archiv sogar auf eigene Kosten drucken und auf den Büchermarkt werfen zu lassen. Die Fluten pochen schon ganz ungeduldig an die Schleusen meiner Schopenhauer Collectaneen, ich aber denke: „gut Ding braucht Weil“; auch bin ich für die nächsten Jahre so sehr mit heterogenen Dingen beschäftigt, bei dreifachem Amt . . . . . .

Meine Entschuldigung wiederholend grüßt ergebenst

Dr. H. v. M.

20.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 1. Februar 1880.

Hochgeehrter Herr Professor!

Gar sehr bedarf es der Entschuldigung, daß ich Ihnen jetzt erst meinen Dank für Ihre freundlichen Zusendungen, insbesondere für Ihre Petöfiana und Nathaniana[58] und Ihre Zeilen vom 13. Dec. abstatte. Nicht Mangel an Interesse und Erkenntlichkeit, sondern einzig und allein der seit 1. Oct. v. J. infolge der Justizrevolution im deutschen Reiche bei mir eingetretene Mangel an Muße trägt die Schuld daran. Ich habe kaum Zeit zur Reception des mir Gebotenen, geschweige denn zur Recension und Reproduction. Ich weiß nicht, ob Ihnen meine Faustartikel Allg. Ztg. 6.—22. Juni 79 zu Gesicht gekommen sind. Diesem kritischen Theil der Arbeit den positiven und wegen seiner Neuheit schon wichtigeren Theil folgen zu lassen, dazu bin ich seitdem ebenso wenig wie zu einer anderen erheblichen litterarischen Thätigkeit gekommen; vielmehr war das Einzige, was ich seitdem drucken ließ, eine Recension des Werks von Dr. Alfons Bilharz „Der heliocentrische Standpunkt“ (Allg. Ztg. Beilage vom 29. u. 30. Juli 79). Auf dieses Werk muß man alle Interessenten der Schopenhauer'schen Philosophie aufmerksam machen; denn es scheint der erste fruchtbare, mit jugendlicher Kraft, freilich auch Einseitigkeit getriebene Zweig dieser Philosophie zu sein; hat jedoch bis jetzt, so viel ich ersehe, nicht die verdiente Beachtung gefunden. Es war mir namentlich wegen seines merkwürdigen Zusammentreffens mit der deutschen Theosophie (Böhme, Baader), bei durchaus modernen Voraussetzungen und schroffster Ablehnung jeder theologischen Weltauffassung, interessant, weshalb ich mir die Mühe nahm, die Verbindungsfäden, so gründlich wie es die Allg. Ztg. zuließ, aufzudecken. Der Verf. hat mit ungemeinem Scharfsinn den Versuch der Vereinigung der

äußeren Erfahrung mit der inneren Erfahrung, mittelst Anwendung der Grundgesetze der Dynamik auf den Grundgedanken Schopenhauers, daß der Wille das Wesen der Dinge sei, unternommen. Schopenhauers Pessimismus dagegen ist ihm eine Schrulle, weil er für die ethische Seite des Systems kein Verständniß hat. —

Die Büste Schopenhauers, von dem dahier lebenden Bildhauer F. Schierholz mit Hülfe des in meinem Besitz befindlichen Abgusses des Schädels sowie der vorhandenen Bildnisse gefertigt, ist gegenwärtig im hiesigen Kunstverein ausgestellt und erregt bei Allen, welche Schopenhauer persönlich gekannt haben, gerechte Bewunderung. Die Modellirung ist so vortrefflich, daß Einem die Persönlichkeit des Mannes mit voller Lebenswahrheit entgegentritt. Dazu trägt die genaue Nachbildung der Tracht wesentlich bei. Die Ney'sche Büste mit ihrem nackten Halse ist dagegen gar nicht mehr zu sehen. Was die geistige Auffassung betrifft, so hat der Künstler gleichfalls sein Möglichstes gethan, und die exakte Nachbildung des ganzen Schädels bürgt dafür, daß mit diesem „geheimnißvollen Gefäß" des Geistes, mit dieser „gottgedachten Spur, die sich erhalten" (Goethe bei Betrachtung von Schillers Schädel) auch etwas von Schopenhauers Geist auf den Beschauer übergeht. Die Büste ist für alle Verehrer des Philosophen unschätzbar und die solideste Vorarbeit für das im Jahr 1888 zu errichtende Denkmal, worüber übrigens die Geschichte zur Zeit noch schweigt, obwohl die Verbreitung seines Ruhmes immer noch im Zunehmen begriffen zu sein scheint. Die Schierholz'sche Büste war, wie ich Ihnen schon anzeigte, in der Münchener Ausstellung, ohne beachtet zu werden. Sie soll einen ganz schlechten Platz gehabt haben. Und dazu München, das doch nur für Biertrinker ein Athen ist! —

Miß Zimmern scheint durch ihre litterarischen Erfolge in etwas zum blaustrümpflichen Starkgeiste avancirt zu sein, wenn sie meint, man müsse sich die Übersetzung ihrer Schriften so angelegen sein lassen, daß selbst die heilige Mutterpflicht keinen Aufschub entschuldigt. Haben Sie ihren Lessing, der auch deutsch erschienen, in der Hand

gehabt? Ich kenne das (zur aller ungünstigsten Zeit in England erschienene) Buch nicht. — Frau Kate Kroecker-Freiligrath in London soll eine sehr liebenswürdige junge Frau sein. — Mit vorzüglicher Hochachtung empfiehlt sich Ihr ergebstr.

Dr. Gwinner.

Ihre Notiz über Bourdeau konnte mir nur angenehm sein. Derselbe hat, wie Sie wohl gelesen haben, jüngst einen Extrakt aus den Parergen unter dem Titel „Maximes, reflexions etc." von Schopenhauer übersetzt[59], der jedenfalls geeignet sein dürfte, die Franzosen auf Sch. aufmerksam zu machen.

21.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, den 10. IX. 1881.

Verehrter Herr!

Leider habe ich das Unglück gehabt, Ihre nähere Adresse zu verlegen und nun weiß ich nicht, ob während der letzten Monate (oder gar Jahre?) alle meine Sendungen richtig in Ihre Hände gelangt sind?

Endlich wage ich aus meiner Sommerfrische diese flüchtige Karte und einige Sendungen unter Kreuzband. Ich weiß nicht, ob es Ihnen angenehm ist, wenn ich in der Anzeige Ihrer monumentalen Biographie[60] den angeschlagenen Ton fortsetze. Ich werde im Verlauf noch manches mildern. In aufrichtiger Verehrung Ihr

Dr. H. v. M.

Ps. Unsere Kantnummer[61] sei Ihrer besonderen Aufmerksamkeit empfohlen. Hoffentlich wollen Sie mir Ihr wertes Urteil darüber nicht vorenthalten.

22.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 27. Sept. 1881.

Meinen besten Dank, verehrter Herr Professor, für Ihre freundlichen Zusendungen nebst Karte! Berufsgeschäfte und Unwohlsein haben mich abgehalten, Ihnen früher ein Lebenszeichen von mir zu geben. Es hat mich Alles sehr interessirt, besonders Ihr Beitrag zu Kants Kritik-Jubiläum, mit dem sich die ACLU den Dank des philosophischen Leserkreises in hohem Grade verdienen. Ihre Besprechung meiner Schopenhauer-Biographie freut mich, der Ton derselben sei welcher er wolle. Leider verhindern mich die obenerwähnten Übel an der Verfolgung der in derselben angesponnenen philosophischen Fäden. — Die heilige Elisabeth war mir gar erfreulich zu lesen. Ich bitte dem Herrn Verfasser Gegengruß u. Dank bestellen zu wollen.

Die Schopenhauer-Litteratur schreitet fort; sie leidet in Deutschland nur unter der Berliner Seuche des „Unbewußten". Was bei dieser Scheinspekulation herauskommt, ersieht man neuestens aus einer Schrift von O. Plümacher „Der Kampf um's Unbewußte" (Berlin 1881)[62], einem Assecla Hartmanns, der bei großer Unwissenheit in der Gesch. der Phil. den allerneuesten Offenbarungen folgt und Schopenhauer auf 4 Seiten abthut unter der Rubrik: „Der Schopenhauerianismus (ein schauderhaftes Wort) als mangelhafte Philosophie des Unbewußten". Man soll sich mit der Verfolgung dieser Sachen bei Leibe nicht aufhalten; denn mit größerer Berechtigung als Schopenhauer von Fichte sagte, kann man von Hartmann sagen, daß er der Affe seines Vorgängers sei.

Von Angelegenheiten Schopenhauers ist die neueste der Heimgang seines ältesten, treuesten und klarsten Schülers, des am 24. d. M. zu Mainz verstorbenen Oberappellationsgerichtsraths Joh. August Becker. Zu seinem Andenken habe ich in m. Biographie ein Möglichstes gethan. Schopenhauer konnte es nie verschmerzen, daß B. nur „Apostel",

nicht „Evangelist“ seiner Lehre sei, weil er nicht als Schriftsteller aufgetreten ist.

In der hiesigen großen Gewerbe- und Kunstausstellung hat die Schierholz'sche Büste Schopenhauers einen vorzüglichen Platz. Da ich nicht weiß, ob Sie meine kleine Anzeige dieses Kunstwerks bereits besitzen, so sende ich Ihnen gleichzeitig mit diesen Zeilen einen Abdruck zur Verfügung.

Meine Adresse ist Westendstraße 21; zu derselben genügt auf den Sendungen mein Name. Mit bekannter Hochachtung

Ihr ergebenster

Dr. Wilh. Gwinner.

23.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, den 16. I. 1882.

Verehrter Herr!

Gestatten Sie mir Ihnen auf diesem kleinen Zettel kurzen Dank für Ihre frdl. Zusendungen sagen zu dürfen. Ein lästiges Unwohlsein, das mich hieher in die Einsamkeit an den Fuß des Kuhhorns rumän. Inau (v. Juno) getrieben hat, hindert mich Correcturen vorzunehmen und den Jahrgang 1881 der Acta zum Abschluß zu bringen. Gewisse Rubriken muß ich nicht nur selber redigieren, sondern auch ganz allein schreiben. Ich hoffe im Laufe des nächsten Jahres mein Schärflein dazu beitragen zu können, die Frage der Errichtung einer Colossalbüste Schopenhauers im Jahre 1888 in Fluß zu bringen. Vor der Hand nimmt meine ganze Tätigkeit das Werk eines magyarischen Dichters in Anspruch, ein altes Versprechen, das ich einzulösen habe. Ich denke daran bis Ostern zu arbeiten.

Hochachtungsvoll grüßend

Dr. H. v. M.

24.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, Siebenbürgen, 18. VIII. 1882.

Hochverehrter Herr!

Schon seit dem letzten Semester liegt der beigeschlossene Zettel in einem an Sie adressierten Umschlage, ohne daß ich Gelegenheit fand, einige Begleitzeilen hinzuzufügen. Sollten Sie gelegentlich einmal Zeit finden, in der heute zugesandten Goethefestnummer[63] meine Thesen eines Blicks zu würdigen, so würde mich Ihre Meinung darüber sehr interessieren; auch wenn sie nicht zustimmend ausfallen sollte, würde ich Ihnen dafür dankbar sein. Noch niemand in Deutschland, dem ich diese Goethenummer zugeschickt habe, hat die Hauptsache des Gegenstands verstehen wollen. Dies hat mich mit dazu veranlaßt, von Neujahr 1883 angefangen unsere Acta dem Buchhandel zu entziehen und bloß in so viel Nummern abziehen zu lassen, als Mitarbeiter vorhanden sind.

Hochachtungsvoll ergebenster

Dr. H. v. M.

25.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Bad Schwalbach 28. Aug. 82.

Verehrter Herr!

Ihre freundlichen Zeilen vom 18. d. M. sind mir hierher, wo ich mich einige Wochen zu erholen gedenke, nachgeschickt worden, imgleichen Ihre Zeitschrift, in welcher mich hauptsächlich Ihre Thesen über Weltlitteratur ansprachen. Ich finde Ihre Idee, daß das Ewiggleiche der Völker wesentlich in der Poesie, namentlich im Volkslied zu Tag komme d. h. wo „nur Phantasie, Herz, Rythmus, Maaß“ herrschen, ganz vortrefflich. Möchten Sie dieselbe in großem Maaßstabe entwickeln. Wir blicken in dem in

Melodie gesetzten Volksliede recht eigentlich in die Gemüthswerkstätte der Menschheit, da dann alle Besonderheiten in den einzelnen Nationen, gleich den zerstreuten Strahlen im Brennspiegel, leicht einzufangen und zu vergleichen sind. Daß die Poesie insonderheit die lyrische, auch die sog. Kunstpoesie, wenn sie nur ächter Art, einen wahrhaft internationalen Charakter hat, ist neuestens an den amerikanischen Schriftstellern Longfellow und Emerson von Fr. Bodenstedt gezeigt worden, indem diese Lieblinge der Amerikaner, in der poetischen Litteratur der alten Welt wurzelnd, nur in der Poesie zeigen konnten, was beiden Welten gemein ist, weil es eben rein menschlich, im edleren Sinne des Wortes ist.

Die von Baer & Comp. angezeigten Bücher aus Schopenhauers Bibliothek[64] waren s. Zt. von mir in die Auction gegeben, weil ich neben meiner eigenen Bücherschaar nur etwa 1000 Bände der mir vermachten Bibliothek des Philosophen dauernd bei mir unterzubringen im Stande war. Das Beste behielt ich. Indessen hat Baer noch manches Interessante. Die armseligen Verhältnisse deutscher Gelehrter bringen es mit sich, daß Reliquien dieser Art nicht gekauft oder schlecht bezahlt werden. Was ich zur Auction gegeben, ist fast Alles verschleudert worden oder verblieb der genannten Antiquariatshandlung, welche die Auctionen veranstaltet. Kürzlich brachten die Zeitungen von Berlin eine Mittheilung der Randglossen Sch's zum Ring der Nibelungen in dem Dedicationsexemplar von Rich. Wagner, welche allgemeines Interesse erregten als besonders witzig und schlagend. Dieses Buch wird jetzt gewiß mit Gold aufgewogen, während es in der Auction pro nihilo mit einem andern in den Kauf gegeben worden ist. Meine Bibliothek birgt noch Vieles der Art, es ist aber noch nie eine Nachfrage danach geschehen, höchstens will man Autographen — geschenkt haben.

Der Sohn August Becker's, Professor der Mathematik in Bruchsal, gedenkt demnächst die Correspondenz seines verstorbenen Vaters mit Schopenhauer herauszugeben.[65] Diese wird jedenfalls eine schätzenswerthe Ergänzung der

Schopenhauer'schen posthuma bilden, obwohl ich den wichtigsten Theil besagter Briefe in meinem „Leben Schopenhauers" bereits veröffentlicht habe. Prof. Becker ist selbst ein namhafter Gelehrter und wird die Herausgabe gewiß zur Zufriedenheit aller Betheiligten ins Werk setzen.

Hochachtungsvoll und ergebenst

Dr. Gwinner.

26.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 6. XI. 1883.

Hochverehrter Herr!

Von einem vielmonatigen Aufenthalt in Tunis zurückgekehrt, ist es mir bei Aufnahme meiner literarischen Tätigkeit ein Bedürfnis, meine Beziehung zu Ihnen, verehrter Herr, diesmal auch aus dem besonderen, die Schopenhauer-Denkmalangelegenheit betreffenden Grund herzustellen. Ich finde mit dieser Frage verbunden Namen wie Dr. D. Asher und Prof. Noiré, ohne mir über die Zusammenhänge Klarheit verschaffen zu können. Sie würden mich zu großem Dank verpflichten, wenn Sie gelegentlich einmal auch bloß auf einer Postkarte mit ein paar Zeilen mitzuteilen die Freundlichkeit hätten über den Fortgang und Stand einer Frage, der ich stets großes Interesse entgegen gebracht habe.....

Mit hochachtungsvollem Gruße

Dr. H. v. M.

27.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 12. Nov. 83.

Verehrter Herr!

Besten Dank für Ihre gef. Mittheilungen vom 6. cr. sowie für die letzten Nummern der A. C. L. U.! Mit Be-

dauern habe ich aus letzteren entnommen, daß Ihre Gesundheitsverhältnisse Sie zu einer längeren Unterbrechung Ihrer litterarischen Thätigkeit genöthigt haben; nun freut es mich umsomehr wieder, ein Zeichen aus Klausenburg von Ihrer Hand erhalten zu haben, woraus ich schließen darf, daß Sie den Zweck Ihrer großen Reise erreicht haben. Mit der Angelegenheit des Schopenhauer-Denkmals habe ich bis jetzt nichts zu thun gehabt und mich absichtlich darin passiv verhalten, um die Sache an mich herankommen zu lassen, weil mir die Zeit zur Übernahme der Geschäftsleitung in dieser Angelegenheit absolut nicht zu Gebote steht. Herr Prof. Noiré hat inzwischen, wie ich erst dieser Tage zufällig erfahren, die Sache gefördert, ohne mich auch nur darum zu begrüßen, obwohl er zum öftern von dem nahen Mainz hierher kommt. Ich kann mir dies nur aus der Sorge erklären, das Heft nicht aus der Hand zu geben. Wüßte er doch, wie wenig ich auf diese seine Lorbeern eifersüchtig bin! Ebenso Hr. Dr. Asher, welcher von gleicher Sorge gequält zu sein scheint, da er an mich wegen der fragl. Angelegenheit noch kein Wort hat verlauten lassen. Es wird wahrscheinlich über kurz oder lang ein öffentlicher Aufruf erscheinen und ich behalte mir dieserhalb vor, Ihnen weitere Mittheilung zu machen. Wenn die Sache erst einmal im Gange ist, wird es an Beiträgen umsoweniger fehlen, als Prof. Max Müller auch in England für die Sache thätig geworden ist, auf Anregung Dr. Noiré's, dessen Denkmalsidee er mit einem Begleitartikel der Times in diesem Weltblatt empfohlen hat.

Noch immer ist mir M. Müller's Kant-Übersetzung ins Englische[66] nicht zu Gesicht gekommen. Ich weiß also nicht, was er darin zu Schopenhauers Ehren gesagt hat. Frl. Helen Zimmern sollte darüber in den A. C. L. U. berichten. Prof. M. Müller hat sich von Dr. Noiré meines Erachtens mit dessen Sprachphilosophie düpiren lassen; denn der Satz Noirés, den er von L. Geiger entnommen, daß die Sprache die Vernunft „geschaffen" habe, ist meines Erachtens die größte Mißgeburt des Darwinismus, welche unsere Zeit zu Tage gefördert hat.

Übrigens halte ich die Idee Noirés zu einem Schopenhauer-Denkmal für angemessen und wünsche deren Verwirklichung; nur will und kann ich nicht die colossale Last der Correspondenz und Gründungsarbeit in dieser Angelegenheit auf mich nehmen. Wenn Ihnen jene Idee unbekannt sein sollte, so bemerke ich: daß Noiré die morgenländische und abendländische Philosophie sich unter Schopenhauers Büste die Hand reichen läßt, praeter propter; die nähere Ausführung der Idee steht nämlich noch dahin.

Hochachtungsvoll Ihr

ergebenster

Dr. Gwinner.

28.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 15. XI. 1883.

Verehrter Herr!

Empfangen Sie umgehend besten Dank für Ihre frdl. Auskunft, welcher ich entnehmen kann, daß es Ihnen in der Denkmalangelegenheit ähnlich ergangen ist, wie mir. Herr Noiré ist mir persönlich unbekannt. Wenn mir gesagt wird, ich hätte dasgleiche getan wie Noiré, so muß ich erklären, daß ich bis heute nicht weiß, was Noiré getan hat. Hat er schon gleichfalls eine kleine Stiftung gemacht? Umsobesser, denn mir ist es . . . . . Die beste Förderung der Sache sehe ich darin, daß Sie, verehrter Herr, als Testamentvollstrecker des größten Philosophen, des größten, der auf diesem Staubkornglobus gewandelt ist, derselben sich annehmen. Ich meine selbstverständlich nicht in einer Weise, die neue große Opfer an Mühe und Zeit erfordert, da Sie wahrlich Opfer genug gebracht haben und sich mit Ihrer unschätzbaren Biographie den Dank der gebildeten Welt verdient haben. Mein unmaßgeblicher Vorschlag ginge dahin, ein deutsches Komité zu bilden, dessen Präsidentschaft Sie zu übernehmen die Güte hätten, ich meine ein

Komité, dessen Zusammensetzung Ihren Wünschen Rechnung zu tragen hätte.....

Dr. H. v. M.

29.

An

Dr. W. Gwinner.

Klausenburg, den 12. XII. 1883.

Verehrter Herr!

Leider scheint Dr. David Asher die Sache des Schopenhauer-Denkmals an die große Glocke gehängt zu haben. In diesen Tagen erhielt ich von der Redaktion einer Berliner Wochenschrift eine Dezembernummer dieses Jahres zugesendet, allwo hierüber ausführlich erzählt ist. Wenigstens hat dieses Gerede die gute Wirkung gehabt, daß ich plötzlich gestern Abend in den Besitz der längst verloren geglaubten Schopenhauer-Reliquie gelangt bin[67], nunmehr werde ich sie in eisernem Kasten mit doppeltem Verschluß aufbewahren sowie den Codex Argenteus in Upsala, dem es nicht besser ergangen ist, als Ihrem gütigen Geschenk....

In meiner Ed. pr. von Schopenhauers Erstlingsschrift d. S. v. G. findet sich pg. 8. in f. der eingeschriebene Zusatz: „sonst auch: Nihil est sine rat. suff.“, der wohl von Schopenhauer selbst herrühren mag. .....Herr Dr. Asher scheint ein wenig zu feurig ins Zeug zu gehen, wie man zu sagen pflegt; einer beliebigen „der angesehensten“ hiesigen Verlagsfirmen wird sowohl niemand sein Geld so leicht anvertrauen, heutzutage, am allerwenigsten ein Schopenhauerianer von echtem Schrot und Korn.

.....Wenn auch eine Verlagsfirma ins Treffen geführt würde, so dürfte doch zunächst an die Firma Brockhaus zu denken sein. Die Firma hat sogar die Pflicht der Dankbarkeit (neben dem Geschäftsinteresse versteht sich), welche Sie veranlassen mag, einem solchen Denkmal vor allen übrigen das lebhafteste Interesse zuzuwenden. Freilich auch die Pflicht der Dankbarkeit ist heute ein „Ding an sich“ geworden. Übrigens ist von Dr. Asher und jenem Artikel...

Dr. H. v. M.

30.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. d. 24. Dec. 1883.

Verehrter Herr Professor!

Für 2 freundliche Sendungen und Briefe habe ich Ihnen zu danken und Sie wollen gütigst entschuldigen, daß dies jetzt erst geschieht. Meine Muße zum Briefschreiben stellt sich nicht nach meinen Bedürfnissen ein. Der Petöfi hat mich sehr interessiert: diese Geistesverwandschaft desselben mit Schopenhauer und Leopardi tritt durch Ihre Übersetzung ins hellste Licht. Ihre Dante-Studie[68] bedarf wiederum des eingehenden Studiums, wozu ich noch nicht gekommen bin. Die Lehrhaftigkeit Dante's war nicht nach Schopenhauers poetischem Geschmack; aber er hatte immer großen Respekt vor dem merkwürdigen Gedicht als der Summa scientif. jener Zeit; daher denn auch Deutungen wie die Ihrige ganz in ihrem methodischen Rechte sind, mehr als bei Goethe's Faust, dessen Idee, obwohl von universeller Bedeutung, doch verhältnismäßig weit ärmer an concretem Inhalt ist. Meine Studie über die letztere betrifft jedoch nur den 1t. Theil.

Was Ihre Frage wegen des in Ihrem Explr. der Erstlingsschrift Sch.'s eingeschriebenen Zusatzes p. 8. i. f. „Sonst auch: Nihil est sine rat. suff." [betrifft], so kann ich die ausgesprochene Vermuthung an der Hand meiner 3 Schopenhauer'schen Handexemplare nicht bestätigen.[69] Das 4.te besaß Frauenstädt ni fallor mit Papier durchschossen. In dem einen meiner beiden Exemplare 1r Ausgabe, welches ganz mit handschriftlichen Zusätzen und Emendationen bedeckt ist, findet sich zwar auf p. 8 ein mit dem Zeichen ⌗ versehener Zusatz aus Platon de fato, welcher jedoch zum folgenden Paragraphen gehört und auf S. 6 fg. der 2t. Aufl. Aufnahme gefunden hat.

Schopenhauers Ansicht über die Unangemessenheit ganzer Standbilder für Künstler und Gelehrte finden Sie in extenso auf S. 446 ff. meiner Biographie.

Daß Sie Ihr Autograph wieder im Besitz haben, freut mich. Bei Dr. A.'s Publicationen (dessen Karte ich wieder beifüge) tritt mir überall das nimium placendi Studium des Litteraten entgegen. Wir sind ja alle eitel, aber man sollte wenigstens in seiner Gewalt haben, es nicht überall zur Schau zu tragen und gleich das Concept zu verlieren, wenn daran gerührt wird. Die Denkmals-Angelegenheit wird ohne Zweifel bald öffentlich von sich reden machen und ich werde alsdann meine Ihnen bekannte Stellung zu derselben nehmen. Man hat mich offenbar nur deshalb bis jetzt nicht damit befaßt, um nicht der Ehre der Initiative verlustig zu gehen — eine ganz unbegründete Furcht, da ich diese Ehre gar nicht für mich in Anspruch nehme.

Die Welt als Wille und Vorstellung ist also jetzt endlich in englischer Übersetzung erschienen![70] Ich habe sie noch nicht zu Gesicht bekommen und bin sehr gespannt auf den Erfolg.

Weiteres vorbehalten empfehle ich mich Ihrem wohlwollenden Andenken bestens mit bekannten Gesinnungen Ihr

ergebenster

Dr. Gwinner.

31.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, Siebenbürgen, den 21. I. 1884.

Verehrter Herr!

Herzlichen Dank für die vielfachen, mir so wertvollen Aufschlüsse Ihres frdl. Briefes vom 24. Dez. 1883. Es war für mich von besonderem Interesse, aus Ihrer Äußerung Schopenhauers Urteil über Dante zu erfahren. Nicht weniger dankbar bin ich Ihnen für die Mitteilung Ihrer Ansicht über die handschriftlichen Zusätze in meinem Exemplar von Schopenhauers Erstlingswerke. Der Hinweis auf Ihre Biographie, die mir hier nicht zur Verfügung stand, veranlaßte mich bei einem Professor des hiesigen deutschen Gymnasiums wegen dieses Werkes nachzufragen.

Tatsächlich konnte er mir Ihre Biographie Schopenhauers in 2. Auflage bereitwillig leihen. Bei dieser Gelegenheit habe ich das schöne Buch zum Teil wieder gerne durchgelesen, wobei mir die Verdienste des Biographen um die Lehre Schopenhauers so recht vor Augen getreten sind. Schopenhauer ist und bleibt der gewaltige Philosoph, welcher viele Generationen.....

Dr. H. v. M.

32.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 5. März 1884.

Verehrter Herr Professor!

Indem ich Ihnen für Ihre frdl. Mittheilungen vom 21. Jan. besten Dank sage, freut es mich, Ihnen mittheilen zu können, daß die Schopenhauer-Denkmal-Angelegenheit nunmehr zur That gereift ist. Ich habe dieselbe, wie ich Ihnen bereits mitgetheilt, an mich herankommen lassen, weil ich die mühselige Korrespondenz der Initiative scheute. Diese hat mir Dr. Noiré in Mainz abgenommen, wofür wir ihm dankbar sein müssen; nur hätte er mich viel früher mit dem Stande der Sache bekannt machen sollen, weil ich ihm besser als geschehen hätte rathen können. Er meinte aber lauter Namen suchen zu müssen, welche zum ersten mal mit ihrer Verehrung Schopenhauers vors Publicum treten könnten und dabei „internationalen“ Klang hätten. Wie weit er damit gekommen, wollen Sie aus beiliegendem (als Manuscript gedruckten) Aufruf ersehen. Ich habe nun, gleich nachdem ich durch Vermittlung unseres Oberbürgermeisters Dr. Miquel, in letzter Stunde mit der Sache befaßt worden, auf die Ergänzung der Unterschriften Bedacht genommen und für Bayern den Grafen A. F. von Schack, für Spanien den Minister Moret y Prendergast beschafft. Für Dresden habe ich Dr. Carl Bähr vorgeschlagen und für Ungarn und Siebenbürgen Sie, verehrter Herr Professor. Letzteres in der Hoffnung, daß Sie sich der

Gründung eines Localcomités, wo möglich in Pesth, unterziehen oder doch solche anregen möchten. Wenn Sie damit einverstanden sind, werde ich darauf bestehen, daß Ihr Name, gleich dem meinigen (wie dies schon bestimmt ist) auf den Aufruf gesetzt werde. Die Hauptsache ist nämlich, daß die Unterzeichner dieses Aufrufs im In- und Auslande Localcomités gründen. Das hiesige wird das Hauptcomité werden und ist von mir u. Dr. Miquel bereits gegründet. Es besteht aus den angesehensten Männern hiesiger Stadt. Sämmtliche Beiträge sollen in die hiesige Säckelmeisterei (Deutsche Vereinsbank) fließen. Der Aufruf soll an sämmtliche hervorragenden Zeitschriften des In- und Auslandes behufs Veröffentlichung im redaktionellen Theil versendet werden und es soll sich an den Hauptorten die Bildung von Localcomités anschließen. Da Dr. Noiré mit der Veröffentlichung drängt, so muß ich um Ihre gefällige baldigste Entschließung bitten. Ich hoffe, daß Sie in der Lage sein werden, sich dieser „res magna gravisque", wie sie der Meister genannt haben würde, annehmen zu können, damit die Südostmarken deutscher Zungen nicht unvertreten bleiben. Es gibt gewiß einflußreiche Verehrer Schopenhauers in Ungarn, welche Sie für die Sache gewinnen können. Jedoch wünschte ich, ohne Zeitverlust, von Ihnen vor Allem zu hören, ob Sie Ihren Namen unter dem Aufrufe sehen wollen, oder, wenn nicht, einen bedeutenden Ungarn oder Deutschungarn dafür in Aussicht nehmen können. Wie gesagt, Noiré will nicht länger mehr warten, weil die Unterzeichner des Aufrufs schon längst von ihm auf dessen Erscheinen gespannt gemacht seien. — Recht zu bedauern ist, daß de Amicis, der frühere ital. Kultusminister, und Richard Wagner vor kurzem gestorben sind, sie hätten unter dem Aufruf nicht fehlen dürfen. — Überhaupt hätte die Auswahl eine bessere sein können (z. B. für Frankreich Foucher de Careil, jetzt Botschafter in Wien, und Challemel-Lacour). Allein es kommt nicht soviel darauf an. Die Hauptsache ist, daß unser Mann auf der ganzen Erde kein Ignotus mehr ist. Der indische König macht sich sehr gut. Auch der König von Portugal wäre zur

Unterschrift zu gewinnen gewesen, wenn es für solche Demarchen jetzt nicht zu spät wäre; denn der König ist ein großer Verehrer Schopenhauers und ich hätte Gelegenheit, die Sache an ihn zu bringen.

Denken Sie sich, daß weder Noiré noch Max Müller die 2t. Aufl. meiner Biographie gelesen, so daß ersterer die bekannte Abhandlung über das Goethe-Monument nicht gekannt und Sch.'s Urtheil über Standbilder Gelehrter in dessen Werken vergebens gesucht, ja, was schlimmer ist, daß beide in der neuen englischen Übersetzung der Kantschen Kritik Schopenhauers hochinteressanten Vorgang in dieser Angelegenheit vollständig mit Stillschweigen übergehen konnten; während doch eine lange historische Einleitung Noirés[71] der Müllerschen Übersetzung vorgedruckt ist. Und Helen Zimmern hatte über die Sache aus meinem Buche im Athenäum s. Zt. ausführlich referirt! Hätte sich Noiré vor Jahr und Tag wegen des Denkmals an mich gewendet, so wäre ihm dies Alles nicht passirt u. sie hätten jetzt das schönste Wasser auf ihre Mühle in England.

Ihrer gütigen ungesäumten Antwort entgegensehend, verharre ich mit bekannter Hochachtung Ihr

ergebenster

Dr. Gwinner.

Ich besitze leider keine Abdrücke des Aufrufs mehr, weil Hr. Dr. Noiré nur wenige herstellen ließ, muß also bitten, den beiliegenden Aufruf nicht aus Handen zu geben, sofern sie denselben nicht selbst entbehren wollen.

Aufruf

zur Errichtung eines Denkmals für

ARTHUR SCHOPENHAUER

in Frankfurt am Main.

In wenigen Jahren erfüllt sich ein Jahrhundert, seit Arthur Schopenhauer das Licht der Welt erblickte, einer Welt, die für ihn der Gegenstand tiefsinnigster Forschung werden und die er mit den Strahlen seines Genius mächtig erhellen sollte.

In einsamer Größe, nur von Wenigen verstanden, hat er unter uns geweilt. Spott und Hohn, die der verständnislose Haufe stets für die Edlen und ihrer Zeit weit Vorausgeeilten bereit hält, sind ihm nicht erspart geblieben.

Verstummt ist das Geschrei, das Zeitalter der Wirkung ist angebrochen. Schopenhauer ist schon heute, was er als Jüngling gehofft und erstrebt, der Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts.

Als ein würdiges Glied schließt er sich an jene hohe Reihe königlicher Geister an, die von Platon und Aristoteles durch Descartes, Spinoza, Locke und Leibniz herabführt zu Kant, Geister, mit deren tiefgehender Einwirkung auf die Menschheit unter den Männern der That nur die leuchtendsten Namen in der Geschichte verglichen werden können. Denn jene sind die Könige des Gedankens, und nur von diesem wird alles menschliche Tun regiert und geleitet.

Einem solchen Manne ein Denkmal errichten, kann nicht den gewöhnlichen Sinn haben, eine abgeschlossene Thätigkeit zu verherrlichen, einen großen Namen vor Vergessenheit zu schützen und dem dankbaren Gedenken der Nachwelt zu bewahren. Das Alles gilt für Schopenhauer nicht, denn seine Wirksamkeit hat kaum begonnen und wird in künftigen Jahrhunderten erst zur vollen Geltung gelangen. Wohl aber hat die Nachwelt das Recht und die Pflicht, die Schuld der Mitwelt zu zahlen und zu sühnen, ein redendes Zeugniß dafür abzulegen, daß Verständniß und Empfänglichkeit für die großen Gedanken des Dahingegangenen in ihr gereift sind, und dem erhabenen Genius die Huldigung der Ehrfurcht und des Dankes darzubringen.

Schopenhauer ist das Bindeglied zweier Welten, der abendländischen und der morgenländischen Philosophie. Das allein genügt zu seinem Ruhme und um ihn zum Manne der Menschheit im höchsten Sinne zu stempeln. Der Weg, den er sich zu dem Geiste der Upanischaden gebahnt, ist eine staunenswerte Leistung unvergleichlicher Divinationskraft. Daß er, der Erneuerer Kants, die dunkle, fast unzugängliche Lehre dieses größten Denkers des Abendlandes dem allgemeinen Verständnisse erschlossen, daß er mit und nach Kant den Materialismus durch den einzig möglichen Gegenbeweis widerlegt und so dieser einseitigen, heute mehr als je in ihren verderblichen Consequenzen hervortretenden Weltanschauung allen Anspruch auf metaphysische Geltung für immer entrissen hat, — daß er darnach die Ethik als den höchsten Gegenstand der Philosophie bezeichnet, das unendlich schwierige Problem der Willensfreiheit tiefsinnig ergründet hat, — daß er auf die Naturbetrachtung wie auf das Gebiet der Künste Lichtstrahlen geworfen, die in eine bisher ungeahnte Tiefe hinab deren wahres Wesen erleuchtet haben, — alles das sind Verdienste, deren hoher Werth und weitreichende Wirkungen erst von kommenden Jahrhunderten richtig geschätzt werden können.

Die Unterzeichneten sind zusammengetreten, um dem großen Lehrer der Menschheit zum hundertjährigen Gedenktage seiner Geburt ein würdiges Denkmal in der Stadt, wo er die besten Jahre seines Lebens verweilte, zu errichten. Sie bitten um Beiträge zu diesem Zwecke bei den Gebildeten aller Nationen. Schopenhauer als Schriftsteller gehört zunächst Deutschland, als Philosoph der ganzen Menschheit.

Dr. Carl Bähr, Dresden.
Rudolf von Bennigsen, Hannover.
Otto Böhtlingk, Jena.
Prof. Francis Bowen, Harvard College, Cambridge, Massach.
Johannes Brahms, Wien.
Georg Brandes, Kopenhagen.
Georg von Bunsen, Berlin.
Prof. Wilhelm Gentz, Berlin.
F. A. Gevaert, Brüssel.
Dr. Wilhelm Gwinner, Frankfurt.
Hugo Gyldén, Direktor der Sternwarte, Stockholm.
Frederick D. Hedge S. J. D., Cambridge, Massach.
Karl Hillebrand, Florenz.
Dr. S. van Houten, Mitglied der Staten-Generaal, Haag.
Prof. Rudolf von Ihering, Göttingen.
Emile de Laveleye, Lüttich.
Prof. Rudolf Leuckart, Leipzig.
Paul von Lilienfeld, Mitau, Kurland.
Elpis Melena, Khalepa, Creta.
Prof. Hugo Meltzl von Lomnitz, Klausenburg.
Oberbürgermeister Dr. Miquel, Frankfurt.
S. Moret y Prendergast, Madrid.
F. Max Müller, Oxford.
Ludwig Noiré, Mainz.
Rájah Rámpál Sing, Sudbury, Harrow.
Ernest Renan, Paris.
Adolf Friedrich Graf von Schack, München.
Joseph Unger, Präsident des Reichsgerichts, Wien.
Hans von Wolzogen, Bayreuth.

Die gesammelten Geldbeiträge sind an die Central-Annahmestelle des Frankfurter Localcomités, die Deutsche Vereinsbank in Frankfurt a. M., einzusenden.

33.

An

Prof. Dr. H. v. Meltzl.

Frankfurt a. M. 14. Apr. 1884.

Verehrter Herr!

Ihre gef. Mitteilungen vom 7. u. 9. v. M. bestens vordankend, habe ich Ihnen nachträglich Aufklärung darüber zu geben, daß wir Ihnen telegraphirten, den Aufruf noch geheim zu halten. Prof. Noiré hatte mich nämlich dadurch, daß er die Abdrücke an die Unterzeichner des Aufrufs versandte, ehe ich hier mit der Hauptversendung an die Zeitungen bereit war, in die größte Verlegenheit gesetzt und die Gefahr heraufbeschworen, daß die mit Ersuchschreiben begleiteten Sendungen an die Zeitungen post festum gekommen wären. Ich veranlaßte ihn, extra deshalb nach Mainz fahrend, sofort zu telegraphiren, daß eine vorzeitige Publication des Aufrufs vermieden werde, mußte aber sodann doch nolens volens die Versendung mit gedruckten Begleitschreiben über Hals und Kopf ins Werk setzen, wodurch die Angelegenheit erheblich geschädigt worden. Denn die angeseheneren Blätter hätten durch geschriebene Briefe begrüßt werden müssen. Infolge dieser Übereilung haben, so viel ich sehe, eine Reihe der Hauptblätter unseren Aufruf gar nicht, andere denselben nur an verstecktem Platze gebracht. Selbst die Allg. Ztg. hat nicht im mindesten auf unser Ersuchen reagirt. Ich lese die Blätter zu unregelmäßig, um einen annähernd richtigen Überblick zu haben, bin aber fest überzeugt, daß uns jene Übereilung sehr geschadet hat. Das sind die Folgen, wenn ein gänzlich unpraktischer Gelehrter solche praktischen Angelegenheiten in die Hand nimmt! Doch genug davon!

Wenn Sie, wie es scheint, zur Gründung eines Localcomités in Österreich-Ungarn keine genügenden Anhaltspunkte haben, so wäre es mir erwünscht, wenn Sie die Anhersendung der bis jetzt verfügbaren Eingänge oder mindestens ein Verzeichniß derselben veranlassen wollten.

Wir werden hier demnächst zusammenkommen und es wird alsdann wohl eine erste Publication der eingegangenen Beiträge, zum Zwecke der weiteren Anregung, beschlossen werden.

Wie heißt die Schrift Nietsches [sic!], deren Ihr Brief an mich vom 21. Jan. erwähnt als an meine Vorrede zu „Schopenhauers Leben“ sich anlehnend?

Hochachtungsvoll Ihr

ergebenster

Dr. Gwinner.

34.

An

Dr. W. Gwinner.

Bistritz, Siebenbürgen, den 19. VIII. 84.

Verehrter Herr!

Einige Apriltage am Oberrhein zugebracht, waren genügend, damit mein altes Übel mit erneuter Gewalt mich heimsucht. Auf dem fluchtartigen Rückzuge, welchen ich in Gesellschaft meiner Frau antrat, mußte ich leider auf die Freude Verzicht leisten, wenigstens ein paar Stunden in Goethes Vaterhaus zuzubringen. Vielleicht führt mich ein gütiges Geschick demnächst wieder zurück, wenigstens erfreue ich mich während des ganzen nächsten Semesters eines gründlichen Urlaubes, welchen mir die Regierung allerdings behufs Vollendung einer größeren wissenschaftlichen Arbeit gewährte. Kaum daß ich hier aufatme, so lasten schon wieder größere Arbeiten auf meinen Schultern. Unter solchen Umständen werden Sie mir in gewohnter Güte verzeihen, daß ich auf Ihr frdl. Schreiben vom 14. April, das mir erst nach meiner Rückkehr aus Paris eingehändigt wurde, nichts als eine flüchtige Postkarte sendete. Auch die zuletzt erschienenen Nummern meiner Acta comparationis hätten Sie schon längst erhalten sollen; mit gleicher Post sende ich Ihnen dieselben zu und erlaube mir gleichzeitig Ihre w. Aufmerksamkeit auf die die Schopenhauer-Denkmal-Angelegenheit betreffende Notiz zu lenken..... Die Marschälle der Weltpresse wollen zeigen,

daß ohne ihre Mitwirkung nichts zustande kommen kann. Was in meinen schwachen Kräften liegt, möchte ich so gerne dazu beitragen, daß die Angelegenheit lieber früher als später auch nur zu einem einigermaßen nennenswerten Erfolge komme. Unter vier Augen wage ich sogar den Vorschlag, öffentliche Vorträge über Schopenhauer zu veranstalten, welche in den größeren Städten en pas gehalten werden müßten u. zw. gegen ziemlich hohes Eintrittsgeld, dergleichen allein mag der heutigen verkommenen Gesellschaft imponieren. Ich meinerseits wäre gerne bereit zu diesem Behuf..... Herrn Renan kenne ich nicht, ich habe es sogar vermieden, ihn kennen zu lernen, als ich in Paris war. (Er ist weder Jud noch Christ. Dergleichen geht mir wider die Natur; auch bei der Vorlesung Heine'scher köstlicher Witzeleien werde ich nie den drückenden Gedanken los, daß der Verfasser seiner Väter Glauben verleugnet.) Und doch würde ich aus praktischen Gründen selbst dem Renan mich vorstellen, wenn ich mir hievon einen bloßen materiellen Erfolg für das Schopenhauer-Denkmal verspreche. Übrigens gibt es ja auch noch andere Größen in Paris, welche sich für diese Sache gewinnen ließen. Es bedarf dazu nur weniger §§ aus Balthasar Grazian, welche praktisch anzuwenden wären. — „Verfügbare Eingänge" gibt es also dz. noch keine bei mir. Meine 100 fl (nebst 3% Interessen von 1878 an gerechnet) nach Frankfurt zu senden, wäre unnötig, da sie hier als — Essigmutter besser am Platze sind und selbst im Falle meines plötzlichen Todes — nicht verloren gehen.....

Mit herzlichem Gruße hochachtungsvoll und ergebenst

Dr. H. v. M.

Ps. Was tat der berühmte Violinvirtuos Reményi, als es sich um ein Denkmal Petöfi's handelte? Er nahm seine Geige hervor und in wenigen Jahren waren die vielen 1000 von Gulden beisammen, und heute steht das colossale, allerdings etwas bizarre Standbild an dem Donauufer. Derselbe Vorgang empfiehlt sich für Schopenhauer. Periculum in mora! — —[72]

[1] Frauenstädt, dessen Briefwechsel mit Schopenhauer ja vom 31. Oktober 1856 bis zum 6. Dezember 1859 ruhte, war also nicht bekannt geworden, daß im Sommer 1857 Knoodt in Bonn „De philosophia Schopenhaueriana" las und G. W. Körber in Breslau „De philosophia Schopenhaueriana ejusque vi in scientiam naturalem"; vgl. Schopenhauers Brief an Körber vom 3. Oktober 1857 (Schemann, S. 385) und seinen Brief an Asher vom 22. Oktober 1857 (Grisebach, Schopenhauers Briefe, S. 419). Da G. W. Körber in einem Brief an Meltzl vom 25. Januar 1878 davon spricht, daß er „im Winter 1860/61, noch als Privatdozent, an hiesiger [der Breslauer] Hochschule zum ersten Male über Schopenhauer gelesen", ist daraus zu folgern, daß er 1857 noch nicht zugleich dem Lehrkörper der Universität angehörte.

[2] Die Schrift „Stellung, Maß und Methode der Philosophie in der Gymnasialpädagogik" (VI, 32 S., gr. 8°) erschien 1872 bei Kollmann in Leipzig.

[3] Frauenstädts Gesamtausgabe von Schopenhauers Werken kam mit allen sechs Bänden 1873 heraus; eine zweite, verbesserte Auflage folgte 1877. Die in dem Briefe erwähnte Einleitung umfaßt 137 Seiten, das daran sich anschließende Lebensbild 65 Seiten.

[4] Es handelt sich um den Druck des Einleitungsvortrages der bereits am Schluß des vorigen Briefes erwähnten Vorlesungen. Die Schrift ist betitelt: Schopenhauer Arthur bölcselmi elödei. Felolvasás nelylyel „Schopenhauer Arthur élete, müvei és helyzete a német irodalom történetében" cimü elöadáseit 1873—dik évi május 10—kén megkezdette [zu deutsch: Arthur Schopenhauers philosophische Vorläufer. Vorlesung, gehalten am 10. Mai 1873 als Einleitung zu dem Vortrag „Arthur Schopenhauer, sein Leben, seine Werke und seine Stellung in der deutschen Literaturgeschichte"]; sie umfaßt 24 S. 8° und erschien beim Universitätsbuchhändler Demjén in Kolozsvár (1873).

