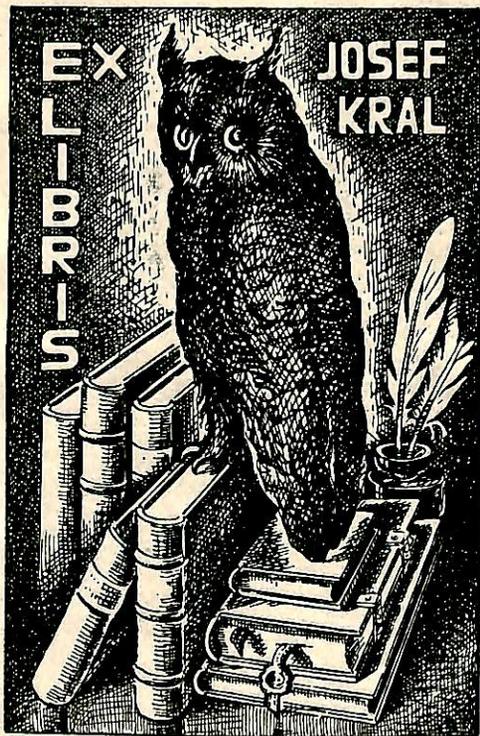


Die Gottesidee
IM
BEWUSSTSEIN DER MENSCHHEIT

PROF. DR. HANS VÖLLMECKE



621

R

R 99

Die Gottesidee im Bewußtsein der Menschheit

Religionsphilosophische Betrachtungen
über die Geheimlehren als
vermeintliche Weltweisheit

von

Prof. Dr. Hans Völlmecke
Wien



Verlagsbuchhandlung
Franz Borgmeyer / Hildesheim

621

Die Gottesidee im
Bewußtsein der Menschheit

Religionsphilosophische Betrachtungen
über die Geheimlehren der
verwandtschaftlichen Weltanschauung

Prof. Dr. Hans Vollmöller

Wien

PNTH 05



1988.2838

(B 4617)

Inhaltsverzeichnis.

1. „Die Religion der Urzeit“ behandelt die religionsphilosophische Grundfrage, den Ursprung der Gottesidee	5
2. „Brahman“ stellt unter den verschiedenen Glaubenswegen die typische Geheimlehre dar	21
3. „Osiris“ enthält die pantheistische Grundanschauung der ägyptischen Mysterienweisheit und der göttlichen Symbole	33
4. „Pythagoreische Zahlenmystik und Neuplatonismus“ haben die alpythagoreische und platonische Weltanschauung, das neupythagoreische Lebensideal und neuplatonische Theogonie und Theurgie zum Gegenstande	44
5. „Gnostik und Manichäismus“ führen vom heraklitisch-stoischen Logos als ewigem Gesetz des Weltlaufes zum ersten Versuch einer systematischen Behandlung der christlichen Offenbarungslehre und zeigen den gnostischen Dualismus in Verbindung mit dem Zwitterpantheismus eines Mani	58
6. „Jüdischer Kabbalismus und deutsche Mystik“ entwickeln die kabbalistische Bibelweisheit im Sohar, den pantheistischen Sufismus in der mohammedanischen, Emanation und Remanation in der Mystik der christlichen Religion	70
7. „Die Theosophie als übersinnliche Naturwissenschaft“ behandelt die drei Grundsteine des theosophischen Lehrgebäudes samt den drei Bewußtseinsreichen sowie den atheistischen Weltpessimismus ohne Glauben und ohne Gnade	86

8. „Die symbolischen Freimaurer“ zeigen den mystischen Pantheismus des Deistenzeitalters in den Geheimlehren freimaurerischer Systeme in Verbindung mit den Weltherrschaftsbestrebungen des Judentums und dem freimaurerischen Credo im Kulturkampf der Gegenwart 101
9. „Der Spiritismus“ stellt den spiritistischen Erklärungsversuch als Brücke zwischen dem wissenschaftlichen Hypnotismus und dem Glauben an Geistererscheinungen nach dem kanonischen „Buch der Geister“ dar 113
10. „Die Religion der Gegenwart“ beleuchtet von den realistischen und idealistischen Denkwegen aus den inneren Widerspruch, der beiden Grundtypen des religionsphilosophischen Pantheismus, die Verflüchtigung der Gottesidee, Persönlichkeits- und Sachkultur gegenüber dem einseitigen Werkzeugglauben auf der Grundlage der mechanistischen Weltanschauung und die neuspiritualistische Richtung in der deutschen Gegenwartsphilosophie an Bergsons Intuitionsphilosophie, dem symptomatischen Spiegelbild der aufgewühlten Gegenwart 130

I. Die Religion der Urzeit.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand die vergleichende Religionswissenschaft zunächst im Banne der rein idealistischen Entwicklungslehre Hegels. (Hegel, Die Phil. der Religion, Ausgabe von A. Drews, Jena 1905.) In der Religion soll nach Hegel die Einheit des Unendlichen und Endlichen empfunden und bildlich vorgestellt werden. Die Naturreligion bringt drei Formen, die chinesische Religion des Maßes, die brahmanische der Phantasie und die buddhistische des Insichseins zur Entwicklung, während sich in der persischen Religion des Lichtes, der syrischen des Schmerzes und der ägyptischen des Rätsels schon die Umwandlung in die Religion der Freiheit vorbereitet. Auch die zweite Stufe, die Religion der geistigen Individualität, umfaßt drei Abschnitte: die jüdische Religion der Erhabenheit, die griechische der Schönheit und die römische der Zweckmäßigkeit. Als dritte Stufe erscheint dann die absolute Religion des Christentums, das in der Religion der Wahrheit und der Freiheit des Geistes inhaltlich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur darstellt. Mit der Entwicklung der indogermanischen Sprachwissenschaft und nach der Entzifferung der Hieroglyphen und Keilschrift drängte sich dann der Entwicklungsgedanke geradezu auf, um das Emporstreigen zur Kulturhöhe in großen Zeiträumen zu er-

forschen. Da nun die Kulturdenkmäler überall Formen der Naturverehrung aufwiesen, erblickten die Vertreter der formalen Sprachwissenschaft auch den Anfang der Religionsentwicklung in diesem Naturdienst. (Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung, 1851.) Die Beseelung der Natur wurde aus der vorherrschenden sprachlichen Geschlechtsbezeichnung bei Wörtern wie Himmel, Erde, Meer oder Regen hergeleitet. (M. Müller, Essays, deutsch, Leipzig 1869; Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwicklung der Relig., deutsch, 1881.)

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der Einfluß der naturmythologischen Schule indessen stark zurückgedrängt durch die ethnologische Religionsforschung, die einer positivistischen Zeitrichtung folgte. (A. Comte, Phil. positive V. p. 30.) In der Übersicht und Beurteilung der Ergebnisse auf dem ethnologischen Forschungsgebiet kann ich mich getrost an die positiven und historisch-kritischen Ausführungen meines hochgeschätzten Lehrers, des Sprachforschers, Ethnologen und Bibelforschers Prof. Dr. W. Schmidt, anschließen. (W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I. Teil, Münster 1912.) Nachdem die Naturvölker in den Vordergrund des ethnologischen Interesses getreten waren, erhob sich die große Streitfrage, ob die Stufe der Naturvölker als Entartung oder als Vorstufe der Kulturvölker zu betrachten sei. Der Entwicklungsgedanke hatte mit den Ideen Darwins das weite Gebiet der Naturwissenschaften erobert. Die prähistorischen Entdeckungen des französischen Forschers Boucher de Perthes führten zum Vergleich dieser auf europäischem und

außereuropäischem Kulturboden bald da und bald dort aufgefundenen niederen Vorstufe der hochentwickelten geschichtlichen Völker mit den Kulturzuständen der sogenannten Naturvölker. Die weitgehende Übereinstimmung schien nun den Schluß zu rechtfertigen, daß auch bei den Naturvölkern nicht ein Herabsinken von höherer Stufe, sondern vielmehr ein Zurückbleiben auf niederer Anfangsstufe vorliege. Ungünstige klimatische Verhältnisse, Mangel an Metallen, Töpfer-ton, geeigneten Pflanzen für Kleiderstoffe oder das Fehlen von Haustieren ermöglichen freilich keine höhere Kulturentwicklung. Ebenso ist die Auflösung großer Menschenmassen in zahlreiche kleine Gemeinschaften ein Kulturhindernis, ob dieser Zerfall nun durch Verteilung auf viele kleine Inseln oder durch Ansiedlung in Gebirgsgegenden mit schwer zugänglichen Tälern oder durch Einwanderung in weite Ebenen ohne genügendes Fruchmland erfolgt. Das Zusammenwirken bedeutender Volksmassen ist eben ein unentbehrliches Erfordernis zu höherer Kulturentwicklung, selbst wenn man die Genies für die eigentlichen Kulturträger hält. Bei dieser Annahme entfallen entweder auf eine kleine Gemeinschaft im Verhältnis zu großen Verbänden überhaupt keine Genies infolge ihrer Seltenheit oder die Genieleistungen können beim Fehlen von genügender Arbeitsteilung oder Gliederung der einzelnen Künste und Fertigkeiten nicht in ausreichendem Maße gesichert und zum dauernden Kulturfortschritt ausgebaut werden. Durch Untersuchungen über Abstammung und Zeit der Wanderung in kulturwidrige Gebiete ist tatsächlich ein Stillstand und damit ein Rückgang des Kulturstandes landverschlagerener Volksteile nachzu-

weisen. Auch sind bei Naturvölkern vereinzelt Funde vormaliger Kultur von höherem Werte, z. B. Steinbauten auf Mikronesien, Hieroglyphenschrift auf den Osterinseln, aufgedeckt worden. Immerhin dürfen aber die Zustände der materiellen Kultur oder Zivilisation der Naturvölker im allgemeinen doch als erstarrte Vorstufen und nicht als Entartungserscheinungen gelten. Trifft dieses Verhältnis aber zugleich für die geistige Kultur oder Kultur schlechthin zu? Darwins Theorie, die den Menschen aus tierischem Zustande hervorgehen läßt, hat dazu geführt, die Naturvölker im ganzen als die erste aus der Tierheit herausragende Stufe der eigentlichen Menschheitsentwicklung zu betrachten. Seither hat aber auch die vergleichende Religionswissenschaft im allgemeinen diese evolutionistische Bahn eingeschlagen.

J. Lubbock hat zuerst folgende Entwicklungsreihe aufgestellt: Atheismus, Fetischismus, Totemismus, Schamanismus, Anthropomorphismus, Gott als Welterschöpfer, Verbindung der Religion mit der Sittlichkeit. (Lubbock, *The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man*, London 1870.) Das Vorhandensein ganz religionsloser Völker oder den Atheismus an den Beginn der Reihe zu setzen, wurde in der Folge als unbewiesene Behauptung durchwegs abgelehnt. Die übrigen Glieder aber gingen wie auch der Manismus Spencers in die Theorie des Animismus über. (Tylor, *Primitive Culture*.) Auf reiches Tatsachenmaterial gestützt, stellt Tylor an den Anfang der Religionsentwicklung die Bildung des Geistbegriffs. (Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I. Teil, 2. Kap.) Die Entwicklungsreihe enthält dann nachstehende Hauptglieder:

1. Angeregt durch die Erscheinungen des Schlafes, Traumes und Todes, bildet sich der Naturmensch aus der Betrachtung der beiden Arten von Lebensvorgängen zunächst den Begriff einer vom Körper verschiedenen Seele. Daran schließt sich der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode und ein Seelenwanderungsglaube mit Einschluß der Sorge für die Toten, während der Glaube an eine Vergeltung im Jenseits erst später auftritt.

2. Nach der Analogie des menschlichen Wesens werden dann auch Tiere, Pflanzen und schließlich unbelebte Dinge aufgefaßt.

3. Der Manismus oder die Verehrung der Ahnen, der Geister der Verstorbenen, zeigt den Übergang zur Bildung des reinen Geistbegriffs an. Diese reinen Geister können sich körperlicher Wesen bemächtigen, wodurch die Zustände der Besessenheit erklärt werden. Ebenso wird der Schamanismus als Kunst des Medizinmannes gegenüber den schädlichen Einflüssen solcher Geister beim Erkranken und Sterben und der Fetischismus als Verehrung von Klötzen oder Steinen sowie der eigentliche Götzdienst als Verehrung geschnitzter oder gehauener Bilder aus Holz oder Stein gedeutet. Die reinen Geister bewirken gleichfalls Naturerscheinungen; und so führt der Naturdienst zu den Anfängen der Naturphilosophie. Wie Flüsse oder Pflanzen beseelt erscheinen, so verehrt man auch Tiere. Im Totemismus gilt das Totemtier als Verkörperung des einzigen Stammesgottes, dem man opfert, dessen Fleisch man genießt, um der übernatürlichen Eigenschaften teilhaft zu werden. Völker mit Halb- oder Vollkultur entwickeln dann im

höheren Polytheismus allerhand Erd- und Himmels-, Luft- und Wassergötter.

4. Spuren eines ethischen Dualismus finden sich wohl schon auf niedriger Entwicklungsstufe, aber Gut und Böses sind nicht eigentlich ethisch gemeint, sondern bedeuten soviel als nützlich und schädlich. Zur Entwicklung des ethischen Dualismus dienen neben andern schädlichen und nützlichen Naturkräften vorzüglich Licht und Finsternis.

5. Die Entstehung des Monotheismus wird dadurch erklärt, daß man den ersten Stammvater oder einen der Naturgötter zur Obergottheit erhob, wenn nicht etwa nach dem Muster der Volksgemeinschaft ein höchster Gott als König des Geisterreiches oder im Sinne der Weltseele eine das All durchdringende Gottheit angenommen wurde. Auf diese Weise vereinigte sich entweder alle Vollkommenheit der polytheistischen Mächte in einer Persönlichkeit oder der Geist verflüchtigte sich zu unbestimmter Geistigkeit.

6. Erst wenn die wesentlichen Eigenschaften der Gottheit nur dem allmächtigen Schöpfer beigelegt werden, vollzieht sich die Vereinigung von Religion und Sittlichkeit und stellt der Monotheismus eine folgerichtige Entwicklung aus dem Animismus und zugleich eine Vervollständigung der polytheistischen Religion dar.

Diesem evolutionistischen Animismus gegenüber gewann die Astralmythologie der Panbabylonisten ganz untergeordnete Bedeutung. (W. Schmidt, Panbabylonismus u. ethnolog. Elementargedanken, Mitteilungen der Anthropolog. Gesellschaft in Wien, 38. Bd., S. 73—88.) Der kulturgeschichtliche Einfluß der babylonischen Astronomie auf die ältesten Kultur-

stätten, das Euphrat- und Niltal, die Zwischenländer Vorderasiens und das östliche Mittelmeerbecken, dürfte außer Zweifel sein und wohl auch für jüngere Kulturländer wie Indien, China, Mexiko, Mittelamerika und Peru in Betracht kommen. In den Astralmythen spielen die Zahlen der Umlaufszeit der Gestirne und ihrer Verhältnisse zu einander eine große Rolle. Diese heiligen Zahlen bestimmen auch die Feste und Festzeiten sowie die gesamte Zeiteinteilung. Wenn nun aber auch die Plejadengleichung richtig ist und die Frühlingssonne vom Eintritt in das Bild des Stieres, d. h. vom Rechnungsbeginn, nach etwa 2200 Jahren immer ein Sternbild weiter nach Osten gerückt ist, so folgt daraus doch kaum die Ur-entstehung aller Astralmythen in Babylon und die Wanderung dieser Mythen zu den heutigen Fundstellen. Bei den ozeanischen und meisten südamerikanischen Naturvölkern fehlt die Einteilung der Monate in Wochen und bei den mittelamerikanischen Völkern geht die zwanzigtägige Woche nicht auf Sternkunde, sondern auf vigesimales Zählen an den Fingern und Zehen zurück. Konnten die Plejadenmythen übrigens nicht nach der Theorie der Elementargedanken (A. Bastian, Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit, Berlin 1868) bei den Naturvölkern selbst entstehen, da diese den Eintritt der Frühlingssonne in die Plejaden mit eigenen Augen zu sehen vermochten und für Mythenbildung noch jung waren? Zudem war die Religion in Mythen wohl nur eine Einkleidung der Gottesidee für das Volk, während die Priester mit dem geheimen Wissen der Eingeweihten wußten, daß die Gottheit ein vom Ge-

stirn verschiedenes Wesen sei. Faßt man aber die Darstellung der Himmelsvorgänge als kindliche Volksanschauung, dann kommt man wieder zum Animismus oder verzichtet darauf, die Entstehung der Religion und Mythologie anders als durch absichtlichen oder unabsichtlichen Priesterbetrug zu erklären. Einen Vorteil hat die Astralmythentheorie indessen gebracht, insofern nämlich die Mythenbildung auf astronomischer Grundlage in großen Zügen auch eine vollkommene Zeitrechnung für die Geschichte der Naturvölker gestattet.

Wegen ihrer nennenswerten Bedeutung soll auch die Zaubervertheorie zum Vergleich herangezogen werden. (J. H. King. *The Supernatural* . . ., London 1892; Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* I. S. 481 ff.) Nach dieser Theorie zieht der Naturmensch aus dem Walten persönlicher und unpersönlicher Kräfte in der Welt natürliche und übernatürliche Folgerungen. Ergibt sich nämlich als übernatürliche Ableitung aus dem persönlichen Kraftbereich die Geistertheorie, so folgt aus dem Kraftbereich physikalischer und chemischer Natur die Zaubervertheorie. Als das Ursprüngliche aber gilt die Ableitung aus den unpersönlichen Kräften und damit der Zauber dem Animismus gegenüber als das Frühere. Außergewöhnliche Gegenstände, Vorgänge oder Zustände wie Somnambulismus, Epilepsie, Halluzination, berausende Getränke oder aufregende Tänze haben etwas Geheimnisvolles an sich, ebenso Zahlen, Tage und Stunden in ihren Verhältnissen zu einander. Als erste Wirkung, die das Erfassen von Glück oder Unglück auf den Geist des Wilden ausübt, stellt sich nun das Verlangen ein, den Gegenstand, an dem das Glück oder Unglück

haften soll, zu besitzen oder von sich fern zu halten. Werden sodann die guten oder üblen Vorempfindungen als übernatürliche Einflüsse heilender oder beschützender, prophetischer oder Krankheit und Tod bringender Art aufgefaßt, so erklärt sich die Anwendung geheimnisvoller Hilfsmittel in den Amuletten, Zauberverformeln und Zauberverhandlungen. Schrieb man jetzt einzelnen Personen geheime Kräfte zu, dann glaubte man an die Religion des Mediziners oder die Magie. Unter dem Einfluß des Zaubers konnte sich somit aber auch durch erworbene neurotische Zustände wie durch das Traumleben zunächst der Seelenbegriff und dann der Geisterglaube entwickeln.

Die religionsphilosophische Grundfrage betrifft aber keineswegs die unbestreitbare Tatsache, daß Animismus, Mythenbildung und Zauber in der Religionsentwicklung von großer Bedeutung gewesen sind, sonst wäre mit Fug und Recht auch noch auf die sogenannten Heilbringer hinzuweisen. Man denke nur an den mythischen Typus des feindlichen Brüderpaares. Was da Osiris und Seth-Typhon bei den Ägyptern bedeuten, das besagen Cü Koab und Heitsi Eibib bei den Hottentotten. (P. Ehrenreich, *Zeitschrift für Ethnologie* 1906, S. 536—610.) Tritt nämlich der Eingott als höchstes Wesen in würdevoller Ruhe und Erhabenheit zurück, dann stellen sich die Heilbringer als Mittelpersonen ein. Als Personifikationen von Naturerscheinungen glaubt ihnen der Mensch bald alles Gute danken zu müssen. Schließlich werden alle Eigenschaften des höchsten Wesens auf die Heilbringer übertragen. Die Hauptfrage auf dem Gebiete der Religionswissenschaft bezieht sich vielmehr auf die erste Bildung des Gottesbegriffes. Freilich hatten

schon die theologischen Gegner des evolutionistischen Animismus unter Berufung auf die Uroffenbarung nachdrücklich auf tatsächliche Spuren des sittlichen Monotheismus bei Naturvölkern aufmerksam gemacht. Das Hauptverdienst in der Behandlung der Kernfrage gebührt jedoch dem Theoretiker des präanimistischen Monotheismus A. Lang, dessen Forschung W. Schmidt auf dem gleichen Gebiete ethnologischer Untersuchung der Hauptsache nach kritisch anerkennt und auch positiv ergänzt. (Lang, *The Making of Religion*; Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* I. S. 118 ff.) Die bedeutsamsten Ergebnisse sind diese:

1. Der Animismus lehrt, der Begriff Gottes oder des höchsten Geistes könne erst erlangt werden, nachdem der Geistbegriff selbst sich auf Grund der Erscheinungen des Schlafes, Traumes und Todes entwickelt habe. Die Naturvölker leugnen und bejahen aber vielfach die Geistigkeit gar nicht, weil sie sich diese metaphysische Frage überhaupt nicht vorgelegt haben. Gott ist ihnen einfach ein wirkliches, lebendiges Wesen. Die Erscheinung des Todes kommt schon darum nicht für das Entstehen des Geistbegriffs in Betracht, weil das höchste Wesen nach den Aussagen von Völkern der niedersten Stufe immer dagewesen sein soll, nie sterbe. Daß man dieses anthropomorph gedachte Wesen nicht sehen kann, beruht solchen Naturkindern bezeichnender Weise auf der weiten Entfernung des Himmels. Demnach braucht der Gottesbegriff nicht aus dem Geistbegriff entstanden zu sein.

2. Vom Grundsätzlichen abgesehen, steht der Animismus aber auch im Gegensatz zu den Tatsachen.

Aus dem Seelenbegriff soll sich die Verehrung von Naturgeistern sowie die Ahnenverehrung entwickelt haben. Nun fehlt aber die Ahnenverehrung gerade bei Völkern des ursprünglichsten Kulturkreises, bei den Australiern wie bei den Andamanesen, die zu den einst sehr verbreiteten Zwergvölkern und ältesten Bewohnern Südasiens gehören. Ebenso wenig findet sich die Naturgeisterverehrung bei den Australiern, Andamanesen und Buschmännern.