[5] Es ist dies die schon 1871 bei Kollmann in Leipzig erschienene Übersetzung: „Alexander Petöfi. Auswahl aus seiner Lyrik. Verdeutscht" (XVI, 155 S. 16°). Eine neue Ausgabe erfolgte: Leipzig 1883 (bei Unflad; 80 S. 8°). Meltzl übersetzte ferner Petöfis „Wolken" (123 S. 16°; Lübeck, Schmidt & Erdtmann, 1882), wie er auch von dem „Wahnsinnigen" und von den „Wolken" Petöfis kritische Ausgaben veranstaltete (1879 und 1883). Auch über Petöfi liegen vielerlei Schriften von Meltzl vor; vgl. dazu: Hugo von Meltzl als der Begründer der kritischen Petöfi-Forschung (Kolozsvár, Johann Stein, 1910).

[6] Dranmors eigentlicher Name war Ferdinand von Schmid; Schweizer von Geburt, war er im Hauptberuf Kaufmann und hielt sich jahrzehntelang im Ausland auf. Er lebte von 1823—1888. Sein Gedicht „Kaiser Maximilian" erschien 1868, sein Gedicht „Requiem" 1869; die „Gesammelten Dichtungen" kamen in 4. Auflage 1900 heraus. Über ihn vgl. das Buch von F. Vetter (Bern 1897).

[7] Grisebachs „Der neue Tanhäuser" erschien zuerst 1869, in der hier erwähnten 4. Auflage 1873. Der Verfassername blieb Frauenstädt unbekannt, weil das Werk anonym veröffentlicht wurde. Mit Grisebach korrespondierte Meltzl 1880 und alsdann wieder von 1886—1893. In einem Briefe Grisebachs vom 15. Februar 1887 heißt es: „Soeben habe ich von dem 14. Tausend des «Neuen Tanhäuser» die letzte Korrektur gelesen. Das Gedicht auf Schopenhauer hat in dieser neuen Auflage einige neue Strophen erhalten . . . (Überhaupt ist dasselbe gegen die letzte Auflage wesentlich verändert und hat, wie ich meine, sehr gewonnen)." Meltzl nannte — in einem Schreiben an Grisebach vom 12. März 1887 — Lessing, Kant, Goethe und Schopenhauer die „größten 4 Deutschen". „Oft frage ich mich: was sucht ein Mensch im heutigen Europa, dem nicht einmal dieses Viergestirn ungeschwächt leuchtet." Von Interesse ist auch eine Äußerung Grisebachs in einem Briefe vom 16. Januar 1890: „Schrecklich war das Resultat des 1. Verkaufsjahres der «Edita et Inedita Schopenhaueriana». Brockhaus hat 101 (sage einhundert und ein) Exemplare abgesetzt! Und 1000 habe ich drucken lassen. (Kosten weit über 3000 Mark.) Indessen da es in majorem Arthuris gloriam ist, so will ich nicht klagen."

[8] Dr. Arthur Schopenhauer vom medicinischen Standpuncte aus betrachtet. III, 43 S. 8°. Dorpat, W. Gläsers Verlag, 1872. Die Schrift ist der Medizinischen Fakultät der Universität zu Dorpat aus Anlaß der Verleihung des fünfzigjährigen Doktordiploms zugeeignet.

[9] Das erste Heft der hier zuerst erwähnten Zeitschrift wurde am 15. Januar 1877 ausgegeben. Der Titel war damals: „Összehasonlító Irodalomtörténelmi Lapok. Zeitschrift für vergleichende Litteratur", woran französische, italienische, englische und spanische Titelbezeichnungen und später noch weitere sich anschlossen. Die Zeitschrift, die im Quartformat mit zweispaltig angeordnetem Text erschien, und die in der Universitätsbuchdruckerei von J. Stein in Kolozsvár in weitgehend beschränkter Auflage hergestellt wurde (wodurch sie heute eine der größten Seltenheiten geworden ist), hatte einen sich stetig erweiternden Kreis von Mitarbeitern nicht nur in den verschiedensten europäischen Ländern, sondern auch in Asien, Afrika und Amerika. Diesem sehr bewußten internationalen Charakter entsprechend begegnen wir Beiträgen in allen möglichen Sprachen; doch herrschen die ungarische und die deutsche vor. An bekannteren Namen unter den Mitarbeitern finden wir: Frédéric Amiel, Richard Avenarius, Wilhelm v. Gwinner, die Brüder Hart, Leopold Katscher, Josef Kürschner, Johannes Minckwitz, Frédéric Mistral, Johannes Scherr und Wilhelm Schott; als Herausgeber zeichnet neben Meltzl dessen Amtsgenosse Samuel Brassai (bis 1883). Von Januar 1879 ab lautet der Haupttitel: „Acta comparationis litterarum universarum". Die letzterschienene Nummer ist das erste und zweite Heft vom 20. Bande, ausgegeben am 31. Januar 1888.

[10] Vom 1. Heft des 3. Bandes ab (ausgegeben am 15. Januar 1878)

findet sich in Meltzls Zeitschrift eine besondere Rubrik „Schopenhaueriana", in der in fortlaufender Numerierung 42 Beiträge bis zum 30. Juni 1881, mit welchem Datum das 1. und 2. Heft des 9. Bandes erschien, veröffentlicht wurden. Es folgten später noch vereinzelte (nicht numerierte) Beiträge im 9. und 10. Heft des 12. Bandes, im 9. und 10. Heft des 15. Bandes, im 3. und 4., 5. und 6. und 15. bis 20. Heft des 18. Bandes und im 1. und 2. Heft des 19. Bandes.

[11] Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart (Berlin 1869).

[12] „Gänge" ist Lesefehler; vgl. den Anfang des folgenden Briefes. Die Schrift erschien pseudonym und heißt vollständig: „Akademisch-philosophische Sänge und Klänge. Aus der Mappe eines fahrenden Schülers des XIX. Jahrhunderts. Ohne Einleitung, aber mit etzlichen Anmerkungen versehen und zusammengestellet von Magister Klinsôr dem Jüngeren, aus Ungerland. Mit 100—99 [= 1] in den Text gedruckten zierlichen Abbildungen." Sie umfaßt 31 S. gr. 16° und kam 1877 bei Mutze in Leipzig heraus.

[13] Von den „Magyarischen Volksliedern" erschienen I—XIII im 1. Band von Meltzls Zeitschrift (Januar bis Mai 1877), XIV—XXVIII im 2. Band (Juni und September bis Dezember 1877), XXIX—XXXII im 3. Band (Januar bis Mai 1878), XXXIII—XXXIV im 4. Band (Juni und September bis Dezember 1878), von der neuen Folge I—V im 5. Band (Januar bis Mai 1879) und VI—VIII im 6. Band (Juni und September bis Dezember 1879). Dreizehn dieser Übertragungen wurden als Sonderabdruck veröffentlicht: Magyarische Volkslieder, verdeutscht. Proben einer größeren Sammlung (14 S. kl. 8°); Klausenburg, Johann Stein, 1879.

[14] Es handelt sich um die Artikel I—III: Die Journal- und Brochüren-Litteratur über Schopenhauer; Schopenhauerisierende Poeten; Aphorismen im Geiste Schopenhauers (Aus dem italien. Originalmanuscript übersetzt).

[15] Diese dritte Auflage kam 1877 heraus; Frauenstädt ließ sie wie die zweite gegenüber der ersten völlig unverändert erscheinen.

[16] In diesem Artikel der Nr. 5 vom 31. Januar 1878 werden besprochen: Die zweite Auflage von Frauenstädts Gesamtausgabe (1877), die zweite Auflage von Gwinners Biographie (1878), „Arthur Schopenhauer" von Otto Busch (1877) und die erste Auflage der „Elemente der Metaphysik" von Deussen (1877).

[17] Ob diese spanische Übersetzung jemals erschienen ist, ließ sich nicht feststellen.

[18] Der Krauseanismus in Spanien ging auf den besonders einflußreichen Philosophen Julian Sanz del Rio zurück, als dessen Schüler Frederico de Castro, Nicolaus Salmerón, Giner de los Rios und Gongalez Serrano zu erwähnen sind.

[19] Mit Körber korrespondierte Meltzl von Dezember 1877 bis April 1879. In einem Schreiben Körbers vom 10. Juni 1878 heißt es:

„Ich habe stets mit großem Interesse Ihr Literaturblatt durchgelesen . . . Ich frage deshalb freundlichst an, ob es ihnen genehm wäre, wenn ich als Mitarbeiter an Ihrem Literaturblatt ab und zu tätig wäre und in welcher speziellen Weise Sie eine solche Mitwirkung am liebsten sähen? Wenn auch meine Lebensader so recht eigentlich für Philosophie und Naturforschung pulsiert, so habe ich doch auch für Literatur eine hervorstechende Neigung . . .". Ein Beitrag Körbers, der Meltzl gegenüber in einem anderen Briefe von überhäuften Amtsgeschäften spricht, ist aber niemals erschienen.

[20] Vgl. den Briefwechsel mit Gwinner (S. 213).

[21] Woher und Wohin? Schopenhauer's Antwort auf die letzten Lebensfragen zusammengefaßt und ergänzt von Ernst Hermann. Bonn 1877.

[22] In einem Brief an Grisebach vom 9. März 1888 heißt es hierzu: „Was werden Sie dazu sagen, wenn ich Ihnen (allerdings sub rosa) mitteile, daß meine Acta comp. zur Zeit zwar viele — platonische Abonnenten, aber nur einen einzigen zahlenden besitzen und auch der nur eigentlich eine zahlende und überdies eine, die dem vielgeschmähten Stande der Schwiegermütter angehört. Tatsächlich habe ich schon seit Jahren nur meine eigene Schwiegermutter als wirklichen Abonnenten. (Freilich füge ich zur Erklärung hinzu, daß ich von allem Anfang bei Gründung des Blattes die ausländischen Interessenten principiell ausgeschlossen habe . . .)."

[23] Diese am 15. April 1878 ausgegebene Nummer enthält in der Rubrik „Schopenhaueriana" als Nr. X den Beitrag: „Eine Colossalbüste Schopenhauers zum 22. Februar 1888", in dem es heißt: „Es bedarf wohl keiner ausführlichen Erörterung, daß es nur eine Pflicht der Dankbarkeit nicht nur der zahlreichen Schüler, Anhänger und Verehrer Schopenhauers, sondern der ganzen gebildeten Welt ist: diesem Genius, welcher unsere menschliche Gesellschaft von so vielen groben Vorurteilen gründlichst befreit hat, (wie z. B. nur das scheußliche Duell etc.) eine Colossalbüste zu setzen. Sch., als Mensch des Herzens und des Kopfes, müßte aber auch dann nur eine bloße B ü s t e bekommen, wenn seine epochale Ästhetik eine andere Art des Denkmals für einen Denker nicht geradezu perhorreszierte." Meltzl stiftete zugleich selbst 100 fr. für die Kolossalbüste und spricht die Erwartung auf Gründung eines internationalen oder deutschen Komitees aus.

[24] Ernst Ziel (1841—1921) war nicht nur Mitarbeiter, sondern bereits seit 1872 Mitredakteur der „Gartenlaube"; nach Ernst Keils Tode (1878) war er dann bis 1883 deren Chefredakteur. Auch Ziels Lyrik (Ausgewählte Gedichte 1900) entbehrt nicht des pessimistischen Einschlages.

[25] Vgl. Meltzls Brief an Gwinner vom 24. April 1878 (S. 218).

[26] Auf der letzten Seite dieses Briefes findet sich die Bemerkung Meltzls: „Genau zu gleicher Zeit erhalten als Gwinners Schreiben. Fr.'s Brief zuerst gelesen u. erst nachher den Gwinners, welcher mich für den

ersten vollständig entschädigt hat." Auch Gwinners Antwort (vgl. S. 219) war am 27. April abgesandt worden.

[27] Der Aufsatz „Petöfi pamphletistai és panegyristai" [„Petöfis Pamphletisten und Panegyriker"] erschien zuerst im „Siebenbürger Museum" und wurde hernach als kleine Flugschrift besonders abgedruckt. Prof. Schott schrieb darüber im „Magazin für die Literatur des Auslandes" vom 26. Dezember 1874 (43. Jahrg., Nr. 52); u. a. heißt es da: „Was nun den Panegyriker betrifft, so ist dieser gar oft nicht reicher an Urtheilskraft als der Pamphletist, und kann dem von ihm Gefeierten sogar schädlicher werden als Jener."

[28] Die Schrift „La Réforme littéraire en Europe. Quelques observations à propos de l'ouverture du Congrès Littéraire International à Paris en Juin 1878" wurde zunächst in den ACLU vom 15. und 30. Juni 1878 (Nr. 1 und 2 des 4. Bandes) und alsdann im Sonderdruck noch im gleichen Jahr bei Johann Stein in Klausenburg (25 p. kl. 8°) herausgegeben.

[29] In der zweiten Auflage von Gwinners Biographie (1878) heißt es an den betreffenden Stellen: „Er [Schopenhauer] hatte vor allem ganz außer Acht gelassen, daß in Kopenhagen Akademiker aus der Schule seiner berühmten Rivalen saßen, Theologen wie Martensen . . ." und: „Schopenhauer hat in der That diesen Nexus sattsam bezeichnet, nämlich den Nexus s e i n e r Metaphysik mit s e i n e m Fundament der Moral, das ihnen freilich höchst paradox vorgekommen zu sein scheint, obwol doch wenigstens Herr Martensen bei seiner Kenntniß Meister Eckhart's dessen Bedeutung zu würdigen in der Lage gewesen wäre."

[30] Die „Berichtigung zur Biographie Schopenhauers" erschien als Nr. V der „Schopenhaueriana" im 4. Heft des 3. Bandes der ACLU (vom 28. Februar 1878). Es wurde — ohne jede weitere Bemerkung — die betreffende Stelle aus Gwinners Brief an Meltzl abgedruckt.

[31] Es handelt sich um Abschrift und Übersetzung des Miltonschen Gedichts „On Time". Beides erschien als Nr. VIII der „Schopenhaueriana" im 7. Heft des 3. Bandes der ACLU (vom 15. April 1878). Als Nr. IX enthält das gleiche Heft die Erläuterungen dazu in Gwinners Brief und als Nr. X den schon in Anmerkung 23 erwähnten Beitrag. Abgesehen von seiner persönlichen Stiftung von 100 fr. stellt Meltzl hier ferner in Aussicht, zugunsten des Denkmalfonds von dem unter IX abgedruckten Ineditum eine Faksimileausgabe zu veranstalten. Als daraufhin Asher in einem Schreiben vom 1. November 1883 (dem ersten Brief der Korrespondenz zwischen Asher und Meltzl, die noch im gleichen Monat bereits ihr Ende fand) sich danach erkundigte, ob das Vorhaben tatsächlich ausgeführt sei oder noch ausgeführt werden solle, erwiderte ihm Meltzl: „Das Facsimile ist bis heute unterblieben, aus dem sehr einfachen Grunde, weil mir das Blatt während eines schon vor Jahren über Schopenhauer an der hiesigen Franz-Josefs-Universität gehaltenen Publicums auf fast unbegreifliche Weise aus meiner Wohnung entwendet worden ist." Über

die Wiedergewinnung des Manuskriptes vgl. den Brief an Gwinner vom 12. Dezember 1883 (S. 251). Späterhin (1888) berichtete er Grisebach von seinem Besitz, der dann 1891 darauf zurückkam, um das Gedicht auf Grund einer genauen Abschrift dem 4. Band des von ihm bei Reclam herausgegebenen handschriftlichen Nachlasses einreihen zu können (vgl. S. 486 des genannten Bandes).

[32] Vgl. Anmerkung 2.

[33] Vgl. Anmerkung 28.

[34] Der Artikel ist abgedruckt als Nr. XV der „Schopenhaueriana" im 3. Heft des 4. Bandes der ACLU (vom 15. September 1878).

[35] F. Harms, Arthur Schopenhauer's Philosophie. Ein Vortrag. 44 S. gr. 8°. Berlin, Hertz, 1874. Über die Schrift von Seidlitz vgl. Anmerkung 8.

[36] Es handelt sich um Rudolf Seydel, den Verfasser der 1857 gekrönten Preisschrift über Schopenhauer.

[37] Die Ausführungen zu den Schopenhauer-Bildnissen im Briefe Gwinners vom 27. April 1878 verwandte Meltzl als Nr. XIX der „Schopenhaueriana" im 5. Heft des 4. Bandes der ACLU (vom 15. Oktober 1878).

[38] Arthur Schopenhauer, his life and his philosophy. XII, 250 p. 8°. London, Longmans, Green and Co., 1876.

[39] IV, 67 S. gr. 8°. Leipzig, Hirzel, 1879. Vgl. auch desselben Verfassers „Nach Rechts und nach Links. Besprechungen über Zeichen der Zeit aus den letzten drei Decennien" (VII, 428 S. gr. 8°, Leipzig, Hirzel, 1876), in welcher Schrift sich von S. 345—428 ein besonderer Abschnitt „Der Pessimismus" befindet.

[40] Die betreffende Rezension erschien in Nr. 23 des Jahrgangs 1878 der Jenaer Literatur-Zeitung.

[41] Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden, neubegründet und im Umrisse ausgeführt (Leipzig 1874). Auf S. 7 und S. 11—21 dieses Buches wird auf Schopenhauer Bezug genommen. Gwinners Rezension erfolgte im 1. Heft des 67. Bandes von Fichtes Zeitschrift (1875).

[42] Nr. XVI der „Schopenhaueriana" im 3. Heft des 4. Bandes der ACLU (vom 15. September 1878); es handelt sich um die Lebensskizze für Meyers Lexikon. Mit Rollett korrespondierte Meltzl vom 27. Juli bis 20. August 1878. Mitteilungen Rolletts über Begegnungen mit Schopenhauer in einem Brief vom 12. August 1878 verwandte Meltzl dann als Nr. 28 der „Schopenhaueriana" („Eine Tagebuchstimme über Schopenhauer") im 7. und 8. Heft des 6. Bandes (vom 15. und 30. November 1879).

[43] Die hier gegebenen Bemerkungen Gwinners brachte Meltzl als Nr. XX der „Schopenhaueriana" im 5. Heft des 4. Bandes der ACLU (vom 15. Oktober 1878) unter der Überschrift: „Zu Dr. Rolletts Autograph Schopenhauers".

[44] Leipzig 1878 (geht auf die 2. Auflage zurück); eine 5. Auflage dieser Ausgabe erfolgte: Berlin 1900. Ebenfalls 1900 kam auch ein besonderer Anhang heraus („Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes").

[45] Kant's Kriticismus in der 1. und 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, eine historische Untersuchung (Leipzig 1878).

[46] In Nr. XXII der „Schopenhaueriana" im 5. Heft des 4. Bandes der ACLU (vom 15. Oktober 1878), betitelt „Schopenhaueriana Curiosissima" (eine häufiger wiederkehrende Rubrik innerhalb der „Schopenhaueriana"), heißt es unter 10: „Zu den französ. Mysoschopenhauerianisten hat sich neuerdings ein in der philos. Litt. nicht übermäßig bekannter Herr, J. Bourdeau, gesellt, in einer Anz. v. Gwinners großer Biographie, im Journ. des Déb. v. 28. Sept. . . ."

[47] Es handelt sich um einen Brief Miß Zimmerns an Meltzl vom 2. August 1878. Wesentliches gibt der Inhalt nicht. Die Korrespondenz mit Miß Zimmern dauerte vom obengenannten Datum an bis zum 8. September 1879.

[48] Berlin 1879.

[49] Lessing's Leben und Werke. Deutsche autorisierte Ausgabe. 2 Bde. Celle, Literar. Anstalt, 1878—1879. Die englische Ausgabe erschien 1878 im gleichen Verlage wie ihr Schopenhauer-Buch.

[50] Vgl. aber den folgenden Brief.

[51] In Heft 7 und 8 des 6. Bandes der ACLU erschienen als Nr. 29 der „Schopenhaueriana": „Zur deutschen Leopardi-Litteratur".

[52] Als Nr. 25 der „Schopenhaueriana" im gleichen Doppelheft erschienen. Es wird darin namentlich auf das „Schopenhauer-Lexicon" hingewiesen; ferner ist Frauenstädts Brief vom 24. September 1878 abgedruckt.

[53] Vgl. Anmerkung 42!

[54] Die Übersetzung wurde zwar angefertigt, ist aber niemals erschienen.

[55] Sonderabdruck aus dem 5. Band der ACLU. 32 S. kl. 8°. Klausenburg, Johann Stein, 1879. Brassai war damals schon 79 Jahre alt; er starb 1893.

[56] In den Nummern vom 19. Dezember 1872 bis 28. Januar 1873.

[57] Betrifft Nr. 27 der „Schopenhaueriana" im 7. und 8. Heft des 6. Bandes der ACLU vom 15. und 30. November 1879 („French Schopenhauerliterature").

[58] Nathaniana. Zur 100-jährigen Feier des Lessing'schen Dramas im Mai 1879. Sonderabdruck aus Band 5 und 6 der ACLU. 32 S. kl. 8°. Kolozsvár, Johann Stein, 1879.

[59] Paris 1880; der Titel lautet richtig: „Pensées, Maximes et Fragments" und wurde später — die Übersetzung erschien in zahlreichen Auflagen — in „Pensées et Fragments" abgeändert.

60 Der erste Teil dieser Anzeige erschien als Nr. 42 der „Schopenhaueriana“ im 1. und 2. Heft des 9. Bandes der ACLU (vom 15. und 30. Juni 1881).

61 Kantiana Hungarica. Festgabe zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft. Mai 1881. Nebst einer magyarischen Kantbibliographie von Peter Gerecze. 36 S. kl. 8°. Kolozsvár und London (Trübner & Co.).

62 Von derselben Verfasserin erschien: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg 1884. 2. Ausgabe: 1888.

63 Goethes Weltlitteratur. Zur Semisäcularfeier des Todes Goethes. Sonderabdruck aus Band VII der ACLU. 11 S. kl. 8°. Kolozsvár, Johann Stein, 1882.

64 Bezieht sich auf den Beitrag: „J. Baer's & Co. Schopenhauer-Bibliothek“ im 9. und 10. Heft des 12. Bandes der ACLU (vom 15. und 31. Dezember 1882).

65 Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker. Herausgegeben von J. K. Becker. X, 162 S. gr. 8°. Leipzig, Brockhaus, 1883.

66 Kant's Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication translated into English by F. Max Müller, with a historial introduction by Ludwig Noiré. 2 Vols. London 1881.

67 Vgl. Anmerkung 31!

68 Les trois L du Dante. Nouvel essai d'un commentaire sur le chant I de la Divine Comédie. Kolozsvár et Florence 1883. Troisième édition augmentée (16 p. 8° nebst einem Blatt „Corrigenda et Addenda“): Kolozsvár et Florence 1886.

69 Über die gleiche Angelegenheit äußerte sich Grisebach in einem Brief vom 7. April 1887 an Meltzl: „Ihr Expl. der 1. Aufl. der 4fachen W. v. S. d. z. Gr. ist kaum das Handexpl. Schopenhauers. Ich habe 1865 bei Dr. Gwinner das letztere gesehen, Schopenh. hatte auf das erste weiße Blatt geschrieben

«Meerzwiebelsaft gut gegen Husten und Heiserkeit».

Ein 2tes Handexemplar (außer dem als Druckvorlage zur 2. Aufl. verwendeten) wird er wohl kaum besessen haben.“

70 Die Übersetzer waren R. B. Haldane und J. Kemp; die Übersetzung erschien — in 3 Bänden — in der English and Foreign Philosophical Library in London.

71 Die Einleitung von Noiré führt den Titel: „The critique of pure reason as illustrated by a sketch of the development of occidental philosophy“; sie umfaßt 359 Seiten.

72 Da auf den Aufruf von 1884 hin bis zum 3. April 1886 lediglich 7649 Mark 16 Pfennig eingegangen waren, ließ Meltzl von Leipzig aus folgende als Manuskript gedruckte Schrift hinausgehen: „Denkmünze

zum Centenarium Schopenhauer's. Memorandum in Gestalt eines kurzgefaßten Vermittlungsvorschlag's, vom Beantrager einer Colossalbüste Schopenhauer's, zugleich ein Appell an die Presse." (16 S. kl. 8°.) Aus einem am 19. März 1892 von Gwinner versandten Rundschreiben geht hervor, daß insgesamt ca. 14 000 Mark — die Zinsen eingerechnet — aufgebracht wurden, und daß mit einer „erheblich höheren Summe" gerechnet war. „Angesichts des . . . weit unter unserer Erwartung gebliebenen Ergebnisses müssen wir . . . von der Errichtung eines größeren Denkmals mit Ornamentfiguren . . . imgleichen von der Ausschreibung einer Concurrenz mit Aussetzung von Preisen u. s. w. gänzlich absehen." Daraufhin wurde dann die Gesamtausführung des Denkmals — auf Grund eines Entwurfs — Schierholz übertragen, der sich mit der zur Verfügung stehenden Summe, von der noch ein namhafter Betrag für Komitee-Ausgaben abging, begnügte.

KÜNSTLERISCHE ABTEILUNG.

GEDICHTE
AUS DER SPHÄRE SCHOPENHAUERS.

Von
BRUNO FRANK (München).

Der Gesegnete.

Die kühlen Hände legte ihm die Gnade
Liebend aufs Herz, daß es in Frieden schwelle:
Nun strömt sein Blut wie sturmbewegte Welle
An einer Meerbucht innerstem Gestade.

Die Täuschung.

So wie vielleicht zum ersten Mal dein Hund
Vor seinem eignen Spiegelbilde bellt,
Weil er es für ein Fremdes, Andres hält,
So grollst auch du und eiferst, ohne Grund.

Wo wären Andre? Gönn dir selber Ruh.
Wo wären Andre? Sei gerecht und mild.
Wo wären Andre? Alles ist ein Bild,
Das bist ja du und immer wieder du!

Das Unvergängliche.

Nun tu ich auf die Fensterflügel,
Da liegt das Land so alt und groß,
Da regt sich ewig unterm Hügel
Fruchtatmend unsrer Mutter Schoß.

Und einen Vogel seh ich fahren
Im Licht mit weitem Flügelschlag,
So zog vor abertausend Jahren
Der gleiche durch den gleichen Tag.

Und kehr ich zu den Eichenschränken,
Da stehn, die ein Jahrtausend ehrt,
Und mich durch Zeit und Geist zu denken,
Es ist mir Kleinem nicht verwehrt.

Da will es mir so einfach scheinen,
Als ob ich nun geborgen sei,
Als lebt' ich ganz im dauernd Reinen
Und wäre für mein Leben frei.

Die Menschen und die großen Städte,
Besitz und Rang und Weltgenuß,
Sie fallen ab wie eine Kette, —
Bis ich aufs Neue irren muß.

Ein Dichter sagt:

Der Torweg bin ich nur, und schmucklos ist mein Bogen.
Allein es ist in königlichem Zug
Die ganze Welt durch mich hindurchgezogen.
Und ich war hoch genug.

Im Wald.

Ich sah zu Häupten meiner Lagerstatt
Das sommerschattensüße, dunkle Wogen,
Darin sich Eichenblatt und Buchenblatt
Und Ahorn brüderlich zusammenbogen.

Und dachte schläfrig: Menschen sind allein,
Weil sie sich stolzer voneinander biegen.
Wer aber, dacht' ich, und ich dämmert' ein,
Wer, Brüder, mag in unserm Schatten liegen?

Nachtlager.

Er war auf Wanderschaft seit manchem Jahre,
In Groll und Gram war manches Jahr entwichen,
Nun sah er mählich, wie die dunklen Haare
An seines guten Hundes Fell verblichen.

Er liebte keines Menschen Tun und Worte,
Er floh dahin von einer Nacht zur andern,
Und seine Freude war, von Ort zu Orte
Zu neuer Flucht den Grund sich zu erwandern.

Doch eh sich abends ihm die Augen schlossen,
Vergaß er nie, ein Lager zu bereiten
Und um das Zottelfell des Weggenossen,
Des dankbar blickenden, das Tuch zu breiten.

Auch ich sah einmal.

Auch ich sah einmal, einmal, gleich den Weisen,
Die hehre Landschaft ihres Traumgedichts,
Ich sah der Sonnenstrahlen Netz zerreißen
Vor Strömen eines neuen starken Lichts,
Ich sah, am Tag, die mächtigen Sterne kreisen
Als bleiche Schatten eines Truggesichts,
Und sah inmittelst auch die Flut der Zeiten,
Von keinem Meer ersehnt, vorübergleiten.

Die Wasser.

Und ob ihr auch das Ziel nur murmelnd nennt,
Euch Wassern ist der Weg schon lang gewiesen,
Dir Strom, der schleicht, dir kurzem Bach, der rennt.

Wird es nicht schön sein, dorthin sich zu gießen,
Wo keine braune Erdhand mehr euch trennt?
Wie friedlich wird dort Well in Welle fließen.

Nächtliche Lampe.

Oft mag sich deinem Blick, vor Mattheit blind,
Der ungekannten Brüder einer zeigen,
Die gleich dir selber noch am Werke sind,
Spät bei der Lampe, eingehüllt in Schweigen.

Ein gleiches Öl verzehrt ein gleicher Docht,
Die eigne heiße Schläfe fühlst du hämmern
Im gleichen Takt, darin die ihre pocht,
Und eine große Einheit ahnend dämmern.

Der Sterbende am Fenster.

Garten, Fluß und Feld,
Wolken sonnerhellt,
Wenn ich gehe, laß ich euch nicht hier:
Erdenraum so weit,
Süße Tatenzeit,
In mein brechend Aug versinket ihr.

Welt, du meine Welt,
Wenn ein Grab mich hält,
Zog ich in die gleiche Grube dich:
Strauch, der morgen steht,
Wind, der andern weht,
Das sind Märchen, so für dich wie mich!

Schopenhauer.

Die Göttin will uns Arme nicht bedrückt:
Sie fügte deinen Gaben Kunst hinzu,
Daß nun dein Schmerz wie Dichtung uns beglückt.

O dunkle du, köstlichste Perle du,
Im Bande, das die Stirn der Weisheit schmückt!

DR. SCHOPENHAUER.

Von

EMIL LUDWIG (Moscia).[1]

„«Die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und dem Menschengeiste.» Sechsmal wöchentlich von 4—5. Herr Dr. Schopenhauer."

Wenn, durch ein Wunder, diese Anzeige am Schwarzen Brette der Berliner Universität heute zu lesen wäre, es geschähe das zweite Wunder: man sperrte den Opernplatz ab für einen Philosophen.

Zwölf Jahre lang, von 1820 bis 1831, hing dieses Schild am Schwarzen Brett, mit wenigen Unterbrechungen. Niemand kam. 24 Semester figurierte der Philosoph als Privatdozent im Verzeichnis unserer ersten Universität, ein einziges Semester hat er gelesen, und das hat er nicht zu Ende gelesen. Und doch war er 15 Semester in Berlin, ohne wichtige Arbeit, willig, seine Lehre jungen Ohren vorzutragen, wartend auf Schüler, auf Jünger. Wer nach Gründen fragt, erhält entweder die Antwort: „Hegel blühte! Wie wäre für den Antipoden Platz gewesen?" Oder kürzer: „Das Jahrhundert war seinem Ideal nicht reif."

Man sollte, angesichts dieses wahrhaft ehernen Logikers, mit solchen rationellen Antworten sich nicht Genüge tun. Sie sind nur richtig. Die wahren Gründe liegen im Innern des Mannes.

Schopenhauer war mit 30 Jahren fertig und lebte bis 70 (Pascal war schon mit 20 fertig und wurde immerhin 40 Jahre). Vom 25. bis 29. Jahre hat Schopenhauer sein Hauptwerk geschrieben; alles, was in vier Jahrzehnten an reicher Arbeit folgte, an sich unschätzbar, war doch nichts als Variation jenes einzigen Grundgedankens, den er mit 23 Jahren schon besessen. Die Epoche des Genius war vorüber, er wußte es.

[1] Diese Skizze hat E. L. 1913 in einer Zeitung und 1914 in dem seither vergriffenen Essayband „Der Künstler", also ein Jahrzehnt vor seinen großen Biographien, publiziert.

Überhaupt hat er alles, was ihn anging, von Anbeginn erstaunlich historisch betrachtet. Die berühmte Mutter hat er verspottet, als ihn selbst niemand kannte. Aus seinem Stammbuch riß er alle Blätter, und keines ließ er mehr folgen, als Goethe Vers und Namen ihm hineingeschrieben. Und so wie Goethe den allenthalben Verkannten herausgespürt hat und vom Besuch des Dreißigjährigen aufzeichnete, er „regte ihn auf und gedieh zur gegenseitigen Belehrung“: so hat Schopenhauer Goethe als Phänomen in einer Weite begriffen, wie es uns heute, nach hundert Jahren, langsam geläufig zu werden beginnt. Zu einer Zeit, da man in Deutschland Goethe gern persiflierte, da seine Stücke nicht gespielt, seine Romane wenig gelesen, die Theorie der Farben allenthalben verurteilt wurde, hat vielleicht kein großer Deutscher außer Humboldt den ganzen Umfang dieses Geistes so ergriffen wie dieser junge Philosoph, der schon damals von ihm als dem größten Manne sprach, den unser Jahrhundert in ganz Europa, dem größten, den Deutschland in allen Jahrhunderten hervorgebracht habe.

So historisch begriff er auch sich selbst. Er wußte, warum er unter allen deutschen Geistern seiner Zeit nur diesen Einen überlegen fühlte, und doch ließ er sich, wenn er sich verglich, nicht zu dem Trugschlusse verleiten, auch ihm stünde eine ähnliche Steigerung der Leistung zwischen Dreißig und Siebzig bevor. Für ihn, das erkannte er, gab es nicht mehr viel zu lernen und zu leisten, seinen Geniestreich hatte er geführt. „Als mein Geist in seinem Kulminationspunkt stand, — wenn dann durch günstige Umstände die Stunde herbeigeführt wurde, wo das Gehirn die höchste Spannung hatte, so mochte mein Auge treffen auf welchen Gegenstand es wollte —: er redete Offenbarungen zu mir. Jetzt, da ich alt bin (33jährig), kann es geschehen, daß ich vor Raffaels Madonna stehe, und sie sagt mir nichts!“

Was wollte er noch hier unten? Mißtrauisch, gallig, menschenfeindlich, stets zurückgesetzt von Frauen, von Männern oft, darum freundelos, Verächter der herrschenden

Gedanken, nicht mehr beschwingt, nur noch legitimiert vom großen Gefühle einer Mission, zugleich durchdrungen von der Aussichtslosigkeit, Glück zu erwerben: warum zog er sich nicht in jenen Stillstand zurück, den er als einziges Heilmittel aus dem Elend des Lebens den buddhistischen Mönchen nachgebildet? Warum nicht Heiliger werden, wenn Heiligkeit der Schlußstein des eignen Lehrgebäudes ist — und zugleich einziges Positivum inmitten zahlloser Verneinung? Warum nicht mönchisch leben und sterben, nachdem der Philosoph sein Wort gesprochen hatte? Und war der Ring dieser Lehre wirklich so unausweislich geschlossen: warum sie noch propagieren, da sie sich mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzen mußte? Mit einem Wort, was zog den unabhängigen Menschenfeind noch in die Welt?

„Mir liegt" — schreibt er mit 31 — „hauptsächlich daran, persönlich wirksam zu werden, endlich eine bürgerliche Existenz zu haben, mit einzugreifen.... um endlich doch, soweit ein theoretischer Mensch wie ich es kann, ins praktische Leben zu kommen... obgleich der Hauptzweck meines Lebens in meinem letzten Werk völlig erreicht ist." Die Antriebe liegen am Tage, die zu der zehn Jahre währenden Tragikomödie führten: „Herr Dr. Schopenhauer, sechsmal wöchentlich von 4—5."

Der Genius hatte alles vorausgewußt, was ihm das Leben noch bieten könnte; metaphysisch hatte schon der Jüngling ergründet, daß und warum die Mitwelt den Mann und Greis mißdeuten und verkennen würde. Es war, als sollte Schopenhauer mit einem langen Leben nur die praktische Probe auf ein Exempel bestehen, das er wie nachtwandlerisch im vorhinein gelöst. Mische dich, rief es in ihm, in die Welt, zwischen die Menschen, nachdem du, rein wie Platon, nur immer die Ideen angeschaut hast.

Ihn trieb Resignation, trieb männliche Gefaßtheit in eine Wüste, deren Öde ihm vorweg bekannt war; Schopenhauer ging in die Welt mit den lustvollen Vorgefühlen des Märtyrers. Lebte in ihm ein Wunsch, so konnte er nur auf Anerkennung seiner Werke gehen. In vierzig Jahren hat

sich dieser Wunsch, statt philosophisch zu verglühen, genährt durch alle Widerstände, bis zur Passion gesteigert, zum Wahn, beinahe zur Narrheit; dieser Wunsch wurde Manie, weil er keine Geschwister hatte. Jetzt ohne eigentliche Aufgabe in der Welt, entschloß sich der Mann, was er erkannt und schriftlich dargestellt, in eigner Person mündlich zu verbreiten.

Schopenhauer war durchaus nicht der ungelenke Philosoph der Witzblätter, der sich in der Welt nicht auskennt; Skepsis und Haß machten ihn fähig genug, sich vor Betrug zu schützen. Aber das Bewußtsein seines Wertes, dieses historische Gefühl Schopenhauers für Schopenhauer, mußte sich mit den Legitimen des Tages kreuzen. Und kaum trat er wirklich in die Welt, noch ehe er die Hand hinüberreichte, schon war seine Galle bitter.

Hegel war der erste Stern der Hochschule, an der er lehren wollte, Schleiermacher der zweite; daher schrieb Schopenhauer, noch ehe er ankam, einem befreundeten Professor böse Invektiven gegen beide. Sodann, im offiziellen Gesuch an den Dekan, wird er direkt bedrohlich: er könne noch nicht nach Berlin kommen, man solle ihn aber schon ins Verzeichnis aufnehmen, auch ohne Probevorlesung; er glaube „von der Billigkeit der Universität erwarten zu dürfen, daß sie nach meinen eingesandten Schriften mir gleichsam auf Kredit eine vorläufige Stelle im Kataloge einräumen wird". Wenn seine Leistungen nicht genügten, so solle das die Fakultät später veröffentlichen. In solchem Tone kann man recht wohl unsterblich, doch niemals Ordinarius in Preußen werden. „Die Stunde der Vorlesung bitte ich nach Ihrem Dafürhalten auszuwählen. Am passendsten ist wohl die, wo Herr Professor Hegel sein Hauptkollegium liest." (An den Dekan, der Hegels Kollege war, vielleicht sein Freund.)

Und doch war Schopenhauer kein Grobian im Stile Kellers, er war ein Weltmann, weitgereist, polyglott, bewandert in höfischen Formen, er hatte Manieren und schloß seine lateinische Vita, die jenem Briefe beilag, wie ein Hofmann des Mittelalters: „Und so bitte ich den allmäch-

tigen Gott, Sie im bevorstehenden und vielen folgenden Jahren gesund und unversehrt zu erhalten und Sie mit allen Mitteln des Glückes zu segnen."

23. März 1820. Im Sitzungssaale der Berliner Universität sitzen die philosophischen Ordinarien und einige andere, im Talar; als Zentrum der, der das Fach des Kandidaten hat, und überdies der berühmteste von allen: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Fünfzigjährig, schon ergraut, das wundervolle Ebenmaß des Kopfes gehoben durch eine künstlich strenge Haltung, den schönen Mund geschlossen, die blühenden Wangen wenig durchgebildet, wohlgepflegt das Haar; aber Stirn und Augen sind klein.

Auf dem Katheder steht der Kandidat, zweiunddreißigjährig, hager, häßlich, verbissen, Mund breit und unschön, Falten beginnen die Nase einzurahmen; aber groß blitzen zwei Augen und erstaunlich steigt ein ungeheurer Schädel auf. Sein bloßes Dastehen schon bedeutet Feindschaft gegen den König der Philosophen; jede seiner Behauptungen, jeder Schluß bedeutet vollends Verachtung. Im Manuskript seiner Probevorlesung stehen Sätze wie etwa dieser: „Bei dem Zustand tiefer Versunkenheit der Philosophie in Deutschland oder vielmehr bei ihrer gänzlichen Verdrängtheit durch eine Afterart, deren Handhaber nicht von Einsichten, sondern von Absichten gelenkte, gedungene Kathederphilosophen sind..."

Das hat der Kandidat im letzten Augenblick verschluckt. Anderes hat er laut gesprochen: „Was aber ich darüber sagen werde, weicht von dem, was in der neuesten Zeit darüber gesagt wird, so weit ab, daß es gar keine Ähnlichkeit damit hat."

Hegel, der Schopenhauers Werk weder vorher noch nachher gelesen, witterte rasch den jugendlichen Gegner. Als dieser seine Rede über Ursachen, Reize und Motive beendet, stellt Hegel, um ihn zu Falle zu bringen, die Frage: „Wenn ein Pferd sich auf der Straße hinlegt, was ist dann das Motiv?" — Schopenhauer: „Der Boden, den es unter sich findet, im Zusammentreffen mit seiner Müdig-

keit, einer Gemütsbeschaffenheit des Pferdes. Stünde es an einem Abgrund, es würde sich nicht niederlegen.“ — Hegel: „Sie rechnen also die animalischen Funktionen gleichfalls zu den Motiven? Herzschlag, Blutumlauf erfolgen aus Anlässen von Motiven?“

Pause. Der junge Mann lächelt. Dann belehrt er den Alten: Nicht diese Erscheinungen, sondern die bewußten Bewegungen des tierischen Leibes nenne man die animalischen Funktionen, und er beruft sich auf Haller. Hegel streitet. Da steht ein Mediziner auf und unterbricht: „Verzeihen Sie, Herr Kollege, wenn ich mich hier ins Mittel lege und dem Herrn Doktor recht geben muß: unsere Wissenschaft bezeichnet allerdings nur die in Rede stehenden Funktionen als die animalischen.“

Hegel steht auf, schweigend. Disputatio finitur.

Symbolisch war die ganze Situation, der Abstand an Alter, Rang und Ruhm, ja selbst der Gegenstand des Streites.

Sie haben sich nicht wiedergesehen.

Das Kolleg fing an: genau zur Stunde, wo Hegel las. Hegels Monstrevorlesung war überfüllt, damals gab es knapp elfhundert Studenten in Berlin, zu Hegel aber ging, wer irgend konnte. Daneben las ein Unbekannter zur gleichen Stunde über „Die gesamte Philosophie“. Warum? Er trug sein eigenes System vor. Wen konnte das anziehen?

Schopenhauers Kolleg enthält das ganze Hauptwerk, aufgelöst in die Eindringlichkeit von Vorträgen. Man blättert darin wie in den Skizzen und Tagebüchern der Dramatiker: was man oft in vollkommener Form genossen, hier steht es nochmals da, unvollkommener, aber belebt vom Wind des Werdenden. Die Architektur des Weltbildes muß im ganzen geringer sein als in dem Hauptwerk; es fehlen etwa die Übergänge von einem Buch zum andern, die immer geheimnisvoller der Cella des Gottes entgegenführten; bis im Innersten, nach allen Sonnen und Milchstraßen ein Götze stand, das eine Wort: Nichts.

Dafür gewinnt man vieles. Fand man in seinem Hauptwerk nur immer Resultate, fand ein Gedachtes vor: hier hört, sieht man ihn denken, alles wird breit und allmählich entwickelt, nichts vorausgesetzt, und auch der unphilosophische Leser folgt hier leicht den Regeln des Philosophen. An die Stelle riesiger Perioden treten drei oder vier einfache Sätze, wie man sie spricht, nicht schreibt. Denn Schopenhauer redet nicht mehr wie ein produktiver Philosoph, vielmehr wie ein reproduzierender Lehrer, sinnlich, ohne Pathos; übrigens kalt wie ein Weltmann.

Im Anfang spricht er zu den Studenten wie zu Schwachsinnigen, man hört den langsam eindringlichen Ton eines Mannes, der von vornherein an jeder Intelligenz verzweifelt. Er kennt genau den gewissen blöden Hochmut des Anfängers: „Ein jeder von Ihnen bringt schon eine ganz fertige Philosophie mit, er hat sich sogar, wenigstens halb und halb, nur in dem Vertrauen hergesetzt, eine Bestätigung derselben zu vernehmen.“ Immer wieder beteuert er, seine Lehre sei völlig neu und völlig anders als alle früheren Lehren, und doch reißt ihn sein historisches Gemüt immer dahin, hundert Fäden von seinem System zu allen Systemen, zu allen Kulturen des Abend- und des Morgenlandes zu spinnen.

Doch wie herrlich weiß er zu demonstrieren! „Sie sind sich unmittelbar bewußt, daß ich hier auf dem Katheder sitze und angefangen habe zu reden, meine Physiognomie, meine Stimme, meine Aussprache hat einen ganz bestimmten Eindruck auf Sie gemacht. Auch hat jeder die Zahl der Anwesenden und seine Bekannten darunter bemerkt. Dies ist die Anschauung. Sodann weiß jeder von Ihnen, daß wir zu Berlin sind, im Universitätsgebäude, daß ich Arthur Schopenhauer bin (er sagt nicht etwa „heiße“), und daß es 12 Uhr vorbei ist; dieses wissen Sie, das heißt, Sie denken es als etwas Wahres. Es ist ein Denken, kein Anschauen. Auch haben Sie Ursache zu forschen und zu zweifeln, ob es wirklich so ist; möglich, daß Sie sich irren, es könnte sein, daß alle unsere Uhren falsch gingen, die Sonne noch nicht den Kulminationspunkt erreicht hätte

und es erst elf wäre; sodann, daß ich nicht Arthur Schopenhauer wäre, sondern ein anderer, der sich einstweilen hierher gesetzt hätte und zum Spaß eine Vorlesung hielte bis zwölf, bis der Rechte käme. In jenem ersten aber ist kein Irrtum möglich. — Da haben Sie nun sofort die beiden Probleme, die uns in diesem Semester beschäftigen sollen: Anschauen und Denken."