3. Was die behauptete anfängliche Trennung und spätere Verbindung von Ethik und Religion anlangt, muß man zugestehn, daß die Religion anfangs nichts mit Ethik zu tun zu haben brauchte, wenn die Ahnengeister wesentlich aus Gespensterfurcht hervorgingen und die Naturgeister nur ihrer nützlichen oder schädlichen Eigenschaften wegen verehrt wurden. Ist aber weder Naturgeister- noch Ahnenverehrung Ausgangspunkt für den Monotheismus, den wir bei den ursprünglichsten Naturvölkern vorfinden, so entfällt zunächst die theoretische Stütze für die Leugnung des ethischen Charakters dieser Religion. Es läßt sich jedoch überdies dartun, daß bei den Völkern auf niederster Stufe nicht nur sittliche Gesetze vorhanden, sondern auch vom höchsten Wesen, das mit Allwissenheit begabt ist und im diesseitigen oder in einem jenseitigen Leben belohnt und bestraft, gewollt sind. Betrachten wir die Mysterien der Stammesweihe im Bereiche der Jagd- und Sammelvölker! Bei den Südoststämmen Australiens versinnbildet das furchterregende Sausen des Schwirrhohles, eines rhombusartigen Holzstückes, das auch bei ähnlichen Mysterien im alten Griechenland, in Südafrika, auf Neuseeland und anderswo verbürgt ist, die Stimme

des höchsten Wesens, seines Sohnes oder Boten. In nachdrücklicher Rede offenbart der Häuptling den einzuweihenden Jünglingen nach den Vorbereitungsformlichkeiten das geheime Stammeswissen vom höchsten Wesen. Als Hauptsittengebote werden der Jugend folgende Lehren eingeschärft: Auf die alten Männer muß man hören. Was man besitzt, soll man mit den Freunden teilen. Mit den Freunden muß man friedfertig leben. Wie mit den Frauen anderer Stammesgenossen darf der Mann auch mit Mädchen keinen geschlechtlichen Verkehr pflegen. Die Speiseverbote sind bindend, bis die alten Männer sie aufheben. In pantomimischen Darstellungen werden dann die Dinge, die zu meiden sind, zum Schein vorgeführt. Für die Verletzung der Sittengebote und die Mitteilung der Männergeheimnisse an Frauen und Kinder wird die schwerste Strafe angekündigt. Oft wird ein Bild des höchsten Wesens angefertigt und nach der Feier vernichtet oder der Häuptling weist unter der feierlichen Handlung mit dem Speer zu Gott über dem nächtlichen Sternenhimmel empor. Mitunter kommt sogar eine Art Patenschaft vor. Auf den Einwurf, daß sich in diesen Mysterien vielleicht der Einfluß von Missionaren geltend mache, antwortete ein Australier ganz treffend: „Dann müßten die Frauen und Kinder alles oder manches ja auch wissen, besser sogar als die ganz alten Männer, die am wenigsten Verkehr mit den Weißen haben.“ Daß der Inhalt der Sittengesetze im wesentlichen überall bei diesen Wilden auf selbstlosen Forderungen beruht, geht schon daraus hervor, daß ein selbstsüchtiger Mensch vielfach geradezu als ein uneingeweihter Mann bezeichnet wird. (Schmidt, Ursprung der Gottesidee, 127ff.)

So ergibt sich denn aus dem tatsächlich sittlichen Monotheismus innerhalb des ursprünglichsten Kulturkreises im vollen Gegensatze zur Theorie des Animismus und seiner Ableger, daß von der niederen Stufe der monotheistischen Naturvölker bis zur hohen Stufe der polytheistischen Kulturvölker eine wirkliche Entartung in der Religion eingetreten ist. Als Erklärungsgrund für dieses Herabsinken von der Stufe der wertvolleren religiösen Inhalte zur Stufe der minderen mythologischen gilt den theologischen Gegnern des Animismus die Verdunklung der Uroffenbarung. Mit der Trübung des Gedankens, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, kann sich ja der Glaube des Menschen, selbst göttlichen Geschlechtes zu sein, gebildet haben und in dem Maße als die Natur des sündigen Menschen verwüstet worden ist, mögen auch verunstaltende Züge in das Bild der Gottheit eingedrungen sein. Lehnen Ethnologen wie Lang die Berufung auf eine übernatürliche Offenbarung als überflüssig oder unzulässig ab, so kann die Trübung der reinen Religion auch anders gedeutet werden. Gespenster und Naturgeister mit dem Bedürfnis nach Opferblut, Speise und Trank und mit dem Gefühl der Furcht vor überwältigendem Zauberswang sind für die Menschen zwar keine erhabene, aber immerhin brauchbare Gesellschaft, die dem Medizinmann gern zu Willen ist. Schützten diese von Phantasiegebilden umrankte Religion der Nützlichkeit nun Künste und Kasten, Staat und Priesterschaft, so versteht man, wie im römischen Weltreiche zumal die politischen Rücksichten des Staates und die ganz natürliche Selbstsucht der Priester nur durch

den sittlichen Monotheismus des Christentums überwunden werden konnten.

Wenn nun die Ergebnisse dieser neueren vergleichenden Religionswissenschaft dartun, daß die wertvolleren Formen zwar nicht aus den minderen hervorzugehen brauchten, so könnten doch beide Formen eine selbständige Entwicklung genommen haben, weil kein Volk gefunden wurde, das nur die reinen, aber auch keines, das etwa nur die mythologischen Elemente aufwies. Kann also die Völkerkunde aus den Tatsachen allein, trotz zweifelhafter Versuche im Sinne des präanimistischen Monotheismus (Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I. p. 1—122), nichts Gewisses über die erste Bildung der Gottesidee ausmachen, so wird man entweder zur Uroffenbarung seine Zuflucht nehmen oder psychologische Erklärungsgründe anführen müssen, um die Annahme einer anfänglich reinen Religionsform zu stützen. (Lang, *The Making of Religion; Magic and Religion*, p. 303, 304; Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I. S. 485 ff.) Die Uroffenbarung ist nun selbst ihrem Umfang nach völlig unbestimmt; somit kann sie auch die Frage nach dem Inhaltsumfang der Religion der ältesten Völker nicht fördern. Zudem findet der Völkerlehrer Paulus (Röm. I. 19, 20) die Verirrung der Heiden darum unentschuldigbar, weil sie ihre Vernunft nicht gebrauchten, um Gottes Eigenschaften, seine Macht, Weisheit und Güte, aus den Geschöpfen zu erkennen, ohne daß sie das zu sehen vermocht hätten, was in Gott diesen erschließbaren Eigenschaften entspricht. Ferner ist es Kirchenlehre, daß die Vernunft aus sich allein zur Bildung des Gottesbegriffes gelangen kann und dem übernatürlichen Glauben an Gott die natürliche Gottes-

erkenntnis vorausgehen muß. (Denzinger, *Enchir. Symb.*, Würzburg 1900, p. 352.) Auch beim ersten Menschen kann darum die erste Erkenntnis Gottes nicht bloß dem Begriff, sondern auch der Zeit nach eine natürliche gewesen sein und dann durch die Gnade der Gotteskindschaft und übernatürliche Offenbarung in die höhere Sphäre erhoben und gefestigt worden sein. Vom theologischen Standpunkte aus darf mithin die Möglichkeit der Entstehung der Religion auf natürlichem Wege nicht bestritten werden. Wie konnte aber die Religion als vernünftiger Glaube an eine dem Menschen übergeordnete geheimnisvolle Macht, als Überzeugung, daß diese Macht dem Gesetze das Verpflichtende zur sittlichen Lebensführung mittelbar durch die Natur oder unmittelbar durch göttliche Gebote verleihe, und als Gefühl, daß dieses höchste Wesen die vernünftigen Geschöpfe wie Kinder liebe, auf natürliche Weise gewonnen werden? In der Beziehung, in der die äußeren Handlungen des Menschen zu seinem Willensentschluß stehn, tritt dem Menschen unmittelbar deutlich das Verhältnis von Ursache und Wirkung entgegen. Nun besteht die unverkennbare Neigung des menschlichen Geistes, für scheinbar gleiche Wirkungen oder Bewegungen, bei denen kein äußerer Erreger erkannt wird, auch eine gleiche Ursache, nämlich Einsicht und Willen, anzunehmen. Das ist der Vorgang der Personifikation. Mit dem Ursachentrieb ist folglich auch der Personifikationstrieb schon auf der untersten Entwicklungsstufe der Menschheit anzusetzen. Der Ursachentrieb hat tatsächlich seine tiefste Quelle nicht in der Vorstellung einer Regelmäßigkeit im Ablaufe von Erscheinungen als unwillkürliches Erlebnis, sondern

die stärkste Triebkraft stammt aus dem willkürlichen Erlebnis der eigenen Macht; und dieses Bewußtsein begründet zugleich die Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit des ursächlichen Zusammenhanges als Intuition oder unmittelbare Einsicht. Als Philosoph muß ich daher dem Ethnologen Schmidt (Ursprung der Gottesidee, I. S. 488) völlig beipflichten, wenn er die scharfe, aber für die Denkweise auf dem Gebiete der Weltanschauungslehre der Gegenwart leider noch immer sehr bezeichnende Bemerkung macht: „Wir konstatieren mit Befremden diese Persönlichkeits-scheu so vieler führenden Persönlichkeiten, die mit dem Schlagworte Anthropomorphismus nur schlecht gedeckt wird. Aber wie ontologisch, so auch psychologisch-historisch ist es nur eine zu Beginn stehende Persönlichkeit, die die Gesamtheit der religiösen Tatsachen im Ursprung und Entwicklungsverlauf befriedigend zu erklären vermag.“

2. Brahman.

Für den Denker ist die Welt voll Rätsel und auch dem Gottgläubigen erhellen sich nicht alle Naturgeheimnisse. Schließt aber kein Schlüssel das Weltgebäude von außen auf, dann versteht man das Trachten des Menscheinges, den Schlüssel da zu suchen, wo sich das Naturgeheimnis von innen zu ent-rätseln scheint, d. h. in der eigenen Innenwelt. Wo aber von einer Außenwelt oder einem darin wirkenden fremden Bewußtsein gesprochen wird, da beginnt auch schon die Metaphysik. Diese erfahrungüber-schreitende Wahrscheinlichkeitslehre hat die Aufgabe, die in der Erfahrung begonnene Verbindung nach Grund und Folge widerspruchsfrei und in gleicher Richtung weiterzuführen, bis ein wohlgeordnetes und abgeschlossenes Weltbild gewonnen ist. Der Glaube an das Metaphysische aber setzt einen künstlerischen Bautrieb mit einer künstlerischen Veranlagung voraus. Von reiner Erfindung oder haltloser und unhaltbarer Vernunftforschung muß sich ein erfahrungüberschreitendes Denken und Dichten, das den Wahrheitstrieb zu befriedigen vermag, dadurch unterscheiden, daß es beim Ausbau, wie A. Stöhr sich ausdrückt, dem „Leitfaden des Baustils der erscheinenden Wirklichkeit“ folgt. (Stöhr, Wege des Glaubens, Wien 1920, S. 7.) Die Wege des Glaubens, der über die Grenzen der mittelbar oder unmittelbar gegebenen Wahrneh-

mung hinausführt, sind nun recht mannigfach. Ein uralter Glaubensweg führt schon aus den Dämmerungen der Mythologie zur Selbstumwandlung des höchsten Wesens in den Verwandlungsformen des All-einen. Als Demiurg oder Weltbildner des Altertums ist das höchste Wesen ein mächtiger Gestalter und Ordner, dessen Machtwille durch ein selbstherrliches Wesen, sei es durch den Stoff mit unwillkürlichem Gestaltungswiderstand oder durch den Geist, der stets verneint, im Auswirken gehemmt wird. Nach dem falschen Gleichnisse, daß die Sonne durch das Ausstrahlen von Licht und Wärme nicht dunkler und nicht kälter werde, soll das Urwesen im mystischen Halbdunkel der ersten Jahrhunderte unsrer Zeitrechnung auf dem Wege der Efulguration oder Ausstrahlung die Welt aus seinem Inneren ohne eigene Teilung entlassen können. Dagegen glauben die Mystiker des Emanationsweges, die Welt habe sich als gleichartiges und selbstherrliches Wesen aus dem Urgrunde abgesondert. Der Materialismus setzt das höchste Wesen zu einem seiner selbst unbewußten Atomen-spiel herab. Freilich soll die Raumwelt nach dem dünnlichen Atheismus der Stoffgläubigen in ewiger, eigenmächtiger Verwandlung begriffen sein; aber diese Selbstherrlichkeit erstreckt sich keineswegs über das Weltganze. Das Dasein und die Umwandlung des Bewußtseins entbehren einer solchen Selbstherrlichkeit doch schon als vermeintliche Erzeugnisse des Stoffes. Redet man aber in einem Atemzuge von Gott und Natur, als wären beide ein Ding, so ist das Pantheismus, ob nun in reiner oder in vermischter Form. Nur wenn die Welterklärung ihre Befriedigung im Glauben an die Kreation oder Schöpfung findet,

gilt das höchste Wesen als unabhängige, allmächtige Persönlichkeit voll unendlicher Weisheit und Güte. Dieser persönliche Gott des Theismus ist seinen Verehrern aber auch nur in der Natur und in Jesus, seinem Leben und seinen Lehren, also wie durch einen Spiegel oder im Bilde erkennbar. (Paulus, 1. Cor. 13, 12.) Und so versenkt sich der gläubig wie der ungläubig grübelnde Menschengestalt über der Betrachtung dieser Erscheinungswelt in einen Urgrund, aus dem er Dasein, Wesen und Ordnung der Dinge abzuleiten sucht.

Den drei Kulturabschnitten im Indusgebiete, Ganges und Dekhan, wie sie die Heldendichtungen Mahâbhârata und Râmâyana widerspiegeln, mögen in der Entwicklung der indischen Weltweisheit die alt-, jung- und nachvedischen Denkrichtungen entsprechen. (Kellner, Sanskrit-Grammatik, Einleitung, Leipzig 1885; P. Deussen, Die Phil. des Veda, Sechs Upanishads.) Schon im ältesten Denkmal arischer Kultur, in den Hymnen des Rigvêda (1500—1000 v. Chr. G.), ringt sich die Erkenntnis durch, daß die Vielheit der Götter, Welten und Wesen auf eine Einheit zurückgehn müsse. „Vielfach benennen, was nur eins ist, die Dichter“, heißt es in einem Liede von den Welträtseln. (Rigv. 1, 164.) Aber auch der herrliche Schöpfungshymnus läßt noch keine rechte Einheit in der Mannigfaltigkeit mythologischer Gestaltungen erkennen. (Rigv. 10, 129.) Die Umwandlungen des Gebetsherrn (Brahmanaspati) oder Allschöpfers (Prâjâpati) führen von den Personifikationen einzelner Naturkräfte im Volksbewußtsein zu einer organischen Auffassung der ganzen Natur im Sinne eines Ur-menschen, der als Purusha Mann und Geist bedeutet.

Durch Opferung des Purusha entwickeln sich aus seinen Organen in kosmischer Bedeutung die vier Weltteile und in sozialer Nachbildung die vier Kasten. Erst in den Upanishads, dem jüngsten und wertvollsten Teile der Veden, verdichten und verdeutlichen sich die mythologischen Phantasiegebilde über die Sinnbilder von Opferhandlungen in den Brahmanas hinweg zum philosophischen Kern der indischen Weltanschauung. Die Versuche, eine Welteinheit zu bestimmen, führen im jungvedischen Zeitabschnitt (1000—500 v. Chr. G.) zur Alleinslehre.

Brahman als höchstes Wesen und der menschliche Atman oder die Seele bilden nun eine Einheit und stolz sagt fortan der indische Weise, indem er sich Brahman gleichsetzt: „Aham brahma asmi“, d. h. Brahman bin ich selbst. (Brihadâraṇyaka 1, 4, 10.) Diese Seele ist von allen Gliedern des Leibes verschieden wie die Weltseele von allen Teilen des Weltalls. (Brih. 3, 10, 8.) Die Annahme einer doppelseeiligen Welteinheit scheint eine Folge der Schöpfungslehre zu sein. Wenn die Welt nach dem Bilde vom ein- und ausgehenden Atem sich vom Brahman ablöste, dann mußte der höchste Atman zur Wahrung der Alleinheit als Welt- und Einzelseele wieder in der Schöpfung untergebracht werden. Avrithacakshus, d. h. das Auge umwendend, erhält der indische Weltweise unmittelbare Gewißheit von der Wirklichkeit des Atman im eigenen Inneren. (Kâthaka, 6, 12—13.) Aus der unbestreitbaren Einheit des menschlichen Bewußtseins ergibt sich die Grundlehre von der Zweitlosigkeit des Atman-Brahman. Dieser Einheit gegenüber zeigt aber die Sinnenwelt Vielheit und Wechsel, wo doch Beharren des

Brahman ist, einen Leib, wo doch eine Seele lebt. Darum gilt die Erscheinungswelt, die das Unwandelbare und Unsterbliche verhüllt, geradezu als Scheinwelt, Mâyâ oder Blendwerk. (Çvetâçvatara, 4, 10.) Die exoterische oder scheinhafte Anschauung (aparâ vidyâ) von der Wirklichkeit der Erscheinungswelt wird damit von der esoterischen oder entschleierte Erkenntnis (parâ vidyâ) der Scheinwelt abgelöst. —

Hat sich die Natur dem indischen Weisen nun wirklich von innen geöffnet? Was der Inder aus der mystischen Dämmerung seines Bewußtseins hervorgeholt hat, ist doch nur der greifbare Schlüssel zur pantheistischen Lösung des tiefsten Welträtsels. Die philosophische Vermittlung zwischen Schein und Erscheinung ist völlig unklar geblieben. Überhaupt läuft die realistische Auffassung so beständig neben der idealistischen her, daß die Vermutung nahe liegt, es sei den indischen Den kern nicht auf die Leugnung der Raumwelt angekommen, sondern vielmehr auf die Lehrmeinung, daß Wirklichkeit und Denken, Welt und Vorstellung im umkehrbaren Verhältnis ständen. (W. Jones, 'On the Phil. of Asiatics, Vol. IV. p. 164.) Die Sprache täuscht eben gerne vor, die Gedanken hätten die Form der Sprache; und so werden Redeformen mit Denkformen verwechselt.

Das erfahrungüberschreitende Wissen vom Atman wird übrigens schon auf der Grundlage der Upanishads von der schärferen Auffassung durchbrochen, daß es von dem alleinigen, in allen Weltdingen vorhandenen Atman ein Wissen gar nicht geben könne. Da das Brahman mit dem Bewußtsein eine völlige Einheit bilde, widerstreite die Tatsache, daß jedes Erkennen schon eine Zweiheit, das Erkennende und das

Erkannte, einschließt, dem Grundsatz von der Zweitlosigkeit des Atman-Brahman. (Brih. 4, 2, 4; 4, 4, 22.) Das umgewandte Auge kann also seine unmittelbare Gewißheit im Inneren nur durch Offenbarung, theistisch ausgedrückt (Kāthaka 2, 43), als Gnade des persönlichen Atman empfangen. Diese Unerkennbarkeit des Atman ist für Yājuavalkya, den Hauptvertreter des indischen Intellektualismus, eine notwendige Folge seiner Voraussetzung, daß sowohl Atman als auch das Wesen des Menschen im erkennenden Selbst zu suchen seien. Der Wille als Weltgrund (manas) erscheint nur noch als Sinnbild (Brih. 4, 1, 6; Chāndogya 3, 18; 7, 3), wogegen früher im Schöpfungshymnus bei der Unterscheidung des Unoffenbaren (avyaktam) vom Offenbaren (vyaktam) in der Selbstumwandlung des Brahman der unbewußte Wille (kāma) als Grund des bewußten (manas) bezeichnet wurde.

Von einer Freiheit des Willens kann innerhalb seines Naturzusammenhanges angesichts der Selbstoffenbarung des Atman natürlich keine Rede sein. (Brih. 4, 4, 5.) Durch die Einheit mit Atman aber wird der Wille, wenn auch erst völlig nach dem Tode, aus dem Naturzusammenhange herausgehoben und gilt als frei. (Chāndogya, 8, 1, 6.) Da jedes Leben im Tun und Leiden als Frucht der Werke einer vorhergehenden Geburt gilt, ist der Kreislauf der Seelenwanderung, in die alle Lebewesen verstrickt sind, anfangslos gedacht. Um diese Anfangslosigkeit mit der Welterschöpfung zu verbinden, wird die Weltwerdung in der Kalpatheorie als ein sich von Ewigkeit her wiederholender, periodischer Vorgang (kalpa) aufgefaßt. Daß bei jedem periodischen Rückwege zu

Brahman immer noch ungesühnte Seelenwerke vorliegen, bedingt die wiederholte Neuschöpfung und die Lehre von den zwei Wegen, der Vergeltung durch Lohn und Strafe im Jenseits und der Wiedergeburt im Diesseits. (Brih. 3, 8, 13.) Die Erlösung vom Erden-dasein (moksha) stellt sich intellektualistisch als Innwerden des Atman dar, bei dessen allesumfassendem Besitz sich die Freiheit vom Verlangen von selbst versteht.