Schopenhauer wäre, das fühlte er mit Recht, ein klassischer Lehrer gewesen; im Grunde dozierte er immer, wenn er gerade nicht schimpfte; freilich schimpfte er auch oft, wenn er dozierte. Alle anderen Philosophen — Kant und Platon immer ausgenommen — heißen auch im Kolleg stets „sehr seicht, flach, ja kindisch". Die Philosophen der letzten dreißig Jahre werden anonym, als eine „sonderbare Periode zahlloser Ausgeburten, ephemerischer, zum Teil monströser Erscheinungen" geadelt. Im Nebensaal aber ertönt Hegels Stimme: „Ich möchte mit Christus sagen: Ich lehre die Wahrheit und ich bin die Wahrheit!"

Das Kolleg kam kein zweites Mal zustande. Zuweilen schrieben sich drei oder fünf Hörer ein, für die zu lesen es sich nicht verlohnte, darunter ein Stallmeister, ein Wechselmakler, ein Zahnarzt, ein Hauptmann. Autodidakten ziehen einander an.

Aber Schopenhauer blieb, mit einigen Unterbrechungen, in Berlin, obwohl es ihm ein „verhaßter Aufenthalt" war; einsam saß er und wartete. Mit den Kollegen gab es schnell Streit, nach einem halben Jahr ging er mit keinem mehr um. Mit einigen Herren aus dem Russischen Hof, wo er aß, sprach er zuweilen, und faßte Vertrauen zu einem Herrn v. Lotzow, der ihm dann dreißig Jahre lang treu blieb. Er hat ihn später seinen besten Freund genannt, doch hätte er ihm nie vergessen, daß er ihm ehemals den Ankauf mexikanischer Obligationen angeraten, an denen er sein halbes Vermögen verlor.

In diesem Jahrzehnt, das für die meisten Männer das fruchtbarste ist, schrieb er nichts von Bedeutung: er studierte und wartete. Er dachte damals sogar an die Ehe, aber als er Gründe und Gegengründe in seiner Weise auf

ein Papier nebeneinander schrieb, war bald die Seite der Gegengründe schwarz voll Tinte.

In andere Häuser ging er nicht. Verließ er sein möbliertes Zimmer, so lebte er im Lesezimmer der Universität, in der Singakademie und im französischen Theater. Fleißig spielte er weiter die Flöte; aber die Gitarre war ihm auf die Dauer doch zu musisch geworden. Seine Nervenkraft ging vollends auf in einem jahrelangen Prozeß, den er mit seiner Wirtin, einer Näherin, führen mußte, weil er sie eines Tages aus seinem Raum hinausgeworfen hatte. Unendliche Seiten und Bogen hat der Philosoph gefüllt, um vor vier Gerichten die Näherin zu besiegen, die von ihm Alimente wegen einer arbeitsunfähig gewordenen Hand forderte; es klingt wie eine Geschichte von Vischer, auch der Ausgang: die nähende Gaunerin besiegt den philosophierenden Unschuldigen und hat ihm durch zwanzig Jahre Tausende abgenommen. Der Philosoph aber schrieb auf ihren Totenschein: *Obit anus, abit onus!*

Inzwischen saß er und wartete. Jedes Semester kündigte er von neuem seine Bereitwilligkeit an, sein Bestes unentgeltlich mitzuteilen denen, die ihn hören wollten; immer genau zur Stunde, da Hegel vor Hunderten las. Niemand kam.

Und so wäre er vielleicht bis an sein Ende geblieben, vierzig Jahre lang, hätte nicht das Geschick eine göttliche Ironie in petto gehalten, und nun, eines Tages, vorgebracht. Die Cholera kam nach Berlin, 1831. Schopenhauer, der vor Hegel nie geflohen war, floh vor der Cholera; zu gleicher Zeit starb an ihr Hegel.

Schopenhauer ist nach Frankfurt gegangen, hat gearbeitet und gewartet, bis nach weiteren dreißig Jahren Ruhm und Bestätigung zu ihm kamen; aber an der Welt hat er sich nie mehr versucht. Ihn hatten die Elemente daraus vertrieben, seinen Todfeind aber fortgeschwemmt.

ABSCHIED VON CAROLINE MEDON.

Von

RUDOLF HANS BARTSCH.*

Nur dieses geschah damals, als er mit sich selber und seiner Aufrichtigkeit rang, in jenen Tagen inneren Entschlusses, der Medon Lebewohl zu sagen: In ernster Nachtstunde nämlich drängten sich ihm jene ersten Worte in die Feder, welche das schönste Deutsch bedeuten, das jemals in dieser häßlich klingenden, aber herrlichen Sprache geschrieben ward. Welche das tiefste Deutsch bedeuten, das jemals diesem häßlichen, aber tiefen Volke sich entrang.

Der Schauer, zur Ewigkeit geweiht zu sein, durchfuhr ihn, als er fand, daß ihm solche Worte gegeben waren, ebenbürtig den erhabensten Versen des Dante:

„Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend. Und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. Bis dahin jedoch sind seine Wünsche grenzenlos, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen."

Und aufwärts riß ihn der Flug schmerzlich-schöner Gedanken. Immer mehr, immer wehtuender, immer erlösender. In einer einzigen Nacht schrieb er jenen Hymnus vom Leben, das gibt, um zu nehmen, fand er jenes Bild, das kein Dichter irgendwelcher Tage jemals, bis zur Erlösung niederschmetternd und dazu schön aufleuchten zu lassen vermochte; schrieb er Worte wie diese:

„Die Vergangenheit ist unwiederbringlich, die Zukunft ungewiß, meist traurig. Das Glück aber liegt stets in der Zukunft oder auch in der Vergangenheit, und die Gegen-

* Mit Erlaubnis des Verlages aus dem Schopenhauer-Roman „Der große alte Kater" (S. 140—157) wiedergegeben.

wart ist einer kleinen dunklen Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: Vor und hinter ihr ist alles hell, — nur sie selbst wirft stets einen Schatten."

Niemals mehr, weder vorher noch nachher, ist es einem Menschen wieder gelungen, das ganze Ergebnis seines Lebens, die ganze Essenz seiner Gedanken in einer Nacht so klar, so ohne Bodensatz und Trübung und Rest zu einem einzigen Diamanten zu verdichten.

Wegen eines Fleckchens wurde ihm die Sonne so dunkel, daß er ihr Licht verleihen zu müssen meinte.

So viel vermochte die Senkung an der Schönheit der Geliebten um eine halbe Linie.

Gegen Morgen erst schlief er ein. Aber da die Nacht noch lange dunkel blieb, denn es war die Neujahrsnacht zwischen dem Jahre dreißig und einunddreißig, so hatte er viel Zeit. Und dazu viel Müdigkeit in sich. Und viel Bewußtsein, daß es in ihm selber fortab immer mehr über das Diesseits hinausginge. In diesem Deutschland galt er für einen böswilligen, zwar übelbehandelten, aber alles dreifach zurückvergeltenden Wildkater. In Indien würde man ihn augenblicklich für eine Wiedererstehung Shiwas gehalten und angebetet haben.

Mit diesem Gedanken schlief er ein.

Damals nun kam er an der Hand eines bedeutsamen Traumes in ein ihm bekanntes und doch sonderbar fremdes Land. Auf dem Feld, aus dem Mohn, Herbstzeitlose und Asphodill wuchs, wie er sich später entsann, stand ein schlanker erwachsener junger Mann und begrüßte ihn so, als wäre er zu ihnen allen heimgelangt. Denn nun standen eine Menge schweigender, ihm unbekannter Menschen mit dabei. Der Doktor wunderte sich seines Traumes gar nicht, obwohl dies alles so erstaunlich fremd war. Denn sein Freund, den er als Kind sehr geliebt, der kleine Jänisch, war doch mit zehn Jahren gestorben? Zudem trug Jänisch ein Licht in der Hand.

Als der Philosoph am Neujahrstag erwachte, kam seine einzige, treue, ihm aber allzu voll von reifem Leben blühende

Medon an sein Bett. Ihm Glück zu wünschen. Zu seinem tiefen, langen, gesunden Schlafe — und zum neuen Jahr!

Lange sann er nach, und dann erst küßte er sie bedeutsam.

„Ich werde dich kaum im Leben verlassen, meine aufgeblühte Rose. Denn ehe dies Jahr herum sein wird, bin ich bei jenen drüben, die mich heute nacht als den ihren begrüßt haben."

Und er erzählte ihr seinen Traum, den er, sogleich nach dem Erwachen, niedergeschrieben hatte, der Wahrheit zur Steuer und vielleicht als zukünftiger Behelf für den Steg über die grauenhafte Lücke zum Beweise möglichen Überspringens von Zeit und Kausalkette.

Aber die Medon küßte ihm jedes Bedenken fort.

„Arthur! Du gehörst trotz deiner wilden Gegenwehr zu den Glücklichen! Dieser Traum und dein Freund Jänisch warnten dich doch nur! Warum trug er dein Lebenslicht auf der Asphodeloswiese? Löschte er es aus? Nein! Er wies dich an, Berlin zu verlassen, sobald du merktest, es erginge dir hier nicht gut. Das sage ich: so wehe mir dein Scheiden täte. Du denkst daran. Ich weiß es, und ich bin zu stolz in meiner Liebe, als daß ich bitten sollte: «bleib da». Bleib, wenn du mußt, aber sei gewarnt. Wir Frauen stehen dem Geheimen der Natur näher als ihr."

So sprach das außerordentliche Mädchen, und er sagte sinnend: „Du hast recht. Ich will, offenen Auges lauernd, warten, was mir da an den Hals zu springen droht und erst dann rechtzeitig in den Bugigattolo abfahren."

„Budschigattolo?" fragte sie lachend. „Was ist das?"

„Schlupfwinkel, Katzenhöhle."

„Oh, du mein Unverbesserlicher! Bitte, schnurr jetzt ein wenig!" Dabei half sie ihm mit der Geschicklichkeit eines Kammerdieners bei der täglichen kalten Waschung über den ganzen Körper und beim Ankleiden, richtete ihm den Teekessel. Dann kam sogar die Sonne auf den Frühstückstisch. „Die Neujahrssonne! Im Jahr, an dem du mich mit der leeren Versprechung erschreckt hast, sterben zu wollen!"

Beide waren so gut gelaunt, wie lange nicht. Und sie wußte, er bliebe doch noch bei ihr!

— —

Es war erst im Hochsommer, im drückenden August, als die Medon auf Urlaub bei fernen Verwandten war, da gedachte er ihrer Warnung. Die Cholera war ausgebrochen, und nun floh er, um nie mehr wiederzukehren.

Trotzdem später die Novembermitte jenes ihm so bedeutungsvoll begonnenen Jahres statt nach ihm, den Todesgriff nach seinem Feinde Hegel tat, dem preußischen Staatsphilosophen und amtlich unfehlbar erklärten Wahrheitsdeuter!

Ihm war damals wie einem, hinter dem der Blitz eingeschlagen. Seine Katzenaugen sprühten vor Schreck und befriedigtem Ingrimm, als er die Kunde erfuhr.

Denn schon in diesen Septembertagen sagte er stets: „Es gibt eine scheinbare Absichtlichkeit auch im Schicksal des einzelnen! Ihr auf die Spur zu kommen wird demnächst mein Trachten sein."

Vorsichtig ging er der neuen Fährte nach, in seinem Denkfieber völlig vergessend, daß es eine Medon gegeben hätte. Sein ganzer Instinkt ließ ihn vor dem neuen Mauseloch einer verkrochenen Wahrheit lauern, endlos geduldig, wie nur Katze und Bussard zu sein vermögen. Ihn, das wilde, unzähmbare Tier des Erkenntnistriebes!

Die Medon schrieb ihm: „Wenn du mich brauchst, rufe mich. Rufst du nicht, so komme ich nicht."

Um ihre bitteren, ihre, jahrelang, viele Nächte durchrieselnden Verlassenheitstränen wußte er nicht. Und nicht wußte er, daß sie auf alle Bewerbungen schmerzlich ernst erwiderte: „Wenn man einen Halbgott geliebt hat, wie soll man Menschenliebe noch annehmen?"

— —

An ihr, dem einzigen Weibe seines Lebens, unverständlich vorbei führte sein Weg. Aber zu drei neuen Dingen, die hier ruhig vorhergesagt werden mögen, weil diese Geschichte allem Artistischen mit Absicht ausweicht und keine Überraschungen sucht:

Zum armen Bruder Mensch führte er den oligarchischen Aristokraten.

Zur Natur führte er den durch und durch verstädterten Bücherwurm, dem bloß noch die eine Gnade geblieben war: lebendig und menschlich und nicht bedrucktes Papier zu reden, wie sonst alle, die so lebten wie er.

Zur Erkenntnis führte er den Verächter einer häßlichen, ungraziösen, anmaßenden und neidischen Nation, wie schön sie wäre — durch das deutsche Gewissen . . .

Dieser Weg begann schon am ersten des September. Das war ein wehmütig liebes Symbol. Zu Frankfurt geschah es. Er war von seiner neuen Wohnung an der Schönen Aussicht beinahe schwer fortgegangen. Soviel Sonne, soviel Mittagssonne lag darin! Ein paar, durch Erinnerungen an Abende zu zweit, ihm lieb gewordene Stücke Geschirr glänzten. Draußen floß der Main unter der alten Brücke vorbei und ein Brief von der Medon war gekommen. Er machte ihn nicht auf, wie sonst, da ihm doch jeder Brief, der eintraf, panischen Schreck, ja, der bloße Anblick des Postboten schon Leibweh vom Magen abwärts in ihn hexte: „Jetzt kommt das Unheil!“

Diesen Brief aber öffnete er nicht.

Bei der Medon wußte er, sie war wie ein ihm gütiger Geist des Jenseits. Sie hatte sich von ihm getrennt und dennoch nie anders von ihm gesprochen, als wie von einem vielleicht bösen, aber höheren Dämon, den Gott, irgendwarum, fallen gelassen hatte auf diese Erde, damit er seinen Zorn zu Ende sprühe. Es war ihm solch ein Wort hintertragen worden. Lachend ärgerte er sich über die milde Nachrede einer Frau, die er ja doch manchmal mit einem verruchten Wort in ihrem Glauben angetastet. Mit der er aber, in der sichern Voraussetzung des subjektiv infantilen Hirns jeglichen Weibes, kaum je ein Wort über seine Philosophie gesprochen hatte. Sie war zu anderm da. Sie war seine Erfüllung Italiens, nach dem er gar nicht mehr hinunterbegehrte, seitdem er die Vollendung der Medon gesehen.

Das ungefähr hatte er ihr auch geschrieben... Nachdem er ihr mitgeteilt, wie er vorderhand einsam zu bleiben gedenke, da es in seinem Leben bloß eine Medon gegeben hätte. Die aber wolle er sich in voller Jugendschönheit und wie eine Erinnerung an die Uffizien und die vatikanischen Sammlungen als das Schönste wahren, was diese Natur an Vollendung zu formen vermocht hätte. Zur Haushälterin wollte er sie nicht erniedrigen. Rundlich geworden (es war das zweite- und letztemal, daß er in seinem zarten Taktgefühl, das nur einmal eine schüchterne Andeutung in dieser ihm so wichtigen Künstlerangelegenheit tat), würde sogar sie sich vor ihm nicht sehen lassen mögen. Er bliebe allein; mit sich, seinem einsamen Philosophenwege und der Erinnerung an sie. —

Und sie hatte geantwortet (weiß Gott, wie schwer und gefaßt): „Ich danke Dir, daß ich in Dir solch ein Denkmal behalten soll: Schön, jung und treu. Schön und jung werde ich nicht bleiben. Treu? Ja."

Bei ihr wußte er, es stünde alles unverrückbar fest, was sie zugesagt.

Und er grübelte: „Diese merkwürdige Macht der «*religio*»! Von der sie, wie von einer Sache, zu gut, zu groß, zu zart für mich, fast niemals geredet? Obwohl ich ihr, öfters und gerne, den katholisch gewordenen Schlesier Scheffler, den Angelus zitieret! Immer ging sie sanft um die Antwort herum. Dies eine, einzige, behielt sie für sich. In dieses eine, einzige, kam ich nicht hinein; — da sie mir doch als Weib so sehr geöffnet schien. Wie ausgeschlossen und verstoßen kam ich mir manchmal vor."

„Und ich? Ich habe noch viel mehr zu tun, als Kaiser Hadrian, der umherzureisen vermocht hätte in seinem Reich hundert Jahre, ohne der nimmersatten Forschungsgier Sättigung geben zu können!"

„Ist es nicht gut, wenn sie ‚beschränkt' bleibt, und sich Grenzen setzt?"

So war ihm ein Brief der Medon nicht anders als das sanfte Kopfneigen einer gegrüßten Krankenschwester,

der man einmal dankbar zu sein Grund gehabt in schweren Stunden. Er hatte dergleichen sanfte, überirdisch hingegebene Geschöpfe aus seinem Leidensjahre in München gekannt! Die ihm niemals auch nur die Hand gegeben, als welche Christo anheimgestellt wäre; ihm wohl aber streichelnd über Wangen, Stirn und Haar zärtelten, was er von seiner kalten Mutter niemals erfahren hatte. Und es beruhigte ihn beinahe apostolisch gewaltig, dies Streicheln. —

Darum trug er ihren Brief in der Tasche seines leichten Herbstrockes aus gewähltestem englischen Tüffel. In köstlichem Gefühl. Trug ihn unmißtrauisch mit sich hinaus in die helle Mainlandschaft, in deren Mittagssonne der Fluß seine Schiffe dahinschwemmte, welche damals, da sie klein und für den Kleinverkehr bestimmt, zahlreich waren in ihrer persönlichen, lieben, südlichen Buntheit! Jedes belebte, beseelte in eigenbrötlerischer Zierlichkeit den Fluß so traut, wie man es sich heute kaum mehr vorzustellen vermag. Die meisten hatten ein klein Häuschen auf sich, davor ein Hausgärtchen, einen Wachespitz: schwarz oder weiß. Und einen Käfig mit einem Kanarienvogel. Man wohnte völlig darauf, kochte, schlief, — summte aufs deutscheste sein eigen Lied.

Er ging langsam flußaufwärts, der ihm so lieben Stadtbibliothek vorüber; — — heut las er im schönsten der Bücher.

Die Anlagen begannen. Der Weiher des Rechneigrabens winkte ihm entgegen. Blau, sehr blau. Dort saß er am liebsten.

Die Promenaden hatten damals das erste Vierteljahrhundert seit ihrer Gründung hinter sich. Aber Urbäume, die man auf den alten Glacis niemals niederzulegen notwendig befunden hatte, machten aus der Anlage eine große und gewaltige Historie. So nahe hatte er in keiner der Städte, in denen er bisher gewesen, zur ernstfreundlichen Allnatur hingehabt. Denn in München wußte er von nichts, als von dem Blick aus dem Zimmer eines Gelähmten. Eines Gefangenen des rätselhaften „Willens“, der damals irgendwas mit ihm vorgehabt zu haben schien, was ihm die

Medon oder irgendein katholischer Jesuit, wohl auch ein evangelischer, augenblicklich erklärt haben würde.

Aber gleich sprang der Teufel in seine Rührung: „Werde mich aber hüten, mein Tympanon so mißbrauchen zu lassen", lächelte er sarkastisch.

Im Winde rauschten jedoch die alten Bäume, und über das blaue Wasser des Weihers trieb derselbe wehmütige Schauer der leise fiebernden Luft die ersten gelben, sehr schönen gelben Blätter. Der Philosoph fühlte, daß dies seine Zeit, seine Jahreszeit, sein Symbol und sein Tag wäre. Er setzte sich. Lange Zeit war er wie gelähmt von der ihm nicht häufig gewährten, müßigen Aufnahme von bloßem Ton des Windes und der Bäume, der Bestrahlung durch Sonne. Vom Geheimnis völligen körperlichen Aufgehens in die Natur.

Lange saß er so und dachte an Gautama Buddha und seinen Mangobaum. Er wußte seit heute mehr von ihm. Nicht zufällig hatte er kürzlich in der Bibliothek ein gut-erhaltenes Steinbild des Vollendeten in Gipsabguß gesehen. Es war für das Werk eines reisenden griechischen Künstlers angesprochen worden, der den entsagenden Königssohn noch in jüngeren Jahren angetroffen und wiedergegeben für Zeiten, die wer weiß wann kommen sollten. „Zeiten, — die dennoch von der unverwüstlichen Sehnsucht und Wahrheitsliebe Einzelner aus dem Stamm der verlogensten Affen dieser Erde Zeugenschaft ablegen würden", sagte er laut im Selbstgespräch; so laut, daß es Unwille erregte.

Aber er setzte hinzu: „Um ihrer Weniger willen wird die Menschheit nicht verdammt werden."

So milde war er heute. Er wußte auch, die Innigkeit seiner Philosophie würde nicht verworfen werden; in Ewigkeit nicht! „Bloß die Innigkeit?"

Er sprang von seiner Bank auf und rannte um den Weiher herum. Hallo, man durfte nicht in Lyrizismen hölderlin-romantisch versummen; und Hölderlin war Hegels Freund.

„Verduselte Unklarheiten sind Schwindel. «Laß nur in Trug- und Zauberwerken dich von dem Lügengeist be-

stärken, dann hab ich dich schon unbedingt.» Wahrlich hat der Alte in Weimar recht! Soll ich ihn nicht doch noch einmal besuchen? So sehr er auch böse ist auf mich, seinen tiefen Versteher?

«Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
So hab ich dich schon unbedingt!»

Lege auch ich dem Teufel in den Mund."

Aber dann fielen ihm die Worte des Großalten ein, die auf ihn selber gezielt waren:

„Trüge gerne noch länger des Lebens Bürden,
Wenn Schüler nur nicht gleich Meister würden."

Und dann dieses:

„Dein Gutgedachtes in fremden Adern
Wird sogleich mit dir selber hadern."

Das ging ihn an. Ihn!

Geistige Bluttransfusion, unüberlegt gewagt, schafft der Fieber schwerstes. Er wußte es. Und darum war er, wissend und wollend, ohne den großen Meister Goethe und schülerlos geblieben. Auf Jahrhunderte hinaus vorbauend, da sich dann wohl Schüler finden würden: von jener wundervollen Art, die sich über Raum und Zeit weg sehnte nach dem längst verstorbenen Meister der Töne, der Gedanken, der *religio*. So, wie er sich nach Mozart sehnte. Wie sich, jahrhundertelang später, „edele" Jünglinge nach ihm sehnen würden! (Denn diesen Vokal in solchem Wort unterschlug der komische Mann niemals!)

Jetzt, wieder stark und zukunftssicher, konnte er auch den Brief seiner Medon öffnen. S e i n e r Medon? Vielleicht erlebte man jetzt schöne Dinge!

Ein außerehelich Kind mit einem Leutnant? Das Geld durchgebracht!? Nein?

„*Diablos detras le cruz!* Aber ich habe der Medon unrecht getan!"

Sie schrieb; rein, ruhig und klar, wie stets:

„Mein Freund und Unvergeßlicher! Du bist jetzt in einer wundervollen Stadt glücklich. Denn bei Deinem

reichen Innenleben mußt Du es sein, Du bist es in einer Stadt, deren «Tyche», wie Du sagen würdest, ihr eingegeben hat, das Herz zu haben, ihr Herz zu behalten. Ich meine das so, daß Frankfurt, trotz seiner von Dir so sehr gehaßten Juden, und sogar mit ihrer Hilfe ein Gegensätzliches wagte von Londons Beispiel, alles in sich selber und seiner Mitte niederzureißen, was teuer, köstlich, alt und bedenkenswert, dazu schön ist. Frankfurt hingegen hat seine «City» den Armen, den Kleinen, der stillen Zeit lieberer Tage überlassen. Es hat sich großmütig draußenhin angebaut, wohin seine Geldmittel ihm Wagen und andere Fahrgelegenheit genug spenden. Fühlst Du diese Liebe alter Leute? Der Du selber klagst, Du würdest alt und könntest Dich vor mir noch viel weniger sehen lassen, als ich vor Dir?

Wie schön würde es doch uns beiden werden, alt zu sein und jung geblieben zu sein! Nicht wahr, mein Freund? Der Du mich jung siehst, den ich jung sehe!?

Ich, da Du mich bittest, über mein jetziges Gedenken Dir gegenüber zu schreiben, habe bloß dies zu berichten: Dir treu zu bleiben ist süß und leicht. Ich habe mir deshalb sogar die Liebe aller jungen Elevinnen unseres Theaters erworben, die mich wie eine Diva anbeten. Bloß dadurch, daß ich (allzufrüh, wie alles hier ruft), meine Rollen als muntere Naive und Liebhaberin verschenkt habe, um jene als prächtig konservierte, überlegene, versöhnlich-zusammenführende und reizvoll-beherrschende Gesellschaftsdame zu übernehmen, in der mich fortab die Leutnants und Assessors in Ruhe lassen und die Journalisten vergöttern. Nebst allen jungen und älteren Prinzessen unseres Königshauses. Soll ich Dir zur erledigten Professur Hegels helfen? Protektion; wie? Übrigens weiß hier bei der Cholera kein Mensch, wann er nicht der Protektion dessen bedarf, der über uns den rätselhaften Begriff Gnade ausgegossen hat, — den Du Selektion nennst. —

Aber ich will nicht persönlich werden.

Du bist in einer Stadt, die meinem lieben Westen nahe ist. Du bist in einer Stadt, die einer *histoire* nahe ist,

von der dieser Weltteil leben wird auch dann, wenn hier der Osten den Sieg behielte. Es wird diese Mischung dereinst ein schmackhaft Gericht werden, das weder Du noch ich mehr zurechtrichten werden dürfen. Hast Du wohl gut zu essen? Du mußt es immer tun. Du hast so wenig wirkliche Lebensfreude, ergrimmst stets. Du verbrauchst die schönsten Kräfte, weil es Dir an Güte fehlt. Dagegen aber hast Du die natürlichen Freuden, «als welche» (sei nicht böse, ich bin so verliebt in Dich, daß ich Dich nachahme, ohne Dich verspotten zu wollen!), als welche dem Alter, das Du nun belieben willst zu absolvieren, vorbehalten bleiben bei vorsichtiger Lebensfreude: Ein schöner, weiser Tag im September! Oder wohl gar, «Spaaßes halber», im Februar, — —"

„Das Frauenzimmer liest meine Werke", sagte er gerührt.

„— ein schöner Tag im September, — ja. Das ist der heutige. Aber waaas? Waaaas schreibt das Ding aus dem *sexus sequior* weiter? Also: «ein schöner Tag im Februar bliebe uns, als letzter Genuß, immer noch». Zudem setzt sie hinzu: «ein gutes Essen bei wohlbewahrtem, kräftigem Magen und gesundem Appetit» — — — (sie foppt mich mit meinen eigenen Worten)."

„Und wiewohl den Tod im Prospekt" (das hab ich doch in der Neujahrsnacht geschrieben?!), „die prospektlos weite Aussicht in die niemals endende Natur. Die hast Du im verschrienen Berlin wenig gesucht, also nicht besessen. Ich ersehe, bei meinen einsamen Spaziergängen, schon im Wasser die ganze spiegelnde Berglandschaft der Wolken, schöner als in der Schweiz. Wer nicht lieben will, nun, der soll mal eben nicht lieben dürfen. Dort, wo im Traume, wie Du mir verzückt sagtest, Edelkastanienwälder ragen, wirst Du wohl endlich zufrieden im Sonnenscheine schnurren, Kater Arthur?"

Es folgten bloß noch ein paar Neckereien, dann schloß sie:

„Wir beide also sind alt. Wir haben rechtzeitig jedes den *esprit de son âge* gehabt, ohne *tout le malheur de notre âge* gehabt haben zu müssen."

Er lehnte sich zurück. „Sie war das erste Frauenzimmer, das einen Nagel einzuschlagen, einen Bleistift zu spitzen und den Plusquamperfekt zu gebrauchen wußte! Sie ist ein erlesenes Geschöpf — und ich hätte sie heiraten gesollt.“

„Aber sie war mit ihren Siebzehn zu schön, um mit Zwanzig rundlich sein zu dürfen. Daß eine Französin die Geschmacklosigkeit begehen könne, verdankt sie bloß ihrer blindkommoden, katholischen Vertraulichkeit zu ihrem Gotte, der sie mir, sozusagen mit einem schlechten Witz, weggenommen hat. Aber ich gedenke sie zu konservieren. Ihm zum Trotz! Im Museum meines vorzüglichen Gedächtnisses und meiner Phantasie!“

Er sah herausfordernd nach oben.

Der Himmel lachte. Groß, blau und still, und es trieb seine Luft die gelben Blätter, unersättlich schön, über den nachmittagsblauen Weiher.

Die ersten gelben Blätter.
Die am frühesten resignierten...

So wie er, ja wirklich, er selber, von allen seinen Altersgenossen die ersten weißen Haare bekam. Die ersten scharfen Falten um Mund und Kinn und Wangen. Den ersten welk gewordenen Hals.

Das Wasser, über das er sich eben geneigt hatte, lachte ihm dies verzerrend entgegen. Da drückte er den Brief der teuren Medon, angstvoller als zuvor, an sein Herz und ging schnell davon, umjagte wie fliegend, um seine elastische Kraft im Gehen, im Laufen, im Flüchten zu fühlen, die ganze Stadt. Dreimal, wie der dem Tode davonlaufende Hektor die Mauern Ilions.

Den Brief der Medon aber las er sogar noch im Bette, ehe er seinen gesunden und gewollten Schlaf anging. Denn er war auch ein Genie des Lebenswillens.

Hundert Jahre mußte er mindestens erleben. „Schon um zu sehen, was dann die Wissenschaft erklappert hätte.“

SCHOPENHAUER UND GUTZKOW.

Von

HERBERT EULENBERG
(Kaiserswerth bei Düsseldorf).

Er ist ziemlich schnell in Vergessenheit geraten, der Moderomanschriftsteller und Modedramatiker um die Mitte des vorigen Jahrhunderts, Karl Gutzkow, der damals als einer der vorgeschrittensten Ritter vom Geiste viel gelesen und gefeiert wurde. Die kurze Unsterblichkeit, die ihm der Dichter Hebbel, dessen Ruhm durch Gutzkow's Namen zeitlebens überstrahlt wurde, vorausgekündet hat, sie hat sich sehr bald an ihm bewahrheitet. Heute liest man kaum noch die Romane von Gutzkow und findet sie selbst in den Leihbibliotheken nicht mehr. Und wann wird noch einmal ein Stück von ihm aufgeführt? Sogar sein „Uriel Acosta", ehedem ein Liebling unserer Bühnen, ist verschwunden und vergessen.

In eine ganz merkwürdige Berührung ist dieser verschollene Poet zu dem großen Weltweisen Schopenhauer geraten. Das geschah während eines längeren Aufenthaltes, den Gutzkow in Frankfurt am Main genommen hatte. Und zwar war dies sein Verweilen dort hauptsächlich wohl veranlaßt durch die Liebe zu Amalie Klönne, seiner späteren Frau, die hier bei ihrem Vater wohnte, der als Generalkonsul die skandinavischen Staaten am Main zu vertreten hatte. Gutzkow hat selber in seinen Lebenserinnerungen erzählt, wie er mehrfach den Philosophen beobachten konnte, von dem er uns kein sehr schmeichelhaftes Bild entworfen hat. Aber Gutzkow war durch seine damalige Braut und ihre Angehörigen von vornherein feindlich gegen Schopenhauer gestimmt. Und das rührte von den verschiedenen ärgerlichen Auftritten her, die unser Denker mit dem amtssteifen fischblütigen skandinavischen Generalkonsul zu bestehen hatte. „Der Kerl bringt mich noch durch seine Korrektheit zum Rasen", ereiferte sich Schopenhauer häufig

über diesen langweiligen, formgerechten Aktenmenschen, mit dem er leider mehrfach zu tun hatte. Und zwar wegen seiner beiden Preisschriften, der einen über die Freiheit des menschlichen Willens und der zweiten über die Grundlage der Moral. Beide Themen waren von den nordischen Akademien gestellt worden, die auch die recht bescheidenen Preise dafür ausgesetzt hatten.

Zum gerechten Zorn Schopenhauers wurde ja nur e i n e seiner beiden Preisschriften, die über die Willensfreiheit, von der Norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim mit der zugesagten Ehrung belohnt. Worauf er dann bekanntlich die zweite Arbeit mit der trotzigen Unterschrift „N i c h t gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen" veröffentlicht hat. Die Auseinandersetzungen zwischen Schopenhauer und den skandinavischen gelehrten Körperschaften gingen nun zum großen Teil über den kleinlichen und genauen Vertreter dieser Staaten am Main. Gutzkow erzählt in seinen Erinnerungen nicht ganz genau: „Der Glückliche — womit Schopenhauer der Pessimist gemeint ist — hatte einen dieser ausgesetzten Preise einmal ganz, ein andermal im Akzessit gewonnen." Mit diesem wohlmeinenden Fremdwort drückte man damals einem verblümt und schonend die Tatsache aus, daß er nur einen zweiten oder Nebenpreis bekommen habe.

Daß Schopenhauer, der sein Geld zusammenhalten mußte, was er ja in einer geradezu bewundernswerten Weise verstanden hat, die Erledigung dieser Nebeneinnahmen, die ihm da unverhofft zufielen, etwas stürmischer und ungeduldiger betrieb als der Herr Generalkonsul, der regelmäßig und pünktlich an jedem Monatsersten sein Gehalt einstreichen konnte, das wird keinen freien Künstler wundernehmen. Es hätte zu allerletzt den Herrn Gutzkow in Erstaunen versetzen dürfen, der ständig unter wirtschaftlichem Druck lebte und von Vorschüssen, die ihm seine Verleger zahlten. Einer dieser von den Dichtern gern verschrienen Verlegerzunft prägte sogar das Wort von Gutzkow, der sich ewig für den erhaltenen Vorschuß abschuften mußte, er sei „ständig gezwungen, für bereits gegessenes

Brot zu arbeiten". Obwohl man also ein großes Verständnis bei ihm für die finanziellen Nöte eines Schriftstellers, wie es doch auch Schopenhauer war, vermuten sollte, stimmte Gutzkow ohne nachzudenken in den Schimpfchorus mit ein, der sich im Hause seines Schwiegervaters erhob, wenn der „Schote", wie man den Denker im Volksmund in Frankfurt nannte, angerast kam und wegen der ausstehenden Bescheide, Preise und Medaillen vorstellig wurde. Gutzkow erklärt den Beinamen „der Schote" damit, daß er das Gegenteil von „gescheit" hätte ausdrücken wollen. Wodurch wieder einmal die uralte Weisheit des Abderiten Demokritos erwiesen wäre, daß der einzige wahrhafte Denker in der Stadt von den übrigen Abderiten als der nicht gescheite verspottet worden wäre. Andere haben das Wort: „Der Schote", das man seinerzeit in Frankfurt am Main hinter Schopenhauer herflüsterte oder auch aus Gassenjungenmund hinter ihm herschrie, dahin gedeutet, daß es ein verdorbenes „Schotte" gewesen sei. Und man habe es darum auf den großen Weisen angewandt, weil er sich damals und bis an sein Lebensende wie ein alter Engländer oder Schotte zu kleiden pflegte: das heißt in schwarzem Frack, mit hochgehender, an der oberen Öffnung gezackter Weste, weißer Halsbinde und Quäkerhut. Wozu dann im Sommer noch gelbe Nankingbeinkleider kamen.

Gutzkow vermutete, Schopenhauer habe diese Tracht, wie überhaupt seine ganze Vorliebe für die britische Nation in Göttingen angenommen. Was nur zum Teil richtig ist. Denn der Denker lernte besonders auch auf seinen Reisen das englische Wesen hochschätzen, für das er zudem schon von seinem hochverehrten Vater eine ererbte Vorliebe im Herzen hegte. Besonders eines Tages ging „der Mann mit dem Stierkopf und dem grauen, später weißen Backenbart", wie ihn Gutzkow beschreibt, dem leicht gereizten Dichter auf die feinen schwachen Nerven. Diesmal hatte Schopenhauer seinen weißen Pudel mitgebracht, mit dem er seine gewohnten Wandergänge um die Tore Frankfurts zu machen pflegte. Dem sonst recht scharf blickenden Gutzkow kam der auf Wartegeld von der Nach-

welt gestellte Philosoph irrigerweise immer wie ein Ausgedienter vor. Und er wunderte sich später baß, daß dieser Mann, den er für einen verabschiedeten und zur Ruhe gesetzten Universitätslehrer genommen hatte, plötzlich in aller Leute Munde lebte und der am meisten in Deutschland gelesene Denker wurde.

An jenem Morgen nun hatte sich Schopenhauer mit Recht wiederum über eine neue Bummelei der Skandinavier zu beklagen. Er stellte deshalb den ihm von vornherein wenig angenehmen philisterhaften skandinavischen Generalkonsul ziemlich heftig zur Rede. Dieser weiche, verpimpelte Mann wagte diesmal auch darum keinen Widerspruch, weil Schopenhauers Pudel zugegen war. Der Herr Generalkonsul empfand nämlich a priori im Gegensatz zu dem großen Tierfreund Schopenhauer eine starke Abneigung gegen alle Hunde. Und auch dieser Pudel, der sich da ungewünscht in seinem Zimmer herumtummelte, flößte ihm ebensoviel Abscheu wie Schrecken ein. Der Philosoph merkte die Ängstlichkeit des höheren Beamten und rief infolgedessen den Hund zu sich heran. Wobei er es nicht unterlassen konnte, seiner Tierliebe laut Ausdruck zu geben, indem er sagte: „Warum fürchten Sie sich denn vor meinem Pudel? Das ist doch kein Mensch, sondern ein ebenso gutmütiges und getreues wie gehorsames Tier, das mir nie den geringsten Anlaß zu irgendwelchen Beschwerden gibt."

Der Herr Generalkonsul fühlte diesen Stich sehr wohl und verteidigte sich, indem er bemerkte, daß Petenten im Leben sich vor allem einer Tugend befleißigen müßten: „der Geduld".

„Ach was! Geduld!" schrie Schopenhauer, dem die seinige riß, ihn an: „Ich stehe hier nicht als Petent, sondern als Postulant, wenn Sie den Unterschied erkennen wollen. Die Leute sollten keine Preise ausschreiben, wenn sie sie nicht oder erst so saumselig bezahlen können. Wenn ich meinem Pudel ein Stück Wurst vorhalte und dann meinen Stock ins Wasser werfe, daß er ihn mir apportiert, so wäre ich ein Erzkujon, mit dem alten Marschall Vor-

wärts zu reden, wenn ich ihm das in Aussicht gestellte vordemonstrierte Stück Wurst a posteriori verweigern wollte."

Bei diesen Worten, die der erzürnte Philosoph ziemlich laut von sich stieß, konnte Gutzkow, der im Nebenzimmer seiner Braut gerade eine zierliche gefühlvolle Szene aus seinem „Königsleutnant" vorlas, sich nicht enthalten, ihm durch die Wand, die sie trennte, den Zwischenruf zukommen zu lassen: „Ich bitte um Ruhe!" Worauf Schopenhauer, schlagfertig wie er war, ihm als Gegenruf zudonnerte: „Ruhen Sie Nachts!" So kurz diese Entgegnung, dieser kategorische Imperativ auch war, den der Denker ihm da zuteil werden ließ, so wirkte er doch auf Gutzkow sofort völlig niederschlagend, also daß er die Lust an weiteren Einwürfen mit einem Schlag verloren hatte.

Und das mit gutem Grund: denn der erfolgreichste Romanschriftsteller seiner Zeit gehörte nämlich zu jener Sorte Geistesarbeiter, die der gütige Philosoph als seine Freunde oder Jünger nicht genug zum Besten ihrer Gesundheit verwarnen konnte: zu jener Sorte von Schriftstellern, Künstlern und Gelehrten, die mit sich selbst und ihrer Veranlagung Raubbau treiben. Im Gegensatz zu Schopenhauer, der seine tägliche genügende Portion Schlaf als Fundament seiner Denktätigkeit brauchte und in Ehren hielt, pflegte Gutzkow sich schon früh die Nachtruhe zu entziehen, um während dieser notwendigen Auffrischungszeit, um die er sich bestahl, darauf loszuschreiben und den bereits genossenen Verlegervorschuß abzuarbeiten. Infolgedessen bildete sich schon verhältnismäßig früh bei ihm ein Nervenleiden aus, das ihn am schlimmsten in einer steten Schlaflosigkeit plagte. Nach längerem Aufenthalt in einer Heilanstalt sah sich Gutzkow auch späterhin, um Ruhe zu finden, meist genötigt, allerlei Schlafpulver zu sich zu nehmen. Dies hat schließlich auch zu seinem traurigen Tode geführt, indem er in einem solchen durch Beruhigungsmittel herbeigeführten umnebelten Zustand die Nachtlampe in seinem Schlafzimmer zu Boden warf. Wodurch dann ein Brand entstand, in dem er selber erstickte.

Erst als Schopenhauer sich an jenem Mittag wieder von dem Schwiegervater des Modeschriftstellers entfernt hatte, fand Gutzkow, den der Gegenschlag, der ihm von dem Weisen versetzt worden war, mitten ins schlechte Gewissen getroffen hatte, seine alte Entrüstung über diesen polternden, zankenden und lärmenden Philosophen wieder. „Ein netter Weltweiser!“ stimmte er jetzt seinem künftigen Schwiegervater bei, der von dem Besuch und der Anwesenheit dieses „greulichen Pudelhundes“, wie er nervenerschöpft seufzte, aufatmete: „Und solch ein Grobian, solch ein unbeherrschter Brausekopf will sich in seinen Schriften als Lehrmeister eines buddhaistischen Quietismus, einer Geruhsamkeit und Versenkung in das Geistige aufspielen!“

Zu seinem Glück vernahm der Weltweise diesen Ausflug Gutzkows ins Reich der reinen und der praktischen Vernunft nicht mehr. Er hätte sonst den Modeschriftsteller des jungen Deutschlands vermutlich noch etwas barscher als zuvor zurechtgewiesen und über den Unterschied zwischen der metaphysischen und der bloßen physischen Weltanschauung aufmerksam gemacht. Und zwar in jener sacksiedegroben Weise, die ihm zu seinem Glück zur Verfügung stand, wenn es sich darum handeln mußte, Dilettanten zur Ordnung zu rufen, die bloß oberflächlich in die Philosophie hineingerochen haben und hernach darüber, nach einem kräftigen Ausdruck des Meisters, losschwafeln wie die Baderlehrlinge beim Einseifen über das Wetter reden, das sie nicht machen können.

Gutzkow tischt in seinen Lebenserinnerungen noch allerlei törichtes Geschwätz über den Weltweisen auf, das damals auf den Gassen Frankfurts herumlief. Wie zum Beispiel jenes sentimentale Gerücht, das jeden Kenner Schopenhauers noch heute mit Wut und Empörung erfüllen könnte, der Philosoph habe in seiner Herzlosigkeit einen Prozeß mit seiner Mutter angestrengt: eine Unterstellung, die ebenso falsch wie niederträchtig ist. Schließlich weiß sich dann der Verfasser des Romans von „Wally, der Zweiflerin“ noch zu rühmen, daß er der erste gewesen sei, der nach dem Erscheinen der ihn völlig überraschenden „Par-

erga und Paralipomena“ das größere Publikum Deutschlands auf Schopenhauer aufmerksam gemacht habe. Und zwar, wie er selbstbewußt hinzufügt: „In einem Artikel in meinen weitverbreiteten Unterhaltungen am häuslichen Herd, Jahrgang 1852. Für mein Teil selbst ins Erstaunen versetzt von dem, was mir da gleichsam unter der Erde verborgen gelegen hatte, nannte ich ihn einen «Selbstdenker» und wies auf sein Buch als auf eine «Fundgrube anregender Gedanken» hin.“

Unser Weltweiser selber lächelte im letzten Jahrzehnt seines Lebens nur mehr über die vielen Zaunkönige, die nun mit seinem Ruhm aufflogen, der sich mit breiten Adlerschwingen ausdehnte. „Es ist wunderlich“, äußerte er sich zu Hebbel, dem ehemaligen Günstling und späteren Widersacher Gutzkows, „wie viele Schreiber mich heutzutage entdeckt haben wollen. Leute mit Namen, die ich niemals vor meiner Glorifizierung gehört habe. Trösten Sie sich, junger Freund, wenn Sie noch recht lange auf Ihren Ruhm warten müssen, ja, selbst wenn Sie ihn überhaupt nicht mehr erleben! Es ist gar nicht so köstlich, das Gereiße der Marktschreier um sich zu vernehmen, die jetzt miteinander wetteifern, wer von ihnen mich in Mode gebracht hätte.“

LETZTE GEDICHTE.

Von

FRANZ LINDTNER († in Wels).*

Die Macht der Finsternis.

Die Schatten wachsen, dunkler wird die Welt,
Die Luft sich trübt, der Farben Glanz verblaßt;
Die Dämmerung den Horizont umfaßt,
Und grau verschleiert sich das Himmelszelt.

Kein Sterngeflimmer nachts die Augen quält,
Es gleitet von den Schultern ab die Last,
So nähert sich die hochwillkomm'ne Rast:
Des Lebensmüden Tage sind gezählt.

O Finsternis, wie groß ist deine Macht!
Stets überwältigst du den hellen Schein
Des schönen, aber dauerlosen Lichts.

Vor der Geburt war tiefe, lange Nacht;
Nicht anders wird es nach dem Tode sein.
Dazwischen kurz das Lebenslicht — ein Nichts.

---

* Aus dem Nachlaß des unlängst verstorbenen Schopenhauer-Jüngers, über dessen Leben und Sterben unten S. 338 ff. berichtet ist, bringen wir hier einige Gedichte, die zwar nur stellenweise auf künstlerischen Wert Anspruch erheben dürfen, doch aber als Ausdruck einer seltenen und ehrwürdigen Persönlichkeit hier eine Stätte verdienen. Sie sind alle erst jenseits des achtzigsten Lebensjahres Lindtners entstanden, als ihn bereits Blindheit bedrohte. Das dünne, mit „Zwölf Sonette" überschriebene Heft, dem sie entnommen sind, trägt in derselben zittrigen und unregelmäßigen Greisenhandschrift, durch welche die Gedichte sich von den früheren, sehr regelmäßigen und charaktervollen Schriftzügen unterscheiden, die Vorbemerkung:

> „Einige Verse zu schmieden habe ich erst versucht, seit ich nichts mehr lesen kann. Wie weit das Schreiben ohne zu sehen, was ich schreibe, mir noch möglich ist, das zeigen die inliegenden Blätter."