Die nachvedische Periode beginnt mit der arischen Kultur im Dekhan, deren Entwicklung im Rāmāyanam episch versinnbildet ist. Die Vedensprache setzt sich den Mundarten gegenüber als Schriftsprache fest. Diese Sanskritzeit im engeren Sinne hat die philosophischen Systeme gezeitigt. Seit dem ersten System, dem Sāṅkhyam, erblickt der indische Rationalismus mehr die Verschiedenheit als die Einheit im Weltganzen. Aber die Brahmanen gestatteten kluger Weise völlige Gedankenfreiheit, so daß die philosophische Forschung sich selbst in den kühnsten Formen sogar leidlich mit der Volksreligion vertrug. Das gilt wenigstens von den sechs sogenannten rechtgläubigen Systemen: dem Sāṅkhyam des Kapila und Yoga des Patañjali, dem Nyāya des Gotama und Vaiṣeṣikam des Kanāda, der Mīmāṃsā des Jaimini und dem Vedānta des Çankara. Solche Zugeständnisse gewährte die Priesterklasse um der bloßen Anerkennung ihrer Vorrechte willen, mochte ein System auch nur dem Namen nach mit den Veden übereinstimmen. So konnte ruhig aus der Einheit eine Vielheit, aus der blendenden Māyā eine selbständige Wirklichkeit werden, der persönliche Atman des theistischen Yoga neben dem Sonnengott Vishnu im Volke der Ebene

und dem Blitzgott Çiva unter den Gebirgsbewohnern bestehn, ja, sich aus Vishnu, Çiva und Brahman eine monotheistische Dreifaltigkeit (trimurti) gestalten. Rechtgläubig sind, streng genommen, nur die Mimânsâ und der Vedânta. Der theologisch-philosophische Vedânta stammt eigentlich von Badarâyana; dessen spruchartige Sûtras aber wurden von Çankara erklärt. In seiner Gesamtheit in die höhere und niedere Wissenschaft unterschieden, bildet dieses System noch heute in Indien, zumal der führenden Persönlichkeit eines Gandhi, die volkstümlichste Grundlage des Wissens und Glaubens trotz unheimlicher Unterwühlung durch Rationalisten wie Rabindranath Tagore. Der religiös-asketischen Lebensführung des heute von indischen Volksmassen vergötterten Gandhi entspricht ein gleicher Grundzug in seiner Gedankenwelt. Europäisch gebildet, verachtet er doch die Kultur des Abendlandes. Indien soll sich von der Mâyâ, der Illusionskraft des Westens, befreien, um die geistige Machtfülle altindischer Kultur aufs neue entfalten zu können. Wie nun der einzelne die Erlösung vom gequälten, leidvollen Dasein nur durch Askese, Abkehr von allem sündhaften Tun, erreicht, so kann auch das indische Volk seine Erlösung von der Fremdherrschaft nur durch vollkommenen Boykott oder völlige Nichtbeteiligung an allem, was mit der anglo-indischen Landesverwaltung zusammenhängt, ermöglichen. Der bedeutendste Gegner dieser nationalen Bewegung ist der berühmte Dichter Tagore. Dieser Vertreter des Weltbürgertums tritt für die Harmonie und Zusammenarbeit zwischen den Völkern der Erde ein und erblickt die Aufgabe Indiens im Ausgleich der Gegensätze und in der Förderung der Einheit im

Geiste. Mimânsâ wie Vedânta waren die idealistische Grundanschauung der Veden, wengleich die stärkere Anpassung an die realistische Betrachtungsweise zur Folge hat, daß die philosophischen Ideen bald in pantheistischen, bald in theistischen Farben schillern. (P. Deussen, System des Vedânta, S. 22.)

Am meisten Übereinstimmung mit abendländischen Systemen des Dualismus zeigen die Grundlehren des Sânkhyam, dessen Vertreter von den Brahmanen als Zahlenmenschen bespöttelt wurden. (R. Garbe, Die Sânkhya-Phil., 2. Aufl., Leipzig 1917.) Dieses älteste rein philosophische System Indiens stellt sich durch die Lehre von der Anfangslosigkeit und Unzerstörbarkeit des beständiger Veränderung unterworfenen Stoffes in scharfen Gegensatz zu den mythologisch-religiösen Vorstellungen der vedischen Welterschöpfung. Die Hauptlehren des Sânkhyam lauten: 1. Es herrscht völlige Verschiedenheit zwischen dem geistigen und ungeistigen Urgrund der Dinge. 2. Die Seelen bilden eine Vielheit. 3. Im unabhängigen und ewigen Stoff wirken nach der Guna-lehre drei Grundkräfte: Das lichthaft-freudige Sattvam, das leidenschaftlich-schmerzhaftes Rajas und das dunkle, unbeweglich dumpfe Tamas. Nach dem Vorwiegen einer dieser Grundkräfte unterscheidet man nach Art einer physiologischen Auffassung von Temperamenten auch drei Klassen von Menschen. 4. Die Welt entfaltet sich aus dem Urstoff. 5. Es gibt außer dem Urstoff noch 23 stoffliche Wirkursachen neben der geistigen Seele, die mit dem Urleib ewig ist und das Selbstbewußtsein nicht in eine neue Geburt hinübernimmt, sondern sich durch Lösung von der Natur und dem gebannten Zustande zu ihm empor-

arbeitet. Der Urleib (linga), eine ätherische Hülle aus feinsten Grundstoffen, haftet an dem eingekörper-ten Ich, während der sichtbare grobe Leib stirbt und bei der Wiedergeburt neu entsteht. Das Hören soll durch den Äther (ākāṣa), den fünften Grundstoff, geschehen; die Luft wird vom Tastsinn gespürt wie Licht und Farben im Feuer vom Auge wahrgenom-men werden; reines Wasser soll geschmeckt und alles, was Erde enthält, von der Nase gerochen werden. Nach diesen Beziehungen zwischen den fünf grob-stofflichen Elementen und den fünf Sinnen der Wahr-nehmung dürften die fünf feinen, unsichtbaren Grund-stoffe (tamnâtra) deshalb zugeordnet worden sein, weil die groben, sichtbaren nie ganz rein, nur ver-mischt vorkommen. Die drei inneren Organe und fünf Fähigkeiten des Handelns gehören dem rein mechanischen Wirkungskreise an; die innere Betäti-gung kann nur durch die geistige Kraft der Seele ins Bewußtsein erhoben werden. 6. Da die weltgestalten-den Kräfte im unabhängigen und ewigen Stoff liegen sollen, erscheint Gott als überflüssig. 7. Erlösung ist dem Menschen nur durch die Erkenntnis erreichbar, d. h. durch die Unterscheidung (viveka) von Geist (Purusha) und Stoff (Prakriti).

Purusha ist, genau besehen, ein untätiger, behar-render Spiegel der sich selbst verwandelnden Prakriti. Stirbt das Täuschungsorgan in Prakriti ab, dann spie-gelt sich die Wahrheit im Purusha, d. h. er erkennt seine ewig ruhende Beschaffenheit. Prakriti spiegelt sich aber nur jeweils eine Weltzeit lang in einem Pu-rusha. In den Pausen zwischen zwei Weltzeiten hört jede Spiegelung auf. Da aber jeder Purusha ewig ist, kann er in den Weltpausen bloß ein leerer Spiegel

sein. Purusha und Prakriti befinden sich dann also im Zustande sachlicher Getrenntheit (kaivalya); an die Stelle des wirklichen Bewußtseins tritt zwar nicht das reine Nichts, sondern ein Bewußtsein in Möglich-keit. Die lebende und daher leidende Seele (jiva) wird durch diese Trennung eine vom Leiden erlöste (ke-vala). Wird schließlich Purusha die Erlösung zuteil, dann hört die Spiegelung für immer auf.

Auf dieser offenbar skeptischen und atheistischen Grundlage des Sânkhyam baut sich auch das bedeu-tendste Religionssystem Indiens, der Buddhismus, auf. Gegen das Kastenwesen der Brahmanen gerich-tet, entwickelt sich eine bedeutsame Ethik. Was ist die Wurzel des Weltübels nach dem Religionsstifter Gotama Buddha? Alles Leben ist Leiden. Die Ur-sache davon ist das Verlangen zu leben, Freuden der Welt zu genießen; die Quelle des Verlangens aber kann bloß ein Nichtwissen sein. Darum ist die Auf-hebung des Leidens auch nur durch das Wissen, die Ertötung des Verlangens durch Weltflucht und schrankenlose Betätigung werktätiger Liebe gegen alle Geschöpfe möglich. Das Ziel des Buddhismus ist folglich die Erlösung des Menschen von den Qua-len des fortgesetzten weltlichen Daseins (sansâra) durch Vernichtung des Selbst (Nirvânam). Das er-langte Wissen vom Atman gilt somit buddhistisch nicht mehr als ein idealistisches Innewerden dessen, was vorher zwar verborgen, aber doch von jeher vor-handen war, sondern als ein Werden im erfahrungs-mäßigen Sinne. — Im theistischen Yoga des Patañ-jali ist es das Haupterfordernis für jeden Gläubigen, die Sinne von der Außenwelt abzuwenden. Diese Selbstbesinnung des Geistes will aber auch vom un-

mittelbaren Gotteswissen zum Gotteswirken in allerhand magischen und mystischen Bestrebungen gelangen. Von heiliger Begeisterung beseelte Menschen sollen Wunderkräfte gewinnen. Fürwahr, ein gesunder Lebenshauch weht nicht um die Phantasieblüten am indischen Baume der Erkenntnis! Entweder fällt verderblicher Gedankenreif in die Blütenpracht oder es umzüngeln sie die versengenden Gluten schwärmerischen Gemütes. Der Fruchtkeim mußte erstarren oder ersticken. So hat die viel gerühmte Weisheit der Inder das geistige Eigenleben, wo der Ansporn wie im idealistischen Wissen von Atman fehlte, in untätiger Gottgelassenheit von selbst ersterben lassen oder wo der tiefe Einblick in Leid und Schuld des Menschenlebens den Ansporn gab, sich die Selbstverneinung sogar zum Ziel gesetzt. — Dem gewöhnlichen Menschenverstande unzugänglich, wird diese vermeintliche Weltweisheit nur Eingeweihten, zur tieferen Erkenntnis Befähigten offenbar. Daher kann das Brahmanwissen auch als typische Geheimlehre gelten. Das Wesen jeder Geheimlehre weist denn auch den mystischen Grundzug der indischen Weltbetrachtung auf, durch natürliche Fähigkeit der Vernunft, aber nicht durch abgeleitetes Denken, sondern durch Intuition oder unmittelbare Schauung in die Geheimnisse der Menschenbrust, Gottes und der Natur eindringen zu wollen. Wie sich aber der Brahmane einen bald pantheistisch oder theistisch, bald atheistisch-materialistisch schillernden Philosophenmantel umwarf, so kleiden sich auch andre bedeutsame Geheimlehren in das Gewand der jeweiligen Zeitphilosophie; die abendländischen weisen noch dazu morgenländische Verbrämung auf.

9. Der Spiritismus.

Die Kulturentwicklung hat im Laufe der Zeit dazu geführt, daß sich eine Reihe von Wissenschaften, die dem philosophischen Geiste entsprungen sind, zur Selbständigkeit durchgerungen haben. Mathematik und Naturwissenschaft sind solche Zweigwissenschaften für die äußere Erfahrung, Psychologie, Logik, Ästhetik und Ethik solche für die innere Erfahrung. Als Grundlage für eine philosophische Weltanschauung verblieben zwei Gebiete. Die Erkenntnislehre enthält das letzte Gemeinsame und Verbindende aller Erfahrungswissenschaften und die Metaphysik will als erfahrungüberschreitende Wahrscheinlichkeitslehre dem tiefen Bedürfnis des Menschengemütes nach einer inhaltlich befriedigenden Anschauung über Leben, Seele und letzte Schicksale, Welt und Gott Rechnung tragen. Der Glaube ist als begründete Annahme ein Fürwahrhalten, das sich trotz mangelnder Erkenntnis, gestützt auf die autoritative Quelle, zur unumstößlichen Überzeugung verdichten und so über rein hypothetische Erörterungen der Welträtsel weit hinausreichen kann. Die grundlose Zurückweisung des Wahrscheinlichen ist nun gewiß so unwissenschaftlich wie das Fürwahrhalten des Unwahrscheinlichen; denn beides verstößt gegen die Redlichkeit des Denkens.

Der Glaube an ein jenseitiges Geisterreich, das mit den Menschen in mystischer Gemeinschaft steht, ist

ein Gemeingut aller alten Religionen und Philosophenschulen, die Mittelwesen zwischen Gott und der Welt annehmen. Es hat sich aber auch eine neue Religion gebildet, die vorgeblich ganz auf dem Verkehr mit der Geisterwelt beruht. In England und Amerika führt sie dem Materialismus gegenüber noch heute den Namen „Spiritualismus“, während dafür in Frankreich und Deutschland die Bezeichnung „Spiritismus“ üblich geworden ist. Auf die bezeichnete Sache kommt es an; der eine wie der andere Name kann auch eine bewußte oder unbewußte Falschmeldung sein und soll vielleicht bloß einen verfeinerten Materialismus verdecken. Uralt wie der Glaube an Geister, die in das menschliche Leben bald wohlthätig, bald unheilstiftend eingreifen sollen, ist kulturgeschichtlich auch der Versuch, die Geistererscheinung durch geeignete Personen und Mittel zu erzwingen. Bei den Juden ist da vor allem auf König Saul hinzuweisen, der im Glück die Zauberer verfolgte, im Unglück aber selbst seine Zuflucht zur Hexe von Endor nahm, um von ihr den Geist Samuels beschwören zu lassen. (Sam. 28. 7.) Mag das wahrheits- und erlösungsbedürftige Heidentum immerhin Offenbarungsorgane des göttlichen Willens in den Orakeln und Sibyllen erblickt haben (Lassaulx, Stud. d. klass. Altertums, Regensburg 1854, S. 283), so wurden doch, vom Dämonischen ganz abgesehen, auch Beschwörungen der Verstorbenen wie z. B. in den Totenorakeln im propontischen Heraklea versucht. Daß die Schamanen Personen mit mediumistischen Eigenschaften sind, beweist die Ethnographie; es ist ja durchaus nicht nötig, bestimmte einzelne Leistungen im Schamanismus bis in die einzelnen Züge mit den Leistungen eines Slade ver-

gleichen zu können, wie es Ulrici verlangt. (Ulrici, Über d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, Halle 1879, S. 22.) Geheime Naturerkenntnisse sind in der Magie aller Zeiten offenbar Mitursache der Wirkungen gewesen, die den Uneingeweihten als übernatürliche Erscheinungen vorgekommen sind. (F. Santanelli, Hauptlehren der Magie.) Ob das Hexenwesen, wie es vor allem im dreißigjährigen Krieg seinen Spuk trieb, auf dem Glauben an den Teufel und seine Macht beruhte, während die dienstbaren Geister bei ihrem harmlosen Treiben keine Macht über die spiritistischen Medien besitzen sollen (Ulrici, Über d. Spiritismus, S. 23), beweist keineswegs eine Ungleichartigkeit der Erscheinungen. Berichtet doch sogar Tertullian schon von weissagenden Tischen. (Apol. c. 23.)

Das übliche Verfahren der Taschenspieler erläutert Dr. Christiani, dem es am physiologischen Institut in Berlin mehrfach gelang, Slade selbst im Schiefertafel- und Knotenkunststück nachzuahmen, in einem Briefe an Prof. W. Preyer. (Deutsche Rundschau, 1. Heft 1878, S. 90.) Während der Vorführer beim wissenschaftlichen Versuch alle Nebenumstände, die geeignet sind, von der Hauptsache abzulenken, sorgfältig abzublenden sucht und die Bedingungen, unter denen der Versuch sich vollzieht, erklärt, verhüllt der Taschenspieler diese Bedingungen und hält möglichst viele Nebenumstände bereit, um sie im geeigneten Augenblick nach geschickter Auswahl zur Überraschung oder Täuschung spielen zu lassen.

Zu allen Zeiten hat es seltsame Schlafzustände gegeben, die bald von selbst auftraten, bald zu Heilzwecken oder in zauberischer Absicht hervorgerufen wurden. Wie die Ägypter der Pharaonenzeit, so kann-

ten auch die alten indischen Fakire die Wirkung des starren Blickes. In Ägypten wie in Griechenland trug man Kranke in den Tempel eines Heilgottes und schläfernte sie dort ein, um im Traum Offenbarung über den Sitz und die Heilung des Übels zu erfahren. blieb der Traum aus, dann legten die Traumdeuter eben einen selbsterfundenen vor. Seltsame Zustände dieser Art haben die einen im Laufe der Zeit in den Ruf der Teufelsbesessenheit gebracht, die andern aber in den Ruf begnadeter Seelen. Vergeblich suchte Mesmer in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Wien und Paris durch Anwendung der magnetischen Striche ein neues Heilverfahren auf den Magnetismus der Lebewesen zu stützen; aber von seinen Schülern entdeckte Puységur den Somnambulismus und Pételin die Katalepsie oder den Starrkrampf. Das Einschläfern und das Hervorrufen von Schläfheit und Starre wurde zunächst im allgemeinen auf den physischen Einfluß oder auf die Willenskraft des Magnetiseurs zurückgeführt. Durch den englischen Arzt James Braid erhielt der theoretische und praktische Somnambulismus dann 1842 den Namen Hypnotismus. Das künstliche Einschläfern erzielte er durch einen gewöhnlichen Kofferschlüssel, auf den die Versuchsperson etwas über der gewohnten Sehrichtung ruhig und aufmerksam starren mußte. Den Schlafzustand erklärte sich Braid nun aus dem Hinlenken der Aufmerksamkeit auf einen Punkt und aus der Ermüdung der Sehnerven. Die früher vermutete Einwirkung eines fremden Geistes erwies sich somit als eine Einbildung des eigenen Geistes. Den Eintritt der Hypnose begünstigen schon sanfte Streichbewegungen über die Haut und gleichmäßige

Schallreize; bei besonders veranlagten Personen genügt die Vorstellung vom Herannahen der Hypnose. Am eifrigsten hat man sich seit den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts in Frankreich mit dem Forschungsgebiet der Hypnose befaßt. Die Schule der Salpêtrière in Paris hat unter Führung des berühmten Arztes Charcot die Ansicht vertreten, daß die Empfänglichkeit für die Hypnose wie die Hypnose selbst nur eine Begleiterscheinung der Hysterie sei. Nach den Hauptvertretern der Schule von Nancy sind alle auf die Nervenenden ausgeübten Einwirkungen für die Einschläferung belanglos; nur die Suggestion oder Überredung soll wirken, d. h. die eingegebene Vorstellung, daß der Eintritt des hypnotischen Zustandes erfolgen werde. Nach ihren Versuchen sind 80—90% aller Menschen, ohne Unterschied des Geschlechtes und der Nation, verhältnismäßig leicht und Geisteskranke am allerschwersten hypnotisierbar. Demnach kann die Behauptung der Salpêtrière, der hypnotische Zustand müsse auf dauernden Funktionsstörungen beruhen wie die wirklichen Psychosen, nicht länger aufrecht erhalten werden. (H. Bernheim, Die Suggestion u. ihre Heilwirkung, übersetzt von Freud, Wien 1896; A. Forel, Der Hypnotismus, übersetzt v. Vogt, Stuttgart 1895.)

Nach heute geltender wissenschaftlicher Anschauung ist Hypnose die Erregung eines schlafähnlichen Zustandes, den man durch geeignete ermüdende Maßnahmen und durch Überredung herbeiführen kann. Glaubt nun z. B. ein Kranker an das ihm Eingeredete, so vermag dieser Glaube oft erstaunliche organische Wirkungen auszulösen. Die unterbewußten Seelenzustände stehn eben mit dem Gehirn und auf dem

Nervenwege auch mit dem sympathischen Nerven-
geflecht in Verbindung; die sympathischen Gang-
lien oder Gruppen von Nervenzellen aber leiten ja
alle Lebensvorgänge des Organismus. Im wachen Zu-
stande nimmt man freilich nicht alles Eingeredete
leicht an; aber schon im Traume, wo die wahrnehmen-
den Sinne und der prüfende Verstand ausgeschaltet
sind, wenden wir uns leichtgläubig jedem Bilde zu,
das unserm getrübten Bewußtsein von der Phantasie
vorgegaukelt wird. In der Hypnose haben wir es
aber mit einer ähnlichen Einengung des Bewußtseins
zu tun. In dieser Richtung hat es Th. Lipps mit Er-
folg versucht, die hypnotischen Erscheinungen aus
den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungs- und
Willenslebens und den besonderen Bedingungen ver-
ständlich zu machen. (Lipps, Suggestion u. Hypnose,
München 1898.) Je mehr man heute geneigt ist, die
sogenannte Wachsuggestion als eine Steigerung der
alltäglichen Beeinflussung einer Person durch eine
andre unter verstärkten Bedingungen anzusehen,
desto annehmbarer ergibt sich aus einer weiteren Ver-
stärkung der Bedingungen die hypnotische Suggestion
als eine Steigerung der Wachsuggestion. Der eine
bleibt nämlich fast vollständig wach, der zweite fühlt
sich etwas benommen, der dritte schläft tief, wieder
ein vierter befindet sich sofort im Erstarrungszustand
des eigentlichen Somnambulismus, auf den keine Er-
innerung an das Erlebte, aber Suggestionenwirkung im
Wachzustand folgt. Die mit jeder neuen Hypnose
sich steigernde Leichtigkeit, in diesen Zustand zu
fallen, ist natürlich mit seelischer Gesundheit ebenso
unvereinbar wie regelmäßig wiederkehrende Zustände
des Rausches und der Narkose. (Jodl, Lehrb. d. Psych.

3. Aufl. Stuttgart, I. S. 22.) Insoweit hypnotische Er-
lebnisse durch Wiederholung sogenannte Gedächtnis-
spuren, d. h. unbewußte Strukturveränderung im Ge-
hirn, zurücklassen, besteht selbstverständlich auch
die Möglichkeit zu entsprechenden Bewußtseinszu-
ständen. Zudem hat es der Hypnotiseur durch Ter-
mineingebung (*suggestion à échéance*) in seiner
Hand, die Eingebungen des Schlafzustandes beliebig
in das wache Leben hinüberwirken zu lassen. Der
Hypnotisierte führt freilich einen solchen Auftrag nur
dann aus, wenn dieser seinen sittlichen Anschauun-
gen nicht entschieden widerstrebt, d. h. wenn auch im
Wachzustande keine ernstesten sittlichen Hemmungen
dagegen aufgetreten wären. Dazu kommt die Tatsache,
daß unvermittelt rasches Erwachen leicht allerlei Übel-
keiten und das schwierige Erwachen bei Hysterischen
oft Dämmerzustände, Schlaflosigkeit, andauernde Gli-
ederstarre, Sprach- oder Gleichgewichtsstörungen, Tob-
sucht oder Fallsucht bewirken. Darum sind dem
hypnotischen Versuch, der körperliche und seelische
Schäden verursachen kann, aus sittlichen Gründen
notwendige Grenzen zu ziehen. In den Händen eines
kundigen Arztes hat sich die Hypnose schon häufig
als ein taugliches Werkzeug beim Beheben von
mancherlei Funktionsstörungen im Organismus ge-
zeigt. Durch Hypnose ermöglichte willkürliche Ver-
änderung der Ichvorstellung sowie die Ausbildung
einer gesonderten Gedächtniskette für die Erlebnisse
des hypnotischen Zustandes und einer zweiten Per-
sönlichkeit lieferten Psychologen auch bereits wichtige
Beiträge zum Verständnis des Seelenlebens.