Nach dem hinzugefügten Datum war Lindtner damals 85 Jahre alt. (Anm. des Herausgebers.)

Mein Glück.

Beata solitudo,
sola beatitudo.

In Venedig bin ich oft in jungen Jahren
Kreuz und quer in der Lagune stillen Räumen,
Abseits von des Fremdenstromes Überschäumen
Sorgenfrei im Sandolin allein gefahren.

Alt geworden, auf der alles Lebens baren
Via Appia verlor ich mich in Träumen
Zwischen Grabruinen, die den Weg umsäumen,
Über Seelen, die in Rom einst mächtig waren.

Hohe Berge hab' ich führerlos bestiegen,
Unbegleitet viele Ebenen durchzogen,
Einsam auch das große offne Meer gesehen.

Einzig im Alleinsein wird mein Glück stets liegen;
Schon mit einem Zweiten wär' es bald verflogen:
Können denn zwei Menschen je sich ganz verstehen?

Die vier Temperamente.

1. Der Sanguiniker: [1]

Ermüdet steh' ich jetzt am Ziel der Bahn,
Das matte Haupt kann kaum den Lorbeer tragen:
Doch blick' ich froh auf das, was ich getan,
Stets unbeirrt durch das, was andre sagen.

2. Der Choleriker:

Entrüstet steh' ich jetzt am Ziel der Bahn,
Will länger nicht die Schellenkappe tragen:
Die Narreteien, wie ich sie getan,
Mag nun der Teufel anderen einsagen!

[1] Der erste Vers ist von Schopenhauer (aus den „Senilia", 1856); die Überschrift stammt von mir; sie bezieht sich selbstverständlich nur auf den Vers, nicht auf den Dichter.

3. Der Melancholiker:

Verwundet steh' ich jetzt am Ziel der Bahn,
Denn spitze Dornen muß das Haupt ertragen:
Beklagenswertes hab' ich oft getan,
Nie konnte ich, wie andere, entsagen.

4. Der Phlegmatiker:

Nicht grübelnd steh' ich jetzt am Ziel der Bahn,
Die Zipfelmütze war bequem zu tragen:
Zu ändern ist nicht mehr, was ich getan,
Und mir egal, was andre dazu sagen!

Drei Terzinen von Dante.*

„Per me si va nella città dolente,
Per me si va nell'eterno dolore,
Per me si va tra la perduta gente.

Giustizia mosse il mio alto fattore,
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore.

Dinanzi a me non fur cose create,
Se non eterne, ed io eterno duro;
Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!"

---

* Der Greis hat die Originalterzinen Dantes (die berühmte Aufschrift über der Höllenpforte, *Inferno* 3), wie er selber bemerkt, aus dem Gedächtnis niedergeschrieben. Gleichwohl enthält seine Niederschrift nur zwei ganz kleine Ungenauigkeiten, die hier berichtigt sind. — Die folgenden Noten stammen — ebenso wie die vorige — von Franz Lindtner selber. (Anm. des Herausgebers.)

Sehr frei übersetzt:

Man geht durch mich zu den verlor'nen Seelen,
Zu hochgesinnten und zu niederträcht'gen;
Man geht zu Teufeln, welche ewig quälen.

Als Richter streng, gefiel es dem Allmächt'gen,
Für Strafe ohne Ende mich zu gründen;
Wer wird als lieblos ihn deshalb verdächt'gen?[2]

Erschaffenes war nicht vor mir zu finden,
Nur Ewiges, und ewig werd' ich dauern:
Wer eintritt, lasse jede Hoffnung schwinden!

Noch freier benutzt (von einem Buddhisten als Inschrift über der Pforte des Lebens):

Durch mich gelangt ihr, stets mit neuen Seelen,
Zur Buße für dereinst begangne Sünden
In eine Welt, der keine Qualen fehlen.[3]

Doch wieder wird die Hoffnung euch entschwinden,
Im Kampf um das Nirvana auszudauern:
Denn schwer ist es, sich selbst zu überwinden.

Unzählige Verführungsgeister lauern;
Sie ketten schmeichelnd euch an das Sansara,
Und, oft geboren, müßt ihr lang noch trauern.

---

[2] Dante wagt es nicht; er nennt sogar den *Domeneddio*, als Schöpfer der Hölle, *„il primo amore"*. (Ausführliches bei Schopenhauer, Parerga II, 467 Gr.)

[3] „Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden." (Schopenhauer, W. I, 420 Gr.)

A consummation devoutly to be wished.[4]

Im Heim zu Wels am hochgelegnen Fenster sitzend,
Erwart' ich bei der Amsel flötendem Gesang,
Das Haupt, das altersmüde, mit dem Arme stützend,
Der Segenspenderin, der Sonne Untergang.

Mein Blick schweift über grüne Gärten in die Ferne
Bis zu der Himmelswölbung dunsterfülltem Rand;
Ach, liebe Sonne, wie verließe ich so gerne,
Mit dir zugleich, auf Nimmerwiederkehr das Land!

Nun gehst du, nach und nach erbleichend, langsam unter,
Doch morgen gehst du leuchtend, strahlend wieder auf.
Ich aber schlummre ein. O würd' ich nicht mehr munter

Und schliefe traumlos in der Zeit endlosem Lauf,
Entlastet von des Erdenlebens Druck und Schwere:
Ein solcher Abschluß inniglich zu wünschen wäre.

---

[4] Der Titel ist dem von Schopenhauer so geliebten berühmten Monolog Hamlets entnommen.

VERMISCHTE BEITRÄGE.

ZUR TEXTKRITIK VON SCHOPENHAUERS HAUPTWERK.

Von

FRANZ RIEDINGER (Jena).

Ich möchte im folgenden auf einige Stellen in Schopenhauers Hauptwerk aufmerksam machen, an denen mir Druckfehler vorzuliegen scheinen. Als kleine Beiträge zu künftigen textkritischen Bearbeitungen können meine Bemerkungen vielleicht willkommen sein.

Die Seitenzahlen gebe ich nach der Ausgabe letzter Hand an. Damit sind sie auch unmittelbar in der Grisebachschen, der Deussenschen und der Weißschen Ausgabe zu finden; auch die in Frage kommenden Seitenzahlen der Frauenstädtschen Gesamtausgabe stimmen, wie ich den vergleichenden Seitentafeln der Weißschen Ausgabe entnehme, mit denen der Ausgabe letzter Hand überein.

> Band 1 des Hauptwerks hat auf Seite 98 der Ausgabe letzter Hand: „daher die Fähigkeit zur Philosophie eben darin besteht, worin Plato sie setzte."

Ebenso liest die 2. Auflage (Seite 94). Dagegen hatte die 1. Auflage (Seite 123) statt „worin" „worein". Wenn es auch denkbar ist, daß Schopenhauer, den Zusammenklang mit „darin" suchend, absichtlich „worin" gewählt hat, so möchte ich doch einen in der 2. Auflage entstandenen und von dieser in die 3. Auflage hinübergenommenen Druckfehler vermuten.[1] Im Handexemplar der 1. Auflage hat jedenfalls Schopenhauer (nach der Weißschen Ausgabe) diese Änderung nicht in Aussicht genommen.

Ebenfalls im Band 1 hat das Hauptwerk auf Seite 537 der Ausgabe letzter Hand:

> „Daher ist ihm die Philosophie eine Wissenschaft a u s Begriffen, mir eine Wissenschaft i n Begriffe, aus der anschaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft und in allgemeine Begriffe gefaßt und fixiert."

Ebenso liest die 2. Auflage, während die 1. Auflage diesen Satz noch nicht hat. Ich halte „in Begriffe" für einen Druckfehler für „in Begriffen". Wenn wirklich beabsichtigt gewesen wäre „in Begriffe", so

[1] Vgl. auch, daß Band 1 in der 3. Auflage, Seite 65, hat „wenn wir . . . die Verhältnisse des Raumes in abstrakte Begriffe niedergelegt besitzen wollten", während die 2. Auflage gehabt hatte „in abstrakten Begriffen", und daß die 3. Auflage im Band 2, Seite 204, hat „ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung . . ., niedergelegt in deutliche Begriffe", während die 2. Auflage gehabt hatte „in deutlichen Begriffen".

würde dies zu „geschöpft“ gehören. Da zwischen „geschöpft“ und dem dann folgenden „gefaßt“ bei solchem Gebrauch von „geschöpft“ kein wesentlicher Unterschied besteht, so wäre nur zweimal dasselbe gesagt. Liest man dagegen „in Begriffen“, so gehört es zu „Wissenschaft“. Dann ist hervorgehoben der Gegensatz zwischen der „Wissenschaft aus Begriffen“ und der „Wissenschaft in Begriffen“ (wofür auch die oben wiedergegebene Sperrung der Vorwörter spricht), und der folgende Teil des Satzes erläutert, wie diese „Wissenschaft in Begriffen“ zustande kommt.[2]

> Band 2 des Hauptwerks hat auf Seite 409 der Ausgabe letzter Hand: „Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und Jeder, indem er innerlich träge, sich nach Ruhe sehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht seinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt.“

Ebenso liest die 2. Auflage auf Seite 361. Gleichwohl scheint mir „seinem Planeten“ ein Druckfehler für „einem Planeten“ zu sein, da dann die Stelle ganz zwanglos einen Sinn ergibt. Dagegen ist schwer ersichtlich, wie „seinem Planeten“ zu rechtfertigen wäre. An eine astrologische Verknüpfung jedes Menschen mit einem bestimmten Planeten ist hier nicht zu denken, und anderseits wäre es sehr gezwungen, diesen Ausdruck für eine Umschreibung des schlichten Ausdrucks „Erde“ (als des ihn tragenden Planeten) zu halten.

---

[2] Der hier von Schopenhauer behandelte Gedanke findet sich, wie bekannt, noch öfters bei ihm. Eine ähnliche Stelle, die Otto Weiß in Band 1, Seite 745, Zeile 7 ff., aus dem Handexemplar der 1. Auflage wiedergibt, bringt ebenfalls den Spiegel der Welt „in Begriffen“ in Gegensatz zu dem „aus Begriffen“, ist aber im übrigen anders gebaut, so daß aus ihr nichts für den vorliegenden Fall gefolgert werden kann. Die ebenda von Weiß genannte Stelle aus Band 2 des Hauptwerks (Seite 90 der Ausg. l. H.) sagt allerdings von den Begriffen, daß die Philosophie nicht „aus ihnen“, sondern „in sie“ arbeiten soll, ist aber ebenfalls im übrigen zu abweichend, als daß sie hier etwas beweisen könnte. Auch die verwandten Stellen, die Hans Zint im 14. Jahrbuch, Seite 26, Anm. 24, zusammenstellt, beweisen für die vorliegende Frage nichts; desgleichen die schon obengenannte Stelle aus Band 2, Seite 204.

GENIE UND HEILIGKEIT.

Von

KONRAD PFEIFFER (Halle a. S.).

Schon in der Zeit des ersten Aufkeimens der Grundgedanken seines Systems erkannte Schopenhauer als die beiden Gipfel menschlichen Daseins Genie und Heiligkeit. Es war dies die Zeit, wo wir in seinen Aufzeichnungen, den sogenannten Erstlingsmanuskripten, häufig dem Begriff des „besseren Bewußtseins" begegnen, dessen wesentlicher Inhalt diejenige Erkenntnisweise ist, die in ihrer ästhetischen Bedeutung Kunst und Philosophie, das Werk des Genies, hervorbringt, oder aber in ihrer ethischen Bedeutung zur Heiligkeit führt.

Obgleich Schopenhauer dies alles damals noch nicht deutlich voneinander geschieden und den Begriff des besseren Bewußtseins später überhaupt aufgegeben hat, bleiben seine im folgenden zu verwertenden, jenen Begriff noch enthaltenden Aussprüche aus den Erstlingsmanuskripten doch auch vom Standpunkt des fertigen Systems aus gültig. Denn wenn Schopenhauer später auch den verschiedenen Ursprung des Genies und der Heiligkeit angegeben hat, so erscheint trotzdem auch dann noch, genau wie in den Erstlingsmanuskripten, als gemeinsame Quelle beider das Überwiegen des Erkennens über das Wollen, also diejenige Erkenntnisweise, die er früher, allerdings schlechthin und ohne weitere Besonderheiten, als „besseres Bewußtsein" bezeichnet hatte. Deshalb ändert jene spätere genauere Begriffsbestimmung hier nichts an der Verwertbarkeit der betreffenden Stellen aus den Erstlingsmanuskripten.

In den folgenden Zeilen soll uns nun nicht die Verwandtschaft zwischen Genie und Heiligkeit beschäftigen — diese ist jedem, der Schopenhauer auch nur oberflächlich kennt, allzu bekannt, als daß sich hierüber irgend etwas besonderes sagen ließe. Vielmehr soll einmal versucht werden, die gewiß weniger bekannte und auch von Schopenhauer selbst viel weniger oft behandelte Gegensätzlichkeit zwischen Genie und Heiligkeit ins Auge zu fassen, weil diese von größter Wichtigkeit ist, für uns selbst sowohl, als auch für das Charakterbild genialer Menschen. Mischt sich uns doch oft genug in die Verehrung, die wir einem großen Geiste entgegenbringen, ein Gefühl von Betrübnis darüber, daß wir neben der intellektuellen Vollkommenheit des Gegenstandes unserer Verehrung auch moralische Unvollkommenheiten gewahren, und ist doch schon mancher Biograph, ganz gewiß durch diese Betrübnis, die eben in jener Verehrung für seinen Helden ihren Grund hat, zu dem Fehler verleitet worden, jede menschliche Schwäche desselben zu bemänteln und keine moralische Unvollkommenheit zuzugeben. Die Bielschowskysche Goethe-Biographie beispielsweise scheint mir hieran

zu leiden. Andererseits wiederum hat jene Gegensätzlichkeit zwischen Genie und Heiligkeit zu allen Zeiten, nur undeutlich empfunden, Anlaß gegeben, die moralische Persönlichkeit genialer Menschen herabzuziehen. Nicht immer liegt hier eine niedrige Denkungsart vor, der Schopenhauer übrigens selbst schon (Frauenstädt VI, § 60 a. E.) die nötige Zurechtweisung gegeben hat, sondern viel öfter ist es der falsche Maßstab, der angelegt wird, indem man entsprechend der übermenschlichen intellektuellen Größe des Genies nun auch das Freisein von allen moralischen Fehlern und Schwächen fordert, wodurch das Charakterbild dann in ganz falschem Lichte erscheint.

Diesen Irrtum nun zu berichtigen, sei zunächst auf diejenigen Aussprüche Schopenhauers verwiesen, in denen dem Leben des Genialen neben der allem Lebenden zunächst innewohnenden moralischen noch eine theoretische Tendenz zugestanden wird.

> „Der Geistreiche, Geniale dagegen ist mehr das ewige Subjekt des Erkennens als das endliche Subjekt des Willens: sein Erkennen wird von seinem Willen nicht ganz erfüllt und eingenommen, sondern geht darüber hinaus: er ist «der Freien, jene der Magd Söhne». Sein Leben hat keine bloß moralische, sondern auch eine theoretische Tendenz. Ja man könnte vielleicht sagen, daß er in einem gewissen Grad über das Moralische hinaus ist: großer Bosheit ist er völlig unfähig und die gewöhnlichen Sünden drücken sein Gewissen weniger als das des gewöhnlichen Menschen, weil er gleichsam das Spiel des Lebens durchschaut." (Reclam Nachl. 4, § 120.)

Ferner

> „Der Mensch von Genie ist nicht, gleich den Übrigen, ein bloß moralisches Wesen; sondern er ist der Träger des Intellekts einer Welt und mehrerer Jahrhunderte. (Die Bemerkung steht in der Vorrede des *Neveu de Rameau* in *Oeuvres inédites de Diderot.*) Er lebt daher mehr der Anderen als seiner selbst wegen." (Ebenda § 128.)

Zu verweisen ist ferner auf die diesbezüglichen tiefsinnigen Ausführungen in den §§ 119 und 127 ebenda, die aber zu umfangreich sind, um hier wiedergegeben werden zu können.

Hat also das Leben des Genialen eine nicht bloß moralische Bedeutung, so ist hiermit ein gewisser Gegensatz schon festgestellt. Die nähere Ausführung und philosophische Begründung dieses Gegensatzes nun findet sich in § 121 desselben vierten Nachlaßbandes.

Hier in diesem bereits aus dem Jahre 1815 stammenden Ausspruch ist jene Gegensätzlichkeit bereits dahin präzisiert, daß bei der genialen Betrachtungsweise der Wille zwar von der Erkenntnis losgelöst, aber an sich „ungebändigt" ist und nur gleichsam während der ihrer Natur

nach immer nur vorübergehenden Dauer dieser Trennung beiseite stehen bleibt, um alsbald „wieder in seiner ganzen Stärke zu wirken", während der Heilige jene Erkenntnis des Wesens der Welt, die an sich auch die Erkenntnisweise des Genies ist, unmittelbar auf seinen Willen anwendet, wodurch dieser gewendet wird und die Welt verneint.

Warum dies nun aber gar nicht anders sein kann, warum also jener obenerwähnte Maßstab, den man nur allzuoft an die moralische Person genialer Menschen anzulegen geneigt ist, falsch ist, das zeigt endlich eine gewiß weniger beachtete Stelle aus den Anmerkungen zu Kant (Nachl. 3. Bd., S. 71/72), die deshalb ebenfalls hier noch hergesetzt werden mag:

„. . . Doch wird ein sehr guter, ein heiliger Mensch immer auch viel Sinn für das Schöne haben: und das echte Genie kann nie boshaft sein. Doch findet sich sehr großes Genie und Heiligkeit vielleicht nie in Einem Individuo. Fast scheint es, daß zum großen Genie starke Sinnlichkeit gehört, die ihm das zeitliche Bewußtsein, die Erfahrungswelt, stets nahe rückt, deshalb es sich in ihr offenbart: dieselbe Sinnlichkeit hindert es aber an der Heiligkeit. Bei dem Heiligen prädominiert das bessre Bewußtsein so ungestört, daß die Sinnenwelt ihm nur gleichsam mit schwachen Farben erscheint, er handelt nach jenem, ist in jenem selig und zur Erhebung der Welt dient seine Erscheinung nur als Beispiel. Beim Genie ist dagegen ein ebenso lebendiges bessres Bewußtsein begleitet von einem lebhaften Bewußtsein der Sinnenwelt; dadurch ist der Kontrast beider in ihm stets rege, es offenbart solchen durch Kunstwerke, indem es die Anregungen, die das bessre Bewußtsein im Leben findet, wiederholt, und zu dem Behuf muß es die ganze Erscheinung (Leben, Welt, Natur) überhaupt wiederholen . . .

Daß, wie gesagt, zum Künstler oder Genie nicht nur das bessre Bewußtsein, wie beim Heiligen, sondern auch das empirische, sinnliche, sehr lebendig sein muß, ist der Grund, weshalb das Genie in dieser beständigen Duplicität seiner Natur nicht die Ruhe des Heiligen hat und sein bloßes Dasein schon eine Art Märtyrertum ist zum Besten der Menschheit. Auch trägt hiezu schon dies bei, daß es nicht, wie der Heilige, sich beruhigen kann im bloßen reinen festen Willen, unbekümmert, wie der Zufall den Erfolg störe; sondern einen bestimmten Zweck in der Sinnenwelt zu verwirklichen hat, nämlich sein Kunstwerk, wozu Gelegenheit zur Ausbildung seiner Kräfte und Muße, trotz dem Zufall und dem Irrtum, die in dieser Erfahrungswelt herrschen, gewonnen werden müssen: es also nicht ganz wie jener sagen kann: «mein Reich ist nicht von dieser Welt», —, sondern durch einen starken Trieb zur Erfüllung seines Berufs gezwungen ist, in dieser Welt etwas zu suchen."

Hier taucht nun wieder jenes „bessre Bewußtsein“ auf — und seltsam, sobald Schopenhauer von diesem spricht, überkommt ihn eine ganz eigentümliche Innigkeit der Empfindung, und der Klang seiner Worte wird fast feierlich. Dies ist daraus erklärlich, daß er in jener ersten Zeit erwachender philosophischer Besonnenheit mit der Einsicht in das Wesen von Genie und Heiligkeit zwar den Genius in sich fühlt, aber zugleich die schmerzliche Entdeckung macht, daß ihm die Heiligkeit nicht gleich nahe liegt. Aber eben gerade hierdurch gewinnen seine Worte über die notwendige Gegensätzlichkeit dieser beiden etwas ungemein Überzeugendes, denn er spricht hier durchaus in selbsteigenster Angelegenheit zu uns, da er jene Gedanken, die er niemals druckfertig gestaltete, zunächst für sich allein aufgeschrieben hat.

Die schon hier in die Erscheinung tretende Zwiespältigkeit seines Wesens ist also etwas, das uns nicht als eine Besonderheit gerade von Schopenhauers Persönlichkeit gelten, noch weniger uns betrüben darf, sondern dieselbe Erscheinung ergibt sich, näher gesehen, in mehr oder weniger ausgeprägtem Maße bei jedem genialen Menschen, weil sie eben, wie wir sehen, im Wesen der Genialität begründet ist.

SCHOPENHAUER UND DE SANCTIS.

Von

SUSANNE ZINT (Danzig).

Im Anschluß an den Neudruck des Aufsatzes „Schopenhauer e Leopardi" von De Sanctis nebst deutscher Übersetzung im XIV. Jahrbuch sind gegenüber den hierzu im Vorwort desselben Jahrbuchs vom Herausgeber gemachten Bemerkungen aus dem Kreise der Gesellschaft Bedenken laut geworden, leider nur in einem Falle im Jahrbuch selbst (vgl. Riedinger im XV. Jahrbuch S. 330), mehrfach aber brieflich. Manchem Verehrer Schopenhauers will es nicht möglich erscheinen, daß Schopenhauer sich über die wahre Meinung des De Sanctis getäuscht haben könne, und auch das Lesen des Dialogs selbst kann ihn nicht davon überzeugen. Wenn auch ein gewisser sarkastischer Ton nicht zu leugnen ist, so meint man doch mit Schopenhauer, De Sanctis habe damit seinen Lesern nur die Lektüre seines Aufsatzes schmackhafter machen wollen. Falls eine gegen Schopenhauer gerichtete Ironie in der Absicht des Verfassers gelegen hätte, so würde er sie deutlicher gemacht haben; denn wer von den Lesern der „Rivista Contemporanea" hätte sie wohl spüren können, wenn selbst Schopenhauer sie nicht einmal als solche erkannt habe!

Um diesen Bedenken zu begegnen, müssen wir uns zuerst einmal die beiden Arten von Lesern, mit denen wir es offenbar zu tun haben, näher ansehen: die Schopenhauerianer und die italienischen Leser der „Rivista Contemporanea" zur Zeit des De Sanctis.

Die Anhänger Schopenhauers, in der Philosophie ihres Meisters gut bewandert und von ihrer Wahrheit fest überzeugt, hören die Äußerungen des Unterredners D, durch dessen Mund De Sanctis Schopenhauer wiederzugeben sich bemüht, von der sicheren Grundlage ihres Wissens aus mit Zustimmung an, die kleinen Verzerrungen leicht, fast unwillkürlich zurechtrückend. Die heftigen Ausfälle gegen andere Philosophen — besonders gegen Hegel — gehören für sie längst untrennbar zu des Meisters Persönlichkeit, sie nehmen sie ihm nicht übel, freuen sich vielmehr des darin sich äußernden starken Temperaments. Die hohe Selbsteinschätzung — die De Sanctis sehr hervortreten läßt, und die er, wie wir aus einer brieflichen Äußerung wissen (vgl. XV. Jahrbuch S. 330 und unten S. 325) sehr mißbilligte — finden sie berechtigt, da sie von der einzigartigen Bedeutung von Schopenhauers Werk tief durchdrungen sind und sich auf Goethes Wort berufen: „Nur die Lumpe sind bescheiden". Die politischen Bemerkungen aber, die den ganzen Dialog durchziehen, sind ihnen zum Teil unklar, sie lesen leicht darüber hinweg, jedenfalls sehen sie darin nur ein nebensächliches, unterhaltendes Beiwerk für die italienischen Leser.

De Sanctis aber schrieb für diese italienischen Leser. Ihnen war Schopenhauer bis dahin gänzlich unbekannt, und sie mit dieser Philosophie bekannt zu machen und sie dafür zu gewinnen — gesetzt den Fall, De Sanctis habe diese Absicht wirklich gehabt —, konnte keine leichte Aufgabe sein; standen sie doch, soweit sie philosophisch interessiert waren, fast ganz im Banne von Hegel, Schopenhauers großem Gegner. Zugleich aber auch ganz unter dem Eindruck der politischen Ereignisse in Italien, der nationalen Unfreiheit und der reaktionären Unterdrückung der Geistesfreiheit, unter der die meisten von ihnen persönlich stark zu leiden hatten. De Sanctis, als Liberaler aus seiner Vaterstadt Neapel verbannt, behauptet nun hier durch den Mund eines seiner Dialogredner, seinen Freunden eine Philosophie empfehlen zu können, die „erlaubt" sei, mit der man nicht in Konflikt mit der Regierung komme. Um diesen Ausgangspunkt noch stärker zu unterstreichen, wählt er als zweiten Redner einen Mann, der wegen der lästigen politischen Folgen der Philosophie etwas überdrüssig geworden ist und speziell von Hegel nichts mehr wissen will, ja der so tut, als sei die Rücksicht auf die Regierung von wesentlicher Bedeutung für seine Einstellung zum Weltganzen. Können die Leser es De Sanctis zugetraut haben, daß er selbst aus einer solchen Rücksicht seine Weltanschauung geändert habe oder daß er dasselbe von ihnen ernstlich erwarte? Schwerlich. Die Leser müssen daher bei der Lektüre des Dialogs von vornherein skeptisch geworden sein.

Die Kunst der feinen Ironie des bedeutenden italienischen Kritikers verlangt allerdings, daß der Leser einige Zeit im Ungewissen darüber bleibt, welches die wahre Meinung des Schreibers ist. Darin gerade liegt der künstlerische Reiz des Dialogs. Einen kleinen Fingerzeig gibt uns der Verfasser vielleicht gleich am Anfang in der Anmerkung: „Alles das, was D von Schopenhauer sagt, Meinungen, Ausfälle, Beweise, Vergleiche, bis in die kleinsten Einzelheiten, ist sorgfältig seinen Werken entnommen", womit er ausdrücklich betont, daß D nicht seine eigne Meinung vertritt und auch die „Ausfälle" nicht auf sein Konto zu schreiben sind. — Gewiß handelt es sich nicht um eine leichtfertige grobe Verspottung, nein, De Sanctis hat sich zweifellos eingehend mit Schopenhauer beschäftigt und bemüht sich, ihm gerecht zu werden. Um zu zeigen, daß er nicht oberflächliche Kritik übt, bedient er sich der Form des Dialogs, indem er die Einwände, die sich ihm gegen Schopenhauer aufdrängen, dem einen Unterredner in den Mund legt, durch den andern aber immer die aus Schopenhauer geschöpften Entgegnungen auf diese Einwände zu bringen sucht. So kommt es, daß der Schopenhauerfreund oft Gelegenheit hat, sich an den im Sinne Schopenhauers treffenden Antworten des D zu freuen und zu staunen, wie sehr De Sanctis mit Schopenhauer vertraut ist. Ja, man kann sogar eine gewisse Bewunderung für unsern Philosophen bei ihm feststellen, aber wenn wir genau hinhören: was ist es, das er bewundert? Als D auf die Frage des A antwortet, und zwar

jetzt ausdrücklich ernsthaft, ob Schopenhauers Selbstzufriedenheit berechtigt sei, sagt er (S. 406): „Schopenhauer ist ein außerordentlicher Geist: hell, schnell, warm und häufig scharfsinnig; dazu kommt eine nicht gewöhnliche Gelehrsamkeit. Und wenn du auch nicht alle seine Urteile billigen kannst, so begegnest du doch hier und da vielen fremden Dingen, erwirbst mannigfache Kenntnisse, verbringst die Zeit zu deinem hohen Vergnügen, weil er sich höchst angenehm liest." — Nichts von dem Kern der Philosophie — er liest sich gut und übermittelt uns infolge seiner Gelehrsamkeit manche Kenntnisse! Daß Schopenhauer aufrüttelnde Wahrheiten gefunden habe, daß er uns neue Wege der Welt-Betrachtung und -Bewertung gewiesen, davon kein Wort. So wird das, was als Lob erscheint, in tieferem Sinne zum Tadel, das Schweigen über das Wesentliche kommt einer vernichtenden Kritik gleich. Ein kluger Kopf, aber er geht auf Irrwegen! Noch an einer anderen Stelle heißt es — in ähnlicher Weise —: „Die Originalität liegt in der Einkleidung!", also wieder nur im Äußeren der Darstellung, nicht im Gedachten.

Und welches sind nach De Sanctis die Anhänger von Schopenhauers Philosophie? D nennt zuerst: Österreichische Offiziere! Die nebensächliche Tatsache, die ihm zufällig zu Ohren gekommen ist, daß Schopenhauer in Frankfurt von einigen österreichischen Offizieren besucht worden ist, nimmt De Sanctis zum Anlaß, sie, die verhaßten Unterdrücker der nationalen Freiheit Italiens, als Kern der Gemeinde, die der Philosoph um sich versammelt, hinzustellen — durchaus entsprechend dem politischen Faden, der den ganzen Dialog durchzieht. Als weitere Verehrer des Philosophen kommen hinzu: „die Mißvergnügten, die Unverstandenen, die Unbefriedigten, die sich für leibliche Brüder des großen Mannes halten und sagen: auch unsre Zeit wird kommen" und schließlich Frauen, trotz aller Geringschätzung, die Schopenhauer für sie hat, denn: „sie wollen die Wissenschaft, aber sie wollen sie zu billigem Preis". Soll der Leser wohl auf diese Weise den Eindruck erhalten, daß De Sanctis ihn hier für eine ganz außerordentliche Geistestat erwärmen will?

Doch hat man eingewandt, D sage doch einmal: „Die Entdeckung Schopenhauers" — nämlich, daß das Ding an sich der Wille sei — „ist noch bedeutsamer als die Entdeckung Amerikas; weil sie, wie mit gerechtem Stolz der Erfinder sagt, die Wahrheit aller Wahrheiten ist, die letzte Entdeckung, das Einzige, was in der Philosophie noch zu tun blieb". Aber man beachte: hier will er Sprachrohr Schopenhauers sein, dessen Selbstzufriedenheit er ironisch wiedergibt. Und die weiteren Ausführungen zeigen uns recht gut, daß De Sanctis von der Bedeutung dieser Entdeckung nicht durchdrungen ist. Unterbrochen von vielen Einwänden des A — Einwänden, die wohl De Sanctis' eigne Stellung zu Schopenhauers System bezeichnen — läßt er den Redner D die Willensmetaphysik und Ethik Schopenhauers darstellen. Doch die anfangs im Sinne Schopenhauers sehr geschickte Darstellung

fällt nach und nach ziemlich verzerrt aus, und man hat bald den Eindruck, daß D selbst nicht an das glaubt, was er sagt. Und indem er dann Erscheinung und „Ding an sich" miteinander vermengt, kommt er zu schiefen Schlüssen wie folgenden: „Wenn sie dich aufhängen, bist du es nicht, den sie hängen, sondern der Wille", „Du weißt nicht, mein trauter Campagna, daß du nach der neuen Philosophie, wenn du mich hängst, dich selber hängst. Und wenn du mir eine Maulschelle gibst, so wird diese Maulschelle auf dein Gesicht zurückkehren . . ." — „Das scheint Karikatur, und ist doch — (nach Schopenhauer, wie D ihn versteht) — die Wahrheit." Am Ende weiß D keine sachliche Entgegnung mehr und nimmt seine Zuflucht zu den Worten: „Schließlich glaubte ich, daß eine Philosophie, die Feindin der Idee, Feindin der Freiheit, Feindin des Fortschritts ist, dir gefallen müßte". Und etwas weiter dann: „Und sieh noch einen andern Vorzug. Mit dieser Philosophie verschwindet nicht nur die Idee und die Freiheit, sondern auch das Vaterland, die Nationalität, die Menschheit, die Philosophie der Geschichte, die Revolution." Daß De Sanctis hierin nicht ernsthaft einen Vorzug sehen konnte, wurde schon oben bemerkt. Es verrät sich hier auch dadurch, daß selbst A einen Augenblick „Campagna vergißt" und „seinem Denken gemäß" — im Innersten ist eben auch seine Denkungsart die gleiche geblieben — die Moral Kants rühmt, der die Revolution voraussah und immer „von Recht, Vaterland und Freiheit" sprach. Und bei der nun folgenden Darstellung von Schopenhauers politischer Theorie läßt De Sanctis auch den scheinbaren Verfechter Schopenhauers D einen Augenblick sein wahres Gesicht zeigen: er läßt ihn, in Erregung über Schopenhauers Stellung zum Liberalismus, sich versprechen und damit seine bisherige Verstellung zugeben: „und wir — ich wollte sagen: die Demagogen — sind die wahren Störer der öffentlichen Ruhe!" Ziemlich unverhohlen zeigt er in den weiteren Ausführungen, daß er Schopenhauers Stellung zu Politik, Geschichte und Recht geradezu für absurd hält. Da ja auch Schopenhauer selbst schon die Ablehnung dieser Teile seines Werks erkannt hat, brauchen wir uns damit nicht weiter zu beschäftigen; doch weist der politische Faden, der den ganzen Dialog durchzieht, darauf hin, daß dieser Teil nicht von untergeordneter, sondern von ausschlaggebender Bedeutung für De Sanctis war und den Standpunkt aufzeigt, der ihn zu einem Mißtrauen gegenüber dem ganzen System führen mußte und ihn hinderte, in echter willensfreier Erkenntnis sich in Schopenhauers Grundgedanken einzufühlen. Bezeichnend dafür, daß De Sanctis gerade durch die praktischen Folgerungen zum Angriffe gereizt war, ist auch die Tatsache, daß er sich mit Schopenhauers Ästhetik, eben der Lehre von der „willensfreien Anschauung", gar nicht abgibt. Nur in einer Anmerkung (S. 386), also in einer Stelle, wo er ganz unverblümt seine Meinung äußert, tut er sie als „überspannt" ab — für eine ironische Behandlung erschien sie ihm wohl nicht geeignet. Hätte er aber im Dialog selbst als bewundernder

Verehrer Schopenhauers gelten wollen, so würde er wohl für die Anmerkung eine weniger krasse Form gewählt und zum Ausdruck gebracht haben, daß er in diesem einen Teile dem Philosophen nicht folgen könne.

Mit welch bitterer Ironie schließlich lehnt er die Willensverneinung ab: Durch sie könne man zu einer erhabenen Ruhe gelangen, wie Schopenhauer, „der, während 1848 die Menschen wie toll gegeneinander rannten, sie in Ruhe mit einem Fernglas beobachtete, sich in den Bart lachte und sagte: mordet euch nur, während ich mich hier begnüge, den Willen zu betrachten".

Nicht nur die Lehren Schopenhauers lehnt De Sanctis im wesentlichen ab, — er glaubt nicht einmal an die innere Wahrhaftigkeit, an den sittlichen Ernst von Schopenhauers Philosophieren: „Es ist ihm ein Vergnügen, die bittersten Wahrheiten zu verkünden, weil dahinter der Gedanke steht: die Entdeckung ist mein!", „wenn er philosophiert, scheint es dir bisweilen, als befinde er sich in einer gefälligen Unterhaltung, wobei er zwischen einer Tasse Tee und einem Glas Champagner über die Eitelkeit und das Elend des Lebens deklamiert". Auch den Widerspruch zwischen Leben und Lehre vergibt er ihm nicht. Er zitiert zwar: „Die Philosophie ist eine theoretische Erkenntnis, die mit der Praxis nichts zu tun hat", doch widerspricht dieser Ausspruch, nach allem Übrigen zu urteilen, durchaus seiner eignen Meinung, und daß er nur Zitat sein soll, wird darum ausdrücklich bei diesem Abschnitt angegeben. Aus sittlichen Gründen glaubt er Schopenhauer ablehnen zu müssen. Und Leopardi, dessen Weltanschauung mit der unseres Philosophen in hohem Maße verwandt ist, wird als verehrungswürdiges Gegenbeispiel aufgestellt. „Schopenhauer liest du mit Vergnügen, Leopardi mit Achtung", — welch vernichtendes Urteil für Schopenhauer liegt in diesem Gegensatz! Leopardi führt uns nicht zur Resignation und Untätigkeit, nicht zu jener „absurden Verneinung des Willens", sondern er „entflammt uns zu edlen Taten" und ist in seinem sittlichen Empfinden so sehr gegensätzlich zu Schopenhauer, daß D sogar behauptet, Leopardi wäre errötet, als Wille von derselben Natur zu sein, wie Schopenhauer. Trotz der gleichen pessimistischen Grundeinstellung werde deshalb Leopardi immer einem Eindringen der Schopenhauerschen Philosophie in Italien im Wege stehen.

Nach allem Gesagten muß wohl zugestanden werden, daß Schopenhauer sich einer Illusion hingab, wenn er in De Sanctis einen „überzeugten und begeisterten" Anhänger gefunden zu haben glaubte, „voll Enthusiasmus für seine Philosophie". Nein, De Sanctis will diese Lehre — diese Behauptung im Vorwort des XIV. Jahrbuchs hat besonderen Anstoß erregt — „scherzhaft *ad absurdum*" führen, was ihm natürlich allen denen gegenüber, die Schopenhauer richtig verstehen, nicht gelingen kann. Benedetto Croce hat zweifellos unrecht, wenn

er in seinem Aufsatz „De Sanctis e Schopenhauer“ [1] meint, die Kritik des De Sanctis treffe Schopenhauers System ins Herz. De Sanctis zeigt vielmehr, daß er selbst unsern Philosophen letzten Endes nicht verstanden hat, wenn es auch vielfach so scheinen mag. Er kann nämlich mit Schopenhauers Begriffen ausgezeichnet arbeiten, „hat alles an der Schnur“, hat aber ihren innersten Gehalt nicht „erlebt“, ist bis ins „Herz“ nicht eingedrungen. Gesetzt, „die Welt ist Wille“, so leitet er höchst geschickt und scharfsinnig an der Hand Schopenhauers alles Weitere daraus ab, aber eben diese Voraussetzung macht er sich nicht zu eigen, hier „versteht“ er Schopenhauer nicht. Und indem er schließlich absurde Folgerungen zieht, glaubt er damit das ganze System *ad absurdum* führen zu können.

Genug damit von dem Dialog. Doch eine andere Frage ist noch aufgeworfen worden: Was sollte denn De Sanctis überhaupt dazu getrieben haben, gerade über Schopenhauer zu schreiben, und so eingehend, wenn es nicht die Liebe zur Sache war, wenn er nicht den Wunsch hatte, diese Philosophie seinen Landsleuten nahe zu bringen?

De Sanctis lebte damals in Zürich, im Kreise einer begeisterten Schopenhauer-Gemeinde: Wagner, Wesendonks, Herwegh u. a. Immer hörte er mit größter Verehrung und Bewunderung von dem großen deutschen Philosophen sprechen, ja, Mathilde Wesendonk, seine Schülerin in der italienischen Sprache, schenkte ihm Schopenhauers Werke. Was von all diesen, gewiß nicht unbedeutenden Menschen, so hoch geschätzt wurde, mußte ihm eines gründlichen Studiums wert erscheinen, wenn er auch auf die Begeisterung der Deutschen nicht allzuviel gab, — hatte er doch bald den Eindruck gewonnen, daß die Deutschen sehr von ihren eignen Leistungen überzeugt wären und auf die Ausländer mit Geringschätzung blickten. So war ihm z. B. berichtet worden, daß Fr. Th. Vischer, der gleichzeitig mit ihm am Züricher Polytechnikum lehrte, und mit dem er sich später befreundete, einmal geäußert hätte, es sei überflüssig, ein Kolleg über Dante bei De Sanctis zu hören, da ja Schlosser ein so ausgezeichnetes Buch über ihn geschrieben habe. Bei der Nachricht, De Sanctis hätte dieses Buch in seiner Vorlesung erwähnt und seine Schwächen nachgewiesen, sei Vischer höchst überrascht gewesen, daß der Italiener das deutsche Dante-Buch kenne, und habe sich über die Kühnheit, es zu kritisieren, nicht beruhigen können. „Diese Herren halten sich für unfehlbar“, schließt De Sanctis diesen Bericht in einem Briefe vom 3. Mai 1856 an seinen Freund De Meis. Einem andern Freunde muß er ähnlich geklagt haben, denn es findet sich in den von Benedetto Croce herausgegebenen Briefen [2] folgende

[1] Benedetto Croce, Saggi Filosofici III, Saggio sullo Hegel e altri scritti. S. 354 ff.

[2] La Critica, Vol. XII, 1914.

Antwort: „Habe Geduld mit diesen Deutschen. — Für sie, allzumal, gibt es heute keine andre Philosophie auf der Welt als die ihre. Das verkünden sie unverhohlen in jeder Philosophiegeschichte."

Wie sehr De Sanctis auch an Wagner — ebenso wie an Schopenhauer — die starke Selbstzufriedenheit mißfiel, geht aus der anfangs erwähnten Briefstelle hervor, die hier noch einmal wiedergegeben werden soll:

„Ich lese jetzt den großen Schopenhauer, der seine Größe nach allen vier Himmelsrichtungen hin ausruft, und den großen Wagner, den Genius der Zukunft, wie er sich bescheiden nennt, unwillig über die Zeitgenossen, die ihn nicht begreifen. Mit diesen Scharlatanen vor mir, wie sehr muß ich Dich nicht schätzen, Camillo!"

Riedinger will auch das in diesem Zusammenhange gebrauchte Wort „ciarlatani" nur als Tadel für Schopenhauers Unbescheidenheit verstehen und nicht daraus entnehmen, daß De Sanctis unsern Philosophen für einen Scharlatan in dem Sinne gehalten habe, in welchem Schopenhauer selbst dies Wort auf seine Gegner anwendet; aus den zahlreichen im Lexikon angegebenen Übersetzungsmöglichkeiten wählt Riedinger die mildeste: „Prahlerischer, ruhmrednerischer Mensch". Dazu möchte ich auf Schopenhauer verweisen (Parerga II, § 299): „In allen Fällen, wo in einer Sprache nicht genau der selbe Begriff durch ein bestimmtes Wort bezeichnet wird, wie in der andern, giebt das Lexikon dieses durch mehrere einander verwandte Ausdrücke wieder, welche alle die Bedeutung desselben, jedoch nicht concentrisch, sondern in verschiedenen Richtungen daneben treffen, wodurch die Gränzen abgesteckt werden, zwischen denen er liegt." Und vorher heißt es: „Bisweilen auch drückt eine fremde Sprache einen Begriff mit einer Nuance aus, welche unsere eigene ihm nicht giebt und mit der wir ihn jetzt gerade denken: dann wird Jeder, dem es um einen genauen Ausdruck seiner Gedanken zu thun ist, das Fremdwort gebrauchen." Nicht ohne Grund hat die deutsche Sprache das Fremdwort Scharlatan aufgenommen, und nach Schopenhauer täten wir wohl am besten, uns hier dieses Fremdworts zu bedienen. Andernfalls müssen wir eben bedenken, daß für den Italiener das Wort „ciarlatono" ein Begriff ist, und daß das Lexikon sich bemüht, durch viele verschiedene Ausdrücke uns diesen Begriff nahezubringen, daß also der Ausdruck „prahlerischer, ruhmrednerischer Mensch" nur dann für „ciarlatano" gesetzt werden kann, wenn man dabei mitdenkt: er rühmt sich für etwas, das nicht des Rühmens wert ist. — Wagner wird übrigens an andrer Stelle von De Sanctis als „corruttore della musica", Verderber der Musik, bezeichnet. Doch dies nur nebenbei. —

Jedenfalls hatte De Sanctis in dem Züricher Kreise sehr viel Rühmendes von Schopenhauer gehört und wollte sich nun einmal gründlich mit ihm auseinandersetzen. Daß er aber auch bei eingehendem Studium für Schopenhauer irgendwie erwärmt oder gar begeistert worden wäre, davon findet sich in den zahlreichen und ausführlichen Briefen aus

jener Zeit keine Spur, — nur die Absicht, einen Artikel über Schopenhauer und Leopardi zu schreiben, wird mitgeteilt, und daß zwei Monate zur Ausführung erforderlich sein würden; und später einmal heißt es: der Artikel sei noch nicht sehr weit gediehen. Dagegen spricht De Sanctis sehr häufig und mit Wärme von Leopardi, und wiederholt gibt er seinem Unwillen darüber Ausdruck, daß die Deutschen von Leopardi nichts wissen und es ihnen auch nicht der Mühe wert erscheine, ihn kennen zu lernen. So wird ihm die Auseinandersetzung mit Schopenhauer zur willkommenen Gelegenheit, für Leopardi einzutreten und ihn bei aller Verwandtschaft seiner Weltanschauung mit der des deutschen Philosophen als den edleren, höheren Menschen hinzustellen. Nicht etwa umgekehrt, ihn herabzusetzen, wie Schopenhauer meinte. Daß er ihn moralisch höher stellte, ist schon oben erörtert worden. Wenn es aber im Dialog (S. 405, worauf Schop. hinweist) heißt: Leopardi stehe unter Schopenhauer, weil er Poet sei und ihm die Methode fehle, die zum wahren Philosophieren gehöre, und wenn im Anschluß daran ausführlich die Methode Schopenhauers gerühmt wird, so ist auch das wieder ironisch gemeint. De Sanctis als Literarhistoriker schätzte die poetische Form viel mehr als die abstrakt-logische, und ganz besonders in jener Zeit, zu welcher er — in einer nach allem, war er durchgemacht, leicht erklärlichen Periode der Depression — sehr negativ zu aller Philosophie eingestellt war; konnte er doch damals selbst Hegel nicht vertragen, obgleich er diesem viel verdankte, wie er in diesem Zusammenhang einem Freunde schreibt. Zwei Jahre später übrigens empfiehlt er Hegel einem seiner Schüler warm als „Grundlage des modernen Denkens". Zu der Zeit, als er sich mit Schopenhauer beschäftigte, war er nach den von ihm damals geschriebenen Briefen in seiner ganzen Geisteshaltung überhaupt nicht empfänglich, vielmehr nur kritisch gestimmt, also in einem Zustand, der zur wirklichen Aufnahme einer ihm bis vor kurzem unbekannten Philosophie nicht geeignet war. Gerade darum aber hatte ihn die starke Verherrlichung des neuen Philosophen in dem Züricher Kreise und der Widerspruch, den er in den Fragen, die sein Innerstes bewegten, bei Schopenhauer fand, wohl so sehr zur Kritik gereizt, daß er sich Luft machen mußte.