Die Literatur des Hypnotismus (M. Dessoir, Bib-
liographie d. modernen Hyp. Berlin 1888) wimmelt

leider von sogenannten Beobachtungen und Versuchen, bei denen Halluzinationen oder Hirngespinnste und Illusionen oder Sinnestäuschungen ihr Spiel trieben. Auch sorgt die Hysterie von Zeit zu Zeit dafür, daß Somnambule Gesichte und Offenbarungen bekommen. (J. Kerner, Die Seherin v. Prevorst, Stuttgart 1878.) Hypnotische Leistungen wie unmittelbare Fernwirkungen und Fernwahrnehmungen aber machen beim Deutungsversuche tatsächlich Kopfzerbrechen. Unmittelbare oder übersinnliche Gedanken- und Willensübertragungen, die nicht mit dem sogenannten Gedankenlesen verwechselt werden dürfen, sind heute unter den Bezeichnungen „Telepathie“ und „suggestion mentale“ beliebte, aber nicht ganz richtige Benennungen für Hell- und Fernsehen (clairvoyance) oder Vor- und Rückwärtsschauen in Raum und Zeit (second and retrospective sight). Beim Gedankenlesen läßt sich z. B. aus einer geringen Handbewegung der Versuchsperson, die unablässig an einen verborgenen Gegenstand zu denken hat, das Versteck erraten. Solche Ausdrucksbewegungen feinsten Art werden jetzt mit empfindlichen Manometern gemessen. Gedankenübertragung im eigentlichen Sinn findet statt, wenn z. B. ein Medium in gutem Rapport oder seelischem Verkehr mit einer Person steht, die etwas von ihm beschrieben haben will, woran sie sich selbst mehr oder weniger deutlich erinnert; um diese Aufgabe zu lösen, braucht das Medium bloß über telepathische Eigenschaften zu verfügen. Besitzt es aber nicht die Fähigkeit des Hellsehens in Raum und Zeit, dann versagt es, wenn etwas geschildert werden soll, wovon die auftraggebende Person selbst nichts weiß.

Um der Annahme einer unmittelbaren Fernwirkung und Fernwahrnehmung auszuweichen, berief man sich vor allem im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf einen sechsten Sinn. Von der orientalischen Mystik beeinflusst, erdichtete man auch eine besondere Leiblichkeit, eine feinere, innere Seelenhülle, die schon der Humorist J. P. F. Richter als Seelenschnürleibchen verspottete. Der gemeinsame Grundgedanke dieser Erklärungsversuche ist die Annahme, daß die Seele mittels einer Nerven- und Muskelkraft auf andere Körper einwirken und von diesen wieder beeinflusst werden könne. Ob die geheimnisvolle Kraft nun mit den Namen „Lebensmagnetismus“, „Od“, „Psychode“ oder sonstwie bezeichnet wird, ist für die Sache gleichgültig. Es fragt sich aber, ob die Seele einen sechsten Sinn dazu braucht, um ihre nervenelektrischen Fühler über das Gehäuse ihres Körpers hinauszustrecken. Gibt man auch zu, daß alle körperlichen Kräfte über den Stoff oder die Atome, an die sie gebunden sind, hinaus wirken können, so verlangen doch die Physiker seit dem Altmeister Newton in der Mehrheit auch heute noch zwischen Körpern, die in der Ferne aufeinanderwirken, einen Leiter, der die Kraftäußerung fortpflanzt, nämlich den Äther.

Gegen die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung von Seele zu Seele läßt sich indessen, wie schon Duns Scotus bezüglich der „actio in distans“ gezeigt hat, vom philosophischen Standpunkt nichts Stichhaltiges einwenden. Haben die Sinneswerkzeuge als Bedingungen, nicht aber als Ursachen der Seelentätigkeit zu gelten, dann bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die Seele bei krankhafter Lockerung des Bandes

zwischen ihr und dem Leibe ohne Vermittlung der Sinne mit einer andern in Verbindung tritt. Eine teilweise Unabhängigkeit der Seele vom Körper beweist ja schon die sogenannte Seelenblindheit oder Unfähigkeit, einmal Wahrgenommenes wiederzuerkennen; Gegenstände werden aus der Erinnerung tadellos beschrieben, werden sie aber z. B. gezeigt, so findet sie der Seelenblinde infolge der optischen Funktionsstörungen mit den inneren Bildern doch nicht in Übereinstimmung.

Liegt darum aber eine Nötigung vor, der Seele eine magische Kraft zuzuschreiben? Der Glaube an eine magische Begabung des Menschengenies spielt auch in der Neuzeit eine Rolle, seit sich im fünfzehnten Jahrhundert aus der Verschmelzung der älteren Magie mit der Naturforschung die weiße Magie im Gegensatz zur schwarzen Magie oder Hexerei entwickelt hat. Theophrastus Paracelsus und Athanasius Kircher hielten die Überwindung räumlicher Schranken, Fernwirkungen von Seele zu Seele, durch die wunderbare Macht der Sympathie für annehmbar. Später haben sich Männer wie Görres, Schelling, Schopenhauer, Fichte und Du Prel die Seele als ein magisches Doppel-Ich gedacht; das tagwache Bewußtsein oder Handeln soll dem „gemeinen Ich“ entsprechen, während Hellsehen, Fernwirkung, Verzückung und ähnliche ungewöhnliche Leistungen und Zustände dem „magischen“ oder „mystischen Ich“ zugewiesen werden. Will man die dunklen Seiten des natürlichen Kraftbereiches der Seele als magische oder mystische Anlagen bezeichnen, so ist dagegen wissenschaftlich nichts einzuwenden, wohl aber, so-

bald man auf dieser Grundlage eine phantastische Seelenlehre entwickelt.

Erstaunlichen Sinnes- und Verstandesleistungen gegenüber hat sich ein bedächtiger Psychologe immer vor Augen zu halten, daß der teleologische Zusammenhang zwischen Vermögen und Reiz offenbart, wie unsere Empfindung durch unsere Organisation bedingt ist, unsere Organisation aber wieder durch die umgebende Natur. Neben den Erregungen eines bestimmten Sinnesgebietes durch adäquate oder dem anatomischen Bau des Sinnesorgans angemessene Reize gibt es doch auch inadäquate wie die sogenannten Photismen und Phonismen, die eben nicht durch entsprechende Licht- oder Schallreize entstehen. So können auch z. B. Lichtempfindungen bei Blindgeborenen mittels inadäquater Reizwirkung auf die Neuronen oder Nerveneinheiten der Sinnesorgane entweder durch gattungsmäßige Erfahrung ausgelöst werden oder auf ungleichartiger Mitempfindung beruhen, wie sie Vital- und Bewegungsempfindungen oft zeigen. Das tatsächliche Sinnesvikariat ist eine Funktion der Sinnesorgane, die dem ausgeschalteten Sinn gegenüber auf gesteigerter Leistungsfähigkeit der andern Sinne und hinzutretender Selbsttätigkeit der Seele, vorzüglich des Aufmerksamkeitswillens, beruht. Für den Blinden ist sowohl die Verschiedenheit der akustischen Wirkungen je nach der Beschaffenheit des Raumes und nach der Nähe oder Ferne der Gegenstände als auch die Verschiedenheit des Luftdruckes gegen das Gesicht ein wichtiges Hilfsmittel, sich im Raum zurecht zu finden. Für die Beurteilung ungewöhnlicher Sinnes- und Seelenvorgänge dürfte uns also das Sinnesvikariat immerhin

einen bedeutsamen Fingerzeig geben; es beweist, wie Natur und Erziehung den Menschen anleiten, sich die verschlossene Außenwelt auf ungewöhnlichem Wege zu eröffnen.

Ebenso leicht als leichtgläubig erscheint aber jedenfalls der spiritistische Erklärungsversuch, der die Brücke zwischen dem wissenschaftlichen Hypnotismus und dem Glauben an Geistererscheinungen schlagen soll. Seit dem angeblichen Auftreten eines Klopffeistes in der Familie Fox in Hydesville bei New-York 1848 suchten die Spiritisten die Mitteilungsweise der Geisterwelt zunächst durch den sogenannten Psychographen zu verbessern; ein am Tischbein befestigter Bleistift tanzt beim Geisterbefragen durch das Tischrücken auf einem Papierstreifen, der mit einem Alphabet versehen ist, hin und her. Später bediente man sich auch der Schreibmedien, die vorgeblich im Trance oder in der Verzückung unter Einwirkung der Geister mechanisch Mitteilungen zu Papier bringen. Das Tischrücken dehnte sich bald auf das europäische Festland wie auf England aus und heute zählen die Spiritisten nach Millionen. Die berühmtesten Medien sind vielleicht Slade und Eusapia Paladino, mit denen auch Gelehrte wie Zöllner, Fechner, Ulrici, Lombroso und Flammarion ihre Versuche machten.

Die spiritistischen Erscheinungen sollen körperlicher und geistiger Natur sein. Zu den körperlichen rechnet man vor allem die Bewegung schwerer Gegenstände durch Berührung, aber ohne mechanische Kraftanstrengung, Veränderung des Körpergewichtes, die Bewegung entfernter schwerer Gegenstände, die vom Medium nicht berührt werden, das Erscheinen

selbstleuchtender Hände, die Geisterschrift, das Hindurchgehen fester Körper durch andre feste Stoffe und die Materialisation oder Geisterverkörperung, durch die vor allem das später entlarvte Medium Florence Cook berühmt wurde. Die geistigen Äußerungen der Geisterwelt sind sicher das Geistloseste am ganzen Spiritismus, ob die Offenbarungen nun unmittelbar von den Geistern oder mittels der Schreib- oder Hörmedien erfolgen sollen. Die Schilderungen des jenseitigen Lebens sind den diesseitigen Lebensvorstellungen der halbgebildeten oder ganz ungebildeten Medien entsprechend. Diese mehr oder minder läppische unterbewußte Phantasietätigkeit offenbart eben deutlich, daß nicht die Geister sich melden, sondern ihr eigener Geist aus den Medien spricht. Darnach läßt sich der Wert der spiritistischen Religion und Moral bemessen, die der christlichen Glaubens- und Sittenlehre offen und versteckt entgegenarbeiten. Da soll die Art des heidnischen Zauberes in das wundergläubige Christentum aufgenommen worden, der Gottmensch selbst nur ein somnambuler Ekstatiker gewesen sein. Die somnambule Anlage gilt nach dem Vorgange des alten Zauberbuches „Clavicula Salomonis“ als Charisma oder Gnadengabe. Machte doch selbst die Exegetische Gesellschaft zu Stockholm vor Jahrzehnten den Versuch, den Somnambulismus in den Dienst der Totenbeschworung und ihrer Zukunftskirche zu stellen.

Zu einer einheitlichen Weltanschauung hat die somnambulen Geisterbotschaften aber erst Pestalozzis Schüler Rivail, genannt Allan Kardec, in seinem „Buch der Geister“ verarbeitet und dem christlichen Offenbarungsglauben entgegengestellt. (Wetzer und

Welte, Encycl. 11. B. unter „Spiritualismus“.) Nach diesem kanonischen Buch der Spiritisten, das die Offenbarungen einer Somnambulen namens Celina Japhet enthält, ergeben sich folgende Hauptlehren des Spiritismus: 1. Es sollen drei Wesenheiten, Gott, Geist und Materie, bestehn. Oft genug werden aber alle drei pantheistisch gleichgesetzt. 2. Von Natur reine Geister, Engel und Teufel, gibt es nicht; ebenso wenig ist an eine Hölle zu glauben. Um eine Vollendung zu verdienen, müssen die Geister alle einen Leib annehmen. Zu den Gott treu gebliebenen Erstlingsgeistern gehört auch Jesus, der als ganz hervorragendes Medium neben andere gottbegnadete Medien gestellt wird. 3. Es gibt eine Vielheit bevölkerter Welten und ein Vordasein der menschlichen Seele. Der Mensch besteht aus dem Leib, der Tierseele und dem Geist, der eine Emanation des göttlichen Wesens ist. Die den Geist stets umgebende Hülle heißt „Perisprit“ und stellt die Quintessenz der Materie dar. Der Tod zerstört nur den schwerfälligen irdischen Leib und befreit dadurch den eingekerkerten Geist samt dem Perisprit oder der Seele. Durch den Tod erleidet die fortschreitende Entwicklung der intellektuellen und moralischen Natur indessen keinerlei Unterbrechung; jeder setzt seine irdische Geistesrichtung und Lebensweise im Jenseits fort, um seine natürliche Vollendung zu erreichen. Zu diesem Zwecke wird auch die uralte Lehre von der Seelenwanderung und Wiedergeburt in den Entwicklungsvorgang eingefügt. Die katholische Kirche hat den Spiritismus begreiflicher Weise verurteilt. (Pius IX. Encyclica Supremae 1856.) In Amerika, England, Rußland und in den romanischen Ländern ist diese

neue Religion indessen noch immer weit verbreitet und hat auch längst auf Mitteleuropa übergegriffen.

Es geht nun gewiß trotz der vielen Entlarvungen nicht an, die spiritistisch gedeuteten auffälligen Erscheinungen selbst alle kurzer Hand auf Betrug zurückzuführen, wie es W. Wundt in seinem offenen Brief an H. Ulrici leider getan hat. Daß die Geister Verstorbener überhaupt erscheinen können, wird vom dualistischen wie vom spiritualistisch-monistischen Standpunkt aus kein Philosoph und kein Theologe bezweifeln. Die gesunde Vernunft muß es jedoch ablehnen, die Geisterwelt zum kindischen oder humoristischen Spiel herabzuwürdigen und den Medien die Macht zuzubilligen, die Geister zu gewerbsmäßigen und marktschreierischen Vorführungen zu rufen. Aus diesem Grunde ist auch Ulricis Annahme, die sogenannten spiritistischen Erscheinungen beruhten im letzten Grunde auf dem Unternehmungsgeist der göttlichen Vorsehung und könnten den Zweck haben, die mechanistische Weltanschauung des Materialismus zu widerlegen, durchaus zu verwerfen. (Ulrici, Über den Spiritismus, Halle 1879, S. 19, 20.) Solche Eingriffe in das Überweltliche und Wunderbare gestattet das Denken wohl der dichtenden Phantasie, um einen bedeutungsvollen Vorstellungsgehalt zum Spiegelbild zeitlicher Wirklichkeit und ewiger Weltordnung zu gestalten. Da mag ein rächendes Gespenst erscheinen, das die Kindespflicht vor die Aufgabe stellt, ausgleichende Gerechtigkeit zu üben. Da darf der Geist der Verneinung aus einem knurrenden Pudel fahren und Gestalt um Gestalt wechseln, um als böser Weggenosse ein zwiespältiges Erdenwesen mit ungestümem Lebensdrang durch Sinnenrausch ohne Seelen-

frieden vom reinen Urquell des Lebens abzuziehen. Da läßt man sich auch einen volkstümlichen Teufel gefallen, der einen Spaß versteht.

Welchen Unfug zerrüttetes Seelenleben treiben kann, hat der Weltkrieg der Wissenschaft wie dem Volksleben in den jammervollen Zitter- und Lähmungserscheinungen gezeigt. Eine Art der Zitterbewegungen sind die Sprech- und Schreibungsbewegungen der Medien. Daß die Einbildungskraft bei hysterischen Personen Hautkrankheiten, Geschwülste und Geschwüre, erzeugen kann, gilt längst als klinisches Beobachtungsergebnis. Mit lebhaften Phantasievorstellungen verbinden sich unmerkliche Ausdrucksbewegungen des Mundes und der Hände; diese Zitterbewegungen oder unwillkürlichen Schreibungsbewegungen erklären das Tischrücken und Schreiben der Psychographen zur Genüge. Solche absonderliche Vorkommnisse wie auch manche wissenschaftlich gesicherte mediumistische Leistungen beweisen jedoch nicht einmal das Wirken einer eigenen vitalistischen Emanationskraft und ganz und gar nicht die Umsetzung einer Idee durch Geist und Körper in eine Materialisationsform nach spiritistischer Fäselei. Viele sogenannte spiritistische Erscheinungen beruhen unzweifelhaft auf Hirngespinnsten oder Sinnestäuschung oder auf Fernwirkungen und Fernwahrnehmungen nach Art des Hellsehens und der Gedankenübertragung. Alle absichts- und regellos verlaufenden Erscheinungen hinwieder können wissenschaftlich als mechanische Wirkungen einer blind wirkenden Naturkraft, d. h. einer in der Atmosphäre wie in den Nerven, Muskeln und Organen des Mediums vorhandenen und im Trance sich entbindenden elektrisch-

ren, so bezweifelt doch wohl niemand, daß sich von der Geraden leicht auf planimetrischem Wege zu diesen fünf regelmäßigen Körpern gelangen ließ. Mit Rücksicht auf Leichtigkeit und Schwere, leichtes Erfassen oder Entgleiten dieser Körper befremdet nicht einmal die Zuordnung der fünf Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde und Weltraum oder Äther. Im Welt-dodekaeder sollen demnach alle Körper Platz finden. In ihrem Verhältnis zu einander zeigen sich aber zehn Grundgesetze: Begrenztes und Unbegrenztes, Gerades und Ungerades, Einheit und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Krummes und Ebenes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Rechteck und Quadrat.

Aus der Betrachtung, daß die ungeraden Zahlen der Zweiteilung eine Grenze setzen, nicht aber die geraden, dürfte sich nun der Schluß ergeben haben, daß die Grundbestandteile der Zahlen und aller nach Zahlenverhältnissen geordneten Dinge das Begrenzende und das Unbegrenzte seien. Wie sich aber namentlich im Einklang der Töne und in der regelmäßigen Bewegung der Gestirne Ordnung und Übereinstimmung zeigen, so müssen auch die Gegensätze in der Natur einen Zusammenklang finden. Das geschieht in der Sphärenharmonie, dem Symbol der Einheit in der Mannigfaltigkeit, der Übereinstimmung im Widerspruchsvollen. Von der geozentrischen Vorstellung und Kugelgestalt der Erde ausgehend, bezeichnet man das Sonnengestirn und die Wandelsterne als die tönenden Saiten des himmlischen Heptachords.

Zahlenmäßig wären endlich auch die Funktionen der Elemente aufzufassen. Wie kann z. B. 4 als Zahl

der Gerechtigkeit gelten? Die Vergeltung muß der Tat gleichen, wie die gleiche Grundseite durch Drehung zum Quadrat wird. Da die beiden Seitenpaare $2 \times 2 = 4$ ausmachen, verhält sich also die Tat zur Vergeltung wie der Täter zum Vergelter. Wenn aber alles in der Welt nach einfachen Verhältnissen zu erklären ist, dann auch das menschliche Leben, d. h. es ist eine durchgehende Vergeltung notwendig. Aus dieser läßt sich dann die Seelenwanderung mit Vor- und Nachdasein der Seele trotz der mystischen Beigaben folgerichtig ableiten.

Dieser Weltansicht gemäß hat sich Pythagoras wohl auch bestrebt, seinen Geheimbund in Unteritalien zu einem guten und nützlichen zu gestalten. Er wollte seine Mitglieder zu leiblicher und geistiger Gesundheit, zur Sittlichkeit durch Selbstbeherrschung erziehen. Mag sich dieser sozialpolitische Verein auch als eine Form des damaligen Mysterienwesens darstellen, sein Hauptdogma, die Lehre von der Seelenwanderung, das Verbot des Bohnenessens, die fünf Elemente und der sogenannte Pythagoreische Lehrsatz, der bereits in den Çulvasûtras nach Messungen auf dem Opferplatze entwickelt wird, weisen auf indische Einflüsse. (L. Schröder, Pythagoras u. die Inder.) Dürften auch die orphischen Mysterien zunächst den Glauben an die Seelenwanderung auf griechischem Boden heimisch gemacht haben, für Pythagoras kommt doch ebenso gut eine Vermittlung über Persien oder durch die äthiopische Hindukolonie in Betracht.

Diese immerhin mystische Theologie der Orphiker und Pythagoreer kann kaum wundernehmen. Begegnet uns doch neben einem naturphilosophischen

System auch bei Empedokles, sei es unter orphisch-pythagoreischem oder unmittelbar unter morgenländischem Einfluß, die mystische Lehre vom Herabsinken der Seelen ins Erdenleben. Das Grundstreben dieses Physikers nach einem Ausgleich zwischen Parmenides und Heraklit paßt gleichfalls zum Vergeltungsgedanken seiner Mystik. Wie die anziehende und verbindende Kraft der Liebe das Werden und die abstoßende und trennende Kraft des Hasses das Vergehen erklären soll, so müssen die Seelen durch menschliches, tierisches und pflanzliches Dasein wandern, um schließlich geläutert zur Gottheit zurückzukehren. Aus den theologischen Aussprüchen, die Philolaos beigelegt werden, läßt sich zwar nicht bestimmt ableiten, wohl aber vermuten, daß auch die alpythagoreische Gottesidee keine anthropomorphistische Göttervorstellung, sondern eine an Xenophanes und Empedokles anklingende reinere Form war.

Als Verteidiger dorisch-aristokratischer Einrichtungen hatte der pythagoreische Bund im fünften Jahrhundert in ganz Unteritalien große Verfolgungen zu erleiden, was jedoch nicht verhinderte, daß er im vierten Jahrhundert in Tarent unter Archytas nochmals politische Bedeutung gewann. Um diese Zeit erlosch aber die alpythagoreische Weltansicht oder wurde vielmehr mit der platonischen verschmolzen. Gleichzeitig nahm das Mysterienwesen infolge der engeren Berührung mit den orientalischen Anschauungen, deren Mittelpunkt Alexandria war, an Verbreitung zu. Von dort aus machte sich auch schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert der ethische Monotheismus der jüdischen Religion auf Kosten der mythologischen Volksreligion in der hellenistischen Philosophie gel-

tend. Unter diesen Zeitverhältnissen vollzog sich nun wohl die Umbildung der alpythagoreischen Zahlenlehre zur neupythagoreischen Zahlenmystik. Jetzt soll nicht bloß alles den Zahlen nachgebildet sein (Arist. Metaph. I. 6. 987 b 11), sondern das Begrenzende und das Unbegrenzte gelten als die Grundbestandteile der Zahlen und aller Dinge in dem mystischen Sinne, daß die Zahl das Wesen der Dinge sei. Eins ist das Zentralfeuer, das durch Anziehung und Begrenzung des umliegenden Unbegrenzten die Weltbildung bewirkt hat und die Weltdauer verbürgt. Um dieses Feuer der Mitte bewegt sich die Erde samt den Gestirnen. In diesem merkwürdigen astronomischen System begegnet uns also zuerst der Gedanke, die scheinbare tägliche Sonnenbewegung aus einer Bewegung der Erde zu erklären. Um aber den leeren Raum zwischen Erde und Zentralfeuer mit einem Gegengewichte auszufüllen oder vielleicht aus bloßer Vorliebe für die vollkommene Zahl, um ein zehntes System neben Sonne, Mond, fünf Planeten, Erde und Zentralfeuer herauszubekommen, nahm man verwunderlicher Weise noch eine Gegenerde an.