Und er hat es — das bleibt unbestreitbar — in einer Form getan, die es auch dem Schopenhauerianer ermöglicht, von ihm zu sagen, was er von Schopenhauer sagt: „Man liest ihn mit Vergnügen", auch wenn man nicht mit ihm einig ist. Die durch den Titel „Schopenhauer und Leopardi" bezeichnete Aufgabe aber: eine objektive und auf liebevollem und gründlichem Verständnis beider großen Pessimisten beruhende Untersuchung des sie Einigenden und des sie Trennenden — diese Aufgabe wartet heute noch der Lösung.

SCHOPENHAUERS SCHREIBTISCH.

Von

HANS TAUB (München).

In seinem 1852 errichteten Testament nebst einem Nachtrag von 1859 hat Arthur Schopenhauer, der große Philosoph, so klar als möglich seinen letzten Willen zum Ausdruck gebracht und dabei über die kleinsten Einzelheiten seines künftigen Nachlasses verfügt.[1]

Der letzte Wille eines Menschen ist oft der Ausdruck seiner letzten Sorgen und seiner letzten Liebe. Keine Sorgen bereiteten Schopenhauer seine Werke. Von seinem großen Vermögen wollte er nicht einen Taler zu ihrer Verbreitung verwendet wissen; er wußte, daß sie ihn überdauern. Dagegen war Schopenhauer — welch herrliches Zeugnis für den Menschen — um seinen Hund, den Pudel „Atman", tief besorgt.

Schopenhauers Sorge war unbegründet. Die treue Dienerin Margaretha Schnepp trennte sich nach dem Tode ihres Herrn nicht von dem Pudel, und als sie nach Auflösung des Haushalts nach Heidelberg übersiedelte, führte sie den Hund Schopenhauers mit sich. Bei diesem Umzug mag sich noch mancherlei aus dem Nachlaß befunden haben. Denn Schopenhauer hatte ihr außer dem Hund und einer ansehnlichen Leibrente sein gesamtes Silberzeug, seine Kleider, Wäsche, Betten und alle seine Möbel, mit Ausnahme seines „Schreibsekretärs", vermacht. Über diesen enthält das Testament eine Bestimmung, die höchst sonderbar, ja phantastisch anmutet. Sie tritt schon nach außen dadurch besonders in die Erscheinung, daß sie lateinisch abgefaßt ist, während das ganze Testament sonst in deutscher Sprache niedergeschrieben ist. Die Biographen Schopenhauers nehmen von ihr entweder keine Notiz oder beschränken sich darauf, sie wiederzugeben. Was besagt nun das geheimnisvolle Dokument?

Zunächst ordnete Schopenhauer an, daß nach seinem Tode sämtliche Fächer, Schubladen, Winkel und Ecken seines Schreibtisches sorgfältig zu durchsuchen und zu entleeren seien, daß dabei alle in den einzelnen Abteilungen aufbewahrten Briefe und sonstigen Papiere einzeln zu entfalten, daß ebenso die Musiknoten in der obersten Abteilung blattweise aufzuschlagen seien, und daß endlich das Pult selbst Stück für Stück zu zerlegen und abzubrechen sei, so zwar, daß nicht zwei Bretter mehr zusammenhängen. „Denn so erst wird man die Hauptsache finden." *(Nam hoc pacto demum invenientur quae inveniri maximi momenti est.)* Schopenhauer verlangt zum Schluß nochmals energisch, daß all dies vor Zeugen geschehe, und überläßt dafür dem Testamentsvollstrecker die Fragmente des Schreibtischs.

Peinlich willfahrte man auch diesem letzten Willen. Der Schreibtisch Schopenhauers wurde in allen Winkeln abgesucht und entleert. Nachdem er vollständig freigemacht worden war, wurde er abgetragen und

zerlegt, ganz wie es der Verstorbene vorgeschrieben hatte. Es muß ein Augenblick höchster Spannung gewesen sein, als die Beteiligten nun begierig nach dem bedeutendsten Stück des Nachlasses suchten und — nichts vorfanden. Die Szene erinnert an den letzten Akt von Strindbergs „Traumspiel", woselbst auf Verlangen der Tochter Indras in Gegenwart des Lordkanzlers der Universität und der Dekane aller Fakultäten die Türe geöffnet werden soll, hinter welcher die Lösung des Welträtsels verwahrt liegt. Nach langem Reden geschieht dies, aber es ist — nichts zu sehen, bis das kluge Götterkind nicht dem Kanzler und den gelehrten Herren, sondern dem Dichter das Rätsel deutet: „Die Welt, das Leben und die Menschen sind nur ein Phantom, ein Schein, ein Traumbild . . ."

Wollte auch Schopenhauer mit der Verheißung, daß sein größtes Geheimnis erst nach der Zerstörung seines Schreibtisches offenbar werde, nochmals symbolisch eine Weisheit künden, oder war es dem Weltverächter nur darum zu tun, noch im Tode „die Narren zum Narren zu halten, wie sich's gebührt?" Keines von beiden trifft zu: Schopenhauer hat seine Lehre in seinen Schriften, nicht in seinem Testament dargestellt, und seine wundervollen Gleichnisse — Schopenhauer ist im Verein mit Luther und Goethe der gewaltigste Gleichnisredner der deutschen Sprache — vergolden nur seine Gedanken, ersetzen sie aber nicht. Auch war er, der den Tod den Musageten der Philosophie und die Todesstunde das Weltgericht nannte, nicht frivol genug, über seinem Grabe einen Narrentanz aufführen zu lassen. Die Lösung liegt im Reinmenschlichen. Gewiß bedeuteten für den Einsamen ein paar Möbel, ein paar Bilder, eine Büste Kants und eine Buddhastatue eine Welt, indes mochten seine Erben damit selig werden! Aber der Schreibtisch, an dem er seine unsterblichen Werke geschrieben, sollte mit ihm zugrunde gehen. Er konnte den Gedanken nicht ertragen, daß sein Heiligtum dereinst zum Auktionator oder zum Trödler wandern sollte, um „von Gevatter Schneider und Handschuhmacher" erstanden zu werden. Sein Schreibtisch sollte mit ihm sterben. Darum vermachte er ihn dem Testamentsvollstrecker — „als Bretterhaufen"!

Wenn Schopenhauer es als Wesen der Philosophie preist, daß sie im Gegensatz zu den Wissenschaften vom Besonderen sich zum Allgemeinen erhebt, so verrät auch diese sonderbare Anordnung eine Erfahrung, die freilich nur den Sinnenden und Schaffenden zum Bewußtsein kommt. Wer in seinem Schreibtisch mehr sieht, als einen toten Gegenstand, wer ihn liebt wie ein Instrument, auf dem alle Saiten der Seele erklingen, empfindet die Wehmut des Gedankens, sich von ihm trennen zu müssen. Schopenhauers Seele nimmt im Testament von seinem Schreibtisch Abschied.

---

[1] Vgl. die nun vollständig im XVI. Jahrbuch S. 253—263 publizierten Urkunden.

EINE SCHOPENHAUER-ANEKDOTE.

Unter der Überschrift „Der Selbstmord des Skorpions“ ist unlängst durch mehrere deutsche Zeitungen eine bisher unbekannte Schopenhauer-Anekdote gegangen, die inhaltlich so charakteristisch und in der Form so gut erzählt ist, daß sie an dieser Stelle festgehalten zu werden verdient. Sie lautet:

Arthur Schopenhauer kehrte in behaglichster Laune von seinem Mittagsmahl im Frankfurter „Englischen Hof“ zurück. Denn ein durchreisender englischer Naturforscher hatte ihn dort ausfindig gemacht, ihm seine Bewunderung zu Füßen gelegt und ihn trefflich unterhalten, während sie gemeinsam ein gutes Menü verzehrten. Und jetzt freute er sich auf die Stille seiner häuslichen Kaffeestunde und auf das gewohnte Nachmittagsschläfchen.

Da aber fand er in seiner Stube den Professor Weißenborn von der Universität Marburg, der seine Kur in Homburg unterbrochen hatte, um dem großen Schopenhauer seine Reverenz zu erweisen, und der jetzt seit eineinhalb Stunden auf ihn wartete. Schopenhauers gute Laune war wie verflogen, obgleich der Herr Professor ihn sofort mit einem Schwall von bewundernden Worten übergoß; denn er haßte inbrünstig die offizielle Philosophie und ihre Vertreter, die ihn und seine Philosophie jahrzehntelang ignoriert hatten. Aber er bat doch den Besuch, Platz zu nehmen, und wandte sich zur Tür, um nach dem Kaffee zu rufen. In dem Augenblick hub Professor Weißenborn an zu rühmen, wie jetzt ein Philosophieprofessor nach dem anderen von dem hellen Licht der Philosophie Schopenhauers bezwungen werde; ihm selbst sei es ja nicht anders ergangen. Da blieb Schopenhauer stehen und knurrte den Sprecher an: „Ich wollte, Ihr wäret alle miteinander echte Skorpione!“

„Wie?“ fragte Professor Weißenborn, „Skorpione? Wieso?“ Da reckte Schopenhauer sein bärbeißiges Gesicht mit den gesträubten Haaren über den Schläfen zu dem Besucher hinauf und sah ihn mit seltsam herausfordernden Blicken an: „Ja, ja! Skorpione! Wissen Sie: ich hatte heute mittag interessanten Besuch, den englischen Naturforscher Allan Thomson, den, der auf Skorpione Jagd macht. Die lieben Tiere kennen Sie doch? Diese greulichen Gliederspinnen mit den zwickenden Kieferfühlern und dem Giftstachel am Ende des Schwanzes: richtige Philosophie-Professoren! Von denen hat mir der Thomson erzählt, wie sie Selbstmord begehen.“

„Was?“ sagte Professor Weißenborn, „Selbstmord?“, und er versuchte zu lächeln.

„Jawohl! Selbstmord! Ein dutzendmal hat der Thomson das Experiment gemacht: Er setzt einen Skorpion unter ein Wasserglas und läßt ihn drin, bis es dunkel geworden. Dann nimmt er eine brennende Kerze und hält sie dicht an das Glas. Sofort beginnt der Skorpion in seinem Glaskäfig herumzurasen, als wollte er vor dem Lichte fliehen. Da das aber ruhig weiterleuchtet, wird das Licht dem Skorpion augenscheinlich unerträglich. Er bleibt plötzlich stehen, streckt den Schwanz über seinen Rücken so weit nach vorn, bis der Giftstachel über dem Kopfe hängt, dann stößt er sich ihn wie einen Dolch in die Schädeldecke. Und in zwei Sekunden ist er tot. — Sehen Sie, lieber Freund, die brennende Kerze, das ist meine Philosophie. Und die Skorpione, die wahrlich lang genug gezwickt haben, sollten nun auch den Mut haben, da sie dem Licht doch nicht entschlüpfen können, sich selbst auszulöschen."

Professor Weißenborn lächelte etwas gezwungen, dann dankte er für das anregende Gespräch, verneigte sich und ging rasch zur Türe. Schopenhauer aber rief nach dem Kaffee und machte es sich behaglich. Vo.

Wir sind der Quelle dieser ergötzlichen Geschichte nachgegangen und haben durch Vermittelung des Korrespondenzbüros, durch das sie in die Presse gelangt ist, von dem Einsender, Prof. Dr. Vo. (der aus seiner Halbanonymität auch uns gegenüber nicht herausgetreten ist), die Mitteilung erhalten, daß das Skorpionengleichnis aus Briefen Schopenhauers an seinen Freund Dorguth stamme, in welche der Einsender kurz vor deren Verbrennung durch Dorguths Schwester habe Einsicht nehmen können. Diese Mitteilung ist insofern offenbar unzutreffend, als es sich nicht um eine Schwester des alten (schon im Oktober 1854 mit 77 Jahren gestorbenen) Dorguth handeln kann, sondern allenfalls um seine Tochter, die allerdings kurz vor ihrem (im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts erfolgten) Tode die Briefe Schopenhauers an ihren Vater größtenteils vernichtet hat (s. Gruber im III. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft S. 116, wo freilich gesagt ist, sie habe gemäß einem dem Vater auf dem Totenbett gemachten Versprechen den Einblick in die Briefe niemandem, auch den besten Freunden des Hauses nicht, gestattet). Der Besuch von Professor Weißenborn (über denselben s. Überweg IV, 12. Aufl., S. 275) ist jedenfalls historisch verbürgt durch die höchst humorvolle Erzählung Schopenhauers in seinem Briefe an Frauenstädt vom 22. Juni 1854. Mit diesem wahrscheinlich auch an Dorguth zur gleichen Zeit berichteten Besuch mag die sonst nicht beglaubigte Skorpionengeschichte aus dem einen oder anderen Brief an Dorguth von dem Einsender kombiniert worden sein. Denn ganz getreu kann die Anekdote nicht sein, weil nach der Erzählung Schopenhauers gegenüber Frauenstädt der Besuch Weißenborns sich nicht an ein

Zusammensein mit einem englischen Naturforscher, sondern mit zwei Magdeburger Offizieren im „Englischen Hof“ angeschlossen hat. Immerhin paßt sie nach Inhalt und Tonart sehr gut zu der damaligen Lebensstimmung des Philosophen, der seit zwei Jahren berühmt zu werden begonnen hatte und nun sich mit heiterem Grimm daran belustigte, wie „die Herren Philosophie-Professoren“ (kurz vorher hatte ihn auch Professor Erdmann aus Halle im „Englischen Hof“ aufgesucht!) die jahrzehntelang geübte Methode des Schweigens zu brechen und, „oft ganz geheim und incognito“ (Bähr, Gespräche, S. 47), sich für ihn zu interessieren begannen. H. Z.

SCHOPENHAUER UNTER DEN KINDERN DER WELT.

Von

ARTHUR SÜLZNER (Danzig-Oliva).

Upton Sinclair bemüht sich in seinem Buch „Die goldene Kette oder Die Sage von der Freiheit der Kunst" um den Nachweis, daß die Kunst zu jeder Zeit für einen Gedanken, eine Idee, eine Weltanschauung Propaganda gemacht habe und niemals tendenzlos gewesen sei. Diese Auffassung von bewußt oder unbewußt leitenden Tendenzen in der Kunst findet ihre glänzende Bestätigung an dem Roman Paul Heyses „Kinder der Welt", der beim ersten Erscheinen am Anfang der siebziger Jahre gewaltiges Aufsehen erregte, und den nun i. J. 1929 der Verlag Hesse & Becker in Leipzig durch einen Neudruck in zwei starken Bänden zu neuem Leben zu erwecken sucht. Der Roman ist nämlich, im wahren Sinne des Wortes, Propaganda, und zwar für die Weltanschauung des Philosophen, unter dessen Einfluß der Dichter stand: Ludwig Feuerbachs, von welchem das berüchtigte Wort stammt: „Der Mensch ist, was er ißt". Sehr ungerecht wäre es aber, den Wert von Feuerbachs Gesamtwerk nach diesem einen, stark materialistisch gefärbten Ausspruch zu beurteilen, der übrigens gerade in der Gegenwart, wo die Ernährung mit Vitaminen eine überhebliche Rolle spielt, unter den Rohköstlern und den Fürsprechern einer „vergeistigten Diätetik" zahlreiche Anhänger hat, die von der richtigen Ernährungsweise sittlichen und geistigen Fortschritt erwarten. Für jenes Wort hat aber Heyse in seinem Roman keine Propaganda gemacht, was zur Vermeidung von Mißverständnissen erwähnt werden muß, sondern er hat sich für den Kampf Feuerbachs gegen das falsche Christentum, gegen die Bevormundung durch Staat und Polizei in religiösen Dingen, gegen den Gewissenszwang und die Unfreiheit der Seele, aber auch für das Streben nach einem glückseligen Leben auf dieser, nicht in jener Welt eingesetzt.

Die Kinder dieser Welt, die das Leben um seiner selbst willen lieben, die es in Krankheit, Leiden und angesichts des Todes noch herrlich preisen und jeden Lohn im besseren Jenseits, jeden Trost auf ein ewiges Glück im Paradies verschmähen und sich nur an das Diesseits klammern und darin Halt und Genüge finden, sie sind die wahren Helden seines Romans im Gegensatz zu den Kindern jener Welt, den Frommen und Gottesgläubigen.

Aber welch ein Interesse, so fragt sich der Leser des Jahrbuchs, hat dieser Roman für ein Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft? Kein starkes, nur ein flüchtiges, angeregt durch das nächtliche Zwiegespräch über Schopenhauer zwischen dem jungen Dozenten der Philosophie und seiner Nachbarin, einer Klavierlehrerin, die er, von einem Ball der

Berliner Oper in leicht angeheiterter Stimmung heimkehrend, bei ihrer Beschäftigung mit Schopenhauer antrifft. Sie las gerade in dem Kapitel vom Leiden der Welt. Mit einem scherzenden Plauderton, der von seiner guten Laune, seiner Zufriedenheit mit sich und seinem gegenwärtigen Zustande zeugt, ergreift er einen vor ihr stehenden kleinen Strauß und drückt ihn an sein Gesicht. Die Blüten zerfallen, die Blätter bedecken das Buch, es unter sich sanft verhüllend und begrabend mit einem Gruß der sterbenden Natur.

Aber mehr als dieser poetische Einfall, vom Dichter als Symbol für den still und in Schönheit verscheidenden Pessimismus Schopenhauers gedacht, reizte uns zu dieser Miszelle der im Roman dargestellte Einfluß unseres Philosophen auf zwei Gestalten: einen sehr ehrbaren, freisinnig denkenden Schuhmacher, dem das Kapitel „Über die Weiber" zu Herzen gegangen ist, und jene häßliche, schon alternde Klavierlehrerin, die vor Schopenhauer einen „großen Respekt" beim Lesen des Kapitels „Vom Leiden der Welt" bekommen hat und aus unerwiderter Liebe einen Selbstmordversuch unternimmt. Und da zeigt sich, daß der Roman nicht nur eine Tendenz *für*, sondern auch *gegen* eine Sache hat. Diese leicht durchsichtige Tendenz gegen Schopenhauer ließen wir uns gefallen, wenn sie nicht im höchsten Grade oberflächlich wäre. Die Kinder der Welt, von Grübeleien über das Mißliche und Fragwürdige des Lebens ziemlich ungequält und unbeschwert, finden ihren unerschütterlichen Halt in der Liebe zum Dasein, in seiner Seligpreisung. Aber die alleinstehende, bemitleidenswerte Klavierlehrerin, die weder das Leben um seiner selbst willen liebt, noch eine Stütze im Glauben an Gott und die zukünftige Seligkeit, wie die Kinder jener Welt, zu finden vermag, sucht in haltloser Verzagtheit den freiwilligen Tod. Denn, so muß der Leser des Romans folgern: was hätte wohl der trostlose Pessimismus der verzweifelten Seele zu bieten, woran sie sich wieder aufrichten könnte? Preisest du das Leben nicht glücklich, glaubst du auch nicht an das bessere Jenseits, so wird dich die erste große Lebensenttäuschung vernichten. Weil nämlich der Pessimismus nach Ansicht des Dichters den Menschen lebensuntüchtig macht und ihm weder Halt noch Trost geben kann.

Den biederen Meister aus der Zunft der Schuhmacher, der trotz seines fortschrittlichen Denkens gegen die Emanzipation der Frauen eifert, läßt Heyse über die Inferiorität des weiblichen Geschlechtes schwatzen, nicht ausgenommen seine von ihm sehr geliebte und geachtete Frau. Der Dichter benutzt diese Figur, nämlich den Schuster, dessen Handwerk seit Jacob Böhme auf immer mit der Neigung zum Philosophieren verbunden zu sein scheint, um unseren Philosophen mit einer sehr leicht angreifbaren Stelle seines Werks, nämlich dem Kapitel „Über die Weiber", ins Lächerliche, Geschmacklose und Unwürdige zu zerren, mit dem Erfolg, daß ein gottesfürchtiger Kunstmaler, eine andere Figur des Romans, dessen Interesse für Schopenhauer bereits geweckt

war, auf eine Beschäftigung mit ihm ein für allemal verzichtet. Er wünscht nicht, „mit einem Herrn, der solche Gesinnungen hat und verbreiten möchte, Bekanntschaft zu machen". Er sei nicht mehr begierig, einen Schriftsteller kennenzulernen, der von dem edelsten und liebenswürdigsten Teil der Menschheit so gering gedacht hat.

Wer Zeit und Mühe nicht scheut, dem sei der Roman als ein Kulturdokument empfohlen, das vor fünfzig Jahren die Gemüter ergriffen und erschüttert, Beifall und Widerspruch gefunden hat. Uns, den Lebenden, fehlt das rechte Verständnis für das damals Unerhörte und Aufrührerische im Kampf der Geister und in der freiheitlichen Behandlung des Stoffes. Diese Dinge haben wir im wesentlichen überwunden. Über einzelnen Teilen des zweibändigen Werkes liegt eine rührselige, langweilige Ehrbarkeit, fremd unserem modernen Geschmack und Empfinden. Wir sehen nur eine einzige Gestalt mit ausgeprägt oder vorwiegend schlechtem Charakter; sonst sind sie alle wahrhaft besessen — von der Tugend, und dieser Umstand bezeichnet einen großen Mangel an Lebensnähe und Lebenswahrheit. Man kann sich nicht vorstellen, daß zu Lebzeiten des Dichters das Leben in Berlin so spießbürgerlich und fade war.

ZWEI BRIEFE AN RUDOLF HANS BARTSCH.

Von

RICHARD FABIAN (Strehlen).

*1. Vor dem „Großen alten Kater".**

Lieber Herr Bartsch!

Stellen Sie Ihre Joachim Rabesam'sche Unzugänglichkeit einmal auf eine kleine Weile zur Disposition und hören Sie mir aufmerksam zu. Vor ungefähr Jahresfrist wurde ich durch Ihr „Heidentum" auf Sie aufmerksam und nahm es zum Anlaß, mich mit Ihrer Gedankenwelt vertraut zu machen, weil sie der meinigen artverwandt ist. Aus Ihren philosophischen Büchern[1] lese ich heraus, daß Sie sehr stark und nachhaltig von Schopenhauer beeinflußt sind und ihm ein dankbares Gedenken bewahren. Wie man gemeiniglich über Schopenhauer urteilt, wird Ihnen ja zur Genüge bekannt sein. Hätten Sie z. B. Ihr Buch „Das Glück des deutschen Menschen" vor 20 Jahren veröffentlicht, dann wären Sie auch als Pessimist verlacht und ausgepfiffen worden. So haben Sie die Zeitumstände für sich und werden dafür als der „deutsche Laotse" gefeiert. Trotzdem bringen Sie in dem Buch nichts Neues. Das was dort niedergeschrieben ist, war schon seit Jahrhunderten geistiges Eigentum einer kleinen Schar Auserlesener gewesen. Schopenhauers Philosophie läuft letzten Endes auf dasselbe hinaus, nur muß man ihn richtig lesen. Für Schopenhauer waren seinerzeit die Verhältnisse nicht Mithelfer, und darum machte man einen „Pessimisten" aus ihm. Diese Bezeichnung hat sich, da sie nun einmal tief Wurzel gefaßt hat, bis auf den heutigen Tag erhalten.

In Robert Hohlbaums Buch lese ich, daß Sie sich mit der Absicht tragen, Beethovens Lebensweg und -kampf in einer seiner gewaltigen geistigen Größe würdigen Weise niederzuschreiben. Beethovens Stirn ziert aber schon der ihm gebührende Lorbeer. Schopenhauers irdischer Lauf steht demjenigen Beethovens nicht nach, aber seine Stirn ist noch leer. Und doch sprach schon Friedrich Nietzsche von ihm: „Was er lebte, wird bleiben stahn!" Könnte es Sie nicht locken, an Stelle Beethovens unseren Schopenhauer zum Träger Ihres Buches zu machen? In den letzten Jahren ist viel Schundliteratur über die großen Geister

---

* Vgl. den unten S. 370 ff. besprochenen Schopenhauer-Roman, aus dem oben S. 287 ff. ein am besten gelungenes Stück als Probe wiedergegeben ist (Anm. des Herausgebers).

[1] „Lukas Rabesam" (1917), „Heidentum" (1919), „Das Glück des deutschen Menschen" (1927), L. Staackmann, Leipzig.

von „Asphaltbelebern“ mißgeboren worden, und die Besprechung eines solchen Buches (Saitschick, „Genie und Charakter“, im XV. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft) endet mit den Worten: es wäre „nun an der Zeit, daß ein Künstler aus seiner synthetischen Schau uns Schopenhauers Leben und Werk neu erzählte, den Mythus «Schopenhauer», den Generationen geschaffen, den wir schon in uns tragen, endlich in lebendige Rede verwandelte.“

Ich möchte aber in Ihnen nicht den Eindruck erwecken, als ob ich vorstehendes in irgend welchem Auftrage vorbringe. Nein, es ist nur ein persönlicher innerer Drang, der mich treibt: vielleicht legt dieser mein Brief die Lanze für Schopenhauer ein!

2. *Nach dem „Großen alten Kater“:*

Lieber Herr Bartsch!

Als ich vom Verlag Staackmann die Ankündigung Ihres Schopenhauer-Buches bekam, da war eine stille Freude in mir, daß meinem Anliegen so schnell Erfüllung geworden. Später stiegen leise Zweifel auf, ob mein Brief auch wirklich den Anstoß zu diesem Buch gegeben. Lag doch zwischen diesem und der Staackmann-Karte nur eine Zeitspanne von genau zwei Monaten. Wenn ich mir aber wieder ins Gedächtnis zurückrief, was Robert Hohlbaum schreibt: in welch kurzer Zeit manches Ihrer Bücher entstanden ist, dachte ich, es könnte doch möglich sein. Als ich jedoch das Buch selbst in Händen hatte und das Vorwort las, stand es bei mir fest, daß mein Brief n i c h t den Anstoß zu diesem Buch gegeben hat. Er traf ein bereits Gewordenes oder im Werden Begriffenes an und veranlaßte Sie vielleicht, dem Ganzen eine andere (vertiefte?!) Richtung zu geben. Trotzdem: m e h r sahen Sie bei Schopenhauer nicht? Denn ich will nicht annehmen, daß Sie hier Ihr Wort der „Frohen Botschaft“ wahr gemacht haben: „Fortan bekommen meine Leser, was sie verdienen.“ Diesen Ausspruch haben Sie bestimmt wieder vergessen; denn sonst wäre doch nicht das Buch vom „Glück“ entstanden.

Ihren „Rosen“-Kult in Ehren; obwohl man darüber geteilter Meinung sein kann. Mir will es jedenfalls nicht in den Kopf, daß es für eine Frau von Geist und Gemüt — und solche lassen Sie doch nur gelten — ein erhebendes Bewußtsein ist, nur unter einem anderen Gesichtswinkel, nur als Geschlechtstier vom Manne gewertet zu werden, und daß sie darauf noch stolz sein könnte. Daß Schopenhauer keine Himbeerlimonade oder Weihwasser in den Adern hatte, ist naheliegend; in diesem Falle wäre er ja Gevatter Hinz und Kunz gleichgestellt und nicht der Vater der „Welt als Wille und Vorstellung“. Aber sein heißes Blut als seinen hervorstechendsten Lebenszug herauszustellen ist (milde gesagt) „Geist der Asphaltbeleber“. Dem Janhagel der Gasse werden Sie ja damit ein Gala-Diner aufgetischt haben; aber das liegt doch bestimmt nicht in Ihrer

Absicht. Dies Buch gereicht weder Schopenhauer noch Ihnen zur Ehre und ist für jeden wahren Schopenhauer-Kenner eine schmerzliche Enttäuschung. Lassen Sie es in seiner jetzigen Gestalt aussterben. Zertrümmern Sie die Form und schmieden Sie Nothung neu! Was ich ersehnte, war eine in künstlerischer Form entworfene Darstellung seiner großen Persönlichkeit, des ihr innewohnenden hohen Grades von Feinfühligkeit, des so seltenen, außerordentlich zart besaiteten Gemüts. Sein gigantischer Kampf um und für die Wahrheit, das heiße Bemühen, den Urquell alles Seins aufzudecken. Das erhebende Bewußtsein, das Beste erreicht zu haben, was menschlichem Erkenntnisvermögen beschieden ist. Sein Bestreben, nun auch anderen mit dem von ihm Erarbeiteten Helfer und Tröster auf dem Lebenswege zu sein, und die erschütternde Wahrnehmung, für all sein redliches Wollen nur boshaftes Mißverstehen und schnöden Undank zu ernten. In einem ausklingenden Schlußwort wünschte ich mir eine Mahnung an die Gegenwart, insbesondere an die verantwortlichen Volksführer, unser Heil nicht mehr von „außerhalb der vier Wände" zu erhoffen, sondern bei diesem Größten im Reiche der Geister stille Einkehr zu halten und auf diese Weise dem Leben so vieler Haltloser wieder eine feste Grundlage zu geben. Denn bevor e r nicht von allen Kanzeln und Lehrstühlen gepredigt wird, geht es mit der Menschheit im allgemeinen und dem deutschen Volke im besonderen nicht aufwärts. Eine scheinbare wirtschaftliche Bessergestaltung kann den Tieferblickenden nicht darüber hinweg täuschen, daß, trotz aller schönen Reden, der innere Verfall (und den aufzuhalten, darauf kommt es heute in erster Linie an) weitere Fortschritte macht.

Der Winter, Ihr gefürchteter „Nebelung" steht vor der Tür. Machen Sie eine „Ferienreise" nach Frankfurt am Main, suchen Sie das Schopenhauer-Archiv auf, das man Ihnen sicher bereitwillig zur Verfügung stellen wird, und lassen Sie sich dort von seinem Geiste erfüllen. Lesen Sie vor allem sein Werk noch einmal. Im nächsten Lenz ist dann etwas geworden, das Ihnen und anderen zum Segen gereicht!

Vom Standpunkt des „letzten Naturdenkmals" kameradschaftlichen Gruß!

EIN GREISER SCHOPENHAUER-JÜNGER: FRANZ LINDTNER †.

Von

LEO WURZMANN (Frankfurt a. M.).

Der am 2. März 1929 in Wels in Oberösterreich verstorbene österreichische Hauptmann im Ruhestande Franz Lindtner hat in seiner letztwilligen Verfügung vom 3. April 1916 zu seiner Erbin die Schopenhauer-Gesellschaft eingesetzt, der er seit demselben Jahre als Mitglied angehörte.

Lindtner war über 15 Jahre Pensionär im Evangelischen Altersheim in Wels. Über sein früheres und sein dortiges Leben, seine Beschäftigung und seinen Verkehr konnte ich bei einem Besuch in Wels in der Osterwoche 1929 so gut wie nichts erfahren. Die Schwester, der seine Pflege bis zu seinem Tode oblag, war verreist. Auch spätere briefliche Mitteilungen, die ich von ihr sowie von einem Neffen des Verstorbenen (der diesen aber i. J. 1900 zum letzten Male gesehen hat) erhalten, geben nur dürftige Daten. Danach ist Lindtner 1841 geboren, war also bei seinem Tode 88 Jahre alt. Als Offizier wird er vermutlich den Krieg von 1866 mitgemacht haben; von 1880—1890 war er Lehrer an der Militär-Oberrealschule in Mährisch-Weißkirchen, dann zum Kriegsministerium in Wien kommandiert. Dort hat er als lebhafter Musikfreund sehr häufig die Hofoper besucht. Im Jahre 1893 wurde er infolge von Kränklichkeit pensioniert, hat später längere Zeit — etwa bis 1913 — in Triest, dann in Wels gelebt. Reisen, die er besonders in jüngeren Jahren nach Italien machte, nährten seine Liebe zur Kunst und zur Natur; im Ruhestande beschäftigte er sich einige Zeit mit dem Präparieren von Pflanzen und der Anlegung eines Herbariums. Vor allem aber gehörte seine Liebe der Philosophie Schopenhauers.

Diese wenigen Daten werden durch Entwürfe von Briefen, durch seine letztwilligen Anordnungen, nicht zum wenigsten aber durch „Zwölf Sonette", die der Verstorbene in den letzten Jahren, als er infolge einer Schwäche seines Augenlichts nicht mehr lesen konnte, niedergeschrieben hat[1], doch zu dem Bilde eines hochstehenden und seltenen Mannes ergänzt, eines echten Jüngers unseres Philosophen, zu dessen Andenken er seine Hinterlassenschaft gestiftet hat.

Der Gedanke, seinen Nachlaß zur Verbreitung der Schopenhauerischen Philosophie zu verwenden, hat ihn schon i. J. 1911 beschäftigt. Damals beabsichtigte er, der Frankfurter Stadtbibliothek die Hälfte seines kleinen Vermögens zuzuwenden, um dadurch „das Eindringen der Philosophie Arthur Schopenhauers in tiefere Schichten" zu fördern und

[1] Einiges daraus ist oben S. 306 ff. abgedruckt.

damit zugleich das Andenken des Philosophen „als eines Lehrers der Menschheit" dauernd zu ehren. Die Stadtbibliothek in Frankfurt betrachtete er als geeignete Ausgangsstätte für die Verbreitung von Schopenhauers Werken, „da sie ja selbst, in Anerkennung seiner Bedeutung, die Außenseite ihres schönen Gebäudes mit seinem Standbild und ihren Lesesaal mit seiner Büste geschmückt hat". Frankfurt a. Main aber schien ihm auch darum ganz besonders zu solchem Ausgangspunkt geeignet, weil „dort der Philosoph viele Jahre gelebt, mehrere seiner unvergeßlichen Schriften verfaßt, allen aber ihre letzte vollendete Form gegeben hat".

Im Juni 1913, als er durch einen Zufall von dem Bestehen der Schopenhauer-Gesellschaft Kenntnis erhalten hatte, änderte Lindtner seine letztwillige Verfügung dahin, daß die Schopenhauer-Gesellschaft an Stelle der Stadtbibliothek zu Frankfurt Erbin zur Hälfte werden solle. In seinem obenerwähnten Testament vom 3. April 1916 endlich vermachte er unserer Gesellschaft, der er nunmehr als Mitglied beitrat, sein ganzes Vermögen, das damals 60 000 Kronen betrug. Sich über die Gründe zu diesem Entschlusse — so äußert er in einem Schreiben aus Linz vom 3. April 1916 mit einer Nachschrift aus Wels vom 31. Dezember 1921 an den Vorstand unserer Gesellschaft — des Weiteren zu verbreiten, sei einer Gesellschaft gegenüber unnötig, „die den Namen des hochverehrten Meisters, als weithin leuchtendes Wahrzeichen, auf ihrem Schilde trägt". Wenn er seinem letzten Willen gleichwohl eine schon vor langer Zeit niedergeschriebene „Erläuterung" hinzufüge, so geschehe dies aus dem Verlangen, „mit der Gesellschaft, wenn schon nicht zu Lebzeiten, so wenigstens nach meinem Tode noch in eine Art persönlicher Verbindung zu kommen. Es verhält sich damit ungefähr so, wie mit dem von Schopenhauer (Parerga II, 526)[2] angedeuteten Wunsche — wobei selbstverständlich die Rolle des Wünschenden mir zufällt."

Der Einsetzung der Schopenhauer-Gesellschaft als Alleinerbin hat Lindtner folgende Auflage hinzugefügt:

> „Das Capital, welches nach Abzug aller Gebühren und aller sonstigen durch die Annahme der Erbschaft entstehenden Auslagen übrig bleibt, ist in pupillarsicheren Wertpapieren oder in anderer Weise gegen gesetzmäßige Sicherheit anzulegen, und es sind die Zinsen alljährlich zum Ankauf einer entsprechenden Anzahl Exemplare von Arthur Schopenhauers philosophischen Werken zu verwenden.
>
> Diese Bücher (stets eingebundene Gesamt-Ausgaben) sind von der Schopenhauer-Gesellschaft, nach von ihr festzustellenden Normen, wenn tunlich gleichzeitig am 21. September jedes Jahres,

[2] Gemeint ist die dem Schlußkapitel der „Parerga" — „Einige Verse" — von Schopenhauer vorangeschickte Bemerkung.

an Volks-, Arbeiter-, Krankenhaus- und sonstige öffentliche Bibliotheken, Lesevereine u. dgl. des Deutschen Reiches und der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, die nur über geringe Geldmittel verfügen, eventuell auch an derlei Bibliotheken in anderen Ländern und, in Ausnahmsfällen, auch an einzelne einer solchen Berücksichtigung würdige Personen vollkommen unentgeltlich zu verteilen.

Die durch die Verteilung der Bücher sowie durch die Verwaltung des Capitals erwachsenden Auslagen sind ebenfalls aus den Zinsen zu bestreiten. Überdies ist ein Teil der letzteren zur Bildung eines Reserve-Fonds zurückzubehalten.

Falls das Gesetz es gestattet, so ist von der Schopenhauer-Gesellschaft an einem von ihr auszuwählenden Orte eine förmliche Stiftung zu errichten, durch welche die Einkünfte des Kapitals zu der von mir gewollten Verwendung für alle kommenden Zeiten bestimmt werden."

Ein Nachtrag hierzu vom 31. Dezember 1921 besagt:

„Sollte mein Vermögen durch besondere Ereignisse (etwa durch einen Staats-Bankrott) derart zusammenschmelzen, daß es sich nicht mehr lohnt, mit den Zinsen, wie in Punkt 3 des Testaments auseinandergesetzt, zu verfahren — worüber der Alleinerbe zu entscheiden hat — so ist mit dem Gelde, das noch übrig geblieben ist, eine entsprechende Anzahl Exemplare von Arthur Schopenhauers Werken anzukaufen und dann nur eine einmalige Verteilung der Bücher vorzunehmen."

Schließlich finde hier auch die schon erwähnte, für die Denk- und Schreibart des Verstorbenen besonders kennzeichnende, schöne „Erläuterung" ihren Platz; sie lautet (unter Fortlassung eines geschichtlich inzwischen erledigten politischen Seitenblicks):

„Nicht nur in den höheren, den sogenannten gebildeten Ständen, sondern auch in den unteren Volksschichten (in der arbeitenden Klasse im engeren Sinne des Wortes) gibt es schon viele Personen, denen der Glaube an eine auf theologischem Fundamente ruhende Ordnung der Dinge unwiederbringlich abhanden gekommen ist, die aber an dessen Stelle nichts Anderes, nichts Gleichwertiges, geschweige denn Besseres zu setzen wissen. Ich bin nun der Meinung, daß wenigstens einigen dieser ärmeren Glieder der menschlichen Gesellschaft die Aneignung philosophischer Kenntnisse durch die kostenfreie Beistellung der notwendigen Bücher erleichtert und so der Weg zur Erlangung eines Ersatzes für das verlorene kostbare Gut geebnet werden könnte. Soll dieses Ziel erreicht werden, so kann dies nur durch ein philosophisches System geschehen, das als Metaphysik einen hin-

länglich befriedigenden Aufschluß über das innerste Wesen der Welt zu geben vermag und zugleich als Ethik der Moralität eine einwandfreie Grundlage zu bieten imstande ist. In praktischer Hinsicht hätte das System zu Ergebnissen zu führen, die befähigen, die Wechselfälle des Lebens mit Gleichmut hinzunehmen, Glück und Genüsse nach ihrem wahren (d. i. illusorischen) Werte zu würdigen, dem Mißgeschicke kühn die Stirn zu bieten, den Zweifel mit Erfolg zu bekämpfen und den Tod ruhig und gefaßt zu erwarten. Endlich ist in formaler Beziehung zu fordern, daß die Ausdrucksweise des Philosophen nicht dunkel und verworren, sondern vielmehr so klar und deutlich sei, daß seine Argumentation auch dem sofort einleuchtet, der sich vorher nicht mit philosophischer Lektüre befaßt hat.

Alle diese schweren und mannigfaltigen Bedingungen werden von der Schopenhauerischen Philosophie erfüllt. Zu ihren größten Vorzügen gehört, daß sie in ihrer Ethik einen sicheren Maßstab zur Beurteilung des moralischen Wertes der menschlichen Handlungen liefert, und daß sie das festgefügte Gebäude einer von allen theologischen Banden losgelösten Weltanschauung auf eine solide metaphysische Basis (den Willen) stellt, auf der es sich gegen jeden Ansturm, ohne ins Schwanken zu geraten, zu behaupten vermag. Es ist freilich nicht zu leugnen, daß Schopenhauer auch die Möglichkeit des Aufgebens dieser Basis (Verneinung des Willens) lehrt, und daß seine Philosophie in Pessimismus ausläuft; wohl aber ist in Abrede zu stellen, daß dieser theoretische Pessimismus die Anhänger der Schopenhauerischen Philosophie für die Geschäfte dieser Welt untauglich mache. Wer dies dennoch behaupten wollte, der möge bedenken, daß die gleiche pessimistische Tendenz dem echten Christentum innewohnt und doch dessen Bekenner zu keiner Zeit gehindert hat, als Krieger, als Staatsmänner, also auf ausgesprochenem Gebiete der Bejahung des Willens, zu glänzen, oder auch als Ökonomen, Kaufleute usw., kurz als tüchtige Geschäftsmänner sich zu bewähren.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, ausdrücklich zu bemerken, daß es mir ferne liegt, zur Verbreitung von Irreligiosität beitragen zu wollen. Ich hege sogar die feste Überzeugung, daß für die Masse des Volks, d. i. für die weitaus überwiegende Mehrzahl der Menschen, stets irgend eine positive Religion wird bestehen müssen, die mittels Offenbarungen, Dogmen und kirchlicher Gebote dieselben praktischen Resultate anstrebt, auf welche auch die ethischen Lehrsätze der Schopenhauerischen Philosophie abzielen. Ich habe bei meinen testamentarischen Anordnungen nur eine vom Glauben bereits abgefallene Minorität vor Augen — ja eigentlich in dieser Minorität selbst wieder nur eine kleine Zahl Erlesener, die in geistiger oder körperlicher Arbeit sich abmühend,

durch gesteigertes Wissen zwar die Fähigkeit zu glauben, nicht aber das Interesse für metaphysische Fragen verloren hat. Bei Lesern dieser Gattung wird die Schopenhauerische Philosophie keinen Schaden zu stiften vermögen, sondern einem nützlichen, einem wohltätigen Zwecke dienen, und einem solchen Zwecke will ich einen Teil meines kleinen Besitzes unter allen Umständen widmen. — Auch weiß ich keinen besseren Weg, um den Dank abzustatten, den ich dem großen Philosophen Arthur Schopenhauer schulde, ihm, dessen Werke mir mein ganzes Leben hindurch ein unerschöpflicher Born der Belehrung, ein nie versagendes Mittel der Beruhigung, ein sicherer Halt in schwierigen Lagen geblieben sind. Möge sein Geist über Jenen schweben, die gequält von bangen Zweifeln oder niedergeschmettert von schweren Schicksalsschlägen, ein aufklärendes, ein tröstendes, ein erlösendes Wort in seiner Philosophie suchen: sie werden es dort finden."

„F. L."

Der ehrwürdige Mann, der dies geschrieben, hat als ein echter Jünger des großen Philosophen einsam gelebt und ist einsam gestorben. Verkehr scheint er kaum gehabt zu haben. Seine Umgebung dürfte wohl für seine der indischen Urweisheit und der Lehre Arthur Schopenhauers zugekehrte Weltanschauung kaum Verständnis besessen haben.[3] In der Pension zu Wels scheint er sich, wie aus einem Sonett hervorgeht, nicht wohl gefühlt und sich als bloßen „Mitgefangenen" betrachtet zu haben. Das „Glück" seines Lebens war die Einsamkeit, die er schon in jungen Jahren auf der Lagune Venedigs, später zwischen Grabruinen auf der Via Appia oder auf hohen Bergen und am weiten Meer genossen hat. Die ihn umgebende Finsternis, auch die des leiblichen Auges, hat keine Macht über ihn. In trüben Stimmungen erlebt er zwar, über achtzig Jahre alt, die „vier grauen Weiber", wie der greise Faust. Aber den Lebensmüden, dessen Tage gezählt sind, schreckt der Tod nicht. Ja, er erwartet von ihm nur Befreiung von der schwersten aller Sünden, der Daseinsschuld, ein Ziel, aufs Innigste zu wünschen. In einem Sonett, „Fortschritt" betitelt, besingt er die technischen Fortschritte, das Wunder des Fliegens, schließt aber resigniert, daß die Menschheit sittlich unverändert dieselbe bleibe. Neben Schopenhauer verehrt er die großen Dichter Dante, Shakespeare und Goethe. In einem Sonett auf Schopenhauer beklagt er bitter, daß Neid und Mißgunst seines Meisters Werk so lange ignoriert und sekretiert hätten; aber, so schließt er, der kühne und treue Freund der Wahrheit habe sich schließlich die Anerkennung erzwungen.

---

[3] Mit Ausnahme einer Frau, deren schöne „Erinnerung an Franz Lindtner" im nächsten Beitrag dieses Jahrbuchs wiedergegeben ist.