Die Seele galt als eine sich selbst bewegende Zahl. Während aber der Glaube an die Seelenwanderung sich verminderte, erstarkte der Dämonenglaube. Volkstümliche Götterverehrung und landesübliche Mantik oder Wahrsagekunst erhielten sich. In den religionsphilosophischen Lehren aber tritt vorherrschend eine geläuterte Gottesidee auf. Bald erscheint die Gottheit, stoisch-monistisch gedacht, als Weltseele, bald findet eine Anlehnung an den platonisch-aristotelischen Dualismus statt. Von den letzten Gründen, der Einheit und Zweiheit, ist in diesem Falle die Ein-

heit als Form der ewigen Welt oder der als Stoff gefaßten Zweiheit gegenüber auch die wirkende Ursache oder die Gottheit.

Neben Pythagoras wurde Apollonios von Tyana in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts zum neupythagoreischen Lebensideal erhoben. Der Ruf eines Magiers folgte den Spuren dieses mystischen Schwärmers auf seinen Prophetenreisen durch das weite römische Reich. In den Asketen- und Philosophenvereinen herrschte Gütergemeinschaft. Wie das Verbot des Eides und Tieropfers die Hebung der Gottesverehrung bezweckte, so sollten die Enthaltung vom Fleisch- und Weingenuß und die Ehelosigkeit dazu dienen, die an den Leib und sein schnödes Triebleben gefesselte Seele zu befreien und das Wirken zum Wohle der Mitmenschen zu fördern. Als fühlbare Belohnung erhofften sich diese Diener der Gottheit im Erdenwirken die Gaben göttlicher Allwissenheit und Wunderkraft.

Nach der alpythagoreischen Zahlenlehre hat auch Platon im letzten Lebensabschnitt eine methodische Umbildung seiner Ideenlehre vorgenommen. (Arist. Metaph. I. 6. XIV. 4.) Platon findet in den Ideen, den Formen oder Urbildern der Dinge, den noch fehlenden philosophischen Mittelbegriff zwischen dem realistischen Wechsel der Erscheinungswelt des Heraklit und dem idealistischen Gedankending des Parmenides. Hatte Sokrates das wahre Wissen nur in der Erkenntnis des Begriffes gefunden, so lehrte sein großer Schüler, daß sich weder alles in steter Bewegung noch in immerwährender Ruhe befinde. (Platon. Op. ex recens. R. B. Hirschigii et Schneideri gr. et lat. Parisiis 1862/73, Rep. X. 596 A; Theätet, 185 B;

Parmen. 132 C; Arist. Metaph. XIII. 4, 1078 b.) Weil es aber ein wirkliches, unveränderliches Wissen gibt, muß es auch einen unveränderlichen Gegenstand des Wissens, ein wahrhaftes Sein geben. Das sich immerfort Verändernde ist die sinnenfällige Welt, deren Erkenntnis nur als Vermutung ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) gilt. Denn die Welt der Erscheinungen kann, wie das Höhlengleichnis lehrt, nur Schattenbilder im Sinne der indischen Mâyâ vor die Seele zaubern. (Platon, Polit. 7, 1.) Was beim sonstigen Wechsel der Erscheinungen als das Gemeinsame einer Gattung von Einzeldingen beharrt, das sind die Ideen. (Platon, Tim. p. 51; Polit. V. 474.)

Demnach sind die Ideen, logisch betrachtet, zunächst Orientierungspunkte für die Namengebung. Sie werden aber, ontologisch besehen, auch zu erzeugenden Elementen, den Ursachen der Dinge. (Platon, Tim. 29a; Rep. X. 596a—598a; Leg. X. 29a.) Der Stoff ist Mitgrund des Werdens und Ursprung der Vielheit und Unvollkommenheit der Dinge (Platon, Tim. p. 49c), während die Ideen als Wirkursachen das Vollkommenste über allen Einzeldingen einer Gattung darstellen. Nach einem Platonischen Grundsatz entsprechen nun allen logischen Verhältnissen zwischen Begriffen ontologische Beziehungen der Ideen untereinander. (Überweg-Heinze, Geschichte d. Phil. I. S. 142.) Wie sich demnach alle Ideen als Urbilder zu den entsprechenden Einzeldingen verhalten, so erhebt sich die Idee des Guten naturgemäß als Idee der Ideen über alles, was den Namen Idee trägt. Was von der Idee des Guten in ihrer Sonderstellung unter den Ideen ausgesagt wird (Platon, Rep. VI. VII.), das gilt aber auch von Gott. (Leg. X.) Schließen aber die

beste der Ursachen und das schlechthin Gute eine gegenseitige Abhängigkeit begrifflich aus, so ist die Idee des Guten mit der Gottesidee gleichzusetzen. Daher durchbricht Platon seinen Intellektualismus mit dieser Willensnatur des Göttlichen in seiner tiefsten Auffassung des Ideenwesens.

Zwischen dem Stoff und der Idee steht nun die Seele als eine Mischung aus beidem: die einzelne vernunftbegabte Menschenseele und die Weltseele als Bewußtsein in der Weltautomatik. Die Gestaltung und Ordnung der Welt ist für Platons Einsicht ein Werk, das die Materie aus eigenem nicht zu leisten vermochte. Deutlicher als bei Anaxagoras wird daher durch Platon das Bewußtsein als eine unausgedehnte Funktion von der Materie abgelöst. Die Materie wird also nicht mehr als lebendig, sondern als belebt aufgefaßt und der Demiurg oder Weltbildner vermag der ideenblinden Materie trotz ihres passiven Gestaltungswiderstandes Form und Gesetz im Raume aufzunötigen. Soll die Seele aber ein Wissen von den Ideen besitzen, dann folgt die Präexistenz der Seele mit logischer Notwendigkeit, d. h. sie bringt die Ideen zur Beurteilung der Einzeldinge aus ihrem Vordasein mit. (Platon, Phaed. 72 c, 75 b; Phaedr. 249 c.)

In der späteren methodischen Anlehnung an die Pythagoreer bezeichnete Platon dann die Ideen als Zahlen. Wie er aus den mathematischen Zahlen die mathematischen Größen ableitete, so glaubte er wohl, in den Idealzahlen als Zahlprinzipien die Urgründe der Dinge zu erkennen. (Gomperz, Griech. Denker, III. 1. S. 6 ff.) Als Bestandteile der Ideen erschienen jetzt das $\epsilon\nu$ oder Eins, das er dem Guten gleichsetzte, und das Unbegrenzte oder die Vielheit, das nach oben

und unten unbegrenzte Große und Kleine. Kann Platon immerhin durch seine unmittelbare Verbindung mit den Pythagoreern in Unteritalien und durch seine Reise nach Ägypten auch indisch beeinflusst sein, so sind es die Lehren der Neuplatoniker gewiß auf Grund der regen Beziehungen zwischen Alexandria und Indien im dritten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung. (Lassen, Ind. Altertumskunde III. S. 379, 417.) Vor allem ist die Abhängigkeit vom Sāṅkhyam offensichtlich. Die Neuplatoniker sind nun der Meinung, die Ideenlehre Platons richtig verstanden und genauer entwickelt zu haben.

Für Plotin gibt es nur ein einziges Urwesen (ἔν), das Abbilder nach Art einer Efulguration oder Ausstrahlung aus sich hervorgehen läßt. Nach dem verunglückten Sonnengleichnis soll die Sonne das Licht machen und entlassen, ohne selbst an Licht und Wärme einzubüßen. Unter dem Urwesen steht zunächst die Vernunft (νοῦς), diese wieder umfaßt die Ideen, wie ein Künstler oder Denker Ideen besitzt. Die menschliche Seele ist eine Ausstrahlung der Vernunft, bleibt aber doch darin wie die Vernunft im Urwesen. Der Stoff gilt als Ausstrahlung der Seele, wo der Körper aber doch wieder in der Seele bleiben soll. Die Richtung des Schauens im Sinne der stoischen Erkenntnislehre gestaltet sich nun so, daß die Vernunft auf das Urwesen schaut und in seiner Betrachtung lebt sowie die Seele auf die Vernunft schaut und darin lebt; der Körper aber schaut nicht, er wird geschaut. Blickt aber die Seele auf das nichtige Körperliche, statt auf die Vernunft zu achten, so verkehrt sie die rechte Ordnung: das ist die Sünde. Daraus folgt, daß die Weltflucht heilsam ist. Das dem Stoff

angehörige Leiden der Welt kann erst nach Entziehung der wertlosen Sinnenwelt und nach Überwindung der Mannigfaltigkeit der Ideen durch ekstatisches Schauen und Einswerden mit dem Göttlichen für die Seele enden.

Noch weit bunter werden die Phantasiegebilde von der sinnlichen und übersinnlichen Welt bei Porphyrius und Jamblichus. Der morgenländische Einfluß bewirkt, daß sich dem phantastischen Denken schließlich jeder Begriff zu einem eigenen bewußten Wesen verdichtet. Aus dem Christentum und Judentum werden Ideen aufgenommen, um die göttliche Weisheit dann mit menschlicher Spitzfindigkeit zu bekämpfen. Die Theogonie oder Lehre vom Werden des göttlichen Wesens, das sich angeblich durch Intuition oder Schauen erfassen läßt, will man wie der indische Yoga und der gnostische Magier im Bereiche der christlichen Urkirche mit der Theurgie oder dem Gotteswirken im Wundertun verbinden. Frommes Leben und heilige Gedanken sollen allein würdiger Gottesdienst sein; dennoch hält die vom Aberglauben der Zeit erfüllte Schule am heidnischen Volksglauben, den die philosophische Vernunft zu rechtfertigen sucht, trotzig fest, um die Zweifel und Ängste der eigenen Brust zu beschwichtigen. Der hochmütige Geist des Neuplatonismus offenbart sich wohl zur Genüge in den Worten Plotins zu einem Freunde, der ihn in den Tempel mitnehmen wollte: „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen.“ (Porphyr., Vita Plot. 10.)

5. Gnostik und Manichäismus.

Ströme von Licht hatte das glänzende Doppelgestirn Platon und Aristoteles über die Ideenwelt ausgestrahlt. Für den Stagiriten lagen die gegenständlich gedachten Ideen aber nicht mehr ganz außerhalb der sinnenfälligen Dinge, sondern waren als Formen an den Stoff gebunden. Daher galt ihm auch das Denken nicht mehr als ein Rückerinnern der Seele wie für Platon. Der Verstand ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) sollte vielmehr als unsterblicher Teil der zusammengesetzten Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) ein geistiges Schauorgan sein. Die mythischen Züge des Weltbildners verschwanden. Der formende Gott brauchte nicht mehr auf das Urbild des lebenden Wesens zu schauen, um Leben zu gestalten; denn Gott wurde Selbstbewußtsein ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) zugeschrieben. Aus ewig schenkender Liebe bildete daher der unbewegte erste Beweger die Welt und pflanzte in die Lebensformen auch den Trieb der Sehnsucht, der höchsten Vollkommenheit ähnlich zu werden.

Der platonisch-aristotelische Dualismus wurde sodann vom materialistischen Monismus der Stoiker insofern durchbrochen, als sich nach ihnen die letzte Weltursache, pantheistisch als allgemeine Vernunft gedacht, zum Weltganzen wie die menschliche Seele zum Leibe verhalten soll. Dem grobstofflichen und undurchdringlichen Leib gegenüber wird die Seele ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) gleichfalls für ausgedehnt, wenn auch

schwerlos gehalten. Als körperlicher, belebender, warmer Hauch spaltet sich die höchste Vernunft ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) in tierisches und menschliches Bewußtsein sowie in schlummernde Geister der Pflanzen und Steine. Alles ist also ein Stück ($\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\pi\alpha\sigma\mu\alpha$) der pneumatischen Urkraft, auch das menschliche Bewußtsein mit der körperlichen Funktion. Die Geschichte der Welt und der Gottheit bewegt sich in endlosem Kreislauf zwischen Weltbildung aus künstlerischem Feuer ($\pi\tilde{\upsilon}\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$) und Weltzerstörung ($\epsilon\kappa\pi\upsilon\rho\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$). Vom selben Punkte ausgehend, kehrt jede Welt auch zum selben Punkte zurück. Das ist die merkwürdige ewige Wiederkunft des Gleichen. Die Aufgabe des Menschen ist nach der stoischen Ethik die Befreiung von übermäßigen Trieben und Gefühlen; im Zustande der Apathie oder Leidenschaftslosigkeit herrscht völlige Seelenruhe.

Den Logos als ewiges Gesetz des Weltenlaufes haben die Stoiker aber von Heraklit entlehnt. Unter Darius wurde die Religion des Zarathustra persische Staatsreligion. Unter dem Einfluß der verbenden Militärreligion wuchs Heraklit als unterjochter Grieche zu Ephesus auf; so erklärt sich seine Trostphilosophie. Ormuzd ist nach Zarathustra das oberste Licht, der Lichtäther, der höchste Geist. Der jonische Naturphilosoph gibt aber diese einheitliche Vorstellung auf und wöhnt im Lichtäther den ewigen, unzerstörbaren Leib des Logos. In den persischen Vorstellungskreis war der Urgrund des Bösen, Ahriman, wohl durch ein geschichtliches Ereignis, eine staatsfeindliche Macht von außen, getreten und nach 4×3000 Jahren soll auch wieder ein geschichtliches Ereignis die Verdrängung des Ahriman bewirken. Für

Heraklit indessen entwickelt sich der Streit in der Welt zwischen dem Guten und Bösen aus dem Inneren des Weltgrundes, dem Überdruß an seiner sich ewig gleich bleibenden Vollkommenheit. So verwandelt der Logos einen Teil des beseelten Urfeuers in gröbere Form, die Welt; in ihr gestaltet sich alles zur harmonischen Einheit, die Vernunft wird stufenweise schwächer und schläft schließlich im leblosen Stoff ganz ein. Im menschlichen Leibe befindet sich der Logos wie in einem Gefängnisse; denn in der Seele hat sich das göttliche Feuer in seiner reinen Gestalt erhalten. Des Streites im Kampfe zwischen dem Guten und Bösen in der entwickelten Welt müde, sehnt sich der Logos aber wieder nach Ruhe; daher löst sich die Welt wieder in Lichtäther auf. Dieses Weltwerden und Weltvergehen wiederholt sich ewig. Mithin gilt schon der Heraklitische Logos nicht bloß als Naturkraft, sondern auch als zwecksetzende Vernunft. (Bywater, Heracliti Reliquiae, Oxford 1877.)

Aus einer Vermischung der Religion Zarathustras mit dem Christentum unter Beimengung stoischer wie neuplatonischer und neupythagoreischer Gedanken ist nun der erste Versuch zu einer systematischen Behandlung der christlichen Offenbarungswahrheiten zu erklären. Schon beim Völkerlehrer Paulus (1. Cor. 14, 5) findet sich eine Unterscheidung zwischen den Gnadengaben, wonach sich der begründete Glaube (γνώσις) vom einfachen Glauben (πίστις) auseinanderhalten läßt wie die höhere Prophetengabe von der niederen Sprachengabe. Aber auch vor den Neuerungen einer falschen Wissenschaft (γνώσις ψευδώνυμος) warnt der Meister seinen Gehilfen Timotheus. (1. Tim. 6, 20; 2. Tim. 3.) Von der Gnadengabe abgesehen, be-

ruhte die wahre Gnosis im christlichen Altertum ursprünglich auf allegorischer Ausdeutung der Bibel. Diese Erklärungen wollten also tieferes Eindringen in das Wesen der geoffenbarten und unwandelbar festgehaltenen Glaubenslehre vermitteln. (Clem. v. Alex. Strom. 2, 17; 3, 5; 6, 1.) Die falsche Gnosis als ein System verwandter Irrtümer wird füglich in unterscheidender Weise Gnostizismus oder Gnostik genannt. Den Grundstock machen hier drei Ideen aus, bei deren Auswahl die eklektische Richtung des hellenistischen Zeitalters gut zustatten kam:

1. Der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen im Schöpfungsgedanken. Auf die Fragen, wie Gott, der reine Geist, Urheber der Stoffwelt werden könne, woher das Übel komme, wenn ein heiliger Gott Schöpfer der großen Welt, der Natur, und der kleinen Welt, des Menschen, sei, gab die christliche Heilslehre dem skeptisch angekränkelten Grüblergeist keine genügende Antwort.

2. Der Emanationsgedanke, sei es das Hervorgehn einer gleichartigen Welt aus einem Urgrunde oder gleichartiger Wirkungen aus zwei von Ewigkeit nebeneinander bestehenden Ursachen.

3. Der Erlösungsgedanke, der sich bereits in vorchristlicher Zeit mehr und mehr hervordrängte, seit der Erkenntnistrieb erlahmt war und weniger um des Wissens willen geforscht als eine epikureische Nützlichkeitslehre Ziel des philosophischen Strebens wurde.

Nach dem im zweiten christlichen Jahrhundert vorherrschenden Valentinischen System erwacht in Gott dem Urquell des Lebens, das Selbstbewußtsein durch Selbsterfassung und Selbstbeschränkung. Diese

Selbstoffenbarung und Lebensmitteilung des göttlichen Wesens entwickelt sich mit dem Fortschreiten der selbstbewußten Tätigkeit. Insofern das Urwesen sich denkend, redend, lebend, weise, gerecht, mächtig, selig u. s. w. entfaltet, entsteht jedesmal eine eigene Person (αἰών), d. h. die Eigenschaften werden personifiziert. Die Gesamtheit aller dreißig Äonen bildet die Fülle des göttlichen Wesens (πλήρωμα). Der Entwicklungsvorgang wird sogar nach Art der Zeugung durch männliche und weibliche Äonen gedacht und führt immer weiter vom Urgrund ab bis zur Abstufungsgrenze (ὄρος) in der gottverwandten Geisterwelt. Wie aber will man die sichtbare Stoffwelt erklären? Dem Ursprung des Stoffes entquillt auch das Böse; statt einer Schöpfung aus dem Nichts, wie sie das Christentum lehrt, hilft eine ewige böse Wirkursache aus. Nach diesem Dualismus ergeben sich nun zwei Richtungen im Gnostizismus, die sich freilich oft einander nähern:

1. Für die alexandrinisch-platonische Richtung mit den Hauptvertretern Basilides und Valentin ist der Stoff (ὕλη) eine tote, gestalt- und leblose, finstere und chaotische böse Urmacht. Das unterste Glied an der göttlichen Lebenskette löste sich einst infolge seiner Ohnmacht vom Pleroma ab und wurde zum Lebensquell der toten Masse. So entstand untergeordnetes, mangelhaftes und teilweise böses Leben, das sich im Kampfe zwischen den beiden Urmächten betätigen konnte. Damit sich nun die formlose Masse auch gestalten, mußte ein Weltbildner, der unterhalb der Äonenregion entstand, die belebte Masse nach dem Ausmaße seiner Unterordnung und Beschränktheit ordnen. Der Weltbildner kennt das Äonenreich nicht

und hält sich daher für den wahren Gott. Er bildet die Welt zwar nach unklaren, aber immerhin hohen Ideen aus dem vorliegenden Stoff; aus dem vollinhaltlich bösen Grundstoff gestaltet er den Satan und alle satanischen Naturen, aus der Vermischung von gutem und bösem Grundstoff die übrigen Wesen. Die Menschen erscheinen so geartet, daß bei einigen das Gute, bei andern das Böse vorwaltet und wieder bei andern Gutes und Böses sich die Wage halten. Der Leib wird von der Psyche, dem sterblichen, mit dem Tiere gemeinsamen Lebensprinzip, bewohnt; nicht jede Psyche besitzt indessen das unsterbliche Pneuma, Vernunft und Wollen. Wie nach der Gunalehre des Sankhyam entstehn somit drei Klassen von Menschen: die Pneumatiker, zu denen natürlich alle vollkommenen Gnostiker gehören, die Psychiker, zu denen der Großteil der Juden und Christen gerechnet wird, die Hyliker, in denen das Böse vorherrschen soll wie zumeist in der Heidenwelt. Der Weltbildner ist zugleich Weltregierer; denn auch die Weltordnung ist nicht darnach, daß sie des höchsten Gottes würdig wäre. Indem der vermeintliche Gott durch das Gesetz und die Leitung des jüdischen Volkes auf die Erlösung vorbereitet hat, ist er auch zum Urheber des alten Bundes geworden.

2. Die syrisch-persische Richtung mit den Hauptvertretern Saturnin, Bardesanes und Tatian, dem Verfasser der Evangelienharmonie, auf der unsere altdeutschen Dichter des „Heliand“ und „Krist“ fußen, ist von der Idee des Ahriman vorgezeichnet. Die böse Urmacht stellt ein lebendiges, wild tobendes Reich mit dem Fürsten der Finsternis an der Spitze vor. Dieser gewalttätige Herrscher nahm die widerstandslosen

Bestandteile des Pleroma im Kampfe gefangen. So erscheint denn auch der Weltbildner als ein beschränktes und beschränkendes, dem höchsten Gott feindseliges Wesen, das die göttlichen Lebenskeime im Reiche der Finsternis festzuhalten trachtet. In der Natur spiegelt sich nichts Göttliches ab, Teile des göttlichen Pleroma gibt es nur im Menschen. Als Gesetzgeber des alten Bundes hat der Widersacher Gottes darnach gestrebt, vornehmlich Menschen mit vielen Pleromateilchen in ihrer Vernunftbefangenheit zu erhalten, die Erkenntnis des innewohnenden Göttlichen zu hemmen. Daher kann von einer Vorbereitung auf die Erlösung keine Rede sein. Das gemeinsame Ziel beider Richtungen aber ist die Erlösung. Der ganze Heilsplan zielte darauf ab, die uranfänglich getrennten, aber vom Weltbildner zusammengezwungenen Mächte des Guten und Bösen wieder voneinander zu sondern, die Pleromabestandteile aus der sichtbaren Welt zu befreien. Darum muß der Erlösungsgedanke auch vom höchsten Gott ausgegangen sein. Der Erlöser (σωτήρ) war ein hoher Äon, kein wirklicher Mensch. Nach der alexandrinischen Auffassung sandte der höchste Gott den Äon erst bei der Taufe im Jordan in den Menschen Jesus hinab. In diesem Sinne feierte man schon im zweiten Jahrhundert unter Gnostikern das Fest der Erscheinung des Herrn. (Clem. v. Alex. Strom. 1, 21.) Nach dem außerordentlichen Wirken verließ der Äon den Menschen Jesus im Leiden. Da die syrischen Gnostiker den Stoff für durchaus böse hielten, hatte der Erlöser nach ihrer Meinung nur einen Scheinleib. Sie erklärten das scheinbare Leiden des Erlösers als das Werk des gottfeindlichen Weltbildners, der in seiner Be-

schränktheit oder Bosheit das Erlösungswerk hätte vereiteln wollen, um die Menschen in seiner Botmäßigkeit zu erhalten. Mithin sollte die Erlösung bloß die Aufgabe haben, den pneumatischen und psychischen erlösbaren Naturen ihre himmlische Abstammung zum Bewußtsein zu bringen.

Wenn aber Christus nicht von den Toten auferstanden ist, so folgert schon der Weltapostel (1. Cor. 15), dann ist der christliche Glaube eitel und die Menschheit unerlöst geblieben. Das Ende des Weltlaufs ist für die Gnostiker eben nur eine Rückkehr aller Pleromabestandteile, ein Zustand der Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) des phantastischen Ur dualismus. Darum fehlt auch der Begriff Gnade; die göttliche Belehrung ist ja Gottes reine Schuldigkeit, wenn er alles zurückbekommen will, was seinem Wesen entstammt.

Die Rückwirkung auf die Lebensführung war eine verschiedene nach den beiden Hauptrichtungen. Fügte sich die alexandrinische den Sittengesetzen, so spaltete sich die syrische gemäß ihrer Verachtung des Stofflichen in zwei Abarten. Edle und besonnene Leute wie Tatian bekannten sich zu übertrieben strenger Lebensweise, fanden die Ehe verwerflich, zum Teil auch das Privateigentum; niederen Naturen gewährte die vermeintliche Gnosis einen Freibrief für lüsternen Lebenswandel. War alles Sinnliche geistfeiler Stoff, dann durfte und sollte man sogar dem dummen oder anmaßenden Weltbildner durch Verhöhnung seiner Sittengesetze Trotz bieten. Solche Kommunisten waren Karpokrates und sein Sohn Epiphanes, die von der Alleinslehre (γνώσις μοναδική) ausgehend, die Gemein-

schaft aller Genußgüter mit Einschluß des Weibes predigten.

Geist und Licht wurden zwar schon in der Gnostik, zumal in der syrischen, wie im Sankhyam oder in der Bibel bildhaft gleichgesetzt; eine wesentliche Lichtlehre aber entwickelte sich erst im Manichäismus, der den gnostischen Dualismus unter unmittelbarer Anlehnung an die persische Religion mit dem Zwitterpantheismus verband. Nach dem Religionsstifter Mani gab es von Anbeginn zwei Reiche mit fünf Regionen und einer Unzahl Engel und Dämonen: das Lichtreich des ewigen, ungezeugten, lebendigen guten Geistes und das ewige, ungezeugte, lebendige böse Wesen der Finsternis, des Stoffes. Bei einem Angriff auf das Lichtreich gelang es dem Fürsten der Finsternis, Lichtteile an sich zu reißen. Um nun weiteren Gefahren vorzubeugen, ließ der gute Gott von einem Lichtwesen ein neues Zwischenreich, die sichtbare Welt, aus Licht und Finsternis, Gutem und Bösem, gründen. Unter Mitwirkung der Lichtträger wurden die Lichtteile in den Stoff gebannt und so der Mensch nach der im Lichtreich geschauten Idee gebildet. Der Lichtfunke ist der vernünftige Geist; die Seele des Stoffes aber ist der Sitz der Begierde. Darum ist das Böse in der Welt etwas Naturnotwendiges. Durch Verlockung des Bösen fiel der Mensch nach und nach der Gewalt des Fürsten der Finsternis anheim und der Widerstreit der beiden Seelen in der Menschenbrust gestaltete die Rückkehr des Lichtfunkens zum Reiche seiner Herkunft immer schwerer. Der alte Bund galt als ein Werk des Teufels. Da sandte der gute Gott aus Erbarmen den Engel Jesus zur Befreiung. Aus der Sonne kam der Erlöser in einem Scheinleibe

auf die Erde herab und unterwies die Menschen bis zu seiner scheinbaren Kreuzigung, wie sie sich von der Materie entfesseln und einst in die himmlische Heimat zurückkehren könnten. Zur völligen Erlösung der Menschheit durch die Erkenntnis des guten Gottes und seines Lichtreiches verhiess er den Tröster, für den sich Mani selbst ausgab. Um sich mit der Welt des Bösen nicht zu beflecken, verlangte Mani von seinen Anhängern eine dreifache Enthaltensamkeit: von unreiner Rede sowie vom Wein- und Fleischgenuß (*signaculum oris*), von der Arbeit (*signaculum manuum*) und vom Geschlechtsgenuß (*signaculum sinus*). Von der Klasse der Erwählten (*electi*) unterschied sich jedoch die Klasse der Hörer (*auditores*); diese wurden bereitwillig von den Sünden der Verunreinigung losgesprochen, weil sie die Reinen und das Reich des Guten auf Erden durch Arbeit und Fortpflanzung vor dem Aussterben und Verhungern bewahrten. Augustin, der selbst eine Zeitlang Manichäer war, bezeugt aber auch, daß durch das Eheverbot gleichzeitig der Keim zu wüsten Ausschweifungen gelegt war. (Augustinus, *De moribus Manich.* 16—67; *De haeres.* c. 46.)

Im Judentum hatten sich in der hellenistischen Zeit schon früh griechische Ideen verbreitet. So versuchte auch Philo um die Wende unsrer Zeitrechnung in Alexandria, platonisch-pythagoreische Anschauungen und zumal den stoischen Logosbegriff mit der mosaïschen Weltweisheit zu verschmelzen. Er unterschied sinnliche Wahrnehmung (*αἰσθησις*), Verstand (*λόγος*) als Vermögen der Schlußfolgerung und Vernunft (*νοῦς*) als unmittelbares geistiges Schauorgan, das allein wirkliches Wissen erzeuge. Neben dieser ersten deutlichen erkenntnistheoretischen Unterschei-

dung einer Innen- und Außenwelt im Altertum zeigen sich bei Philo aber auch mystische Züge, in denen sich die früheste christliche Gnostik widerspiegelt. Wie das künstlerische Feuer oder Pneuma der Stoiker alle Dinge durchdringt und ihre Keimformen (λόγοι σπερματικοί) in sich schließt, so wirken nach Philo Kräfte (δυνάμεις) als Ausflüsse der Gottheit. In einer Kraft, dem Logos, fließen alle andern zusammen; dieser Vermittler zwischen Gott und der Welt ist als göttliche Weisheit der Inbegriff aller Ideen und Kräfte, der erstgeborene Sohn Gottes. Die göttliche Sonne strahlt unmittelbar in die menschliche Vernunft ein; in dieser Anschauung Gottes soll das letzte Ziel und die höchste Glückseligkeit auf Erden bestehn. Für das Gnadengeschenk der Herabkunft Gottes kann sich der Mensch aber nur durch Befreiung des Verstandes von den Sinnen, der Vernunft vom Verstande vorbereiten; in der mystischen Ekstase schaut der Fromme also Gott und läßt ihn gottgelassen die Erleuchtung und Beseligung in sich bewirken.

Aus den judaisierenden christlichen Parteien war Philo Zeitgenosse, Simon Magus, der Vater der Gnostik, hervorgegangen. Diesem in der Apostelgeschichte (8. c.) erwähnten Zauberer und Schacherer schien die Buhlerin Helena von Tyrus der oberste Äon zu sein; sich selbst hielt er für den rettenden Äon. Sittliche Lebensführung war für seinen Anhang nicht vonnöten; der Glaube an Simon Magus und seine schöne Helena genügte. Ist es da verwunderlich, wenn der Apostel Johannes als Bischof von Ephesus sein Evangelium zum Teil wegen der gnostischen Zeitirrtümer schrieb? Schon die Inder hatten die Stimme, das Wort, die Rede (vâc) als tätige Kraft, als Mittel

der priesterlichen Weisheit, selbst als Personifikation der schöpferischen Weisheit in Prajâpatis Genossin Vâc bezeichnet. (Weber, Ind. Studien, IX. 473—480.) Über Persien dürfte diese Logosidee in Gestalt der ewigen Vernunft im Weltlauf zu Heraklit und dann zu den Stoikern gelangt sein. Philo übernahm das Wort von den Stoikern, während er die neue Idee, die Personifikation der göttlichen Weisheit, aus dem hellenistisch beeinflussten pseudosalomonischen „Buch der Weisheit“ besaß. An diesen Zeitphilosophen lehnte sich nun Johannes an, als er sein Evangelium in erhabenem Gedankenflug mit dem wesenhaften und wahrhaftigen göttlichen Worte, dem Logos der dogmatischen christlichen Theologie, begann.

6. Jüdischer Kabbalismus und deutsche Mystik.

Wie die Gnostik ihre Geheimlehren in die Formen des Christentums kleidete, so hüllte sich vermeintlicher Tiefsinn schon in vorchristlicher Zeit in das Gewand der jüdischen Religion. Nach dem Namen Kabbala soll es sich um eine uralte Überlieferung handeln, um Geheimnisse Adams und Abrahams, die Moses in die vier ersten Bücher des Pentateuchs eingekleidet habe. Den Schlüssel zum Verständnis des verborgenen Tiefsinns sollen die siebenzig Ältesten von Josue, Vertrauenspersonen aber wieder von den Ältesten erhalten haben, so daß sich das Geheimwissen also von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt hätte, bis es unter dem Drucke äußerer Verhältnisse aufgezeichnet worden wäre. Tatsächlich hat Rabbi Mose von Leon die Kabbala gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts aus älteren Schriften zusammengestellt und herausgegeben. (Wetzer u. Welte, Encycl. 7. B. unter „Kabbala“.) Die Juden lernten die Weltweisheit polytheistischer Religionsgebiete schon während der babylonischen Gefangenschaft kennen; die Anfänge ihrer pantheistischen Geheimlehre dürften denn auch bereits in die Zeit der persischen Herrschaft fallen.

Den ersten zuverlässigen Beweis für die Beschäftigung der alexandrinischen Juden mit griechischer Philosophie liefert eine Schrift des jüdischen

Peripatetikers Aristobulos aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert; die erhaltenen Bruchstücke be-rufen sich auf angebliche, aber bestimmt gefälschte Dichterstellen, um glaubhaft zu machen, die alten griechischen Dichter und Denker, zumal Pythagoras und Platon, hätten die alttestamentlichen Schriften benützt. (Zeller, Grundriß d. G. d. Phil. S. 305.) Der Bund der Essener zeigt eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem orphisch-pythagoreischen Mysterienwesen und sucht schon die heiligen Schriften durch eine angeblich von Moses her überlieferte, allegorische Erklärung im Sinne der eigenen Geheimlehre umzudeuten. Ähnlich verhält es sich mit dem von Philo beschriebenen jüdisch-ägyptischen Asketenverein der Therapeuten. Die Rede an die Machthaber der Erde im pseudosalomonischen „Buch der Weisheit“ verrät pythagoreisch-platonische Einflüsse und arbeitet der Philonischen Logoslehre vor durch Gegenüberstellung der trügerischen alexandrinischen Weisheit und der personifizierten göttlichen Weisheit, der zweiten Person in der Gottheit. (Buch d. W. 7, 22 ff.) Philo löst dann die Aufgabe, den überweltlichen Gott mit der letzten Wirkursache aller Dinge zu vereinen, nur scheinbar, insofern nämlich der Logosbegriff zwischen dem eines persönlichen, von Gott verschiedenen Wesens und dem einer unpersönlichen göttlichen Kraft schwankt. Sehen wir zu, ob den Kabbalisten diese Lösung, gestützt auf die Offenbarungslehre, den Wunder- und Weissagungsglauben samt der Engellehre, besser gelungen ist!

Die Kabbala umfaßt zwei Bücher, das „Buch der Schöpfung“, meist Jezira genannt, und das „Buch des Lichtglanzes“, gewöhnlich mit Sohar bezeichnet.

(Wetzer und Welte, Encycl. 7. Band unter „Kabbala“.) Jezira läßt Abraham in einem Selbstgespräch erzählen, wie er vom Gestirndienst zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes gekommen sei. Dabei wird eine mystische Beziehung zwischen den geschaffenen Dingen und den zehn Grundzahlen sowie den gesamten 22 hebräischen Buchstaben aufgestellt. Das Werk dürfte um die Wende unserer Zeitrechnung entstanden und Rabbi Akiba zuzuschreiben sein. Die eigentliche Bibelweisheit der Kabbalisten aber liegt im Sohar. Darin beginnt die Betrachtung mit der Erläuterung zur Stelle „Es werde Licht!“ (Gen. 1, 4.) Der Sage nach stammt die Schrift von Rabbi Simon ben Jochai, einem Schüler des Rabbi Akiba. Es finden sich drei Abschnitte mit eigenen Namen vor: Das „Buch des Geheimnisses“, das „Buch der großen Versammlung“ und das „Buch der kleinen Versammlung.“

Dogmatisch tritt zum jüdischen Religionsinhalt zunächst die Lehre von der Präexistenz der Seele hinzu. Folgerichtig glauben die Kabbalisten dann auch an eine Seelenwanderung, die den sündig gewordenen Seelen den Weg zur Buße und Läuterung frei lassen soll. Philosophisch sucht man den Montheismus mit dem Leitsatz des Sankhyam und der Naturphilosophie des Empedokles in Einklang zu bringen. Das Bestreben, Mittelwesen zu erzeugen, um die dualistische Kluft zwischen Welt und Überwelt auszufüllen, führt aber zur Emanationslehre. Gottes Wesen ist der menschlichen Erkenntnis unzugänglich; insofern gilt es als ein bedingtes Nichts, aus dem die sichtbare Welt trotz der indisch-jonischen Lehre vom absoluten Nichts hervorgehen kann. En Soph,

das Endlose, ist der Quell alles Daseins; in seiner Idee ist alles enthalten. Da es aber eine Beschränkung seines Wesens wäre, mittelbar zu wirken, so entfaltet er die Welt durch Emanation. Gott geht in sich, d. h. im Lichtquell verdichtet sich das Licht. Nach dieser Verdichtung offenbart sich das göttliche Wesen im Urbild aller Dinge; das ist der Sohn Gottes oder der urbildliche Mensch, auf den schon das Menschenantlitz über den Cherubim beim Propheten Ezechiel (1, 26) hinzudeuten scheint. Dieser Adam Kadmon steht an der Spitze von vier aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen:

1. Die Welt des „Adam Kadmon“ ist unveränderlich. Zehn Eigenschaften der Gottheit, die ihr Wesen erschöpfen, sind die Quelle aller Ideen als Formen des Wirklichen. Im alten Bunde entsprechen diesen Formen zehn Gottesnamen, in der Geisterwelt zehn Engelchöre, im Menschen zehn bedeutsame Körperteile. Diese Welt bildet den Hauptgegenstand halb tiefsinniger und halb unsinniger Betrachtung, die vom Gegensatz zwischen der männlichen und weiblichen Wirkursache völlig beherrscht wird.

2. Aus der unveränderlichen Welt entwickelt sich die „Schöpfungswelt“ des Metathron. Diese besteht aus rein geistigen Wesen, die aber minder licht und rein sind als Adam Kadmon, weil sie nicht unmittelbar von Gott selbst ausgehn.

3. Die Welt der „Bildung“ ist die gewöhnliche Engelwelt, die zwar noch immer ganz geistig, aber doch weit weniger lichtvoll und fein als die Schöpfungswelt ist.

4. Die Stoffe gehören der Welt der „Wirkung“ an, in der ein fortwährender Wechsel herrscht und das Böse wohnt.

Die Engelwesen der Welten der Schöpfung, Bildung und Wirkung sondern sich in gute und böse unter eigenen Herrschern. Der Metatron wacht über die Harmonie in allen Sphären des Daseins und herrscht auch über die Welt der Bildung. Die zehn Engelchöre behüten die einzelnen Teile des Weltalls; alle Kräfte, Vorgänge und Erzeugnisse der Natur sind Wirkungen der Engel. Die Dämonen sind am weitesten vom göttlichen Lichtquell entfernt und heißen „Schalen“ des Seins. Das Oberhaupt der finstern Welt in den Hallen der Hölle mit ihren zehn Chören ist Samael, der mit der Schlange im Paradiese, dem Satan, Engel des Todes, den bösen Begierden eins ist. Seine Gattin ist das Buhweib, das oft mit Lilith, dem Nachtgespenst des Talmud, übereinstimmt. Beide zusammen ergeben die Personifikation „Bestie“.

Der Mensch ist der Vollinhalt der Schöpfung als Mikrokosmos wie Adam Kadmon als Makrokosmos (Sohar III. 48a.) Er ist Gottes Abbild und Gegenwart auf Erden, nicht vom En Soph, sondern von Adam Kadmon geschaffen. Was dieser daher als Idee besitzt, das ist beim Menschen Wirklichkeit. Das Geheimnis des irdischen Menschen entspricht also dem Geheimnis des himmlischen Urbildes. Die menschlichen zehn Fähigkeiten lassen sich in einer Dreiheit zusammenfassen:

1. Die Psyche ist unmittelbar mit dem Leibe verbunden und die unmittelbare Ursache der niedern Lebenstätigkeit.

2. Die Seele ist der Sitz des Willens und des sittlichen Lebens.

3. Der Geist stellt als Sitz der Erkenntnis die vollkommenste Stufe des Seins dar.

Durch die Psyche gehört also der Mensch zur Welt der Wirkung, durch die Seele zur Welt der Bildung, durch den Geist jedoch zur Welt der Schöpfung. Vielleicht meint das Isaias mit den Worten: „Ich habe ihn geschaffen, ich habe ihn gebildet, ich habe ihn gewirkt.“ (Is. 43, 7.) Alle Menschenseelen haben ein Vordasein als Mann und Weib; die beiden Hälften scheiden sich bei der Einkörperung und verbinden sich wieder zu einem Körper und zu einer Seele in der Ehe. Diese Verbindung richtet sich nach dem sittlichen Leben; ist sein Wandel gottgefällig, dann bekommt der Mensch dieselbe Verbindung, die er vor seiner Geburt gehabt hat. Ursprünglich soll der Mensch im gleichen Lichtgewande hoch über den Engeln gestanden sein; aber auch nach dem Sündenfall sind die Gerechten noch höher zu stellen als die Engel. Hat die Seele auf Erden alle vorgeburtlichen Keime zur Vollkommenheit entwickelt, so muß sie mit Naturnotwendigkeit zur unendlichen Quelle im En Soph zurück. Gelingt es ihr aber nicht, im Leben vollkommen vor Gott zu wandeln, dann muß sie abermals und nötigenfalls zum dritten Male einen Leib bewohnen. Freilich kommt Gott der menschlichen Schwachheit zu Hilfe. Sind nämlich zwei Seelen für sich allein zu schwach, um Gottes Gesetz zu erfüllen, so vereinigt er sie in einem Körper zu einem Leben oder gibt der schwachen eine starke zur Gefährtin. Das heißt man Empfängnis. Einst muß die ganze Welt zu En Soph zurückkehren. Etwas völlig

Schlechtes gibt es nicht. Darum wird selbst Samael zu seiner früheren Engelnatur umgeläutert werden. Diese allgemeine Wiederherstellung nach gnostischem Vorbild wird aber erst bei der Ankunft des Messias stattfinden. Natürlich ist dessen Seele schon vorhanden, aber geboren werden kann der Messias erst, wenn alle Menschen ihren Prüfungszustand auf Erden vollendet haben. Er ist also der Letzte aller Geborenen am Ende der Tage. Dann läßt der Alte der Tage das große Jubeljahr beginnen, das Heiligtum der sieben Hallen öffnet sich und die Hölle verschwindet; es ist Sabbat ohne Ende.

Hiernach ist klar, daß der Kabbalismus pantheistischer Natur ist und, dogmatisch betrachtet, die mosaische Glaubensregel völlig verleugnet. Philosophisch angesehen, wird der Übergang vom Geist zum Stoff, vom völlig Guten zum Bösen, gänzlich dunkel und so die Hauptschwierigkeit ungelöst gelassen. Religionsgeschichtlich gewürdigt, erscheint der Kabbalismus als eine Bewegung gegen den überspannten Dogmatismus, durch den das talnudische Judentum Vernunft und Freiheit dem Ansehen rabbinischer Spruchweisheit unterzuordnen trachtete. Der herrschenden Lehrmeinung gegenüber versteckte sich die phantastische Spekulation unter dem Deckmantel einer Geheimlehre mit allerlei Auslegevorschriften, deren Sammelnamen Temura, Gematria und Notaricon schon auf die allmähliche Ausdehnung der kabbalistischen Methode unter morgenländischem, griechischem und lateinischem Einfluß hindeuten. Bei der Temura oder Eintauschung werden die Buchstaben eines biblischen Wortes umgestellt. Spuren eines solchen Verfahrens finden sich bereits bei Jeremias

(25, 26; 51, 41) in der Bezeichnung für Babel. (W. Gesenius, Hebr. u. chald. Handwörterbuch.) Nach der Gematria rechnet man die Buchstaben als Ziffern und setzt ein Wort mit gleichem Zahlenwert für ein anderes ein. Der Zahlenwert für Messias $40+300+10+8$ ist z. B. gleich $50+8+300$, dem Wert für Schlange. Da Messias aber im Hebräischen mehr Buchstaben hat als Schlange, so soll daraus folgen, daß der Satan vom Messias überwunden werde. Gemäß dem Notaricon verbindet man Anfangs- und Endbuchstaben einer Wortreihe zu neuen Wörtern.

Die morgenländische Magie hat einen Niederschlag in der praktischen Kabbala gefunden. Diese gibt die Mittel an, wie man sich mit den Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen ins Einvernehmen zu setzen hat, um übermenschliche Macht zu erlangen. Die Strafmittel der römischen Kirche richteten sich häufig gegen das sogenannte sechste Buch Moses', das allerlei Aberglauben über Blutstillen, Krankenheilung, Brandlöschchen u. s. w. enthält. In meiner westfälischen Heimat warf der Bruder des Dichters Grimme noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts ein solches Erbstück eines ehrsamem Dorfschusters in den Pfarrofen hinein. Auf das Gebiet der katholischen Theologie hat nur die theoretische Kabbala seit Raimund Lullus vereinzelt übergegriffen; stärker hat sich deren Einfluß in der protestantischen Theologie bis auf den mystischen Schwärmer Jakob Böhme bemerkbar gemacht. Verirrte sich doch Agrippa von Nettesheim sogar zur praktischen Kabbala!