Am Fenster seines Zimmers im Heim zu Wels hat Franz Lindtner noch in späten Jahren und mit geschwächten Augen manches Mal den Sonnenuntergang erlebt und es beklagt, noch immer leben zu müssen: „Möge doch das öde Gaukelspiel sein Ende finden!“ Traumlos zu schlafen,

„Entlastet von des Erdenlebens Druck und Schwere: —
Ein solcher Abschluß inniglich zu wünschen wäre!“

Nun ist sein Wunsch erfüllt. Das Andenken des Mannes aber, dessen Leben der Lehre seines Meisters würdig und dessen letzte Tat ein Beispiel, wert der Nacheiferung gewesen ist, soll uns und allen denen, die durch seine Stiftung in Zukunft in Schopenhauers Werken Lehre und Trost finden werden, unvergessen sein.

ERINNERUNG AN FRANZ LINDTNER.

Von

MARIE SCHMIDL (Wels in Ober-Österreich).

Vor mir liegt der literarische Nachlaß Franz Lindtners, zum Teil bestehend aus einer Anzahl blauer Hefte mit der Aufschrift „Philosophie", die jedoch meist nur Übersetzungen lateinischer, griechischer und englischer Zitate aus Schopenhauers Werken enthalten, genau registriert, wie es seinem präzisen, überaus ordnungsliebenden Wesen entsprach. Ein zweiter Teil dieses Nachlasses besteht in losen Blättern, auf denen er verschiedene Gedanken, z. B. eine Auslegung des Wagnerschen Nibelungenrings im Geiste Schopenhauers, und mehrere Sonette nebst anderen Gedichten niedergeschrieben hatte. Diese Gedichte haben keinen künstlerischen Wert, doch sind sie interessant als Ausdruck seiner starken Persönlichkeit und des einsamen Lebens, das er für sich gewählt. Ferner sind noch eine Menge Hefte, italienische, englische und lateinische Grammatik enthaltend, und ein Couvert mit der Aufschrift „*pro domo*" vorhanden. Letzteres enthält Klagen über das Leben im Altersheim, in dem er sich vernachlässigt fühlte.

Allerdings war hier kein Boden für ihn. Der enge, konfessionelle, nüchtern-protestantische Geist, der hier lebt, war für den Jünger Schopenhauers ein Unding und veranlaßte ihn, sich noch mehr als je zuvor in sein eigenes Innere zurückzuziehen. Ein Teil seiner Klagen über sonstige Mißstände des Heims, unter denen er litt, waren auch berechtigt. Die Gerechtigkeit verlangt aber zu sagen, daß Hauptmann Lindtner selbst nicht ganz schuldlos war. Ähnlich seinem vergötterten Meister war auch er ein sorgsamer Verwalter seines Gutes; war dies aber bei Schopenhauer Mittel zum Zweck, sich seine Freiheit zu bewahren, stets die Mittel zu besitzen, seinem Genius folgen zu können, so war es bei Lindtner Selbstzweck, oder schien wenigstens so; denn nichts gönnte er sich, niemals ließ er sich zu einer Ausgabe herbei. Mit einer geringen Mehrausgabe hätte er sein Alter behaglicher gestalten können. Seltsamer Mann! Er war ein Asket, aber zugleich litt er unter dem Mangel; er entsagte jedem Genuß f r e i w i l l i g — aber daß er ihm nie g e b o t e n wurde, erbitterte ihn tief. Seine schroffe Art, mit der er selbst gerechte Forderungen, sowie alles, was ihm „unbefugte Einmischung" schien, zurückwies, erregte selbstverständlich Unwillen im Hause. Und so konnte es nicht anders kommen, als daß die evangelischen Schwestern, die durch ihre reserviert-unpersönliche Einstellung den Bewohnern des Hauses gegenüber kein Verständnis für eine so eigenartige, festumrissene Persönlichkeit gewinnen konnten, ihn endlich sozusagen laufen ließen und sich um seine Bedürfnisse und sein Wohl und Wehe bis zu seinen

letzten Tagen, wo er dann durch sie doch noch gute Pflege fand, nicht mehr bekümmerten.

So war eben auch Franz Lindtner ein Mensch „mit seinem Widerspruch". Mit aller Kraft der Überzeugung wollte er sein ganzes Leben auf die Philosophie Schopenhauers einstellen, die ihm zu seiner Religion geworden war, wollte zur Losgelöstheit vom Erdendasein und seinen Bedürfnissen vordringen, und konnte sich doch des erbittertsten Ärgers nicht erwehren, wenn ihm die Mittel zu deren Befriedigung vorenthalten oder wenigstens nicht so gereicht wurden, wie er meinte es fordern zu können.

In seinem Nachlaß findet sich ferner ein kleines Paket Schriften vor, mit dem Vermerk „Reisen". Seine große Liebe zur Architektur und Kunst hat ihn, wie ich glaube, weit herumgeführt; denn oft hat er mir mit Begeisterung von den Kunststätten berichtet, die er besucht hat. Dem hiesigen Gymnasium hat er alle seine Bücher und kunstgeschichtlichen Werke vermacht, die er durch die in die betreffenden Stellen eingelegten Reproduktionen der Bilder, die er gesehen, ergänzt und bereichert hatte. — Da es in seinem Wesen gelegen, alles peinlich geordnet aufzubewahren, so habe ich auch noch Pakete von bezahlten Pensionsrechnungen vorgefunden und aus alter Zeit, von vor zwanzig Jahren, Geldüberweisungen an seine Mutter, die laut Vermerk sich lange Jahre bei seiner Schwester aufgehalten hat, dann aber in Niederösterreich 1908 gestorben ist. Auch eine zweite Schwester wird einmal erwähnt. Näheres über seine Familie weiß ich nicht, niemals hat er sie mir gegenüber mit einem Worte erwähnt. Philosophie, Kunst und Natur füllten seine Seele ganz; es scheint darin neben diesen Göttern für Familie oder Freundschaft kein Raum geblieben zu sein.

Ich selbst habe mit Hauptmann Lindtner zusammen dies evangelische Altersheim schon fünf Jahre bewohnt, ehe wir uns kennen lernten. Wohl wußt' ich, wer die seltsame, in den weiten, braunen Eremitenmantel gehüllte Greisengestalt mit dem durchgeistigten Gesicht war, die oft, auf ihren Stock gestützt, niemanden sehend und beachtend, an mir vorüberschritt, und die ich oft, namentlich in den ersten Jahren, als er noch, mühsam genug, kleinere Spaziergänge in die Traun-Auen unternehmen konnte, müde zusammengekauert und in tiefes Sinnen verloren, am Wege sitzen sah; aber gesprochen habe ich ihn in all diesen Jahren niemals. Als dann im Jahre 1924 Frau Mathilde Rinke bei uns einzog, eine Pfarrerswitwe, die vor vielen Jahren dieses Heim als Vorsteherin geleitet hatte, in dem sie nun selbst als Pensionsgast ihre letzten Jahre verbringen sollte, — da erst hörte ich mehr und Genaueres über Lindtner. Er war in längstvergangener Zeit auch einmal Pensionsgast der Frau Rinke gewesen und hatte ihr von jenen Tagen her eine herzliche und dankbar-freundschaftliche Gesinnung bewahrt. Die Erinnerung an jene Zeit, die sicher eine erfreuliche für ihn gewesen, war es ja auch, die

ihn mit Kriegsausbruch, als ihm der Boden in Triest zu heiß zu werden begann, sich wieder nach Wels wenden ließ, um hier ein refugium für sein hohes Alter in den Bedrängnissen der Zeit zu finden; dies geschah, nachdem er in Triest noch das Unglück erlebt hatte, seine ganze, bei einem Spediteur eingestellte Habe und Bücher nebst seinen in jahrelanger Arbeit gesammelten Herbarien durch Feuer zu verlieren. Zwischen Hauptmann Lindtner und Frau Rinke entspann sich nun ein freundschaftlicher Verkehr, der, obwohl er sich nur auf einen einmaligen Besuch in der Woche, am Samstagnachmittag, beschränkte, dem einsamen Mann große Freude bereitete. Da schon damals sein Augenlicht so sehr gelitten hatte, daß er selbst nichts mehr lesen konnte, so las ihm die freundliche Dame die Zeitung vor, und wohl auch sonst was ihn eben interessierte; ihr zuliebe entsagte er an diesem Nachmittag seinem sonst streng festgehaltenen Asketentum und nahm von ihr eine kleine Bewirtung an. Daß ihn dies eine Überwindung kostete, habe ich aus seinem eigenen Munde; denn als nach dem plötzlichen Tode der Frau Rinke Lindtner seine Samstagnachmittage zumeist bei mir verbrachte, bat er mich ausdrücklich, diese kleinen Bewirtungen nicht fortzusetzen, da er sie ganz gegen seine Überzeugung nur der Frau Rinke zuliebe, der dies Freude bereitete, angenommen hatte.

Frau Rinkes unerwarteter Tod hat den einsamen Mann hart getroffen. Denn ich glaube: sie war das einzige Wesen, für das er ein wärmeres Interesse, ein freundschaftliches Gefühl übrig hatte. Die immer heitere alte Dame hatte ihm, der mehr und mehr unter seinen Altersgebrechen litt, auch seine Einkäufe und sonstige Kommissionen besorgt, und so stand er denn, als sie unter der Erde lag, vollkommen verlassen da. Es wurde im Hause gefragt, wer sich herbeilassen wollte, dem Hauptmann Lindtner einmal in der Woche die Zeitung — eine Art Zusammenstellung aller politischen Ereignisse des In- und Auslandes — vorzulesen. Eine Frau Markus hatte dies eine zeitlang besorgt, doch da sie diese Vorlesung immer unmittelbar nach Tisch hielt, konnte Lindtner ihr nicht folgen, weil ihn zu dieser Stunde die Müdigkeit übermannte. Auf jene Anfrage hin übernahm ich diese kleine Aufgabe, und von jener Zeit, ca. von vor $2^1/_2$ Jahren an, kam Lindtner, wenn ich nicht verreist war, pünktlich alle Samstagnachmittag zu mir, um sich die Zeitung vorlesen zu lassen. Doch es blieb nicht lang bei der Vorlesung der Zeitung. Wir hatten doch von dem und jenem gesprochen, unsere Meinungen ausgetauscht, und waren auf diese Art bald bei der Philosophie seines angebeteten Meisters gelandet. Nun war ich zufällig die einzige Person hier im Hause, die ihm in dieser Beziehung ein tieferes Verständnis entgegenbringen konnte, da mein teurer Mann, den ich 1916 verlor, ein getreuer Schüler Schopenhauers gewesen war, dem er, wie er mich oft versicherte, seine vollkommene Umwandlung verdankte. So kam es denn, daß Lindtner eines Tages erklärte, es sei ihm leid, die Stunden mit mir mit Zeitunglesen zu verbringen, und statt der Zeitung eine Broschüre

— es war ein Kapitel aus Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung" — hervorzog und mich bat, es ihm vorzulesen, da er es vor seinem Tode noch einmal zu hören wünsche. Von diesem Tage an wurden mir diese Nachmittagsstunden aus einer Pflicht zu einer Freude, denn immer waren sie mit der interessantesten Lektüre ausgefüllt. Viel Schopenhauer, aber auch Kant wurde gelesen, den er vortrefflich zu erläutern wußte; und endlich verdanke ich ihm das richtige Verständnis für die Philosophie des Mittelalters, der Scholastiker, das mir für meine jetzige Arbeit sehr zugute kommt. Trotzdem ihm, dem einsamen, ganz auf sein Zimmer beschränkten Mann, diese Stunden Abwechslung, Beschäftigung und Erholung bedeuteten, ließ er sich nie herbei, mich öfters als einmal in der Woche, pünktlich am Samstag um 4 Uhr, aufzusuchen. Nur als ich ihm einmal eine Arbeit von mir vorlas, die ihn zu fesseln schien, kam er viermal in der Woche in mein Zimmer herunter, um das Werk möglichst in einem Zuge in sich aufnehmen zu können.

Persönliches haben wir nie berührt, und darum kann ich leider aus seinem früheren Leben gar keine Mitteilungen machen. Gelegentlich sprach er von einem wiederholten Aufenthalt in Rom, auch ließen seine Kenntnisse der italienischen Maler, zumal der Renaisssance, auf einen nicht nur vorübergehenden Aufenthalt in Italien schließen.

Im vergangenen Winter, während der kältesten, unfreundlichsten Tage, kam für ihn das ersehnte Ende herbei — nicht unerwartet; denn immer gebrechlicher, immer gebeugter, immer schwächer war er geworden, sein Körper war gänzlich verbraucht, sein Geist aber war trotz aller Leiden lebhaft, vollkommen klar und aufnahmsfroh geblieben —, über ihn hatte die Zerstörung nichts vermocht. Ich lag eben im Anfangsstadium einer schweren Grippe auf meinem Diwan, als eine Dame, die ihm an meiner Statt stets die Zeitung vorlas und ihn auch sonst betreute, zu mir herabkam. Sie teilte mir mit, daß Lindtner bettlägerig sei und mich zu sprechen wünsche. Auf meine Frage, was ihm fehle, meinte sie, es sei nichts Besonderes. Ich mußte leider erklären, daß ich es im Augenblick nicht wagen könnte, über die eiskalten Gänge zu gehen, doch würde ich mich, sobald ich halbwegs beisammen sei, bei ihm einfinden. Ich habe nie erfahren, was er mir sagen wollte. Denn tags darauf erkrankte ich noch viel heftiger, so daß ich durch eine schwere, schmerzhafte Grippe vierzehn Tage an das Bett gefesselt war. Während dieser Zeit, als ich eben wieder das erstemal aufstand, schloß Hauptmann Lindtner für immer seine Augen. Ich habe ihn dann noch in kalter, starrer Ruhe, eingehüllt in sein braunes Eremitengewand, auf dem Totenbett liegen sehen, mit einem grünen Blättergewinde auf der Brust, habe ihm abschiednehmend über die hohe, kalte Stirn streichen dürfen und die Beruhigung mir mitnehmen können, daß ihm in seiner letzten Not eine treue und sorgfältige Pflege durch die Schwester zu teil geworden ist.

In seinem Nachlaß fand ich einen an mich gerichteten Brief. Als ich den Umschlag öffnete, lag darin das Bild seines Meisters Schopenhauer mit einem Epheublatt von dessen Grabe, eingeschlagen in ein Blatt Papier, darauf er mit kaum leserlicher Schrift — er war ja nahezu erblindet — die Worte Schopenhauers geschrieben:

„Trotz Zeit, Tod und Verwesung sind wir noch alle beisammen!“

BIBLIOGRAPHIE.

I.

NACHTRÄGE ZUR SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DIE JAHRE 1910—1926.

Zusammengestellt von
RUDOLF BORCH (Braunschweig).

1910.

Bilharz, Dr. Alfons: Descartes, Hume und Kant. Eine kritische Studie zur Geschichte der Philosophie. 78 S. Wiesbaden, J. F. Bergmann.

Mehrfache Heranziehung unseres Denkers. So heißt es z. B. S. 14, daß Schopenhauer bezüglich der Ausdrücke Vorstellung und Erscheinung konsequenter gedacht habe, während bei Kant ein „bauernrealistisches Abkürzungsverfahren" stattfinde, worauf Bilharz übrigens S. 50 nochmals zurückkommt. S. 77 sagt er: „Hier liegt Schopenhauers «Weltknoten», die Verbindung von Wille und Intellekt. Diejenigen, die nicht müde werden auf den großen Denker zu schelten und ihn als Erkenntnistheoretiker und Kantianer für abgetan zu erachten, sollten hier an der Tiefe seines Blickes stutzig werden." — Vgl. im übrigen den Aufsatz „Bilharz und Schopenhauer" von Rudolf Metz im XIV. Jahrbuch!

Junge, Hermann: Wilhelm Raabe. Studien über Form und Inhalt seiner Werke. (Schriften der literarhistorischen Gesellschaft Bonn. Herausgegeben von Berthold Litzmann. IX.) 140 S. Dortmund, Fr. Wilh. Ruhfus.

Auf S. 8 wird der Ausspruch Wilhelm Jensens wiedergegeben, daß es „die großen Grundlinien des Arthur Schopenhauerschen Weltgesichts sind, die aus den Raabeschen Büchern hervorschauen". Auch sonst wird unser Philosoph wiederholt zitiert. — Vgl. auch unter 1925!

Schlaf, Johannes: Das absolute Individuum und die Vollendung der Religion. Zwei Teile in einem Band. 589 S. Berlin, Oesterheld & Co.

Auf S. 476—88 ein besonderes Kapitel „Schopenhauer". S. 477: „Hier aber, bei Schopenhauer, ist ein ausgesprochenes Vorurteil gegen die Religion von vornherein und durchgängig maßgebend." S. 485: „Es kann also wahrhaftig nichts seichter, dekadenter und historisch unberatener und instinktloser sein, als dieses Schopenhauersche Wechselgespräch zwischen Demopheles und Philalethes!"

Ompteda, Georg Freiherr v.: Minne. Roman. (Vierzehnte Auflage.) III, 347 S. Berlin, Egon Fleischel & Co. [jetzt: Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt].

Minna ist die Tochter eines Philosophieprofessors, dessen Gattin ihr Leben stets für sich leben mußte; Gattin und Tochter stehen den Arbeiten des Professors ohne jedes Verständnis gegenüber und geben dieser Sachlage — auch in bezug auf Schopenhauer — entsprechenden Ausdruck (S. 34 u. 66). — Das Buch wurde zuerst 1908 veröffentlicht; insgesamt erschienen bis jetzt 20 Auflagen.

1911.

Boy-Ed, Ida: Nur wer die Sehnsucht kennt . . . Roman. 356 S. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachf.

S. 234: „Der Geheimrat sah den gleitenden Schatten nach und suchte eine Erinnerung festzunageln. «Schopenhauer», sagte er, «mein Gott, so etwas kann quälen . . . helfen Sie doch . . . oder können Sie's nicht? Sie sind aus der Generation, die ihn nicht mehr las . . .» Aber Herbert Gamberg konnte aushelfen. «Im Kapitel von der Nichtigkeit und den Leiden des Lebens», sprach er; «die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, die der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich» . . .“ S. 235: „Der Geheimrat erzählte, daß er seinen Stil an Schopenhauer zu bilden versucht habe, daß er dessen Prosa noch über die Goethesche stelle, daß man es nicht genug beklagen könne, wie ganz aus der Mode es gekommen sei, in Schopenhauer noch den Sprachkünstler zu ehren. Herbert Gamberg meinte, man sei hier am Genfer See mittelbar ein wenig in seinem Dunstkreis. Der Name Grisebachs, des Schopenhauer-Jüngers, fiel; von dessen «Neuem Tannhäuser» war die Rede, und Gamberg wußte einige Lyriker zu nennen, deren Ernten seiner Ansicht nach auf Grisebachs Acker gewachsen waren.“ — Die 11.—15. Auflage erschien 1920.

Sudermann, Hermann: Die indische Lilie. [Novellen.] 220 S. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachf.

In Betracht kommt die Titelerzählung. Vgl. dazu die Ausführungen Richard Gebhards (Jahrb. XV, S. 325)! — Das 34.—40. Tausend kam 1923 heraus.

1912.

Stamm, Eugen: Kritik der Trübnerschen Ästhetik. 77 S. Berlin [jetzt: Darmstadt], Ernst Hofmann & Co.

Die ganze Schrift ist wesentlich von Schopenhauers Gedankenwelt beeinflußt.

Ernst, Otto: Semper der Jüngling. Ein Bildungsroman. 41. bis 45. Tausend. IV, 452 S. Leipzig, L. Staackmann.

An drei Stellen (S. 219, 338 u. 411) wird auf unseren Denker Bezug genommen. — Das 61.—65. Tausend erschien 1916, das 106.—110. Tausend 1923.

1913.

Pailleron, Edouard: Die Welt, in der man sich langweilt. Lustspiel in drei Aufzügen. Übersetzt und für die deutsche Bühne bearbeitet von Leo von Radetzky. (Bibliothek der Gesamtliteratur des In- und Auslandes. Nr. 2315. 2316.) VII, 98 S. Halle a. S., Otto Hendel [Berlin, Hermann Hillger].

In diesem in der Ursprache 1881 erschienenen, die damaligen Salons und ihre literarisch-politischen Unterhaltungen satirisierenden Bühnenstück wiederholte Schopenhauer-Zitate. — Schon 1894 erschien eine deutsche Ausgabe von A. Tuhten und Carl Friedr. Wittmann als Nr. 3265 von Reclams Universal-Bibliothek (102 S.; Leipzig, Philipp Reclam jun.); 1915 erfolgte ein Neudruck von dieser Übersetzung.

1914.

Mauthner, Fritz: Gespräche im Himmel und andere Ketzereien. (Erste und zweite Auflage.) XII, 297 S. München, Georg Müller.

Auf S. 56 („Die Mehrer des Schatzes") bezeichnet Mauthner Thomas von Aquino, Spinoza und unseren Denker als „die kühnsten Systemerbauer der Philosophie"; auch sonst noch findet sich Schopenhauer vielfach genannt (in den Beiträgen: „Heinrich Heine", „Die große Neugier", „Die Wiedergeburt des Buddhismus", „Philosophie in Preußen" und „Herzog Goethe"). — Vgl. auch Jahrb. III, S. 291 u. XII, S. 227!

1916.

Mynona [= S. Friedländer]: Schwarz-Weiß-Rot. Grotesken. (Bücherei „Der Jüngste Tag", Band 31.) 47 S. München, Kurt Wolff.

Auf S. 22 (innerhalb der Groteske: „Goethe spricht in den Phonographen. Eine Liebesgeschichte") im Zusammenhang mit Goethes Farbenlehre eine längere Stelle über Schopenhauer.

1918.

Höffding, Harald: Humor als Lebensgefühl (Der große Humor). Eine psychologische Studie. Aus dem Dänischen von Heinrich Goebel. 205 S. Leipzig, B. G. Teubner.

In § 40 („Humor als eine moderne Erscheinung") des Abschnitts VIII („Historische Bedingungen des Humors") berücksichtigt der Verfasser das 8. Kapitel des 2. Bandes der „Welt". — Vgl. auch Jahrb. XI, S. 137!

Waack, Carl: Richard Wagner. Ein Erfüller und Vollender deutscher Kunst. X, 410 S. nebst 2 Bildbeigaben und 2 Tabellen. Leipzig, Breitkopf & Härtel.

Wiederholte Verweisungen auf unseren Denker.

1919.

Schopenhauer, Arturo: La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente. Tradotto da Eva Kühn-Amendola. (Cultura dell'Anima. 45.) 191 p. Lanciano, R. Carabba.

S. 5—6 ein Vorwort der Übersetzerin, datiert 19. 3. 1912.

Sternberg, Dr. Kurt: Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus. (Wissen und Forschen. Schriften zur Einführung in die Philosophie. VIII. Band.) XIII, 291 S. Leipzig, Felix Meiner.

S. 257 ff.: „Seinen höchsten Triumph feiert der Altruismus aber in Deutschland und zwar in der Schopenhauerschen Ethik, in welcher er in einer ebenso merkwürdigen wie geistvollen Form durchgeführt wird . . . Diese Ethik stellt fraglos eine überaus seltsame Form der psychologisch-biologischen Moralbegründung dar . . . Im übrigen ist die Ethik Schopenhauers einzig im Zusammenhang mit seiner Metaphysik verständlich, und wir haben hier ein neues Beispiel für die Verbindung des Psychologismus und Biologismus mit der Metaphysik . . ." Auch sonst noch wird auf unseren Denker eingegangen.

Hermann, Georg: Randbemerkungen (1914—17). V, 169 S. Berlin, Egon Fleischel & Co. [jetzt: Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt].

S. 152: „Schopenhauer redet von der Philosophie im Auftrage der Regierung. Es hat sich nichts geändert seitdem." — Vgl. auch Jahrb. XII, S. 210!

1921.

Ludowici, August: Die Pflugschar. Philosophie des Gegensatzes. VII, 279 S. München, F. Bruckmann.

In diesem, „seinem edlen Freunde Houston Stewart Chamberlain" zugeeigneten Buche wiederholte Bezugnahme auf unseren Philosophen. Auch in dem 1917 erschienenen Werk des gleichen Verfassers: „Spiel und Widerspiel. Ein Werkzeug zum Ausgleich der Widersprüche" (321 S.; München, F. Bruckmann) wird Schopenhauer zitiert. — Vgl. auch unter 1929!

1923.

Nieten, Prof. Dr. Otto: Grabbe und Schopenhauer. [Auf S. 29—34 enthalten in: Das Grabbe-Buch. Herausgegeben in Verbindung mit zahlreichen Forschern und Dichtern von Paul Friedrich und Fritz Ebers. 170 S. nebst 7 Tafeln. Detmold, Meyersche Hofbuchhandlung.]

Erweiterter Auszug aus: Otto Nieten, Nachträge zur Grabbeforschung. 1. Grabbe und die Romantik. (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Duisburger Gymnasiums. 1911. 24 S.) — S. 29: „Dokumentarisch läßt sich nichts weiteres über gegenseitige Bekanntschaft belegen. Nur innerlich ist ihre Verwandtschaft um so größer."

Das Bruno Wille-Buch. Herausgegeben von seinen Freunden nebst einer Einleitung „Mein Werk und Leben". (Schöpferische Mystik.) 248 S. Dresden, Carl Reißner.

In dem Aufsatz „Mein Werk und Leben" spricht Bruno Wille von seiner Beschäftigung mit Schopenhauer als Schüler des Aachener Gymnasiums; ferner nennt er unseren Denker in dem Beitrag „Das ewige Licht in uns".

Zola, Emil: Die Lebensfreude. Übertragen von Hans Kauders.) (Die Rougon-Marquart. Geschichte einer Familie unter dem Zweiten Kaiserreich. Der zwölfte Band.) VII, 452 S. München, Kurt Wolff.

Zu diesem Roman vgl. die Ausführungen Richard Gebhards (Jahrb. XV, S. 326 f.)! — Das 5.—8. Tausend dieser Verdeutschung folgte 1924. — Eine weitere Übersetzung gab 1924 der Benjamin Harz Verlag heraus (462 S.); es ist dies eine von Armin Schwarz neu durchgesehene der älteren von Alfred Ruhemann.

1925.

Jensch, Fritz: Wilhelm Raabes Zitatenschatz. (Veröffentlichung der „Gesellschaft der Freunde Wilhelm Raabes".) XI, 82 S. Wolfenbüttel, Heckners Verlag.

Aus vorliegendem Buch ergibt sich, daß unser Denker in den sämtlichen Werken Raabes 31mal zitiert wird.

Fontane, Theodor: Briefe an seine Freunde. (Zweite Auflage mit fünf Bildern. Herausgegeben von Otto Pniower und Paul Schlenther.) Erster Band: XII, 420 S. Zweiter Band: XVI, 499 S. Berlin, S. Fischer.

I, S. 312 (An Karl und Emilie Zöllner, 14. 7. 1873): „In die Tiefen Schopenhauers wird hinabgestiegen, und Wille und Vorstellung, Trieb und Intellekt sind beinahe Haushaltungswörter geworden, deren sich auch die Kinder bemächtigt haben . . .". I, S. 326 (An Mathilde v. Rohr, 26. 3. 1874): „Sehr viel Freude haben uns in diesem Winter unsere Schopenhauerabende gemacht . . . Es waren Wangenheims (drei), Hofprediger Windel und Cousine, meine Frau und ich . . .". I, S. 367 (Trinkspruch am 14. August 1876, Abschnitt 3): „Windel auch, wie eingewindelt Moses einst am Nil gelegen, Gab er mir ein kleines Stichwort Aus dem Schatz des Pessimismus. Und das Wort, es ward ein Riese, Und sein Name: Schopenhauer." Auch im zweiten Bande noch eine auf unseren Denker bezügliche Stelle: S. 111 (An Friedrich Stephany, 16. 4. 1886). — Titelauflage; Erstveröffentlichung: 1909.

Shaw, Bernard: Zurück zu Methusalem. Ein metabiologischer Pentateuch. (Autorisierte Übertragung von Siegfried Trebitsch.) 430 S. Berlin, S. Fischer.

S. 14: „Schopenhauer wird die Erfindung des Unterschiedes zwischen dem Bund von Gottesgnaden und dem Bund der Werke zugeschrieben, der Cromwell auf seinem Sterbebette beunruhigte." S. 43/44: „Im Jahre 1819 veröffentlichte Schopenhauer seine Schrift «Die Welt als Wille», die metaphysische Ergänzung zu Lamarcks Naturgeschichte, da sie den Beweis führt, daß die treibende Kraft aller Evolution der Wille zum Leben ist, und zwar zu einem volleren Leben, wie Christus schon lange vorher gesagt hatte." Beide Stellen stehen in dem Vorwort „Die fünf Dezennien des Unglaubens" (S. 13—119). — Der englische Text liegt in Band 4578 der Tauchnitz Edition vor (295 p.; 1922).

1926.

Sudermann, Hermann: Der tolle Professor. Ein Roman aus der Bismarckzeit. 624 S. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchh. Nachf.

Zahlreiche Verweisungen auf unseren Denker. So z. B. heißt es dort S. 17 f.: „Und der Professor fuhr fort: «In einem zünftigen Kursus der Psychologie würde von Schopenhauer nicht viel die Rede sein, denn wer nach Kapitelüberschriften lehrt und lernt, wird in seinem Werke nicht viel darüber finden. Und trotzdem wird alles bei ihm zu Psychologie. Sie wissen, sein Hauptwerk ist metaphysischer Natur. Die Welt als Wille und Vorstellung, ich nannte es schon . . . Mit dem Titel werden diejenigen, denen es unbekannt ist, nicht viel anzufangen wissen, aber ich will einmal einen dreisten und ganz unphilosophischen Sprung machen, um ihn frei in die Sprache Ihrer Jugend zu übersetzen, meine Herren, und statt dessen sagen: Die Welt als Weib und Gedanke. Wissen Sie nun, was er meint? Wissen Sie nun, wie man ihm näherkommt? Und wie man dem Leben näherkommt, das heute noch als Rätsel vor Ihnen liegt?»". — Von dem Buch kamen bislang 40 000 Exemplare heraus. — Vgl. auch unter 1911!

II.

SCHOPENHAUER-BIBLIOGRAPHIE FÜR DAS JAHR 1929.

Zusammengestellt von

RUDOLF BORCH (Braunschweig).

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Herausgegeben von (Prof.) Dr. Paul Deussen. Vierzehnter Band. Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Erster Band (1799—1849). Erstes und zweites Tausend. XVI, 653 S. München, R. Piper & Co.

Diese erstmalige Gesamtausgabe des Briefwechsels unseres Denkers, die die streng chronologische Anordnung zur Grundlage gewählt hat, bietet auch vielerlei bislang ungedrucktes Material, so z. B. die Briefe des Jugendfreundes Grégoire de Blésimaire und die wieder aufgefundenen Briefe Schopenhauers an Osann. Soweit für die Wiedergabe des Textes die Originalbriefe verfügbar waren, erfolgte — mit einer Ausnahme — absolut buchstabentreue Reproduktion. Anmerkungen und Register werden erst im 15. Bande gebracht werden.

Schopenhauer: Om lidandet i världen. Samt sju andra uppsatser i filosofi och etik ur Arthur Schopenhauers Parerga och Paralipomena. Översättning och inledning av C. V. E. Carly. Med ett porträtt. (Berömda filosofer. XXXV.) [Über das Leiden in der Welt. Nebst sieben weiteren Aufsätzen zur Philosophie und Ethik aus Arthur Schopenhauers Parerga und Paralipomena. Übersetzung und Einleitung von C. V. E. Carly. Mit einem Bildnis. (Berühmte Philosophen. XXXV.)] 279 s. Stockholm, Björck & Börjesson.

Als Bildnis ist Elisabeth Neys Büste aus dem Werk „Schopenhauer und Brockhaus" (Leipzig 1926) wiedergegeben.

Böhle, Dr. Wilhelm: Die Körperform als Spiegel der Seele. Mit 62 Photographien auf 7 Tafeln und 34 Zeichnungen im Text. VIII, 229 S. Leipzig, B. G. Teubner.

Auf Tafel V begegnet uns Schopenhauers Bild unter den Beispielen für pyknisch-asthenische Mischungen; im Text heißt es dazu (auf S. 182): „Oder man findet ein Gesicht mit ziemlich reinen pyknischen Formen,

breiten Kinnladen, kurzer Nase usw., und diesem pyknischen Gesichtsschädel ist nun ein rein asthenischer Turmschädel aufgepfropft (wie z. B. bei Schopenhauer)."

Kawerau, Pfarrer Walter: Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers. V, 119 S. Halle, Max Niemeyer.

Ludowici, August: Denkfibel. Der Gegensatz als Richtmaß. Zweite verbesserte Auflage. 170 S. München, F. Bruckmann.

Auch hier wieder vielfache Zitierungen Schopenhauers; vgl. unter 1921. — Die erste Auflage kam 1928 heraus.

Bartsch, Rudolf Hans: Der große alte Kater. Eine Schopenhauer-Geschichte. 343 S. Leipzig, L. Staackmann.

Das Buch will eine Art biographischer Roman sein. — Vgl. hierzu das Probestück in unserer Künstlerischen Abteilung sowie unten die Besprechung von Herbert Eulenberg!

ZUR SCHOPENHAUER-LITERATUR.

Von

MAX RUDOLPH (Erfurt).

I. 5 Quellenhefte 1925/27.

Teubners „Philos. Quellenhefte", ed. Jordan-Schneider, H. 4, 1927: Das Schöne. Schopenhauers Ästhetik, ed. G. Mertens (darin: „Einführung" S. 3—8). — Diesterwegs „Pilos. Lesehefte", ed. Janell-Lisco. 3 Hefte von Janell: Schopenhauer, Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen u. Realen; Schopenhauer, Einleitung in die Philosophie (darin: „Einführung in Schopenhauer" S. 1—10); Schopenhauer, Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments. — Diesterwegs „Deutschkundliche Schülerhefte", 6. Reihe: „Deutsches Denken": Die Weltanschauung Schopenhauers, von Neubaur.

II. 9 Schulprogramme 1889—1910.

F. Haacke, Mystizismus u. Pessimismus bei Schopenhauer (Gymnas. Bunzlau 89). — R. Lehmann, Schopenhauer u. die Entwickelung der monist. Weltanschauung (Luisenstädt. Gymnas. Berl. 92). — A. Human, A. Schopenhauers Charakter u. Philosophie. E. Essai (Gymn. Hildburghaus. 94). — O. Keutel, Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer (2. städt. Realschule Leipz. 97). — W. Ebel, Schopenhauers Bedeutung für Lehrer u. Erzieher (Kais. Friedrich-Schule Charlottenb. 02). — O. Pommer, Zur Kritik u. Würdigung der Ethik Schopenhauers. E. Untersuchung ihrer Voraussetzungen (Staatsgymn. Triest 02). — W. Ramm, Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Ästhetik (Humboldtgymn. Berl. 05). — W. Große, Gedanken Schopenhauers über Erziehung u. Unterricht (Realsch. a. d. Bismarckstr. Hamb. 09). — R. Groeper, Die Philosophie Schopenhauers in ihrem Verhältnis zum Christentum, hist.-krit. beleuchtet (Kgl. Friedrichsgymn. Frankf. a/O. 10).

III. 112 Dissertationen 1887—1. X. 1929.

1887: B. Rein, Der transzendentale Idealismus b. Kant u. b. Schopenhauer (Freib. i. B.). — J. Schanz, Das Freiheitsproblem b. Kant u. b. Schopenhauer. E. krit. Untersuchung (Leipz.). — G. Schwabe, Fichtes u. Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihr. Konsequenzen für Weltbegreifung u. Lebensführung (Jena).

1888: F. Haacke, Über den inneren Gedankenzusammenhang des Schopenhauersch. philos. Systems (Bresl.). — K. G. Siedel, Die Lehre von der Freiheit b. Kant u. Schopenhauer. E. vergleichende Studie (Erlang.).

1889: E. Lehmann, Die verschiedenartig. Elemente der Schopenhauersch. Willenslehre (Straßb.).

1890: W. J. Dotzer, Über Schopenhauers Kritik der Kant'schen Analytik (Erlang.).

1891: M. Koch, Schopenhauers Abhandlung über Die Freiheit des menschl. Willens (Werke 4. Bd.). E. krit. Studie (Berl.). — H. Leonhard, Beitrag zur Kritik der Schopenhauersch. Erkenntnistheorie, insbes. in ihr. Anwendung auf das Euklidsche Beweisverfahren (Bonn).

1892: R. Behm, Vergleichung der kantisch. u. schopenhauerisch. Lehre in Ansehung der Kausalität (Heidelb.) — H. Otczipka, Krit. Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers (Leipz.). — R. Presber, A. Schopenhauer als Ästhetiker verglichen mit Kant u. Schiller (Heidelb.).

1893: R. Richter, Schopenhauers Verhältnis zu Kant in sein. Grundzügen (Leipz.).

1894: S. Neuwirth, Pantheismus u. Individualismus im Systeme der Schopenhauer'schen Philosophie (Würzb.). — S. Schmid, Schopenhauers Willensmetaphysik in ihr. Verhältnis zu neueren Ansichten über den Willen (Leipz.). — W. Schmidt, Schopenhauer in s. Verhältnis zu den Grundideen des Christentums (Erlang.). — H. Seydel, A. Schopenhauers Metaphysik der Musik (Leipz.).

1895: O. Crämer, A. Schopenhauers Lehre von der Schuld in ethisch. Beziehung (Heidelb.). — F. Sommerlad, Darstellung u. Kritik der ästhetisch. Grundanschauungen Schopenhauers (Gieß.).

1896: M. Hecker, Metaphysik u. Asketik in ihr. Zusammenhang nachgewiesen an Schopenhauer u. wahlverwandten indisch. Philosophen (Bonn). — D. Neumark, Die Freiheitslehre b. Kant u. Schopenhauer (Berl.).

1897: H. Bamberger, Das Tier in der Philosophie Schopenhauers (Würzb.). — R. Böttger, Das Grundproblem der Schopenhauersch. Philosophie (Greifsw.). — St. Sh. Colvin, Schopenhauer's doctrine of the thing—in—itself and his attempt to relate it to the world of phenomena (Straßb.). — M. Joseph, Der Primat des Willens b. Schopenhauer. E. krit. Untersuchung der psycholog. Grundanschauung Schopenhauers (Berl.). — O. Keutel, Über die Zweckmäßigkeit in der Natur b. Schopenhauer (Leipz.). — J. A. Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers (Berl.). — E. v. Mayer, Schopenhauers Ästhetik in ihr. Verhältnis zu den ästhetisch. Lehren Kants u. Schellings (Halle). — N. A. Nobel, Schopenhauers Theorie des Schönen in ihr. Beziehungen zu Kants Kritik der ästhetisch. Urteilskraft (Bonn).

1899: E. Clemens, Schopenhauer u. Spinoza (Leipz.). — S. Rappaport, Spinoza u. Schopenhauer (Halle). — K. Weigt, Die politisch. u. sozial. Anschauungen Schopenhauers (Erlang.). — R. Wiebrecht, Die Metaphysik Schopenhauers vom naturwissenschaftl. Standpunkte aus betrachtet (Götting.).

1900: O. Damm, Schopenhauers Rechts- u. Staatsphilosophie. Darstellung u. Kritik (Halle). — H. Funke, Das Problem des Satzes vom zureichend. Grunde b. Schopenhauer (Erlang.). — R. Schlüter, Schopenhauers Philosophie in sein. Briefen. E. krit. Untersuchung (Rostock).

1902: A. Bauch, Die Psychologie A. Schopenhauer's, dargestellt als Lehre von den Motiven (Leipz.). — R. Dowerg, F. Nietzsches „Geburt der Tragödie" in ihr. Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. E. Beitrag zur Beurteilung Nietzsches (Leipz.). — S. Friedländer, Versuch einer Kritik der Stellung Schopenhauer's zu den erkenntnistheoretisch. Grundlagen der „Kritik der reinen Vernunft" (Jena).

1903: H. Döll, Goethe u. Schopenhauer. E. Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauersch. Philosophie (Gieß.). — O. Heisler, Schopenhauers Satz vom Subjekt—Objekt (Königsb.). — H. Michelis, Schopenhauers Stellung zum psychophysisch. Parallelismus (Königsb.).

1904: H. Klaeber, Die Lehre A. Schopenhauers u. E. Dührings vom Werte des menschlich. Lebens (Jena). — E. Müller, Schopenhauers Verhältnis zur Dichtkunst (Erlang.). — O. Weise, Die Materie bei Schopenhauer (Gieß.).

1905: J. Patrascoiu, M. Eminescus pessimist. Weltanschauung mit bes. Beziehung auf den Pessimismus Schopenhauers (Leipz.). — W. Ramm, Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Ästhetik (Erlang.). — H. Reeder, Die Psychologie in Schopenhauers Erkenntnistheorie (Tübing.). — H. Schreiber, Schopenhauers Urteile über Aristoteles (Bresl.). — P. Wapler, Die geschichtlich. Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers (Berl.).

1906: O. Jenson, Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauersch. System (Schopenhauers Philosophie als Kunst). Rostock.

1907: W. Brandt, Der Begriff des unmittelbar. Objekts bei Schopenhauer u. seine Beziehungen zum Problem der Außenwelt (Münst.). — A. Kewe, Schopenhauer als Logiker (Rostock). — F. Möschler, Platons Eroslehre u. Schopenhauers Willensphilosophie (Leipz.). — A. Schneider, Der Begriff der Materie bei Kant u. Schopenhauer (Heidelb.).

1908: K. Euler, Die Stellung Schopenhauers zur Religion (Erlang.). — H. Hasse, Die Richtungen des Erkennens bei Schopenhauer mit bes. Berücksichtigung des Rationalen u. Irrationalen (Leipz.). — G. Pickel, Das Mitleid in der Ethik von Kant bis Schopenhauer

(Erlang.). — B. Willems, Über Schopenhauers Erkenntnistheorie. E. hist.-krit. Abhandlung (Königsb.).

1909: J. Grubich, Über das Verhältnis Hartmanns zu Hegel u. Schopenhauer (Münst.).

1910: W. Feyerabend, Schopenhauers Verhältnis zu Spinoza (Bonn). — P. Fritsch, F. Paulsens philos. Standpunkt, insbes. s. Verhältnis zu Fechner u. Schopenhauer (Erlang.). — P. Markowits, Die Einfühlung bei Schopenhauer (Münch.). — J. Rieffert, Die Lehre von der empirisch. Anschauung bei Schopenhauer (Bonn). — F. J. Wagner, Beiträge zur Würdigung der Musiktheorie Schopenhauers (Bonn). — H. Wirtz, Schopenhauers Ideenlehre im Vergleich zu der Platos u. Kants (Bonn).

1911: H. Berger, J. Frauenstädt, s. Leben, s. Schriften u. s. Philosophie. E. monogr. Beitrag zur Geschichte des Schopenhauerianismus (Rostock). — M. v. Catargi, Die Kausalität bei Schopenhauer u. der Begriff der Gesetzmäßigkeit (Heidelb.). — H. Heinrich, Das Verhältnis von Wille u. Intellekt bei Schopenhauer (Königsb.). — W. Schroeder, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers mit bes. Berücksichtigung einiger wichtigerer frühnachkantisch. Philosophen (Maimon, Beck, G. E. Schulze, Bouterwek u. Jacobi). Rostock.

1912: P. Schoenhofen, Schopenhauers Aprioritätslehre nach s. handschriftl. Nachlasse u. den verschied. Auflagen seiner Hauptwerke (Münst.). — O. Suckau, Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie. Ihre Erklärung u. ihre Folgen (Gieß.). —

1914: F. W. Anspach, Schopenhauer u. Chamfort. E. Beitrag zur Geschichte des Pessimismus (Götting.). — F. Kormann, Schopenhauer u. Mainländer. Philos. Studien als Beitrag zur Würdigung Schopenhauers (Jena). — A. Maecklenburg, Darstellung u. Beurteilung der Ästhetik Schopenhauers (Erlang.). — F. Mockrauer, Zu A. Schopenhauers Vorlesungen. Vorrede u. Nachtrag der von dem Verfasser herausgegebenen Bände 9 u. 10 der Deussensch. Schopenhauerausgabe (Berl.). — P. Wörner, Der Idealismus u. das Ding an sich bei Schopenhauer u. den Indern (Erlang.).

1915: H. Geißler, Grillparzer u. Schopenhauer (Münch.). — K. Hartmann, Der Pessimismus Schopenhauers u. s. Beziehungen zu verwandt. Strömungen in der Philosophie. E. hist.-krit. Untersuchung (Erlang.).

1916: W. Erpelt, Herbarts u. Benekes Kritiken des Schopenhauersch. Hauptwerkes u. ihre Aufnahme. E. krit. Untersuchung u. Würdigung (Bonn).

1918: E. Stimmel, Einfluß der Schopenhauersch. Philosophie auf Wilh. Raabe (Münch.).

1919: O. Beyer, Böhme u. Schopenhauer (E. Beitrag zur psychologisch. Entstehung u. Strucktur ihrer Systeme). Leipz. — G. Grond, Über den Gegensatz der empirisch naturwissenschaftlich fundierten u. der aus metaphysisch. Intuition entspringenden Theorien des organisch. Lebens mit bes. Berücksichtigung der Lebenstheorien Schopenhauers u. Bergsons (Münch.). — M. Sting, Schopenhauers Werturteile in s. Briefen (Tübing.).

1920: W. Ehrlich, Der Freiheitsbegriff b. Kant u. Schopenhauer (Heidelb.). — H. Kuhlenbeck, Das Positive in der Schopenhauersch. Philosophie (Jena).

1921: J. Rogge, Der Geniebegriff Schopenhauers im Rahmen sein. Systems dargestellt u. untersucht (Jena).

1922: E. Kramer, Das Phänomen des Mitgefühls in der modernen Philosophie, insbes. bei Schopenhauer u. Nietzsche (Köln). — S. Levi, Das Verhältnis der „Vorlesungen" Schopenhauers (hrsg. von P. Deussen Bd. IX u. X) zu der „Welt als Wille u. Vorstellung" (Erste Auflage). Gieß. — A. v. Reiswitz, Das A-historische, das Historische u. das Anti-Historische in der Philosophie A. Schopenhauers (Berl.). — G. Stock, Abriß eines Systems der Erscheinungen des Rechtslebens an der Hand der philos. Methode Schopenhauers (Marb.).

1923: O. Eichler, Erleben u. Weltanschauung der Johanna Schopenhauer im Spiegel ihr. Schriften. Mit einem Anhang: „Johanna Schopenhauer als Mutter" (Leipz.). — J. Harth, Das Mitleid als Grundlage der Schopenhauersch. Ethik (Köln). — E. Keller, Das religiöse Erleben b. Schopenhauer (Tübing.).