Innerhalb der mohammedanischen Religion machte sich seit 1100 der pantheistische Sufismus, eine Ema-

nationslehre unter neuplatonischem und kabbalistischem Einfluß, in der geheimen Gesellschaft der Sufis in Persien und dann unter der Mogulherrschaft im sechzehnten Jahrhundert auch in Indien geltend. (Überweg-Heinze, Geschichte d. Phil. II. 1886, S. 196.) Der Philosoph Ibn Roschd lehrte eine Vermittlung zwischen der absoluten Einigkeit und der Vielheit der Welt- dinge durch Verunftwesen. Als einzigen unsterblichen Teil im Menschen und zugleich unterste Stufe in der Entwicklungsreihe, die vom absoluten Verunftwesen oder dem ersten Bewegter herabführen soll, nahm er einen allen Menschen gemeinsamen tätigen Verstand an. Ibn Sina wollte im engeren Anschluß an den sufitisch erzogenen Alfârâbi den aristotelischen Dualismus und emanistischen Neuplatonismus verbinden. Außer der natürlichen Erkenntnis nahm er noch eine mystische an, die Ibn Roschd verwarf. In die Seele, die mit dem tätigen Verstande verbunden ist, können nach Ibn Sina außergewöhnliche Erkenntnisse einströmen, ohne daß bei dieser mystischen Erleuchtung die gewöhnlichen Erkenntnismittel gebraucht werden; die einzige Voraussetzung ist sittlich reines Leben.

Die Gedanken der Emanation und Remanation beherrschen aber auch die christliche Mystik des Mittelalters. Unter neuplatonischer Einwirkung bezeichnet Pseudodionysius Gott in der Kirchenväterzeit als überwesentlich (*ὑπερούσιος*), sich selbst und jedem Verstande unbegreiflich. In diesem bedenklichen Lehrsatze wurzelt der Grundgedanke der deutschen Mystik, Gott sei mehr als das Wissen von sich selbst; daher rührt das typische Schillern dieser Mystik zwischen dem Unendlichen und dem Nichts. Für Ter-

tullian, den philosophischen Hauptvertreter der frühen Patristik, ist die Seele noch im Sinne des stoischen Pneuma etwas Ausgedehntes, ein Mittelding zwischen Stoff und Geist; so versteht man, wie er die unabhängige und unsterbliche Seele in den Adamischen Körper zurückkehren läßt, weil sie durch Vererbung vom Vater der Schuld abstammen soll. Die Dogmenentwicklung der späteren Patristik richtet sich nach dem großzügigen Wirken des größeren afrikanischen Feuergeistes. Unter Berufung auf die Tatsache des Bewußtseins gliedert es Augustinus bis zum Selbstbewußtsein und unterscheidet es von den Dingen der Außenwelt. Durch diese Vielheit der Welten begründet er sachlich die Metaphysik im Abendlande. Gott ist ihm das höchste Sein; alle Geschöpfe unterscheiden sich zwar vom göttlichen Sein nach antiker Weise durch geringeren Wirklichkeitsgrad, bekommen aber ihr Dasein erst durch den göttlichen Willensakt. Der Einfluß der Manichäer tritt noch deutlich darin hervor, daß alles Böse in der Welt als Mangel oder Nichtsein bestimmt wird. Nach der einen Schöpfungstat entwickelt sich alles Leben aus der keimartigen Anlage, der Elementartextur (*textura elementorum*), die sogar zum Fachausdruck der modernen Biologie geworden ist. (Augustinus, De Gen. 5. 14; 22. 44; De Trinit. 3. lib. 8. 13; 9. 16.) In der Scholastik vollzieht sich dann die Formulierung der entwickelten kirchlichen Dogmen unter den Hauptvertretern Thomas von Aquin und Duns Scotus. Im Gegensatze zur Individualisierung, die sich in der antiken Philosophie trotz des zeitweiligen Widerstandes des Volksgeistes zu behaupten vermochte, setzt nun der Sozialisierungsprozeß ein, d. h. nach Verflechtung der Philosophie

mit der Theologie erscheint der Glaube unter der mittelalterlichen Theokratie als Rechtsbefugnis.

Aber trotzdem wirbelt mit Scotus Erigena im neunten Jahrhundert eine freizügige, mystisch-pantheistische Unterströmung im Geistesleben empor. Beeinflusst von Pseudodionysius und den Neuplatonikern, entwickelt Scotus Erigena eine kühne Spekulation in seinem Hauptwerk „De divisione naturae“:

1. Gott ist das unerschaffene schöpferische Wesen (*natura creatrix*, 1. 3. 14.), das alles wird, ohne aufzuhören, über allem zu sein. (1. 3. 20.)

2. Die Ideen in Gott sind als Mittler neuplatonische Urbilder (*exempla primordialia*); die Gesamtheit der Ideen ist als Logos das geschaffene und schaffende Wesen, aus dem die sichtbare Welt hervorgeht. (1. 2. 18.)

3. Die sichtbare Welt und die unsichtbaren geschaffenen Geister sind Geschöpfe ohne Schöpferkraft (*natura, quae creatur et non creat*). Der Erscheinungswelt gegenüber (1. 36) ist Gott aller Dinge wahres Wesen. (1. 11; 3. 19.) Was Gott erkennt, das wirkt er auch in seiner Erkenntnis; daher geht die Welt notwendig von Ewigkeit her aus Gott hervor. (3. 17. 25; 5. 27.) Unser Leben ist Gottes Leben in uns. (1. 78.)

4. Alles, was Gott entstammt, kehrt auf geheimnisvollen Wegen auch wieder zu seiner Quelle zurück. (3. 4.) Diese Vergöttlichung gilt als ungeschöpfliche und unschöpferische Natur (*natura, quae nec creat nec creatur*). Wissen und Glauben ist im Grunde eins. Gottes Sonne strahlt in die vollkommene menschliche Vernunft hinein und so schaut Gott sich selbst im Menschen.

In der Blütezeit der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert arbeitet jedoch der feinste Scharfsinn im Dienste des Dogmas und bildet eine vorwiegend formalistische Wissenschaft aus. Wenn der Verstand aber des Rätsellösens müde ist, dann verfällt er der Zweifelsucht oder überläßt sich widerstandslos dem Zuge des gläubigen Gemütes auf der Suche nach der Wahrheit. Aber auch in der innigen und tiefsinnigen Mystik kämpfen Zweifel und Zuversicht bald wieder den wunderlichen Kampf. Kopf und Herz, unmittelbare Gefühle des gottseligen Gemütes und zuwiderlaufende Vorstellungsgefühle des grübelnden Verstandes, ringen um den Vorrang; in der Verzückung, in willensloser Hingabe an das Unbegreifliche, vermeint der Mystiker endlich den Gipfel der Erkenntnis zu schauen, wiewohl diesen der scharfblickende, nüchterne Verstand in geheimnisvolles Dunkel gehüllt wähnt. Der Meister Eckhart und seine Schule der deutschen Mystiker führen bei aller Vertiefung des religiösen Gefühls leider bis über die Grenze, wo sich die christliche von der pantheistischen Weltanschauung scheidet. Nach Eckharts Schriften ergeben sich nachstehende Hauptgedanken. (H. Denifle, M. Eckharts lat. Schriften u. d. Grundansch. s. Lehre, im Archiv für Lit. u. Kulturgeschichte d. Mittelalters 1886, II. S. 417 ff.)

1. Die Gottheit ist ein einfaches, sich selbst verborgenes Wesen ohne Unterschiede. In diese ewige Finsternis leuchtet das Licht des Vaters und gebiert den Sohn. Indem sich nun der Vater im Sohne liebt, „geistet“ er die dritte Person in der Gottheit. Wie aber Gottes Wesen alles in sich faßt, so ist auch die Schöpfung notwendig und ewig. Viele Ausdrücke

zeigen, daß Gott seiner Schöpfung immanent sein oder innewohnen soll.

2. Wie sich in Gott die drei Personen von ihrem „Grund“ unterscheiden, so ist auch in der menschlichen Seele das „Fünklein“ von den Kräften verschieden. Die Seelenkräfte reichen nicht unmittelbar an Gott heran. Das Fünklein aber steht mit Gottes Grund in Verbindung. Dieses göttliche Fünklein ist das Organ der mystischen Kontemplation oder Schauung, worin der Mensch Gottes reines Wesen schaut, wie es in sich selbst ist, womit er in Gottes Grund eindringt, in dem weder der Vater noch der Sohn noch der Geist vorhanden ist.

3. Der Weg zur Schauung geht durch Buße; nur durch Loslösung von den äußeren Dingen und den eigenen Seelenkräften gelangt man zur völligen Sammlung im Seelenrunde, zur Gottgelassenheit, wo Gott allein wirkt. Geht das himmlische Licht aber im Grunde der Seele auf, dann wird der Mensch „vergottet“, zum Sohne Gottes geboren wie das ewige Wort, zum natürlichen Sohne Gottes wie der Gottmensch Jesus. Das ist die mystische Wiedergeburt des Menschen infolge der Selbstoffenbarung Gottes in der Menschenseele.

Die pantheistische Strömung der Mystik eines Eckhart, Tauler und Suso mündet dann nebst den gnostischen Lehren der Albigenser und den manichäischen Ideen der Waldenser aus dem zwölften Jahrhundert in den Protestantismus. Schwarmgeister wie Jakob Böhme nähern sich in ihrer Mystik geradezu der altheidnischen Theogonie. In dem Phantasiewerk dieses philosophierenden Schusters „Von den drei Prinzipien des göttlichen Wesens“ soll in

gnostisch-manichäischer Weise das Geheimnis der Gottheit enthüllt werden. An sich ist Gott reine Unbestimmtheit. Offenbaren kann er sich nur durch Scheidung in den Gegensatz des Lichtes und der Finsternis. Aus dem Feuerprinzip des Vaters geht das Licht als Sohn hervor; das gegenseitige Ineinandersein von Feuer und Licht aber ist der heilige Geist, der den Schlüssel zum Geheimnis der Gottheit darstellt. Der kosmische Gegensatz von Licht und Finsternis wird auch zum ethischen. In Gott ist Gut und Böses gebunden; in der Welt aber tritt das eine wie das andre hervor, weil die Welt aus beiden Prinzipien entstanden ist. Auch im Menschen gibt es verschiedene Prinzipien: die feurige Seele, die Lichtseele und die tierische Seele. Der Leib ist infolgedessen gleichfalls ein himmlischer, siderischer oder elementarer.

So hat die Unterscheidung des Aquinaten zwischen Kreation und Emanation (Summa theol. I. 9. 45. a. 1), Weltweisheit und Gotteslehre, Wissen und Glauben, die Mystiker nicht vor der gänzlichen Verkennung der Tragweite der natürlichen Erkenntniskraft geschützt. Der Versuch Anselms, des Vaters der Scholastik, das Dasein Gottes aus dem Gottesbegriff zu erklären, ist frühzeitig als ein ideologischer Irrweg erkannt worden. In der thomistischen Kirchenlehre aber hat sich des Aquinaten Gottesbeweis aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt trotz der syllogistischen Purzelbäume des kantischen Kritizismus bis heute behauptet. So gelangt die christliche Religionsphilosophie von unmittelbar einleuchtenden Sätzen (principia per se nota) durch fortschreitendes Denken bis zur einen göttlichen Natur; zur Unterscheidung der drei gött-

lichen Personen reicht keine natürliche Vernunft hin. Den inneren Grund für die Unmöglichkeit einer natürlichen Gottschauung im Diesseits hat Thomas im Kampfe mit der arabischen Philosophie in der völligen Einfachheit und Geistigkeit des göttlichen Wesens gefunden. (Summa phil. 3. 51 sqq.) Die Glaubensmöglichkeit oder Widerspruchslosigkeit ist das einzige, was die natürliche Vernunft bezüglich der Offenbarungsreligion beweisen kann. Folglich ist die gläubige Annahme der göttlichen Offenbarung Sache des Willens. Aus dieser Tatsache hat der scharfsinnige Duns Scotus den Vorrang des Willens abgeleitet und so den scholastischen Intellektualismus durchbrochen wie Platon den griechischen. Darum ist auch das höchste Gut nach der scotistischen Ansicht nicht reine Tätigkeit, weil Gott das Gute als gut erkennt, wie der thomistische Intellektualismus lehrt, sondern weil Gott das Gute will. Mithin wäre auch die Glückseligkeit des Menschen im Jenseits nicht in der Erkenntnis, sondern in der Liebe Gottes zu erwarten. Die Mystiker haben indessen offenbar beide Ansichten, die nach der Natur eines vernünftigen und wollenden Lebewesens beide begründet sind, überspannt und sich zur intuitiven Gotteserkenntnis und Verinnerlichung im gottliebenden Gemüte, zu einem Gotterleben im Diesseits nach Art der Anschauung Gottes im Jenseits erheben zu können vermeint.

Sagt aber nicht auch der Apostel Paulus von sich, er sei bis in den dritten Himmel entrückt worden und habe, ob durch Beschauung oder seiner Seele nach, geheimnisvolle Worte gehört, die ein Mensch nicht aussprechen dürfe (2. Cor. 12, 1—4)? Die Möglichkeit von Gesichten und Privatoffenbarungen kann ein

Theist gewiß nicht bestreiten. Paulus redet jedoch von einer Gnadengabe, also von einem übernatürlichen ekstatischen Zustand, während die Mystiker behaupten, eine natürliche Fähigkeit und Leistung der Seele ermögliche die mystische Vereinigung mit Gott. Begnadete Paulusseelen und religiöse Schwärmer oder phantastische Visionäre zu unterscheiden, dürfte übrigens eher Gegenstand klinischer Beobachtungen und Versuche als religionsphilosophischer Studien sein.

7. Die Theosophie als übersinnliche Naturwissenschaft.

Die scholastischen Auffassungen von der Seele hängen mit der inneren Entwicklung des Christentums zusammen. Sklave und Kaiser haben etwas gemein: die unsterbliche Seele. Dieses soziale Moment wirkt im ganzen Mittelalter; der Persönlichkeitswert wird über den Sachwert gestellt. Nach Thomas von Aquin ist die Seele als reine Form an keinen Stoff gebunden, besitzt aber ein fünffaches Vermögen im aristotelischen Sinne. Die vernunftbegabte Seele (*anima intellectiva*) wird zwischen Zeugung und Geburt von Gott erschaffen und vereinigt als höheres Vermögen die niederen der bereits vorhandenen Tierseele (*anima sensitiva, motiva, nutritiva vel formativa*) zu einer einfachen, also auch nicht in Elementarseelen auflösbaren Substanz. Knüpfte aber Aristoteles mit Ausnahme der Denkseele (*νοῦς*) alle Seelentätigkeiten an den Stoff, so bindet Thomas die stofflose Form nur bedingt an die Organe; diese gelten wohl als Vorbedingungen, nicht aber als Ursachen der Seelentätigkeit. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erscheint als Tatsache, zumal da die Seele bei der Erschaffung ja auch zur Form des leiblichen Stoffes werden soll.

Dieses Verhältnis zwischen Leib und Seele wird nun in der neuzeitlichen Philosophie viel umstritten.

Nach Descartes (*Principia phil.* 1644) scheiden sich aus der Blutflüssigkeit die feinsten und beweglichsten Teile als „Lebensgeister“ (*spiritus animales sive corporales*) aus und strömen zum vermeintlichen Sitz der Seele, in die Zirbeldrüse. Von hier aus vermitteln sie den Verkehr zwischen Geist und Körper durch Beeinflussung der Muskeln, die sie auf ihrem Wanderwege durch die Nerven in Bewegung bringen. An der Umbildung des cartesianischen zweifachen Dualismus, des Unterschiedes zwischen der ausgedehnten und der denkenden, der geschaffenen und der göttlichen Substanz, versuchen sich zunächst die Okkasionalisten. Diese fragen sich: „Wie kann der unkörperliche, unbewegte Geist die Lebensgeister bewegen und Antriebe von ihnen empfangen?“ Die Wechselwirkung soll nur eine scheinbare sein. Gott sei es, meinen sie, der beim Anlaß der physischen Bewegung die Empfindung, bei Gelegenheit des Willensentschlusses die Bewegung der Glieder hervorrufe. Geulincx begründet diese Lehre von den gelegentlichen Ursachen in seinem Hauptwerke, der Ethik, mit dem Satze: „Wovon man nicht weiß, wie es geschieht, das bewirkt man nicht.“ Diese okkasionalistische Theorie bildet die unmittelbare Vorstufe zur Monadenlehre von Leibniz. Nach dem Okkasionalismus wirken Geist und Körper aufeinander, aber nicht aus eigener Kraft; bei Leibniz wirken die Monaden nicht aufeinander, aber sie sind selbst Wirkursachen. Um unteilbare Einheiten zu finden, genügt keine mechanistische Atomistik; darum tritt, wenn das Zusammengesetzte aus Einfachem erklärt werden soll, die Forderung auf, die Körper aus unkörperlichen Bestandteilen zusammengesetzt zu denken. Die wahren Atome sind für

Leibniz also die Monaden, unkörperliche, seelenähnliche Einheiten, die in sich Unteilbarkeit und Wirklichkeit vereinen und nur durch Schöpfung und Vernichtung entstehen und vergehen können. Nach Art der aristotelischen Entelechie, die eine zweckentsprechende Vollendung des Lebens ausdrückt, entwickelt die Monade ihre Zustände aus dem eigenen Inneren. Die Organismen sind Monadenverbindungen, von denen die herrschende, tätigere und durch größere Deutlichkeit der Vorstellungen ausgezeichnete die Seele ist, während die dienenden und unvollkommeneren deren Leib bilden. Eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen Leib und Seele findet nicht statt, wohl aber eine von Gott begründete durchgängige Übereinstimmung. So wird aus den unzähligen kleinen Wundern des Okkasionalismus das eine große Wunder der „prästabilierten Harmonie“ im Menschen und der Weltharmonie in der gesamten Schöpfung. Daher erklärt sich zugleich der Optimismus, den die durch Gottes Weisheit erkannte, durch seine Güte erwählte und durch seine Macht verwirklichte beste aller möglichen Welten begründen soll. (Leibniz, *Nouveau Système*, 1695.)

Der Okkasionalismus bildet aber auch den Übergang zum Pantheismus des Spinoza. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele muß entfallen, wenn nur ein metaphysisches Wesen zu Grunde liegt, das sich von zwei Seiten betrachten läßt; es heißt Körper nach dem Attribut der Ausdehnung, Geist nach dem Attribut des Denkens. Der Wesenskern aller Dinge ist die eine unendliche Substanz (*deus sive substantia*), die wirkende Natur (*deus sive natura*), weil der Substanzbegriff nach der strengen carte-

sianischen Fassung die völlige Unabhängigkeit einschließt; so folgt aus ihrer Selbständigkeit die Unendlichkeit, aus dieser die Einzigkeit. (Descartes, *Princ. phil.* 1644, I. 51; Spinoza, *Ethik*, 1677, I. prop. 10; prop. 14.) Der menschliche Geist erkennt aber von den zahllosen göttlichen Eigenschaften nur die Attribute, die er auch im Ich antrifft: Denken und Ausdehnung. Die Einzelwesen entbehren jeglicher Selbständigkeit; sie sind nur wandelbare Zustände (*modi*) Gottes, die in Gott sind und in Gott allein begriffen werden. Sind die Zustände der Ausdehnung vor allem Ruhe und Bewegung, so gehören zu den Zuständen des Denkens Verstand und Wille. Die Ordnung des Handelns und Leidens ist von Natur für Leib und Seele zugleich vorhanden; der Körper gilt nämlich als Gegenstand, der einer Vorstellung entspricht, wie die Seele als Idee eines wirklichen Körpers.

Mit Recht betont Falckenberg (*Geschichte d. neueren Phil.* S. 100), daß die Gesamtentwicklung der cartesianischen Schule eine nach rationalistischem Bedürfnis verhüllte, aber nie völlig unterdrückte Neigung zur Mystik zeige. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man den Ontologismus von Malebranche betrachtet. Nach Descartes besitzt sowohl die Selbsterkenntnis als auch die Gotteserkenntnis unmittelbare Gewißheit. Durch diese Lehre von der angeborenen Gottesidee mochte Descartes dem Solipsismus, d. h. dem Glauben an seine eigene als einzige Erscheinungswelt, entgehn wollen. Malebranche aber gelangt in seiner religiösen Richtung zu dem Satze, daß wir alle Dinge in Gott schauen. (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III. 2. 6.) Nur durch das Mittel der Ideen soll die unausgedehnte Seele das Aus-

gedehnte erkennen können. Die Ideen oder Vollkommenheiten der Dinge werden aber nebst den Geistern in das göttliche Wesen verlegt; somit sind auch die Körper nur in Gott als der allgemeinen Vernunft schaubar. Die Seele ist also nach Malebranche einerseits mit Gott, andererseits mit einem Leibe verbunden.

Als ein solches Mittelding zwischen philosophischer und theologischer Gotteserkenntnis stellt sich in neuester Zeit auch die Theosophie dar. Die geoffenbarten Wahrheiten bilden die Grundlage für die theologische Forschung; für die philosophische Gotteserkenntnis gehören aber auch die Voraussetzungen schon zum natürlichen Wissen. Von beiden unter sich durch den Ausgangspunkt unterschiedenen Denkwegen trennt sich die Theosophie durch die Erkenntnisquelle und durch das Erkenntnismittel. An die Stelle der allgemeinen und nur mittelbaren Offenbarung tritt eine private und unmittelbare. Während nun das fortschreitende Denken von einer Offenbarungs- oder Erfahrungstatsache oder auch von einem Denkgesetze ausgeht und zu natürlichen logischen Schlußfolgerungen führt, will die Theosophie intuitive Gotteserkenntnis, unmittelbares Schauen Gottes, sein. Nach dieser Mittelstellung würden aber alle bisher besprochenen mystischen Theogonien zur Theosophie gehören. Was man heute indessen Theosophie oder auch Okkultismus nennt, das zeigt neue Merkmale, einen methodischen und einen sachlichen Unterschied. Die neuen Heilslehrer greifen zunächst bewußt auf die indische Philosophie und Religion zurück, verweben in diese Gedankenkette aber auch anderweitigen Einschlag; dann soll aber das wunderliche Ganze eine übersinnliche Naturwissenschaft sein. Auf Grund von

angeblich angewendeten okkulten Gesetzen wird natürlich der Spiritismus als Teilwissenschaft der Theosophie bezeichnet.