1924: K. Bayer, Schopenhauer als Geschichtsphilosoph. Darstellung u. krit. Würdigung (Erlang.). — K. F. Boll, Das Verhältnis der erst. u. zweit. Auflage der Schopenhauersch. Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (E. Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Schopenhauersch. Philosophie). Rostock. — F. Bühler, Der Einfluß Schopenhauers auf die Bildung der Gedankenwelt von Frau Ackermann (Tübing.). —E. Daum, Die Musikästhetik Schopenhauers in ihr. Verhältnis zu der Musikästetik Ed. v. Hartmanns (Der Pessimismus u. die Musik). Erlang. — H. Eisenbeiß, Schopenhauers Einfluß auf Rich. Wagner (Erlang.). — H. Engelhard, Der Pessimismus b. A. Schopenhauer u. Rich. Wagner (Leipz.). — H. Laskowski, Schopenhauers historisch. Sinn entwickelt an den allgemein. Grundlagen seiner Philosophie u. Persönlichkeit (Königsb.). — F. Rasche, Der Pessimismus Schopenhauers u. das Wertproblem (Leipz.). — H. Schaller, Geschichte u. das Wesen des Menschen. Beitrag zu einem großen Problem in Form einer Darstellung der Gedanken Hegels, Schopenhauers, Nietzsches über dasselbe. (Leipz.). — K. Thieme, Schopenhauers Metaphysik in ihr. Verhältnis zur Kantisch. Transzendentalphilosophie (Leipz.).

1925: K. Eckstein, A. Schopenhauers Anschauungen vom Sinn u. Wesen der Philosophie (Köln). — E. Kilb, Schopenhauers Religionsphilosophie u. die Religionsphilosophie des „Als-Ob" (Gieß.). — E. Thiel, Schopenhauers Auffassung der Sprache (Leipz.).

1926: J. Dörenkamp, Die Lehre von der Unsterblichkeit der deutsch. Idealisten von Kant bis Schopenhauer (Bonn). — A. Volkmann, Die Romane der Johanna Schopenhauer (Leipz.).

1927: H. Nägelsbach, Das Wesen der Vorstellung b. Schopenhauer (Münch.). — E. Tromnau, Georg Simmels Schopenhauerauffassung. Darstellung u. Nachprüfung ihr. Eigenheiten (Königsb.).

1928: P. Salzsieder, Die hauptsächlichst. Auffassungen u. Weiterbildungen der Schopenhauersch. Philosophie (Berl.).

Übersicht.

1. Schopenhauers Vorlesungen: 14 Mockrauer, 22 Levi; Briefe: 00 Schlüter, 19 Sting.

2. Schopenhauers Philosophie, Weltanschauung: Neubauer (Diesterw. Schülerhefte); Progr. Human; — 88 Haacke, 92 Otczipka, 97 Böttger, 05 Wapler, 06 Jenson, 08 Hasse, 11 Heinrich, 24 Laskowski, 25 Eckstein. — Willens- u. Freiheitslehre: 87 Schanz, Schwabe, 88 Siedel, 89 Lehmann, 91 Koch. — Metaphysik: 97 Lorenz, 99 Wiebrecht, 24 Thieme. — Erkenntnistheorie: 91 Leonhard, 08 Willems, 12 Schoenhofen. — Pessimismus: Progr. Haacke; — 05 Patrascoiu, 14 Anspach, 15 Hartmann, 24 Engelhard, Rasche. — Religion, Monismus, Pantheismus: Progr. Groeper, Lehmann; — 94 Neuwirth, Schmidt, 08 Euler, 23 Keller, 25 Kilb, 26 Dörenkamp. — Ethik: Progr. Pommer; — 95 Crämer, 08 Pickel, 22 Kramer, 23 Harth. — Phychologie: 02 Bauch, 05 Reeder. — Logik: 07 Kewe. — Satz v. zur. Grunde: 00 Funke, 24 Boll. — Ästhetik: 92 Presber, 95 Sommerlad, 97 Mayer, Nobel, 05 Ramm, 14 Maecklenburg. — Musiktheorie: 94 Seydel, 10 Wagner, 24 Daum. — Geschichtsphilosophie: 22 Reiswitz, 24 Bayer, Laskowski. — Staatsphilosophie: 99 Weigt, 00 Damm, 22 Stock. — Pädagogik: Progr. Ebel, Große.

3. Schopenhauer u. die Inder: 96 Hecker, 14 Woerner; — Plato: 07 Mörschler, 10 Wirtz; — Aristoteles: 05 Schreiber; — Böhme: 19 Beyer; — Spinoza: 99 Clemens, Rappaport, 10 Feyerabend; — Kant: 87 Rein, Schanz, 88 Siedel, 90 Dotzer, 92 Behm, 93 Richter, 96 Neumark, 97 Mayer, Nobel, 02 Friedländer, 07 Schneider, 10 Wirtz, 12 Suckau, 20 Ehrlich, 24 Thieme; — Frühnachkantianer: 11 Schroeder; — Fichte: 87 Schwabe; — Hegel: 24 Schaller; — Schelling: 97 Mayer; — Herbart, Beneke: 16 Erpelt; — Goethe: 03 Döll; — Grillparzer: 15 Geißler; — Rich. Wag-

ner: 24 Eisenbeiß, Engelhard; — Wilh. Raabe: 18 Stimmel; — Nietzsche: 02 Dorweg, 22 Kramer, 24 Schaller; — E. v. Hartmann: 09 Grubich; — Dühring: 04 Klaeber; Eminescu: 05 Patrascoiu; — Mainländer: 14 Kormann; — Chamfort: 14 Anspach; — Johanna Schopenhauer: 23 Eichler, 26 Volkmann; — Frau Ackermann: 24 Bühler; — Frauenstädt: 11 Berger; — Paulsen: 10 Fritsch; — Simmel: 27 Tromnau; — Bergson: 19 Grond.

BESPRECHUNGEN.

BESPRECHUNGEN.

Arturo Schopenhauer, Il Mondo come Volontà e Rappresentazione. Vol. II. Traduzione di Giuseppe De Lorenzo. Bari, Gius. Laterza & figli, 1930. (Classici della filosofia moderna, a cura die B. Croce e G. Gentile, XX, 2). 791 Seiten.

In erstaunlich kurzer Zeit, schon im vorigen Jahre — wenn auch bereits mit der Jahreszahl des gegenwärtigen — ist der 2. Band dieser klassischen italienischen Übersetzung von Schopenhauers Hauptwerk dem kürzlich (im XVI. Jahrbuch auf S. 209 f.) hier angezeigten 1. Bande gefolgt.

Die schon von P. Savj-Lopez aufgestellten Prinzipien der Übersetzung sind auch von G. De Lorenzo, der nun allein das Werk vollendet hat, befolgt worden. Dem mit beiden Sprachen vertrauten Leser gewährt es einen hohen Genuß, im Hinüber- und Herüberblicken zwischen dem deutschen Original und dieser mustergültigen italienischen Wiedergabe das Schopenhauerische Wort (W II, 71) bestätigt zu sehen, daß der „unendlich nüancierte, bewegliche und modifikable Gedanke" von der Fesselung durch eine Sprache in der Mehrsprachigkeit zum Teil befreit wird: „Denn indem bei dieser der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch sein selbsteigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein tritt und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wieder erhält." *(„Giacchè il pensiero, venendo così versato da una forma in un'altra, ed in ciascuna mutando però alquanto la sua figura, si scioglie sempre più da ogni veste e forma; per cui la sua propria essenza entra chiaramente nella conscienza ed esso ottiene di nuovo la sua modificabilità originaria.")* Diese Entfesselung erstreckt sich bis auf die Umformung der von Schopenhauer verwendeten Zitate, z. B. des im Deutschen bereits reichlich abgegriffenen Schillerschen

„Ich sei, gewährt mir die Bitte,
In eurem Bunde der Dritte",

das in der Version

„Col vostro permesso, che io sia
il terzo di vostra compagnia"

die Anmut der Ursprünglichkeit wiedererlangt zu haben scheint.

Dabei ist die Treue, mit welcher dem Original bis in alle Feinheiten gefolgt ist, erstaunlich und bestätigt erneut die Angemessenheit des italienischen Sprachkleides gerade an den Schopenhauerischen Stil. Wenn der Übersetzer gelegentlich eine nur dem deutschen Leser geläufige Einzelheit fortgelassen hat, wie das „Daran erkenn' ich meine Pappen-

heimer" als Beispiel der Parodie, so soll darüber mit ihm nicht gerechtet werden.

Wirkliche Mißverständnisse habe ich bei vielen Stichproben nicht entdecken können, abgesehen von p. 83, wo das Schopenhauerische „allenfalls" unrichtig mit „*in ogni caso*" (= „in jedem Falle") übersetzt ist, während es wegen seiner konzessiven Bedeutung mit „*al bisogno*" oder „*in caso di necessità*" hätte wiedergegeben werden müssen, ja, ein bloßes „*forse*" genügt hätte. Einige Fehler in den fremdsprachigen Anführungen (wie p. 775 πρωτος ψευδος, statt πρωτον ψευδος, oder p. 101 die störende Verwerfung des schönen Byron-Zitats „*No more, no more* — — —") kommen gewiß nicht auf Rechnung des Übersetzers, werden aber in einer zu erhoffenden Neuauflage verschwinden müssen.

Vom Ganzen des nun vorliegenden Übersetzungswerks G. De Lorenzos aber muß an dieser Stelle ausgesprochen werden, was der mit Schopenhauer noch nicht vertraute italienische Leser nicht wissen kann: daß nämlich dieser hingebende Fleiß, diese vorbildliche Treue, dies einfühlende Verständnis nur nach vieljähriger Beschäftigung, nur auf dem Boden einer weitgehenden weltanschaulichen Übereinstimmung mit unserem Philosophen möglich war; ja mehr als dies: nur auf Grund einer starken Verwandtschaft der Sinnesart. Wer G. De Lorenzo aus seinen früheren Schriften kennen und lieben gelernt hat, wird in ihm lange schon den schopenhauerischen Ernst, die Wärme des metaphysischen Triebes, aber auch die Herbheit der Resignation gegenüber dem Empirischen, das aristokratische Einsiedlertum, und hinter dem allen — die Güte des Herzens wiedererkannt haben, die unseres Philosophen verborgenster, edelster Besitz war. Und es ist gewiß kein Zufall, daß derselbe stille Gelehrte, der durch Jahrzehnte sich in die erhabene und liebevolle Lehre des Buddha versenkt und sie einer wenig empfänglichen Mitwelt mitzuteilen versucht hat, nun an der Schwelle des Alters noch seinen Landsleuten unseren Schopenhauer schenkt: gerade im heutigen Italien wohl für Wenige nur eine Gabe. Aber diesen Wenigen wird die Gabe zum Schatz werden.

Danzig. HANS ZINT.

SCHOPENHAUER IM ROMAN:

Rudolf Hans Bartsch, Der große alte Kater. Eine Schopenhauer-Geschichte. L. Staackmann Verlag, Leipzig. 1929. 434 Seiten.

Nun hat's ihn auch ereilt, unsern großen Weltweisen Schopenhauer. Der Rudolf Hans Bartsch hat ihn gepackt. Und versucht nun, ihn und seinen anziehenden Lebenswandel zu popularisieren, wie er mit

seinem weit verbreiteten Roman „Schwammerl" nach der Behauptung seines Verlegers den großen Franz Schubert unserm Volk erst lieb gemacht hat. Gegen solche Vervolkstümlichung des Denkers, der selber stets abseits von der Menge lebte, wäre nichts zu sagen, wenn es zunächst nicht in einem so verdrehten und verluderten Deutsch geschehen wäre. Denn grade über Schopenhauer, der selber ein so hervorragender, vorsichtiger Gärtner und Hüter unserer Sprache gewesen ist, möchte man nichts Geschludertes noch Verlogenes lesen. Ich gehöre nicht zu den Schulmeisterseelen, die einem Schriftsteller gern mit der Grammatik oder dem Wustmann nachlaufen, um Sprachdummheiten oder Nachlässigkeiten bei ihm festzustellen. Aber bei diesem Roman könnte es einen fast reizen, einige der gröbsten Verstöße gegen die Sprache zu einer schauerlichen Kette zusammenzureihen. Rudolf Hans Bartsch hat sich anscheinend in den letzten Jahren mehrfach mit Carl Sternheim und Wilhelm Schäfer beschäftigt, deren Schreibweise nur mit großer Vorsicht zu genießen ist, weil sie manchen, der die Feder führt, sehr leicht beeinflußt und diese Schreibart dann in solcher Nachahmung unerträglich wirkt. Von Sternheim hat Bartsch die Freude an der Satzverdrehung übernommen, dieses gesuchte und gekünstelte Wortgefüge, das, um neuartig zu erscheinen, allen bisherigen Regeln unserer Sprachlehre spottet. Dazu kommt die heute übliche Artikelangst, die sich schon „bedeutsam" erscheint, wenn sie „der, die, das" weggelassen hat.

Was soll man zu Stellen und Sätzen wie diesen von Bartsch sagen?

„O, — und später? Um in den venetianischen Spelunken die Bajadere zu suchen! Und ein leidlich preiswertes Lazertchen zu finden. Das man gerne wieder hinter sich wußte. — Sehr froh, «dennoch» gesund geblieben zu sein dabei." Oder zu diesem Satzgebilde: „Er hatte nach Sachsenhausen einen Trauerboten geschickt, mit lieben und milden Worten, wie, über Seelengröße hinaus, Vater gestorben wäre und ihn damit beschämt und erschüttert hätte." Oder zu diesem: „Hier, wo der Wind in den düsteren Waldstellen den letzten Eisschnee von den Bäumen wuchtete, als wäre Weihnachtsgestöber."

Man könnte zahllose solche Sprachverrenkungen aus diesem Roman hervorsuchen, in dem Bartsch sich mit Vorliebe der gesuchtesten Wendungen befleißigt, um nur ja recht eigen und neu zu erscheinen. Ein Mädchen, das er beschreibt, muß ein Gesicht haben wie eine Perle, mattblaß und rein. Darinnen zwei braune, tannin-dunkle Waldweiher liegen. „Tannen-dunkel" wäre zu einfach. Oder sollte hier ein Druckfehler vorliegen? Aber ich glaub's kaum angesichts so vieler sprachlicher Ungeheuerlichkeiten, die sich in diesem Roman häufen. Eine Frühlingsnacht darf nicht mehr verschwiegen sein. Das klänge zu abgedroschen. Sie muß eine verschweigende Nacht sein, wie man auch schreiben muß: „Aber nirgends war zu finden solch ein Buddha." Statt das Grundwort, wie es üblich ist, voranzustellen. Und eine Tochter muß gleich „reh-

wildleicht“ sein, um auch sprachlich mit ihrer Gestalt Eindruck zu machen.

Alle diese Verkehrtheiten fallen einem darum so besonders auf die Nerven, weil neben ihnen, und das ist das Schönste an diesem Buch, immer wieder die kristallklaren, hart und rein aufgebauten Sätze des Philosophen stehen, der stets jede Schminke, jedes unnütze Beiwort und jede Satzverdrehung streng vermieden hat. Dieses gekünstelte Deutsch, das Herr Bartsch sich und seinen Lesern anquält, ist darum besonders zu bedauern, weil der Roman da und dort gute Stellen und hübsche Beschreibungen enthält. Ich denke dabei an die Seiten, wo Hegels Tod und sein Eindruck auf seinen schärfsten Widersacher geschildert wird, oder an die mannigfachen Selbstgespräche Schopenhauers, in denen Bartsch ihn in der Regel freilich selber wörtlich aus seinen Werken reden läßt. Überhaupt der ganze Gedanke, die Gestalt und das Wesen Schopenhauers einmal zu einem Roman zu verweben, hat nicht nur für seine Jünger und Anhänger einen besonderen Reiz. Auch der Weise selbst würde sicher diesen Einfall belächeln und gutheißen als einen Ausfluß des Scherzes, welchem bekanntlich eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigen Leben kaum irgendein Blatt oder Buch zu ernsthaft sein kann. Aber dies hätte um so vieles schöner und bunter, einfallreicher und bewegter sein können, als es Bartsch geglückt ist. Dessen Roman beschäftigt sich eigentlich nur mit den Liebesaventuren seines Helden. Von seiner bald wieder aufgehobenen Verlobung mit einer Baroneß Lärchenau angefangen, die eine ähnliche Rolle bei ihm wie Lili bei Goethe spielte. Die Liebschaft mit der Hofschauspielerin Medon in Berlin hätte noch klarer und sinnlicher gestaltet werden müssen, obgleich sich Bartsch hin und wieder schon einige Entgleisungen ins Schlüpfrige in seinem Buch gestattet. Am breitesten ist dann das sagenhafte Verhältnis des Weltweisen zu einem Frankfurter Gretchen ausgemalt, einem Gegenstück zu Goethes erster Jugendflamme. Es ist ein großes Glück für Bartsch gewesen, daß ihm bei diesem langen Abschnitt seines Romans, wo es in der Sprache stark „Franckforder'sch“ zugeht, der alte Hausgeist jener Stadt, wie er ihn selber nennt, Adolf Stoltze, anscheinend ein Sohn oder Nachfahre des bekannten mundartlichen Dichters des gleichen Namens, ratend zur Seite gestanden hat. Der Dank, den ihm Bartsch dafür in seinem Vorwort spendet, ist wahrlich reich verdient. Denn durch diese sichere einwandfreie Anwendung jener Stadtsprache am Main bekommt das Buch gegen sein Ende eine echte Färbung, die ihm bei seinen sonstigen Geziertheiten ganz besonders zugute kommt.

Freilich die Wiedergabe der einzigen Persönlichkeit des Philosophen ist uns Bartsch in seinem Roman schuldig geblieben, trotzdem er seinem Helden so und so oftmals selber das Wort zu seiner eigenen Schilderung verleiht. Sein Romanschreiber hat bestenfalls den guten Kern aus der rauhen Schale seiner Gestalt hervorgeholt und darzubieten gewußt. Das

Besessene in dem Denker läßt er uns höchstens hier und da ahnen und ebenso das Erleuchtete dieses Erwachten, das nur einige Male aus etlichen von ihm angeführten Worten, den ipsissimis verbis des ewigen Sinnierers, spricht. Bartsch hat aus diesem Tigertier, das, wie er Schopenhauer einmal treffend sagen läßt, in seinem Dschungel gehaust hat, eben nur einen großen alten Kater gemacht, für welchen unehrerbietigen Ausdruck er sich vorweg auch noch entschuldigt und ihn Maupassant in die Schuhe schiebt.

Der „Timon von Frankfurt" wird bei Bartsch ein im Grunde totgutmütiger Kerl, ein harmloser, nur äußerlich schroffer, aber in seinem Herzen butterweicher Miautzer, mit dessen Leben und Wesen sich jede höhere Töchterschule heutzutage beschäftigen kann. Jedenfalls in der Fassung, die Rudolf Hans Bartsch, der aus der Steiermark, ihm gegeben hat. Ganz zum Schluß hängt er dem Unerbittlichen, der das Seinige mit allen Krallen zusammenzuhalten wußte, noch eine rührselige Stadtgeschichte von den vielen Wohltaten und von den Bettlern an, die Schopenhauer, der bekanntlich nichts mehr haßte als die Faulheit, immerzu heimlicherweise beschenkt haben soll.

Der granitharte Held und Denker, den sich der gemütvolle Österreicher mit dem goldenen Wiener Herzen diesmal zur Popularisierung ausgesucht hat, zerschmilzt ihm unter der Hand zu einem mildherzigen, empfindsamen Menschen, von dessen Grabstein das Wort „Güte" in die Welt leuchtet. Gewiß tut es das. Aber diese Güte, diese Menschenliebe bei Schopenhauer äußerte sich weniger in Guttaten und Spenden als in seinem Werk, das er in vollkommenster Einsamkeit und Flucht vor seiner Umwelt, seiner oft verwünschten „Jetztzeit" geschaffen hat. Man braucht den Mann nicht zu verschönern, der sein Geld den verwundeten und verkrüppelten Soldaten vermachte, die in das aufrührerische Volk von achtundvierzig hineingeschossen hatten. Wir wollen diesen Löwenkopf mit seinen wildgesträubten Schläfenhaaren weiter als den verehren, der er gewesen ist, ein Einsiedler und ein, wo es not tat, erbarmungsloser Kämpfer, und ihn uns nicht zu einem großen Kater zurechtputzen lassen, der, um der heutigen Leserwelt zu gefallen, ein behagliches, friedliches und gefühlseliges Schnurren von sich gibt.

Kaiserswerth a. Rh. HERBERT EULENBERG.

Hermann Thomsen, Tod und neue Geburt. Die Wiederverkörperung bei Schopenhauer und in einer Philosophie des Lebens. Verlag Kurt Stenger, Erfurt, 1928. 191 Seiten.

Das Buch bringt mehr, als der Titel verspricht. Der Verfasser durchmißt in wohldurchdachten und edelgeformten Reflexionen die Grundlagen des gesamten Schopenhauerischen Systems und greift sogar auf die

Kantische Vorarbeit zurück. Solche weitgespannte Umrahmung ist echt philosophisch. Denn Philosophieren heißt aus letzten Gründen erkennen und nach höchsten Zwecken werten. Nur der Einzelwissenschaft ist die Absonderung eines Bruchstücks aus den großen Zusammenhängen erlaubt. Thomsen zeigt ebenso peinliche Sorgfalt in der Auswahl der seine Darstellung stützenden Quellenzitate, wie selbständige Illustrationstechnik in den eingewobenen lebensfrischen Beispielen aus der persönlichen Erfahrung. Er ist methodisch ein echter Schopenhauerianer, der seine Begriffe an den entsprechenden Anschauungen zu orientieren sucht. Von der Wolke der Interpretationsliteratur spürt man wenig. Um so mehr kommt der unmittelbare Kontakt mit den bedeutenden Philosophemen der Meister zur Geltung.

Die eigentümliche Leistung Thomsens besteht in dem Versuch, der bei Schopenhauer pessimistisch fundierten Willensmetaphysik ein optimistisches Gepräge zu geben. Zu diesem Zwecke werden verschiedene Einwände gegen den Pessimismus erhoben, die teils die Unsicherheit der ganzen Glücksrechnung, teils die Überlegenheit des intimen Lebensgefühls über die gewöhnlichen Lust- und Unlustmaßstäbe treffend kennzeichnen. So ergibt sich die zum mindesten diskutierbare Möglichkeit, auch die Wiederverkörperungsidee umzuwerten. Die Wiederverkörperung ist nicht ein Schreckgespenst, über das wir zu klagen haben, sondern der tiefbeglückende Ausdruck einer aufsteigenden Entwicklung unseres lebendigen Wesenskerns. Daß bei der Wiederverkörperung sich bestimmte individuelle Charaktere behaupten und nicht etwa im Tode ein allgemeiner Zusammenfluß mit dem einzigen Weltwillen stattfindet, ist freilich eine dogmatische Spekulation, die beträchtliche erkenntnistheoretische Schwierigkeiten einschließt. Jenseits der Erscheinungswelt fehlen uns adäquate Kategorien zur Beschreibung. Die Art, wie Thomsen den „entsagenden Heiligen" analysiert (S. 165 f.), verdient besondere Beachtung. Danach muß es zweifelhaft erscheinen, ob überhaupt eine radikale Willensverneinung im Schopenhauerischen Sinne möglich ist. Jedenfalls hat der Verfasser einen Problemkreis berührt, dessen philosophische Anziehungskraft unerschöpflich bleibt. Einzelne Aufstellungen seines Buches können wohl zum Widerspruch reizen, wie die einschränkungslose Parallelisierung von Raum und Zeit in der Kantischen Erkenntnistheorie, die Überschätzung des intuitiven Erkenntnisfaktors, die sehr frei umgemodelte Reproduktion der Kantischen Unsterblichkeitsdialektik, deren Hauptgedanke übrigens gerade palingenetische Mutmaßungen nahelegt. Der Wert des Ganzen wird aber dadurch nicht herabgemindert. Eine ethisch verklärte Philosophie der Lebensbejahung tritt uns hier entgegen, die sicherlich eine erfreulichere Umbildung der Schopenhauerischen Lehre bedeutet, als Nietzsches naturalistisch vergröbertes System der brutalen Machtentfaltung.

Königsberg i. Pr. ARNOLD KOWALEWSKI.

Ludwig Fischer, Die natürliche Ordnung unseres Denkens und der Zusammenhang der Weltanschauungen. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1927 (Bd. VII der Beihefte zu den Annalen der Philosophie und philosophischen Kritik). XI u. 359 S.

Als den Abschluß einer mehr als 40jährigen Denkarbeit legt der Verfasser in diesem Buch eine Kategorien-Lehre vor, wie sie im Umriß bereits in zwei früheren Schriften (vgl. deren Selbstanzeige Bd. XXVI, S. 213 der „Kantstudien") entwickelt war: den Versuch eines „natürlichen" und damit absoluten, allgemeingültigen, notwendigen Koordinatensystems unseres Denkens und damit zugleich der Vollwirklichkeit. Denn die Identität der Strukturen von Denken und Sein ist die ungeprüfte Grundvoraussetzung dieses Werks. Darum führt das Aufsuchen und die Feststellung einer „natürlichen Ordnung" im Gegebenen zugleich zur Aufdeckung einer einheitlichen Grundordnung unseres Denkens und Erkennens. Der Ausgangspunkt ist mithin nicht der idealistische, nicht der transzendentale, sondern er ist idealrealistisch mit einem Vorwiegen des Realismus, der freilich durch fiktionalistische Einschränkungen gemildert ist. Den Grundbegriff, aus welchem die natürliche Ordnung des Denkens und Seins entwickelt wird, leitet Fischer nämlich in einer „Propädeutik" aus der Erfahrung ab, und zwar der Erfahrung in jeder ihrer drei „Ordnungen": der räumlichen (statischen), der zeitlichen (dynamischen), und der psychischen (Wissens-) Ordnung — wie er die Bewußtseinssphäre nennt. Als die ihnen gemeinsam zugrunde liegende reine „Urform" wird induktiv die Einheit der einander bedingenden Gegensätze erschlossen, welche in ihrer allseitigen Ausprägung sich kennzeichnet als

1. Gegensätzlichkeit—Einheit (wechselseitige Bedingtheit) = Relativität (Urbeziehungsform),
2. Bestimmtheit = Qualität,
3. Einheit—Vielheit = Quantität,
4. Stufung und Ordnung = Modalität.

Zusammenfassend wird das Gesetz dieser Urform dahin bestimmt:

„Das All unserer Erfahrung ist Eines und zugleich vielfach-bestimmt und durchgängig geordnet. Die Urform aller wechselseitigen Beziehungen dieses Ganzen ist der «Gegensatz», der sich in der Bestimmtheit («Grenze») aufspaltet und löst." (S. 44.)

Dies ist das Grundaxiom, aus welchem an der Hand von drei in der „Methodik" aufgestellten „Grundsätzen" (denen der „Relativität", der „Projektion" und der „Verquickung") sodann in der „Analytik" rein formal-logisch ein Kernsystem von Begriffen heraus-

gearbeitet wird, in fortschreitender Entfaltung und Differenzierung von den vorindividuellen Formen über die Individual- und organischen Formen bis zu den Welt- und Allheitsformen, wobei die hauptsächlichen, in der Geschichte der Philosophie immer wieder auftretenden Begriffe (Sein, Substanz, Ding, Wesen, Stetigkeit, Subjekt—Objekt, Individuum, Bewußtsein, Wollen, Raum, Zeit u. a.) als verschiedenartige Projektionen und Verquickungen einer in der Urform beschlossenen Polarität von Urbeziehungsform und Urbestimmtheit durch die verschiedenen Erfahrungsgebiete hindurch verfolgt werden. Diese Analyse wird jeweils durch „Deutung" nachgeprüft, d. h. durch das Aufsuchen von Beziehungsgruppen in der Erfahrung, die den in der Urform analytisch aufgedeckten Begriffsgebilden (angeblich „restlos": S. 59) entsprechen. So wird von dem Verfasser durch die Analyse allmählich „das Grundgefüge unseres Denkens und aller Erfahrung" aufgedeckt, und zugleich werden die philosophischen Begriffe, zumal die allgemeinsten als die verwickelsten, weitgehend geklärt und rationalisiert.

Mit dem so abgeleiteten System ist eine Darstellung des inneren Zusammenhanges unserer Allgemeinbegriffe sowohl wie des Grundgefüges unserer Erfahrung, kurz die „natürliche Ordnung unseres Denkens" gewonnen, damit zugleich aber eine Theorie der Weltanschauungen, soweit diese Weltanschauungen rational oder doch rationalisierbar sind. Denn weil sich ergeben hat, daß das in der Grundordnung aufgedeckte Begriffsnetz in den verschiedensten Richtungen, von den verschiedensten Knotenpunkten aus durchlaufen werden kann, ergibt sich die Möglichkeit zahlloser „Umformungen" der natürlichen Ordnung, und diese Umformungen nun, insofern sie in sich wohlgeordnet sind, nennen wir philosophische Systeme. Hierbei ist jedes geschichtlich gewordene System, jede wissenschaftliche Weltanschauung, durch einen besonderen „Standpunkt", eine besondere axiomatische, d. h. irrational bestimmte Voraussetzung gekennzeichnet, deren Richtungslage innerhalb der natürlichen Grundordnung ihm seine relative Wirklichkeits- und Wahrheitsbedeutung bestimmt. „Alle geschichtlichen Systeme fügen sich in denselben Rahmen", alle sind Versuche, dieselben Grundbeziehungen klarzustellen, die das natürliche System von dem Ordnungspol der Urform her allgemeingültig aufgedeckt hat; nicht, daß sie alle dasselbe mit anderen Worten sagten, sondern sie sind jeweils durch den Standort bedingte Sonderausprägungen und Teildarstellungen eines und desselben allgemeinen Grundgesetzes. Darin liegt ihre relative Wahrheit beschlossen. Dieser Relativismus ist kein willkürlicher, sondern er unterliegt gewissen Gesetzen, offenbart also „geradezu eine Einheit der Weltanschauungen", und die ganze Geschichte der Philosophie erscheint als ein Ringen um dieselbe einheitliche Grundordnung, als „ein Arbeiten an einem gemeinsamen Urgedanken"; sie wird beherrscht durch ein richtiges Gefühl für die Spurlinien der natürlichen Ordnung. „Diese Entwicklung erscheint uns als eine fortlaufende

Kette; als ein unentwegt fortschreitendes Entwirren jenes einen und selben Gefüges. Dabei werden immer neue Seiten aufgedeckt, alte Wege befestigt und neue angebahnt." (S. 149.)

Dieser relativistischen Theorie der Weltanschauungen ist die zweite Hälfte des vorliegenden Buches gewidmet, der wir in ihrem ganzen Verlauf nicht folgen können und nicht zu folgen brauchen. Einzelnes daraus wird noch anzumerken sein, indem wir nun zu dem Ganzen Stellung nehmen.

Das Kennzeichnende dieses inhaltreichen und in hohem Maße anregenden Werks ist ein bis auf den Gipfel gesteigerter Rationalismus, ein Rationalismus, welcher sich nicht, wie andere Kategorienlehren alter und neuer Zeit, damit begnügt, Grundbegriffe des wissenschaftlichen und zumal des philosophischen Denkens aufzuzeigen, abzuleiten und auf Wert und Haltbarkeit zu prüfen, sondern welcher diese Denkmittel, und zwar ein bestimmtes logisches Ordnungssystem, aus einem methodischen Werkzeug zum Inhalt seiner Philosophie, ja aller bisherigen Philosophie erheben will. Die Gedankenarbeit und der Scharfsinn, deren es zur Verwirklichung eines solchen Vorhabens bedurfte, sind erstaunlich und müssen auch dem prinzipiell Widersprechenden höchsten Respekt abnötigen. Eine selten erreichte Kunst der Begriffsanalyse und der Begriffsarchitektonik hat ein Werk von fast lückenloser Folgerichtigkeit und Geschlossenheit des gedanklichen Aufbaus geschaffen, das nur in seinen axiomatischen Voraussetzungen oder gar nicht angegriffen werden kann. Das Wohlgefallen an architektonischer Symmetrie des Begrifflichen, das Schopenhauer dereinst bei Kant feststellte, gibt auch diesem Werk das Gepräge und bedingt zugleich eine ähnliche „glänzende Trockenheit" des Stils.

Und doch scheint es, als ob Kant für den Verfasser umsonst gelebt hätte. Denn eine an Kant orientierte Kritik könnte schon an der Grundvoraussetzung einsetzen, daß es ein „natürliches Ordnungssystem" der Wirklichkeit und demzufolge des Erkennens gebe. Ist es nach der großen Entdeckung der Transzendentalphilosophie nicht vielmehr umgekehrt: daß nämlich erst die logische Gesetzlichkeit des Erkennens alle objektive Erfahrung als solche konstituiert und damit die Aufstellung von Gesetzen der Wirklichkeit ermöglicht? Doch geben wir dem Verfasser den „Glauben" (so nennt er es selber) an eine natürliche Ordnung zu, so erhebt sich als zweiter prinzipieller Einwand das Bedenken, daß seine „Urform" — die Einheit des Gegensätzlichen — als Grundkategorie des Denkens und eines festen rationalen Begriffsgefüges schlechterdings ungeeignet erscheint. Gewiß ist die alte Heraklitische Weltformel der Harmonie von Bogen und Leier, von Leben und Tod, von allem Gegensätzlichen, wohl für immer eine der tiefsten Konzeptionen, zu denen metaphysische Intuition überhaupt gelangen kann; aber sie ist — das verkennt Fischer — durchaus nur Intuition, durchaus irrationalen Gepräges, denn sie widerspricht

gleichmäßig dem Gesetz der Identität wie dem des Widerspruchs. Das letztlich Irrationale jener Weltformel, das bei Fischer durch eine sehr abstrakte Induktion verdeckt wird (sicher auch für des Verfassers eigenes Bewußtsein), tritt aber bei Heraklit selbst nicht minder als in der „*coïncidentia oppositorum*" des Nicolaus Cusanus, oder neuerdings in der „Schöpferischen Indifferenz" Friedländers unverkennbar hervor, und es geht nicht an, eine derartige metaphysische Intuition ihres ganzen irrationalen Gehalts zu entleeren und dann die leere Begriffshülse — die Einheit des Gegensätzlichen — als Grundkategorie des Denkens zu proklamieren. In der Tat bedeutet jene Weltformel nichts anderes als die Inkommensurabilität von Denken und Sein, würde also der von Fischer aufgestellten Aufgabe aller Philosophie: Rationalisierung der Erfahrung, schon am Eingang sich hemmend in den Weg legen. Der Gegensatz und die Einheit des Gegensätzlichen lassen sich nicht zugleich, sondern nur nacheinander denken, und Denken überhaupt ist abwechselndes Trennen und Verbinden. Nur die diskursive Natur des Denkens gestattet die Möglichkeit eines Umschlagens, und damit besitzt das Denken allerdings die Fähigkeit, über sich selbst hinauszugreifen und die Denkrichtung zu ändern, d. h. es hat antinomischen Charakter. Nur mit einem solchen plötzlichen Wechsel der Denkrichtung, als ein Nacheinander zweier Gedanken, läßt sich die „*coïncidentia oppositorum*" überhaupt denken, nicht aber als ein Gedanke, als feste Kategorie. Tatsächlich ist nicht ein Zugleichbestehen, sondern nur ein Zusammenhang gegensätzlicher Prädikate auf der Brücke stetiger Veränderung im zeitlichen Nacheinander gedanklich realisierbar: dies geschieht im Begriff des Werdens. Dies war denn auch der Gedanke Heraklits sowohl wie Hegels. So führt aus dem Dilemma zwischen der Antinomik des Denkens und dem Satz des Widerspruchs nur der Weg der Hegelschen Dialektik. Diese aber erfordert, wenn man sie nicht mit Fischer gewaltsam umbiegt und den dynamischen, evolutionistischen Charakter daraus tilgt, doch nichts anderes als die Preisgabe jener Voraussetzung, daß es nämlich überhaupt ein starres, für alle Zeit gültiges Netz von Kategorien gebe. Dann aber ist die statische Struktur des Denkens, die Fischer will, prinzipiell preisgegeben, und es bleibt allein eine Dynamik des Denkens übrig, in welcher für feste, ewige Kategorien kein Platz mehr ist, sondern nur für historisch in ihrer Bedeutung — wenn auch nicht immer im Namen — wechselnde Begriffe, die dem jeweiligen Erfahrungsinhalt seine logische Formung und die Ordnung im Zusammenhang eines Systems geben: dann wird das Denken nicht über die Geistesgeschichte, sondern in diese selber hineingestellt. Und damit ist zugleich jede Kategorienlehre mit Ewigkeitsanspruch gerichtet.

Von solchem Standort aus wäre auch der historische Relativismus Fischers gerechtfertigt, ohne daß er selber zu der Inkonsequenz genötigt wäre, sein Kategoriensystem von der allgemeinen Rela-

tivität aller Systeme auszunehmen. Denn — und dies ist der letzte prinzipielle Einwand, der unserm Verfasser gemacht werden muß — seine relativistische Theorie der Weltanschauungen macht vor sich selber halt, behauptet vielmehr jenseits aller, aller großen, doch immer nur relativen philosophischen Systeme für sich die Absolutheit einer „besten", ja einer „vollkommenen" Ordnung. Hätte Fischer den fiktionalistischen Gedanken, dessen er sich in der Bewertung der Grenzbegriffe gern bedient, auch gegenüber seinem eigenen System im Auge behalten, so wäre er vor der Verabsolutierung seines Systems und damit vor einem erstaunlichen Mißverhältnis zwischen Anspruch und Leistung bewahrt geblieben.

Der hohe heuristische Wert dieses Systems soll deshalb nicht verkannt werden; es besitzt das Verdienst, vielleicht zum erstenmal ein umfassendes, streng logisches Ordnungssystem für alle geschichtlich vorliegenden und manche noch kommenden Weltanschauungslehren darzustellen. Aber eine „natürliche" Ordnung und damit die Ordnung ist es nicht, sondern nur eine unter anderen möglichen. Goethes Wort: *„Natürlich System — ein widersprechender Ausdruck. Die Natur hat kein System; sie hat, sie ist Leben und Folge aus einem unbekannten Zentrum, zu einer nicht erkennbaren Grenze"* — dies Wort gilt gegenüber jedem Anspruch, die Fülle des Lebendigen — und das ist auch philosophisches Denken in seiner Totalität — auf eine natürliche vollkommene Ordnung zurückzuführen.

Der Versuch einer Bewährung dieses Ordnungssystems an der Geschichte der Philosophie, der in der 2. Hälfte des Buches unternommen wird, erweist denn auch praktisch die Berechtigung solch prinzipieller Bedenken. Gewiß fällt auf manche Philosophen, auf viele Philosopheme unter dem Fischerschen Gesichtspunkt ein neues, erhellendes Licht. Aber daß es sich auch bei ihm nur um einen „Standort", und zwar einen recht einseitigen Standort handelt, wird nicht minder deutlich: nur eine von der *petitio principii* geleitete Auslese und nur starke Umbiegungen zugunsten der „natürlichen Ordnung" ermöglichen ihm, den Fortgang des Denkens an der Hand seines Koordinatensystems zu verfolgen. Das Größte und Wichtigste aber läßt sich oft in das Begriffsnetz des Verfassers schlechterdings nicht einfangen, eine Allumspannung, die jeden Philosophen in seiner Ganzheit einschlösse, ist trotz der Vielmaschigkeit des Netzes mit ihm nicht erreicht. So bleiben eigentlich nur Heraklit, der platonische Parmenides (nur dieser einzige aus dem Reichtum der platonischen Dialoge!), dann, mit 2000jähriger Lücke, der Kusaner, und schließlich Fichte und Hegel (letzterer, wie angedeutet, nicht ohne Preisgabe eines Wesentlichen) als die Etappen auf dem Wege zu — Ludwig Fischer stehen. Das Ringen um den treffendsten Ausdruck für die Einheit zweier sich gegensätzlich Bedingender ist eben nicht der Brennpunkt aller philosophischen Problematik, wie Fischer meint, und seine „Urform" deshalb kein untrüglicher Leitfaden

durch die Philosophiegeschichte. Diese freilich besitzt innere Einheit, und die Systeme sind allerdings lauter Varianten über dasselbe Thema. Aber das Thema ist die Fülle der Welt, nicht eine einzelne, noch so tiefe metaphysische Intuition.

Charakteristisch für die Unergiebigkeit des mit so großer Mühe geknüpften Netzes ist, wie wenig Fischer mit Schopenhauer anzufangen weiß: nicht mehr, als daß „Wille" und „Vorstellung" und andere sich bei Schopenhauer findende Polaritäten eben Sonderausprägungen der „Urform" seien. Im übrigen, meint er, habe die Auffassung des Wirklichen als Wille wohl ein neues Licht auf manche Zusammenhänge geworfen, aber „keine erheblichen rationalen Aufschlüsse neuer Art" gebracht. In aller Naivität schließt Fischer seine Schopenhauer betreffenden zwei Seiten mit der Bemerkung ab: Schopenhauers Philosophie verdanke ihr großes Ansehen „hauptsächlich ihren mehr irrationalen Gedankengängen, von denen starke Anregungen ausgingen". Hierin liegt doch wohl das Eingeständnis, daß die Rationalisierung des Wirklichen — mag sie auch formbestimmendes Merkmal der Philosophie sein, — nicht ihr Wesen erschöpft. Philosophie wird vielmehr ohne erkältende und ertötende Einseitigkeit nicht als bloßer Rationalisierungsprozeß, sondern (unter dem Blickpunkt der Fischerschen „Urform") als die Einheit des sich gegensätzlich bedingenden Rationalen und Irrationalen verstanden werden dürfen. Und die Großtat der Philosophie Schopenhauers würde so in der Erlösung der Philosophie aus einer zu weit getriebenen Rationalisierung, in der Wiederherstellung der Rechte des Irrationalen, der Kräfte des Gemüts und des Willens, in der Anerkennung seiner auch das Rationale beherrschenden und lenkenden Macht liegen.

In einem feinen und klugen Schlußkapitel über „die Bedeutung des Irrationalen in den Weltanschauungen" hat denn auch Fischer schließlich die sehr hohe, richtungbestimmende Bedeutung der irrationalen Triebkräfte unseres Denkens anerkannt, und gerade die intuitiv vorgehenden Philosophen erscheinen ihm hier mit Recht als die Anreger, die Pfadfinder, die Schatzgräber. Gewiß bleibt auch bei solchen das Philosophieren ein Rationalisieren, jedoch nicht im Sinne der fortschreitenden Verwandlung der Lebenswirklichkeit in ein sich immer gleiches, starres Begriffssystem — dann wäre Philosophie ein Verkalkungsprozeß; sondern — und diese Folgerung dürfen wir aus Fischers Schlußkapitel, wenn auch gegen die Gesamttendenz des Buches, ziehen — im Sinne einer fortschreitenden Bereicherung der rationalen Formungen aus dem ewig sprudelnden, unerschöpflichen Quell des Irrationalen.

Danzig. HANS ZINT.

MITTEILUNGEN.

BESCHLÜSSE DES VORSTANDES.

Am 19. Januar 1930 hat in Berlin eine Sitzung des Vorstandes der Schopenhauer-Gesellschaft stattgefunden. Sie wurde von dem Vorsitzenden Dr. Zint geleitet und war von sämtlichen Mitgliedern des Vorstandes besucht.

Es wurden folgende Beschlüsse gefaßt:

1. Zum Schatzmeister der Gesellschaft wurde an Stelle des verstorbenen Herrn Heinrich Emden, dessen der Vorstand ehrend und dankbar gedachte, gemäß § 8 Abs. 2 der Satzung Herr Arthur Sülzner in Danzig-Oliva, Ottostr. 7, gewählt.

2. Die Arbeitseinteilung des Vorstandes wurde gemäß § 8 Abs. 4 der Satzung folgendermaßen geregelt:

Vorsitzender: Dr. Hans Zint (Danzig),
1. Stellvertreter: Dr. Franz Mockrauer (Dresden),
2. Stellvertreter: Dr. Karl Wollf (Dresden),
Schatzmeister: Arthur Sülzner (Danzig),
Stellvertreter: Dr. Leo Wurzmann (Frankfurt a. M.),
Schriftführer: Dr. Konrad Pfeiffer (Halle a. S.,
Stellvertreter: Dr. Hans Taub (München),
Archivar: Dr. Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.),
Stellvertreter: Rudolf Borch (Braunschweig).

Die vom Vorsitzenden bereits beim Tode des bisherigen Schatzmeisters vorgenommene Bestellung des Herrn Justizrat Dr. Wurzmann zum stellvertretenden Schatzmeister wurde mit rückwirkender Kraft seit dem 28. Oktober 1929 bestätigt, desgleichen die diesem erteilte Generalvollmacht vom 4. November 1929. Die Überleitung der Geschäfte auf den neuen Schatzmeister soll im Laufe des Jahres 1930 derart erfolgen, daß die Abwicklung der bereits eingeleiteten Maßnahmen noch durch den stellvertretenden Schatzmeister geschieht.

3. Der Geschäfts- und Kassenbericht für das Kalenderjahr 1929 erstattete der stellvertretende Schatzmeister. Ihm sowie Frau Helene Lotz, geb. Klingenberger, welche ihm ebenso wie schon dem verstorbenen Schatzmeister in der Kassen- und Buchführung sowie der umfangreichen Korrespondenz treue Hilfe geleistet hat, wurde der herzliche Dank der Gesellschaft für ihre Arbeit und ihre umsichtigen und entschlossenen Maßnahmen zur Sicherstellung des Gesellschaftsvermögens ausgesprochen.

Der neuerwählte Schatzmeister legte einen Voranschlag für 1930 vor, der widerspruchslos zur Kenntnis genommen wurde.

4. Die der Gesellschaft zugefallene Erbschaft des in Wels (Oberösterreich) am 2. März 1929 verstorbenen Hauptmanns Franz Lindtner soll nach der testamentarischen Bestimmung des Erblassers zur

Begründung einer rechtsfähigen Stiftung mit dem Zweck verwandt werden,

> aus dem Zinsertrage ihres Vermögens, tunlich gleichzeitig am 21. September jeden Jahres, gebundene Gesamtausgaben von Schopenhauers Werken an Volks-, Arbeiter-, Krankenhaus- und sonstige öffentliche Bibliotheken, Lesehallen u. dgl. des Deutschen Reichs und Österreichs, die nur über geringe Barmittel verfügen, ev. auch an derlei Bibliotheken in anderen Ländern, in Ausnahmefällen auch an einzelne solcher Berücksichtigung würdige Personen, vollkommen unentgeltlich zu verteilen.[1]

Zur Verwaltung der Stiftung und als deren künftiger erster Vorstand wurden berufen die Herren Dr. Pfeiffer, Sülzner, Dr. Mockrauer, Dr. Gebhardt und Dr. Wurzmann; an die Stelle des letzteren soll nach der vollständigen Auslieferung des Kapitals seitens der österreichischen Nachlaßbehörden Herr Dr. Taub treten.

5. Von der Einberufung einer Generalversammlung im Jahre 1930 wird gemäß § 7 Abs. 1 der Satzung Abstand genommen. Die nächste Generalversammlung soll Pfingsten 1931 in Hamburg-Altona stattfinden. Zu ihrer Vorbereitung und der Bestimmung der Verhandlungsgegenstände im Einvernehmen mit der Wissenschaftlichen Leitung wurde ein Ausschuß eingesetzt, bestehend aus den Herren Dr. Zint, Dr. Mockrauer und Dr. P. Th. Hoffmann, Vorsitzendem der Ortsgruppe Hamburg-Altona.

Für Pfingsten 1933 wurde eine Generalversammlung in München mit dem Thema „Philosophie und Kunst" in Aussicht genommen.

6. Das Verhältnis der Hauptgesellschaft zu den Ortsgruppen wurde eingehend erörtert. Die Ortsgruppen sollen, soweit sie auch Nichtmitglieder aufnehmen, ersucht werden, bei der Bemessung von Beiträgen und Eintrittsgeldern eine Abstufung zugunsten der Mitglieder der Hauptgesellschaft vorzunehmen.

7. Der Bericht des Archivars über die Unterbringung des Schopenhauer-Archivs bei der künftigen Neuregelung des Frankfurter Bibliothekswesens wurde zur Kenntnis genommen; bei dieser Neuregelung soll das Vertragsverhältnis zwischen der Schopenhauer-Gesellschaft und der Stadt Frankfurt a. M. neu geordnet werden.

8. Es sollen die Vorarbeiten zur Errichtung eines Schopenhauer-Denkmals in der Geburtsstadt des Philosophen zu seinem 150. Geburtstag i. J. 1938 in Angriff genommen werden, insbesondere durch Vorbereitung eines Aufrufs auf internationaler Grundlage. In Danzig wird die Bildung eines Ortsausschusses erfolgen. Der Vorsitzende und der Schatzmeister werden ermächtigt, im laufenden Ge-

[1] Wegen der weiteren Bestimmungen des Testaments und der Persönlichkeit des Erblassers vgl. oben S. 338 ff.

schäftsjahre aus etwaigen Ersparnissen oder Mehreinnahmen gegenüber dem Voranschlag einen Denkmals-Fonds zu bilden, der in den folgenden Jahren nach Maßgabe der Mittel laufend verstärkt werden soll, damit bei einer auszuschreibenden öffentlichen Sammlung die Gesellschaft selber an erster Stelle mit einem namhaften Betrag vertreten sein kann.

Sämtliche Beschlüsse wurden einstimmig gefaßt. Eine Reihe anderer Fragen, insbesondere die der Mitgliederwerbung und der Geldbeschaffung, der Honorierung von Beiträgen zum Jahrbuch, der Veranstaltung von Preisausschreiben, des Verhältnisses zur Deussen—Piperschen Schopenhauer-Ausgabe (s. IX. Jahrbuch S. 155 f.), wurden einer eingehenden Erörterung unterzogen, welche ebenfalls zu völliger Einhelligkeit der Auffassungen führte.

Die Beratungen, welche von 11 Uhr vorm. bis 6 Uhr nachm. dauerten, wurden von $2^1/_2$—4 Uhr durch ein gemeinsames Frühstück unter Teilnahme einer Anzahl von Berliner Mitgliedern der Gesellschaft unterbrochen.

DAS SCHOPENHAUER-ARCHIV.

BERICHTSJAHR 1929.

Anläßlich der Frankfurter Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft veranstaltete das Archiv im Vestibül der Stadtbibliothek eine Schopenhauer-Ausstellung, durch die der Besitz des Archivs zur Geltung kommen konnte. Unter anderem wurden die in Büchern aus Schopenhauers Bibliothek sich findenden Handzeichnungen, ferner Handschriften und Manuskripte Schopenhauers ausgestellt.

Anläßlich dieser Ausstellung hat das Schopenhauer-Archiv zwei sehr wichtige Leihgaben überwiesen erhalten.

Die eine stammt vom Freien deutschen Hochstift: es ist das Albumblatt, das Schopenhauer für das Album niedergeschrieben hat, das Goethe 1849 zum hundertsten Geburtstag gewidmet werden sollte. Das Album ist, wie man weiß, nicht zustande gekommen. Schopenhauer hat seinen Beitrag in leicht abgeänderter Form in den „Parerga und Paralipomena" veröffentlicht. (Ein Faksimile des Albumblattes habe ich 1911 einmal in einer Beilage der Frankfurter

Zeitung publiziert.) Das große Pergamentblatt zeigt die Handschrift Schopenhauers in höchster Vollendung.

Die zweite Leihgabe wird der Frankfurter Künstlergesellschaft verdankt: es ist das Hamelsche Schopenhauer-Porträt.[1] Das Porträt, 1856 entstanden, zeitlich wohl zwischen dem zweiten Lunteschützschen Porträt im Städelschen Institut und dem dritten im Schopenhauer-Archiv anzusetzen, zeigt den geistvollen Kopf des glänzenden Causeurs in äußerster Lebendigkeit, das gesunde Ohr in der Kopfhaltung des Schwerhörigen dem Beschauer hinhaltend, ähnlich wie der gleichfalls ertaubende Börne dargestellt ist. Man begreift nicht recht, warum Schopenhauer mit dem Porträt so unzufrieden war und sich darin wie ein „alter Dorfschulze" dargestellt fand. Ich nehme an, daß Hamel das Bild nach Schopenhauers Kritik zum mindesten umgearbeitet, vielleicht sogar es vernichtet und von neuem begonnen hat. Das Bild hängt jetzt über dem Sofa Schopenhauers.

Die Auflösung der außerordentlich umfangreichen und wertvollen Francofurtensien-Sammlung des verstorbenen Herrn Heinrich Stiebel (übrigens eines Verwandten des Arztes Schopenhauers), die leider von der Stadt Frankfurt nicht in ihrer Gesamtheit erworben werden konnte, bot dem Schopenhauer-Archiv die Möglichkeit zum Erwerb einiger wichtiger Stücke. Vor allem ist eine ausgeführte Kreide- und Kohlezeichnung Schopenhauers von Lunteschütz, wohl eine Studie zu dem dritten oder vierten Porträt, die beide im Schopenhauer-Archiv sind, zu erwähnen. Von den Briefen konnte das Schreiben Schopenhauers an den Wiener Musiktheoretiker Debrois v. Bruyck vom 5. März 1858 erworben werden, das für das Archiv von Wichtigkeit war, weil dieses auch den Brief von Debrois besitzt. Debrois hatte Schopenhauer ein umfangreiches Manuskript zur Einsichtnahme geschickt, das Schopenhauer höflich, aber bestimmt ungelesen zurücksendet: „Im 70sten Jahr fühle ich mehr als je den Wert der Zeit." Ein Brief

[1] Wiedergegeben als Titelbild dieses Jahrbuchs.

Schopenhauers an Adele kam auf der gleichen Auktion an die Sammlung Dr. Robert Gruber, eine Bücherbestellung aus der Berliner Zeit nach Berlin (Staatsbibliothek?). Von Interesse ist ferner die (im Druck veröffentlichte) Niederschrift Wilhelm Jordans über seinen und Hebbels Besuch bei Schopenhauer, die für das Archiv erworben werden konnte. Schließlich wurden eine große Anzahl späterer Porträts von Schopenhauer erworben, darunter das Wildtsche nach Lunteschütz, und eine kuriose Wachsbossierung, etwa aus den achtziger Jahren, nach der Schäferschen Photographie, die Bauersche Lithographie, Reproduktionen in Zeitungen und Zeitschriften und dgl.

Frankfurt a. M. im Januar 1930.

CARL GEBHARDT.

BERICHT DES SCHATZMEISTERAMTES
ÜBER DIE ZEIT VOM 1. JANUAR 1929 BIS 31. DEZEMBER 1929.

Laut beifolgender Abrechnung betrugen in der Zeit vom 1. Januar bis 31. Dezember 1929 die

Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge:			
a) für das Jahr 1928 . .	RM. 11,17		
b) für das Jahr 1929 . .	RM. 4648,33		
c) für das Jahr 1930 . .	RM. 161,20		
d) für das Jahr 1931 . .	RM. 20,60	RM.	4841,30
2. Beiträge von Mitgliedern auf Lebenszeit .		RM.	200,—
3. Beiträge von fördernden Mitgliedern . .		RM.	151,30
4. Spenden:			
a) der Mitglieder . . .	RM. 180,—		
b) der Stadt Frankfurt . .	RM. 1000,—		
c) des Preuß. Kultusministeriums	RM. 1000,—		
d) des Reichsfinanzministeriums	RM. 1000,—	RM.	3180,—
5. Für verkaufte Jahrbücher .		RM.	142,40
6. Zinsen:			
a) auf Bankguthaben . .	RM. 246,45		
b) auf Goldpfandbriefe . .	RM. 54,—	RM.	300,45
		RM.	8815,45.

Dagegen betrugen die

Ausgaben:

1. Frankfurter Tagung .		RM.	4316,73
2. Jahrbuch 1929.			
a) Druck und Herstellung . .	RM. 3467,15		
b) Porto, Verpack., Versandspes.	RM. 275,55		
c) Nachnahmevers. .	RM. 207.85	RM.	3950,55
Transport:		RM.	8267,28
		RM.	8815,45

Transport:	RM. 8267,28	RM.	8815,45
3. Redaktionsfonds Honorare	RM. 1222,85		
4. Für das Schopenhauer-Archiv:			
a) Barüberweisung . . RM. 120,—			
b) für gekaufte Bücher. . RM. 12,90	RM. 132,90		
5. Kauf von alten Jahrbüchern	RM. 50,—		
6. Verwaltungskosten:			
a) der Geschäftsleitung . . RM. 879,60			
b) des Schatzmeisteramtes RM. 173,59			
RM. 79,22	RM. 1132,41		
7. Spesen auf gek. RM. 1300,— 8 % Frankfurter Hypothek.-Bank Goldpfandbriefe . .	RM. 10,70		
8. Kursverluste:			
a) auf gekaufte RM. 1300,— 8 % Frankf. Hypothek.-Bank Goldpfandbr. Kaufkurs 98 %, heutiger Kurs 94 3/4 %, Differenz 3 1/4 % a/RM. 1300,— nominal RM. 42,25			
b) a/RM. 500,— Dt. Anl. Ablösungssch.m. Auslosungsr. RM. 5,25	RM. 47,50	RM.	10863,64
Danach Mehrausgaben im Jahre 1929		RM.	2048,19
Dazu Vermögen der Gesellschaft am 1. Januar 1929			
a) an barem Gelde . .	RM. 8616,26		
b) Wertpapiere . . .	RM. 254,58	RM.	8870,84
bleibt ein Vermögen der Gesellschaft per 31. Dezember 1929 von		RM.	6822,65.

Dieses Vermögen der Gesellschaft von RM. 6822,65 setzt sich zusammen aus:

1. Guthaben des Redaktionsfonds . .		RM. 5032,15
2. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit, in RM. 1300,— 8% Frankf. Hypothek.-Bank Goldpfandbr. à 94 3/4% RM. 1231,75		
RM. 500,— Dt. Anleihe Ablösungssch. m. Auslosungsr. à 49,86% .	RM. 249,33	RM. 1481,08
3. Verfügbares Kapital der Gesellschaft:		RM. 309,42
		RM. 6822,65.

Im Laufe des Jahres traten der Gesellschaft zwei neue Mitglieder auf Lebenszeit bei. Die Anzahl dieser Mitglieder — die nach der Inflationszeit ihre ewige Mitgliederschaft durch die Zahlung von RM. 100 erneuert haben — beträgt nun fünfzehn.

Unseren Dank den Mitgliedern, die unsere Kasse durch Sonderspenden unterstützten. Es sind dies die Mitglieder:

Herr Landgerichtspräsident RICHARD ADAM, Straubing,
Herr Dr. KURT BÖNINGER, Bonn a. Rh.,
Herr Oberlandesgerichtsrat FRIEDRICH BÄHR, München,
Herr Baurat GEORG CRESS, Leipzig,
Frau Dr. med. DOROTHEA DIETRICH-HAENEL, Dresden,
Herr FRIEDRICH FLEISCHMANN, Gablonz,
Herr Generaldirektor OTTO GERSTENBERG, Berlin-Dahlem,
Frl. Studienrat Dr. MARGARETE HAUSTEIN, Nordhausen,
Frl. Studienrat ROMANA HABERFELD, Danzig,
Herr Rechtsanwalt Dr. HEINRICH HAHN, Berlin-Grunewald,
Herr Direktor OSWALD HOSTOVSKY, Prag,
Herr FRIEDRICH HOFMANN, Graz,
Herr MORITZ KÖNIGSBERG, Dresden,
Herr Dr. med. HEINRICH LAUFER, Braunlage (Harz),
Herr Dr. EMIL LUDWIG, Ascona (Schweiz),
Frau CHR. MAYER-DOSS, Partenkirchen,
Herr Bahnbauinspektor FRANZ MICHAELIS, Karlsruhe,
Herr Professor Dr. ARTHUR PRÜFER, Leipzig,
Herr Justizrat RUHM, Danzig,
Herr Dr. PAUL ROSENGART, Frankfurt a. M.,
Herr Kommerzienr. HANS SCHRICKER, Baumeister, Regensburg,
Frau EMILIE SEDLITZKY-KARVASY, Berchtesgaden.

Im Laufe des Jahres hat die Gesellschaft für RM. 142,40 ältere Jahrbücher verkauft.

Die Mehrausgabe von RM. 2048,19 erklärt sich dadurch, daß in diesem Jahre die schon 1928 geplante Tagung in Frankfurt stattfand, deren Kosten größtenteils die Stadt Frankfurt durch große Spenden an die Gesellschaft trug. Davon sind RM. 3000,— schon im Jahre 1928 eingegangen und verbucht worden.

Der Stand der Mitglieder war am 1. Januar 1929:	669	Mitglieder.
Durch Tod, Streichung und Austritt haben wir	22	Mitglieder verloren.
	647	Mitglieder
Neu beigetreten sind:	42	Mitglieder,
so daß wir am 31. Dezember 1929	689	Mitglieder zählten.

Von diesen 689 Mitgliedern haben

474 Mitglieder ihren Beitrag 1929 bezahlt (11 schon im Jahre 1928),

15 sind Mitglieder auf Lebenszeit,

10 Mitglieder (Körperschaften) erhalten das Jahrbuch im Austausch mit ihren eigenen Publikationen,

4 Mitglieder waren seitens des Vorstandes vom Beitrag befreit, und von

186 Mitgliedern steht der Jahresbeitrag 1929 noch aus.

689 Darunter sind 42 Mitglieder, die ihre lebenslängliche Mitgliedschaft nach der Inflationszeit nicht erneuert haben.

Das Vermögen der Gesellschaft betrug laut beifolgender Abrechnung am 31. Dezember 1929:

Guthaben des Redaktionsfonds		RM. 5032,15
Kapital der 15 Mitglieder auf Lebenszeit:		
RM. 1300,— 8% Frankf. Hypothek.-Bank. Goldpfdbr. à 94 3/4 % . .	RM. 1231,75	
RM. 500.— Dt. Anl. Ablös. m. Auslos. à 49,86 % . . .	RM. 249,33	RM. 1481,08
Verfügbares Kapital der Gesellschaft . . .		RM. 309,42
		RM. 6822,65.

Frankfurt a. M., den 7. Januar 1930.

Justizrat Dr. Wurzmann,
stellvertr. Schatzmeister.

SCHOPENHAUER-
ABRECHNUNG VOM 1. JANUAR

Einnahmen:

Vermögensbestand am 1. Januar 1929.

1. Bank-, Post- u. Barguthaben:		
a) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	RM. 1300,—	
b) Guthaben des Redaktionsfonds	RM. 3255,—	
c) Verfügbares Kapital der Gesellschaft	RM. 4061,26	
2. Wertpapiere	RM. 254,58	RM. 8870,84
Jahresbeiträge:		
a) für das Jahr 1928	RM. 11,17	
b) für das Jahr 1929 . . .	RM. 4648,33	
c) für das Jahr 1930 . . .	RM. 161,20	
d) für das Jahr 1931 . . .	RM. 20,60	RM. 4841,30
Lebenslängliche Mitgliedsbeiträge		RM. 200,—
Beiträge von fördernden Mitgliedern		RM. 151,30
Spenden:		
a) der Mitglieder	RM. 180,—	
b) der Stadt Frankfurt . . .	RM. 1000,—	
c) des Preuß. Kultusminist. .	RM. 1000,—	
d) des Reichsfinanzminist. . .	RM. 1000,—	RM. 3180,—
Verkaufte Jahrbücher		RM. 142,40
Zinsen aus Bankguthaben u. Wertpapieren . .		RM. 300,45
		RM. 17686,29.

Gesamtvermögen der Gesellschaft am 31. Dezember 1929

a) Guthaben des Redaktionsfonds .		RM. 5032,15
b) Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit: RM. 1300,— 8 % Frankf. Hypothek.-Bank Goldpfandbriefe à 94 3/4 % . .	RM. 1231,75	
RM. 500,— Dt. Anl. Ablös. mit Auslos. à 49,86 %	RM. 249,33	RM. 1481,08
c) Verfügbares Kapital d. Gesellsch.	RM. 309,42	RM. 6822,65.

GESELLSCHAFT
1929 BIS 31. DEZEMBER 1929.

Ausgaben:

Frankfurter Tagung			RM.	4316,73
Jahrbuch 1929:				
a) Druck und Herstellung .	RM.	3467,15		
b) Porto, Versandspesen . .	RM.	275,55		
c) Nachnahmeversand . . .	RM.	207,85	RM.	3950,55
Redaktionsfonds:				
Honorare			RM.	1222,85
Für das Schopenhauer-Archiv:				
a) an Barüberweisung . . .	RM.	120,—		
b) für gekaufte Bücher . .	RM.	12,90	RM.	132,90
Kauf von alten Jahrbüchern			RM.	50,—
Verwaltungskosten:				
a) der Geschäftsleitung, inkl. Porto, Drucksachen, Material, Schreibhilfen usw. .	RM.	879,60		
b) des Schatzmeisteramtes, inkl. Porto, Drucksachen, Material, Postgebühren .	RM.	252,81	RM.	1132,41
Spesen auf gek. RM. 1300,— 8% Frankfurt. Hypoth.-Bank Goldpfandbriefe			RM.	10,70
Kursverluste:				
a) auf RM. 1300,— 8% Goldpfandbriefe 3¼% . . .	RM.	42,25		
b) RM. 500,— (RM. 100,—) Deutsch. Anleih. Ablösungsschuld mit Auslosung . .	RM.	5,25	RM.	47,50
Saldo per 31. Dezember 1929 (Vermögen der Gesellschaft):				
a) Bankguthaben	RM.	766,85		
b) Postscheckguthaben:				
1. Nr. 144816 RM. 2777,41				
2. Nr. 54662 RM. 1797,31	RM.	4574,72		
	RM.	5341,57		
c) Wertpapiere	RM.	1481,08	RM.	6822,65
			RM.	17686,29.

Frankfurt a. M., den 7. Januar 1930.

Justizrat Dr. Wurzmann,
stellvertr. Schatzmeister.

ORTSGRUPPEN.

1. Die Ortsgruppe Frankfurt a. M. ist durch den Tod von Herrn Heinrich Emden, in dessen gastlichen Räumen ihre Vortragsveranstaltungen stattzufinden pflegten, besonders hart betroffen worden. Bei der Beerdigung des Verstorbenen war die Ortsgruppe u. a. durch ihren Vorsitzenden, Justizrat Dr. Wurzmann, vertreten, der zugleich namens der Hauptgesellschaft und ihres Vorsitzenden am Grabe einen Kranz niederlegte und einige Worte des Gedenkens sprach.

Es haben in diesem Winter bisher folgende Vorträge stattgefunden:

am 23. November 1929 — nach einem Nachruf des Ortsgruppenvorsitzenden für Heinrich Emden —: Dr. Leo Hamburger: „Religion ohne Mythos";

am 13. Dezember 1929: Studienassessor Dr. L. Loewenthal: „Formen des Philosophie-Unterrichts in den höheren Schulen" (unter Teilnahme vieler Lehrer und mit reger Debatte).

Diese Vorträge fanden in der Wohnung von Justizrat Dr. Wurzmann statt; sie werden fortgesetzt an historischer Stätte, nämlich im Schopenhauer-Hause, Schöne Aussicht 16, bei unserm Archivar Dr. Gebhardt, und zwar zunächst

am 25. Januar 1930: Professor Dr. August Messer (Gießen): „Religion und Philosophie".

2. In der Ortsgruppe München hat, wie nachträglich berichtet wird, am 11. Juni 1928 ein Vortrag unseres Mitgliedes, des Inders A. L. Simha über „Mahatma Gandhi, sein Leben und seine Lehre" stattgefunden.

Für den Winter 1930 sind folgende Vorträge geplant:

Dr. L. Freund: „Am Ende der Philosophie";

Professor Dr. L. Dingler: „Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten";

Erich Przewara, S. J., „Zum 1500. Todestag des Philosophen Aurelius Augustinus" (gest. 430 n. Chr.).

3. Ortsgruppe Hamburg-Altona. Hauptsitz Altona. Im Winterhalbjahr 1929/30 sind folgende Vorträge teils schon gehalten, teils noch geplant:

Prof. Dr. Hans Driesch (Leipzig): „Leben und Tod."

Dr. med. O. Kankeleit (Hamburg): „Was ist Psychoanalyse?

Prof. Dr. Weinert (Hamburg): „Menschenkenntnis und Physiognomik im Lichte der Philosophie." (Mit Lichtbildern.)

Freiherr v. Klöckler (Leipzig): über Astrologie.

Prof. Dr. Görland (Hamburg): „Sinn und Bedeutung der Religionsphilosophie."

Walter Hasenclever (Paris) „Der Dichter und die religiöse Lage der Gegenwart."

Dr. Theodor Mühe (Hamburg): „Schopenhauer und Bergson — Der Wille in der Natur und Schöpferische Entwicklung."

Außerdem hat im November in den Räumen des Altonaer Stadtarchivs eine Ausstellung „Die Schopenhauerzeit in Schrift und Bild" mit einleitenden Vorträgen von Stadtarchivar Dr. P. Th. Hoffmann am 10. und 13. November stattgefunden. Zu der Ausstellung waren vom Schopenhauer-Archiv in Frankfurt a. M. eine große Anzahl wertvoller Stücke: Erinnerungsgegenstände, Bilder, Autographen und Bücher aus Schopenhauers Bibliothek als Leihgabe freundlichst zur Verfügung gestellt worden.

4. Ortsgruppe Danzig. In der im Vorjahre berichteten Zusammensetzung des Vorstandes ist insofern eine Änderung eingetreten, als an Stelle des überlasteten Dr. Grünspan der Bankier Berghold das Amt eines Schatzmeisters der Ortsgruppe übernommen hat. Beim Eintritt in das zweite Bestandsjahr der Ortsgruppe betrug die Mitgliederzahl 89.

Von Oktober ab finden wieder einmal monatlich „Philosophische Abende" statt, bestehend aus Vorträgen mit folgender Diskussion und geselligem Beisammensein. Es haben bisher gesprochen:

am 28. Oktober 1929: der Ortsgruppenvorsitzende Oberstudienrat Dr. Cüsow, der eingehenden Bericht über die Frankfurter Pfingsttagung der Schopenhauer-Gesellschaft, insbesondere über die Vorträge und Verhandlungen zum Thema „Philosophie und Religion" gab;

am 27. November 1929: Studienrat Dr. Pertzel über „Naturwissenschaftliche Probleme in Schopenhauers Philosophie";

am 20. Dezember 1929: Senator Dr. Zint über „Schopenhauers Religionsphilosophie";

am 29. Januar 1930: Dr. Schubert über „Schopenhauers Gedanken über Recht, Staat und Geschichte".

Geplant ist:

im Februar eine Feier zum Geburtstage Schopenhauers mit einem Festvortrag, Rezitationen (voraussichtlich aus Nietzsches „Schopenhauer als Erzieher") und musikalischer Umrahmung;

für März ein Vortrag des Musikschriftstellers Socnik über „Schopenhauer und die Musik."

5. Eine Ortsgruppe Berlin, die schon während des Krieges bestanden hat, ist am 24. April 1928 unter Teilnahme von ca. 40 in Groß-Berlin wohnenden Mitgliedern der Hauptgesellschaft neu ins Leben gerufen worden. Es wurden gewählt zum

Vorsitzenden: Sanitätsrat Dr. Juliusburger,
Geschäftsführer: Ministerialamtmann Otto Kabisch,
Kassenwart: Bankier Szamatolski,
Beisitzern: Lektor Tarachand Roy, Rechtsanwalt a. D. Gebhard, Oberstudiendirektor Dr. Hans Henning, Ulrich v. Beckerath, Alfred Kislat.

Anschließend hielt unser Mitglied, der Inder Tarachand Roy, Lektor am Indogermanischen Seminar der Universität Berlin, einen Vortrag über „Schopenhauer und Indien".

Infolge der besonderen Schwierigkeiten, die in Groß-Berlin für die Abhaltung regelmäßiger Zusammenkünfte bestehen, sowie wegen Krankheit des Vorsitzenden der Ortsgruppe haben weitere Veranstaltungen bisher nicht stattgefunden. Jedoch besteht die Hoffnung, daß das Zusammensein von führenden Mitgliedern der Ortsgruppe mit dem Vorstande der Hauptgesellschaft bei dessen Sitzung in Berlin am 19. Januar 1930 die Anregung zur Fortsetzung der begonnenen Arbeit geben wird.

Sämtlichen Ortsgruppen wird empfohlen, sich wegen des Austausches oder der Empfehlung geeigneter Vortragender untereinander oder mit dem neuen Schriftführer der Hauptgesellschaft, Rechtsanwalt Dr. Konrad Pfeiffer in Halle a. S., Scharrenstr. 9, in Verbindung zu setzen.

JAHRBÜCHER.

Das XVIII. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für 1931 wird im Februar 1931 erscheinen. Manuskripte und sonstige Einsendungen dazu müssen bis spätestens den 1. November 1930 bei dem Herausgeber, dem unterzeichneten Vorsitzenden der Gesellschaft, eingehen. Jedoch ist frühere Einsendung oder zum mindesten Ankündigung dringend erwünscht.

Besprechungsexemplare von Werken der Schopenhauer- oder der sonstigen philosophischen Literatur können nur dann noch im nächsten Bande Berücksichtigung finden, wenn sie bis spätestens den 1. August 1930 beim Herausgeber eingehen.

Von älteren Jahrbüchern sind bei uns noch vorhanden und können von Mitgliedern bezogen werden:

VII. Jahrbuch 1918 (enthält u. a.: Alfons Bilharz, Gedenkblatt für Wilhelm v. Gwinner; Paul Deussen, „Materialismus, Kantianismus und Religion"; Maria Groener, Über die Darstellung Schopenhauers durch Kuno Fischer [Preisarbeit]; Adolf Saxer, „Kritik der Einwendungen gegen die Grundprinzipien der Ästhetik Schopenhauers";

Günther Jacoby, „Herder und Schopenhauer"; Reinhart Biernatzki, „Pflicht und Schicksalsglaube"; Hans Taub, „Strindberg und Schopenhauer". — Alte Bilder von Schopenhauers Vater und Großvater).

VIII. Jahrbuch 1919 (enthält u. a.: Paul Deussen, „Zum Jubiläumsjahr der Welt als Wille und Vorstellung"; Friedrich Lipsius, „Voluntarismus und Intellektualismus"; Johannes Volkelt, „Der Begriff des Irrationalen"; Constantin Großmann, „Geschichtliche und metaphysische Religion"; Cay v. Brockdorff, „Schopenhauer und Herbart"; Hans Zint, „Zum Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe"; Karl Gjellerup, „Mein Verhältnis zu Schopenhauer"; Carl Gebhardt, „Wilhelm v. Gwinner"; Maria Groener, „Gustav Friedrich Wagner". — Faksimile eines Gedichts von Schopenhauer. Jugendbildnis W. v. Gwinners).

IX. Jahrbuch 1920 (Der Erinnerung an Paul Deussen, gest. 6. Juli 1919, gewidmet. Enthält u. a.: Franz Mockrauer, „Paul Deussen als Mensch und Philosoph"; Alois Höfler, „Schopenhauer 1919—2020. Dem Gedenken an Paul Deussen gewidmet". — Ein Bildnis Paul Deussens).

X. Jahrbuch 1921 (enthält u. a.: Hans Zint, „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins"; Carl Gebhardt, „Schopenhauer und die Romantik"; Hans Taub, „Adam Ludwig v. Doß"; Constantin Großmann, „Die Kossaksche Rezension"; Franz Mockrauer, „Zur Biographie Arthur Schopenhauers"; E. O. v. Lippmann, „Aus Schopenhauers letzten Lebensjahren"; Arthur Prüfer, „Arthur Schopenhauers Abhandlung «Transzendentale Spekulation» usw. im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners". — Zwei faksimilierte Seiten aus Schopenhauers Handexemplar von Hegels „Encyclopädie").

XI. Jahrbuch 1922 (enthält u. a.: Otto Schilling, „Vision und Gestaltung"; Gustav Schneider, „Das Subjekt des Erkennens bei Schopenhauer und die Weiterbildung des Problems bei Deussen und E. v. Hartmann"; Giuseppe de Lorenzo-Neapel, „Buddho e Schopenhauer"; Otto Fiebiger, „Unveröffentlichte Briefe Johanna Schopenhauers an Karl August Böttiger"; Franz Riedinger, „Die Akten über Schopenhauers Doktorpromotion"; Leo Wurzmann, „Schopenhauer als Lebensretter"; W. Bröcking, „Schopenhauer und die Frankfurter Straßenkämpfe am 18. September 1848". — Faksimile „Grabschrift eines Selbstgehenkten" von der Hand Schopenhauers).

XII. Jahrbuch 1923—1925 (enthält u. a.: Theodor Lessing, „Schopenhauer gegen Kant"; Franz Mockrauer, „Schopenhauers Stellung in der Philosophie der Gegenwart"; Hans Wahl, „Ein wiedergefundenes Schopenhauer-Bildnis" [mit Abbildung]; Otto Fiebiger, „Neues über Friedrich Müller v. Gerstenbergk"; Werner Deetjen, „Aus dem Weimarer Schopenhauer-Kreise". — Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: Manulneudrucke von John Oxenfords „Iconoclasm in

German Philosophy" aus der Westminster Review von 1853, mit Übersetzung und Erläuterung von O. Lindner; ferner des 27. und 28. Briefes von J. Frauenstädts „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" [1854]).

XIII. Jahrbuch 1926 (besteht in dem Werk „Schopenhauer und Brockhaus". Zur Zeitgeschichte der „Welt als Wille und Vorstellung". Ein Briefwechsel, herausgegeben von Carl Gebhardt. Mit Bildern und Dokumenten aus dem Schopenhauer-Archiv. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1926).

XIV. Jahrbuch 1927 (enthält: Philosophische Abteilung: Rudolf Metz, „Bilharz und Schopenhauer"; Hans Zint, „Schopenhauer und Platon"; André Fauconnet, „Goethes Einfluß auf Anatole France im Lichte der Philosophie Schopenhauers"; Otto Juliusburger, „Schopenhauer und die Psychotherapie der Gegenwart"; Franz Mockrauer, „Schopenhauers Bedeutung für die Volksbildung"; Max Oehler, „Nietzsches Unzeitgemäße Betrachtung: Schopenhauer als Erzieher"; Georg Stock, „Leitgedanken zu einer systematischen Rechtsphilosophie nach Schopenhauer". Aus der älteren Schopenhauer-Literatur: Francesco De Sanctis, „Schopenhauer e Leopardi" [Neudruck aus der „Rivista contemporanea" von 1858 nebst deutscher Übersetzung]. Biographische Abteilung: Berthold Rein, „Schopenhauer und Rudolstadt". Künstlerische Abteilung: Hans Pfitzner, „Arthur Schopenhauer" [Sonett]; Erich Esper, „Seine letzte Stunde", Vermischte Beiträge und Bemerkungen [darunter Konrad Pfeiffer, „Schopenhauer im Schulunterricht"]. Bibliographie von Rudolf Borch. Besprechungen. Mitteilungen [darunter: Hans Taub, „Bericht über die 11. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft in Rudolstadt"; Carl Gebhardt, „Das Schopenhauer-Archiv"). Mitgliederverzeichnis. Anhang: Zusammensetzung des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung. Satzung der Schopenhauer-Gesellschaft. Bilder: Das Gasthaus „Zum Ritter" in Rudolstadt in mehreren Wiedergaben [1813 und 1870]).

XV. Jahrbuch 1928 (enthält: Philosophische Abteilung — Europa und Indien: Franz Mockrauer, „Schopenhauer und Indien"; Prabhu Dutt Shastri, „India and Europe"; Tarachand Roy, „Die Eigenart des indischen Geistes"; Paul Masson-Oursel, „L'enseignement que peut tirer de la connaissance de l'Inde l'Europe contemporaine"; Stanislaw Schayer, „Indische Philosophie als Problem der Gegenwart"; Betty Heimann, „Indische Logik"; Helmuth v. Glasenapp, „Der Vedânta als Weltanschauung und Heilslehre"; H. W. Schomerus, „Indische und christliche Gottesauffassung"; Carlo Formichi, „Gl'insegnamenti dell'India religiosa all'Europa"; Friedrich Lipsius, „Die Sâmkhya-Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus";

A. B. Keith, „The Doctrine of the Buddha"; Hermann Beckh, „Der Buddhismus und seine Bedeutung für die Menschheit"; Otto Strauß, „Indische Ethik"; Romain Rolland, „Vivekananda et Paul Deussen"; Paul Birukoff, „Tolstoi und Gandhi"; Hans Prager, „Dostojewski und Gandhi"; René Fülöp-Miller, „Lenin und Gandhi". Biographische Abteilung: Dreizehn bisher unbekannte Briefe Schopenhauers, herausgegeben von Hermann Haßbargen; Hans Vaihinger, „Johanna Schopenhauer und andere Philosophenmütter"; Adam Ludwig von Doß — ein Lebensbild, nach Familienaufzeichnungen und Briefen herausgegeben von Ludwig Schemann. Vermischte Beiträge und Bemerkungen (darunter Arthur Sülzner, „Zum hundertsten Geburtstag Leo Tolstois"; Helmuth v. Glasenapp, „Vedânta und Yogoda"). Besprechungen (u. a. Heinrich Hasse über Keyserlings „Schopenhauer als Verbilder"). Mitteilungen. Mitgliederverzeichnis. Bilder: Schopenhauer-Büste von Schierholz; Porträt der Johanna Schopenhauer; Photographie von Adam Ludwig von Doß; Faksimile eines Briefes Schopenhauers vom 12. Juli 1838).

XVI. Jahrbuch 1929 (enthält: Philosophische Abteilung: Peter Knudsen, „Die Bergsonsche Philosophie in ihrem Verhältnis zu Schopenhauer"; Heinrich Hasse, „Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer"; Hermann Thomsen, „Die Palingenesie bei Schopenhauer und die Frage der Identität in der Wiederverkörperung"; A. Baillot, „Anatole France et Schopenhauer". Biographische Abteilung: H. H. Houben, „Neue Mitteilungen über Adele und Arthur Schopenhauer" (I. Tod der Adele Schopenhauer, II. Adelens Nachlaß, III. Ein Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer). Vermischte Beiträge und Bemerkungen (darunter Hans Cüsow, „Die Feier des 140. Geburtstages Schopenhauers in Danzig"; Carlo Franellich, „Italo Svevo"; Hans Zint, „Schopenhauer in der Belletristik Italiens"). Bibliographie von Rudolf Borch. Besprechungen. Mitteilungen (darunter ein umfangreicher Katalog des Schopenhauer-Archivs über dessen Bestand an Bildnissen, Manuskripten, Korrespondenzen, Urkunden, Büchern aus Schopenhauers Bibliothek und Erinnerungsstücken, von Carl Gebhardt; ferner ein Bericht über die 13. Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft mit dem Thema „Philosophie und Religion" von Agnes Wurzmann). Mitgliederverzeichnis. Bilderbeilagen: Schopenhauer-Büste von Lehmann-Siegmundsburg; Adele Schopenhauer, gezeichnet von A. v. Sternberg; drei Innenansichten aus dem Schopenhauer-Archiv; Facsimilia eines Briefes sowie von Handzeichnungen und Bucheintragungen Schopenhauers).

Die Jahrbücher I bis VI (1912—1917) sind nur noch in je einem Exemplar auf unserem Archiv vorhanden und können von dort an Mitglieder zu wissenschaftlichen Zwecken verliehen werden.

Die Bezugspreise für Mitglieder betragen für die (gebundenen) Jahrbücher VII und VIII je 10 RM., für die (ungebundenen) Jahrbücher IX bis XII je 5 RM., für die Jahrbücher XIII (ungebunden) und XIV, XV, XVI (gebunden) je 10 RM.

Einbanddecken für die ungebundenen Jahrgänge IX bis XIII können zum Preise von je 1,70 RM. von unserem Verlage, Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg, bezogen werden.

Für Nichtmitglieder sind unsere Jahrbücher seit dem IX. für 1920 auch im Buchhandel erhältlich, und zwar das IX. bis XII. zum Ladenpreise von je 5,50 RM. ungebunden und 7,80 RM. gebunden, das XIV., XV., XVI. und das vorliegende XVII. nur gebunden zum Ladenpreis von je 11 RM. (Verlag: Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg). Gebhardts „Schopenhauer und Brockhaus" ist für Nichtmitglieder ohne die Bezeichnung als XII. Jahrbuch im Buchhandel erhältlich (Verlag: F. A. Brockhaus in Leipzig).

LITERARISCHE NOTIZEN.

1. Der 14. Band der großen von Paul Deussen begründeten, bei Piper & Co. in München verlegten Schopenhauer-Ausgabe, umfassend den Briefwechsel Schopenhauers in der Zeit von 1799 bis 1849 — herausgegeben von unserem Archivar Dr. Carl Gebhardt — ist im Vorjahre erschienen. Der 652 Seiten umfassende Großoktav-Band kostet im Buchhandel geheftet 20 RM., gebunden in Ganzleinen 24 RM., in Halbleder 28 RM., in Luxusausgabe 100 RM. Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft erhalten bei direkter Bestellung vom Verlage eine Preisermäßigung von 20 %.

2. Das im Verlage von Kurt Stenger, Erfurt, erschienene Werk von Hermann Thomsen „Tod und neue Geburt. Die Wiederverkörperung bei Schopenhauer und in einer Philosophie des Lebens" (vgl. die Besprechung oben S. 373) wird an Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft bei direkter Bestellung vom Verlag zum ermäßigten Preiße von 4,50 RM. abgegeben.

3. Von der auf S. 303 des XVI. Jahrbuchs angezeigten Schrift von Hermann Haßbargen „Die Danziger Vorfahren Arthur Schopenhauers" sind noch einige Exemplare vorrätig und werden an Mitglieder auf Wunsch (durch Postkarte an den unterzeichneten Vorsitzenden) unentgeltlich abgegeben.

4. Von dem Ölporträt Schopenhauers, nach dem Leben i. J. 1856 gemalt von Julius Hamel (s. unser Titelbild und die Anmerkung auf S. VI des Vorworts) ist eine technisch vollkommene farbige Wiedergabe in der Größe des Originals (35,8 : 30 cm, Kartongröße 63,8 : 46,2 cm) bei der Kunsthandlung Heinrich Trittler in Frankfurt a. M., Goethestr. 37, erschienen. Sie wird von der genannten

Firma statt zum Ladenpreis von 20 RM. an Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft zum Vorzugspreise von 18 RM. geliefert.

5. Im Schopenhauer-Archiv sind von den Daguerreotypen Schopenhauers aus den Jahren 1842 bis 1848 und von seinen Photographien aus den Jahren 1850 bis 1859 sehr gelungene Reproduktionen hergestellt worden; sie werden zum Preise von RM. —,40 bis RM. 5,— je nach Größe abgegeben. Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft erhalten auf Wunsch Ansichtssendungen von Herrn Karl Jahn, Vorsteher der Ausleihe der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M., Schöne Aussicht Nr. 2.

6. Von einem am 26. September 1923 ausgegebenen Notgeldschein der Stadt Danzig über 500 Millionen Mark mit dem Kopfe Schopenhauers sind noch einige Exemplare vorhanden und werden gegen Einsendung von 1 RM. für das Stück von Herrn Hausverwalter Albert Krönke in Danzig, Stadtbibliothek, an Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft abgegeben.

ANMELDUNGEN UND ZAHLUNGEN.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir eigenhändig schriftlich zu richten an den unterzeichneten Vorsitzenden, Senator Dr. Hans Zint in Danzig-Langfuhr (Freie Stadt Danzig), Prinzenweg 23, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 10 RM., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 100 RM.) an den stellvertretenden Schatzmeister, Justizrat Dr. Wurzmann in Frankfurt a. Main, Beethovenstr. 55 (Postscheck-Adresse: „Schopenhauer-Gesellschaft, Beethovenstr. 55, Frankfurt a. Main, Konto-Nr.: 546 62, Postscheckamt Frankfurt a. Main").

Wir bitten unsere Mitglieder wiederholt, durch Werbung neuer Mitglieder, durch Anfordern unserer Jahrbücher in Lesehallen und Bibliotheken, für die Ausbreitung unserer Arbeit tätig zu sein.

Für Neuanmeldungen legen wir vorgedruckte Postkarten bei. (Für Absender aus Deutschland, Österreich und Polen nur Inland-Porto!)

Die Bezahlung der Mitglieder-Beiträge — auch seitens der älteren lebenslänglichen Mitglieder — ist eine Grundvoraussetzung unserer Arbeit.

Gleichzeitig aber bitten wir um freiwillige Spenden und um Gewinnung von Gönnern, die unsere Arbeit fördern wollen und können.

Adressenänderungen bitten wir unsere Mitglieder immer unverzüglich dem Vorsitzenden mitzuteilen. Viele vergebliche Arbeit, Beschwerden und Kosten können dadurch erspart werden.

Man wende sich

a) mit Beitrittserklärungen, Beiträgen zum Jahrbuch, Anfragen und Anregungen über den Inhalt der Jahrbücher, wegen der nächsten Generalversammlung, mit Beschwerden und in allgemeinen Angelegenheiten an den unterzeichneten Vorsitzenden (für Mitglieder in Deutschland, Österreich und Polen Inland-Porto!);

b) in finanziellen Angelegenheiten, wegen der Versendung der laufenden sowie des Bezuges älterer Jahrbücher an den stellvertretenden Schatzmeister, Justizrat Dr. Wurzmann in Frankfurt a. Main, Beethovenstr. 55 (Postscheck-Adresse siehe oben!) oder an den neugewählten Schatzmeister, Herrn Arthur Sülzner, Danzig-Oliva, Ottostr. 7;

c) in Sachen der Stiftung Lindtner (s. o. S. 383 f.), der Mitgliederwerbung, der Ortsgruppen in ihrem Verhältnis zur Hauptgesellschaft an den neugewählten Schriftführer, Herrn Dr. Konrad Pfeiffer in Halle a. S., Scharrenstr. 9;

d) in Sachen der Wissenschaftlichen Leitung an deren unterzeichneten Schriftführer.

e) in Sachen des Archivs an den Archivar, Herrn Dr. Carl Gebhardt in Frankfurt a. M., Röderbergweg 170.

Für den Vorstand und die Wissenschaftliche Leitung:

Senator Dr. HANS ZINT,
Danzig-Langfuhr (Freie Stadt Danzig), Prinzenweg 23,
Vorsitzender.

Dr. FRANZ MOCKRAUER,
Dresden-N., Klarastraße 6,
1. stellvertretender Vorsitzender und Schriftführer
der Wissenschaftlichen Leitung.

BIBLIOTEKA ELBLĄSKA

010133

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA

VORSTAND
UND
WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG
DER
SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT.

VORSTAND.

Dr. Hans Zint, Danzig, Vorsitzender,
Arthur Sülzner, Danzig, Schatzmeister,
Dr. Konrad Pfeiffer, Halle a. S., Schriftführer,
Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M., Archivar,
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, 1. stellvertretender Vorsitzender,
Dr. Karl Wollf, Dresden, 2. stellvertretender Vorsitzender,
Dr. Leo Wurzmann, Frankfurt a. M., stellvertretender Schatzmeister,
Dr. Hans Taub, München, stellvertretender Schriftführer,
Rudolf Borch, Braunschweig, stellvertretender Archivar.

WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG.

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M.,
Professor Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.,
Professor Dr. Arnold Kowalewski, Königsberg i. Pr.,
Professor Dr. Friedrich Lipsius, Oetzsch b. Leipzig,
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, Schriftführer der Wissenschaftlichen Leitung,
Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Hans Vaihinger, Halle a. d. Saale,
Geheimer Hofrat Professor Dr. Johannes Volkelt, Leipzig,
Landgerichtsdirektor Dr. Hans Zint, Senator der Freien Stadt Danzig, Danzig-Langfuhr,
Professor André Fauconnet, Poitiers,
Professor Dr. Helmuth von Glasenapp, Königsberg i. Pr.

C. F. WINTERSCHE BUCHDRUCKEREI.

BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010133/1930
W TORVNIV