Im Jahre 1875 gründeten Olcott und Frau Blavatsky in New-York die Theosophische Gesellschaft, deren Widerspiel 1912 der Anthroposophenbund unter dem „großen Guru“ Rudolf Steiner wurde. Als die drei Grundsteine des neuen Lehrgebäudes bezeichnet Olcott in seinem Werke „Religion and Occult Science“ folgende:

1. Die Förderungen von Brudergefühlen unter den Menschen, ohne auf Rasse oder Glauben Rücksicht zu nehmen.
2. Die Beschäftigung mit dem indischen Geistesleben sowie mit andern Religionen, Philosophien und Wissenschaften.
3. Forschen nach den verborgenen Naturgesetzen und dem dunklen Kraftbereich menschlicher Fähigkeiten.

Die Lehren der sogenannten okkulten Philosophie werden tatsächlich nicht für übersinnliche Betrachtungen ausgegeben; sie sollen vielmehr auf den Erfahrungen solcher Menschen beruhen, die auf Grund ihrer inneren Entwicklung zu höheren Bewußtseinszuständen gelangt sind und sonach aus eigener Anschauung berichten können. Daß es noch andre Bewußtseinsphären im Weltall gebe außer der Sinneswelt, folgert man aus den Zuständen der Hypnose, des Traumlebens und der Narkose. Was lehren uns denn die Mitteilungen derer, die angeblich mit Rückübertragung ihres Gedächtnisses in höhere Bewußtseinszustände einzugehn vermochten? (Anonymus, Gibt es ein

Wiedersehen nach dem Tode? Miniaturbibl. Leipzig, 1919 n. 249.)

Die Hauptsätze lauten: Es gibt ein unendliches, alles durchdringendes Bewußtsein. Seine Offenbarungsformen sind drei Bewußtseinsreiche, die einander durchdringen und beeinflussen; getrennt sind sie aber durch die Verschiedenheit ihrer Schwingungszustände:

1. Die dichteste und gröbste Stoffwelt ist die physische mit den drei Aggregatzuständen des Stoffes, mit Werden und Vergehen; sie bildet den fast ausschließlichen Gegenstand der heutigen Naturwissenschaft und im allgemeinen auch das Tätigkeitsfeld der Medizin.

2. Ein feinerer und geschmeidigerer Stoff als in der Sinneswelt findet sich in der astralen Bewußtseins-sphäre vor; sie ist das Reich der Gedanken, Gefühle und Wünsche. Der Schwingungszustand eines Gedankens offenbart sich in einer Form, die für jeden mit astralem Sehen Begabten sichtbar ist. Diese Gedankenform wird nach der Dauer, Bestimmtheit der Umrisse und Farbe mit den Klangfiguren der Akustik verglichen. Wer kraftlos denkt, der hat verschwommene und kurzlebige Gedankenformen; auch ist der einsichtsvolle Gedanke anders gefärbt als etwa der leidenschaftliche oder andächtige. In diesem Reiche der Wahrheit sind Lüge und Heuchelei natürlich unmöglich. Der astral Sehende weiß, daß der denkende Mensch fortwährend nützliche oder schädliche Gedankenwellen gegen Mitmenschen aussendet. Zum Glück hat jeder einzelne seinen eigenen Schwingungszustand; darum können nur gleichgeformte und gleichgefärbte Wellenzüge in den Gedankenkreis eines

fremden Bewußtseins eindringen. Ist nun der Mensch durch sein Geistes- und Gemütsleben auch ein Bürger der Astralebene, so kann er doch deren Erscheinungen ohne astrale Hellsehigkeit ebenso wenig wahrnehmen wie der Blinde die Formen und Farben der Sinneswelt. Die Astralwelt ist jedoch nicht bloß von guten und schlechten Gedanken, sondern auch von den wohl- oder übelwollenden Elementargeistern erfüllt; denn mit Äther, Feuer, Luft, Wasser und Erde steht jeder Mensch in eigenartiger Verbindung. Ferner soll man in der Astralebene Verstorbene antreffen, deren Seelen sich noch von den astralen Schwingungen des Begierdenreiches zu läutern haben. Endlich entfalten in dieser Sphäre sogar solche Menschen ihre Tätigkeit, die zum Wirken in der Astralebene befähigt sind. Je nachdem die geistigen Kräfte von diesen astral Begabten zu selbstlosen oder selbstsüchtigen Zwecken verwendet werden, unterscheidet man weiße und schwarze Magier; die weißen üben gern das Amt der Vorsehung beim scheinbaren Zufall im Menschenleben.

3. In der Himmelswelt, dem Lande der Geläuterten, herrschen ununterbrochen regste Geistestätigkeit und beseligende Gefühlszustände. Der Stoff des verklärten Leibes ist noch weit feiner und formbarer als der Astralstoff. Der physische Stoff ist schwer in gewollte Form zu bringen, während sich der Astralstoff bequem nach Wunsch bilden läßt und der Himmelsstoff schon den leisesten Willensregungen und mattesten Vorstellungen gehorcht.

Alles Wirkliche vereinigt also in sich Bewußtsein, Kraft und Stoff. Der Tod ist der Übergang von einer Bewußtseinsform in eine andere; daher ist jeder Tod

verbunden mit einer Geburt. Welcher Art ist nun das Weiterleben? Die der äußeren Persönlichkeit zugrunde liegende Seele ist göttlicher Natur. Da die Seele in der göttlichen Ewigkeit wurzelt, ist sie ohne Anfang und weil ihre Bestimmung in dem Erlangen des Bewußtseins von ihrem unendlichen göttlichen Wesen liegt, ist sie auch ohne Ende. Der physische Tod tritt ein, wenn sich die höheren Kräfte zurückziehen; hört die geistige Willenskraft auf zu wirken, dann zerfällt der Zellenverband des physischen wie des ätherischen Organismus. Der Hellsehende erblickt den sich zersetzenden ätherischen Leichnam in der Nähe des physischen häufig über frischen Gräbern. Deswegen wird vor dem Verweilen in der ungünstigen magnetischen Sphäre der Friedhöfe gewarnt und die Feuerbestattung als ein Schutzmittel für die Lebenden empfohlen. Als besonders wichtig gelten die Augenblicke unmittelbar nach dem Verschneiden, weil die Seele dann noch einmal ihr ganzes Erdenleben überprüfen dürfe. Das Astralleben folgt nun als Zeit der Läuterung. Am Bewußtseinsinhalt ändert sich nichts beim Übergang; aber die Seele muß sich jetzt von den niederen Schwingungen, die ihr noch anhaften, im Begierdenreich frei machen. Dabei können der Seele, die über ihren Zustand im unklaren ist, auf der Astralebene tätige Helfer dienstwillig zur Seite stehn. Die Dauer ihres Verweilens richtet sich nach der Stärke der nachwirkenden niederen Regungen. Der natürliche Seelenzustand ist jedoch das gereinigte Bewußtsein der Himmelswelt und soll nach Mitteilungen Wissender etwa 1500 Jahre dauern. (Miniaturbibl. Leipzig, 1919 n. 249, S. 33.) Das Innenleben wird hier durch keine niedere Regung

mehr getrübt und kann so im verklärten Leibe zur vollen Ausgestaltung gelangen. Von der Erinnerung an das Erdendasein ist das Bewußtsein des Himmelsbewohners zwar noch gefärbt; darum bleiben auch die irdischen Verhältnisse vorstellbar. Den Personen, auf die sich die Liebestätigkeit der Himmlischen erstreckt, wird die wohlwollende Strömung aus der Himmels-sphäre fühlbar.

Die Taten des Menschen während der kurzen Spanne Erdenzeit haben nun weder eine ewige Seligkeit noch auch eine ewige Verdammnis zur Folge; denn aus Endlichem soll immer wieder nur Endliches hervorgehn. (Miniaturbibl. Leipzig, 1919 n. 249, S. 35.) Sind also die seligen Zustände der Himmelswelt zum Ausschwingen gelangt, dann verkörpert sich die Seele in einer neuen Persönlichkeit auf Erden, um sich in der Schule des Daseins weiterzubilden und nach Verlauf vieler Schultage das göttliche Zeugnis der Lebensreife zu verdienen. Was die Seele im früheren Leben gesät hat, das erntet sie im späteren, bis sich beim letzten Werdegang Lebensführung und Welteinheit ohne Rückstand vollenden. Dreifach kann sonach das Wiedersehen mit Verstorbenen sein.

1. Als stummes Gespenst kann sich die Seele kurz nach dem Erdenleben im Ätherleibe zeigen.
2. Das Erinnerungsleben als subjektiver Zustand der Abgeschiedenen veranlaßt den Austausch liebevoller Strömungen zwischen Himmel und Erde.
3. Die Erinnerung an frühere Daseinsformen mag selten und dunkel sein; aber bei der Wiedergeburt in der Sinneswelt treffen sich doch Zusammengehörige in der Familie oder in ähnlicher Verbindung wieder.

Das Ziel aller Entwicklung wie der Urgrund aller Wesen ist das absolute Bewußtsein. Diese Weisheit muß erst ergründet werden, bevor man überhaupt ein Sehender wird. Die bewußte Unsterblichkeit liegt in der Erkenntnis, über Geburt und Tod erhaben zu sein, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem ewigen Jetzt zu erleben, im Allbewußtsein des göttlichen Urwesens. In dieser göttlichen Allselbsterkenntnis schwindet die Vielheit der Offenbarungen samt dem unaufhörlichen Wechsel, der in den verschiedenen Bewußtseinssphären herrscht. Das göttliche Alleinheitsbewußtsein ist die ewige Seligkeit, von der Buddha sagt: „Miß mit Worten nicht, was unermesslich ist! Nicht mit Denken steig ins Unergründliche! Es irrt, wer fragt und wer erwidert. Schweig!“ (Miniaturbibl. Leipzig, 1919 n. 249, S. 28.) Im lauterer Gemüte soll das Göttliche empfangen und geboren werden wie einst in der Jungfrau Maria. Mit Jakob Böhme bezeichnen denn auch die Okkultisten den heiligen Geist als den einzigen Schlüssel zum Reiche Gottes; sie schleudern aber keine Bannflüche wie der fanatische Schwärmer von Görlitz, der drohte, wer ihm widerstreite, der widerstreite Gott und empfangen die Hölle als seinen Anteil.

Dieser Okkultismus kleidet sich zwar in wissenschaftliche Formen; aber wie steht es um die Erfahrungstatsachen? Da verlangen die Wissenden denn doch einen ganz blinden Glauben. Ist Glauben hier aber vielleicht Wissen? Diese merkwürdige Begriffsvermengung dürfte auf Baader zurückgehn. (F. Baader, Spekulat. Dogmatik I. 54.) Unter J. Böhmes Einwirkung nennt dieser freisinnige Dogmatiker und Zeitgenosse Hegels das geschöpfliche Wissen ein

Mitwissen am göttlichen Urwissen. Übermittelt nun der Glaube das göttliche Wissen, so ist jeder Glaubensinhalt zugleich Wissensinhalt. Die Anpassung des Glaubens an den Geist der Zeit löst bei Baader freilich den Dogmatismus auf, statt die gewollte Versöhnung zwischen Wissen und Glauben und eine Lösung des scholastischen Problems herbeizuführen. Von Böhme und Baader ist auch die pantheistische Mystik in der sogenannten positiven Philosophie Schellings beeinflusst. Dieser philosophische Romantiker deutet zuerst die Natur als Embryonalleben des Geistes, bildet dann den Parallelismus der realen und idealen Entwicklungsreihe zu einer spinozistischen Identitätslehre weiter und schließt mit einer theosophischen Periode ab. Nach seiner spinozistischen intellektuellen Anschauung des Absoluten vollzieht sich eine vorweltliche Entwicklung in Gott. (Schelling, Phil. Schriften I. B. 1809, Untersuchungen über d. Wesen d. menschl. Freiheit.) Wollen ist Ursein; der Grund des göttlichen Daseins ist ein unbewußter Drang, bewußt zu werden. Aus diesem Naturwillen in Gott entwickelt und verwirklicht sich erst der vollkommene Gott. Im Logos wird Gott sich selbst offenbar und die gestillte Sehnsucht ist der göttliche Geist. Die sichtbare Welt entsteht aus der Scheidung der vollkommenen und unvollkommenen göttlichen Kräfte. Aus dem lichten Verstande stammt alles Vernünftige, Gute und Zweckmäßige, aus dem finstern Naturwillen aber alles Widerspruchsvolle, Böse und Regellose. Besitzen somit alle Dinge einen finstern Eigenwillen, so sind sie doch auch Werkzeuge des Allwillens oder Willens der Liebe. Infolge der Willensfreiheit vermag der Mensch den Sonderwillen dem Willen der Liebe unterzuord-

Kant

nen. Liegt also auch die Möglichkeit der Trennung beider Willen in der Natur des Schöpfers, so bleibt doch die Wirklichkeit des Bösen die freie Tat des Geschöpfes. Diese Gottwerdung und Weltbildung soll sich sogar in der Religionsgeschichte widerspiegeln. Vom ursprünglichen Monotheismus der geeinten Menschheit führt die Entwicklungslinie über die polytheistischen Mythologien der getrennten Völker zur Offenbarungsreligion, deren Monotheismus Gott als gegliederte Einheit enthält. Mithin ist das Universum nach Schelling ein wahres unum versum, d. h. eine Umwandlung des Alleinen. Ziel und Ende der Entwicklung sollen im menschlichen Bewußtsein liegen, weil sich Gott darin zum Alleinen entwickle.

Am auffälligsten aber macht sich in der Theosophie unsrer Tage der Einfluß des Modephilosophen der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts geltend. „Ich bekenne,“ sagt Schopenhauer selbst (Die Welt als Wille und Vorstellung II. S. 493), „das Beste meiner eigenen Entwicklung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kants als dem der Hindu und dem Platons zu verdanken.“ Gegenüber Kant bedarf es nach Schopenhauer zur Erkenntnis des Dinges an sich nur einer gehörigen, am rechten Punkte vollzogenen Anknüpfung der äußeren Erfahrung an die innere. (Die W. als W. u. V., Anhang.) Dieser Punkt im Selbstbewußtsein heißt Wille. Die kantischen Voraussetzungen für eine Alleinslehre benützend, findet Schopenhauer, daß der erkennende Verstand als solcher nicht erkannt werden kann, wohl aber der Wille. Wie aber in jeder Erkenntnis das Erkannte das Erste und Wesentliche ist, so stellt sich auch im menschlichen Organismus der Wille als das

Grundwesentliche dar. Dieses voluntaristische Ding an sich ist bewußtloser Wille, weil das Bewußtsein erst durch den Verstand bedingt wird. Soll also der Wille als Ding an sich dennoch ins Bewußtsein treten, dann kann er nur unmittelbar seiner selbst bewußt werden. Der Leib ist nun in seinen Bewegungen zur Vorstellung gewordene Willensäußerung. Da Schopenhauer aber den Solipsismus ablehnt, gelangt er zu den verwirklichten Willensabstufungen der belebten wie der unbelebten Außenwelt. Dabei wird der Begriff „Verstand“ erweitert bis zum Begriff der Empfänglichkeit für äußere Eindrücke und der Begriff „Wille“ reicht vom bewußten Begehren über den unbewußten Trieb bis zum Kraftbegriff, der für die leblosen Naturdinge gilt. Der Verstand dient ursprünglich und eigentlich dem Willen zum Leben. Das Absolute oder der Weltwille gewinnt das Selbstbewußtsein erst auf der höchsten Stufe seiner Verwirklichung, im Menschen. Mitleid mit dem Lebensleid und Ertötung des leidbringenden Lebenswillens sind die naheliegenden Forderungen der halb christlich asketischen, halb buddhistisch negativen Ethik Schopenhauers.

Das ist der atheistische Weltpessimismus ohne Glauben und ohne Gnade. Den verschwommenen Blick starr auf Schuld und Not des Lebens gerichtet, predigt diese Zeitphilosophie aus Erbarmen eine trostlose Flucht aus der Qual des Daseins. Nach der Gottesleugnung erscheint die Selbstverneinung aber immerhin als ein verständlicher Zweckgedanke. Die theosophische Verflüchtigung der Gottesidee vermag zwar das menschliche Persönlichkeitsgefühl auch keineswegs zu befriedigen; aber der okkultistische Un-

sterblichkeitsglaube birgt doch immerhin etwas Tröstliches in sich. Der theosophische Baum der Erkenntnis selbst hat ein Alter, das die Unsterblichkeit versinnbildeln könnte, eine Tiefe und Verzweigung der Wurzeln wie die mythologische Weltesche der hohen Asen, die von dem Urwasser des Wanenreiches benetzt wurde. Der phantastischen Tiefe des indischen Geistes entwachsen, zieht er seine Säfte auch aus dem luftigen Phantasiereiche der abendländischen Mystik aller Zeiten und ragt mit seinen wunderlichen Blüten bis in den Wolkenhimmel des nachkantischen Idealismus hinein. Die Theosophen können sich in ihrer angeblich übersinnlichen Naturwissenschaft auch scheinbar auf Goethe berufen, nach dessen Ausspruch wir alle in Geheimnissen und Wundern tapen; aber wer dem Gott der Offenbarungsreligion nicht glauben will, der glaubt leider allzu gern an seine eigenen Geistesoffenbarungen oder an Hirngespinnste sogenannter Wissender. Gottes Ebenbild ist nicht die Gottheit; wer wie Gott werden will, vergöttert sich selbst.

8. Die symbolischen Freimaurer.

Wie Descartes die Naturerkenntnis, Hobbes den Staat und Grotius das Recht von der kirchlichen Autorität loszureißen und einzig auf Natur und Vernunft zu gründen suchten, so wollte der Deismus die Religion aus der natürlichen Erkenntnis allein ableiten. Der Begründer des Deismus ist Lord Herbert von Cherbury, der in seinem Werke „De veritate“ den Inhalt dieser rationalistischen natürlichen Religion in fünf von allen Völkern anerkannten Sätzen niederlegte: 1. Es gibt ein höchstes Wesen. 2. Diesem Wesen schulden wir Verehrung. 3. Tugend und Frömmigkeit bilden die Hauptbestandteile der Gottesverehrung. 4. Dem Menschen hat immer Abscheu vor Verbrechen und die Überzeugung innegewohnt, daß alle Vergehen durch Reue gesühnt werden müssen. 5. Von Gottes Güte und Gerechtigkeit ist Lohn oder Strafe im Diesseits und im Jenseits zu erwarten. Die Entwicklung der deistischen Weltanschauung vollzog sich unter den Freidenkern, wie sich die Anhänger dieser natürlichen Religion nannten, durch Unterscheidung der inneren Offenbarung der Vernunft von der äußeren, geschichtlichen Offenbarung. Beide galten dem Inhalte nach als völlig gleich, aber als ungleich nach der Art der Bekanntmachung. Nebst der sittlichen Lebensführung forderte man vom Menschen, Gott als Welterschöpfer und Richter, nicht aber, ihn auch als Welterhalter anzuerkennen. So verkündete

Toland (*Christianity not mysterious* 1696) sein geheimnisloses Christentum. Tindal lehrte im Grundbuch des Deismus (*Christianity as old as Creation* 1730), die natürliche Religion sei die ursprüngliche und ewig wie die Welt. Die Offenbarungsbeweise suchte man zu erschüttern; Collins deutete die Weisungen und Woolston die Wunder allegorisch. Dem ehrsamem Handschuhmacher Chubb (*True Gospel of Jesus Christ* 1738) galt Jesus bereits als Mensch wie andere geschichtliche Personen; die Betrachtungen der Apostel hielt er für Privatmeinungen.

Demnach ist es wohl unverständlich, daß ein Gelehrter wie R. Falckenberg (*Geschichte d. neueren Phil.* 6. Aufl. S. 169) erklären kann: „An der christlichen Offenbarung haben sie nicht gerüttelt, noch weniger an dem Gottesglauben.“ Es ist gar nicht verwunderlich, daß schon Toland bei einem hylozoistischen Pantheismus anlangte. Seine „Briefe an Serena“ sind mit „Pantheus“ unterschrieben und in seinem „Pantheisticon“ erscheint der Pantheismus als ausgearbeitete Weltanschauung. Dieser mystische Pantheismus des Deistenzeitalters erinnert an Giordano Bruno. Das in sich einige, ewige, unermessliche All ist Gott, aus dem alles geboren ist und zu dem alles zurückkehrt. Als Weltgeist und Weltseele ist Gott die Kraft des Ganzen, das Gesetz der Natur. Zum „Pantheisticon“ bemerkt aber das Allgemeine Handbuch der Freimaurerei (Leipzig 1863, I. S. 220), es sei offenbar unter dem Einfluß der Freimaurerei entstanden oder diese habe von ihm die Grundzüge der Weltanschauung entlehnt.

Gegenüber dem ursprünglichen Kulturkreise der geschlossenen Hauswirtschaft, in der die einzelnen

Glieder der Wirtschaft durch Arbeitsteilung die gemeinsamen Bedürfnisse befriedigten, bezweckte die Arbeitsteilung und Teilung der Gewerbe im höheren Kulturkreise der Stadtwirtschaft Gewinnung von Waren und Werten für bestimmte Personen oder Kunden. Wer die Pracht der gotischen Dome bewundern kann, der weiß auch, welche Kulturwerte wir der Werkmaurerzunft zu verdanken haben. In dieser Zunft waren die Maurer im Mittelalter an eine Stadt und deren Zunftordnung gebunden. Es gab aber auch Werkmaurer, die freizügig waren und daher Freimaurer hießen; diese zogen von Stadt zu Stadt, von Land zu Land und bildeten unter der Oberleitung der Bauhütte zu Straßburg einen weitverzweigten Verband. In England hieß der Bearbeiter des Freisteins oder Ornamentsteins Freimaurer (*free-mason, free-stoneman*), während der Bearbeiter des Rohsteins Grobmaurer genannt wurde (*rough-mason*). Eine Nachahmung der löblichen Bruderschaft der Werkmaurer ist nun der Geheimbund der symbolischen Freimaurer. Die Unterscheidung von Meistern, Gesellen und Lehrlingen, der Ausschluß aller Nichtmitglieder von den Zusammenkünften, Aufnahmeformen, gegenseitige Hilfeleistung, eigene Gerichtsbarkeit, geheime Verständigungszeichen, Versammlungsformen, Ausweisung fremder Brüder und die eidliche Verpflichtung, alles Logenwissen geheim zu halten, sind außer dem Gesellschaftsnamen offenkundige Übereinstimmungen. Erdichtete Geschichten über den Ursprung der Freimaurergesellschaft führen freilich zurück bis auf ägyptische oder griechische Mysterien, jüdische oder christliche Gnostik, ja, über die Tempelherren bis auf die Erbauung des Tempels zu Jerusalem oder

gar bis zur Zeit, wo Noe seinen Kasten klammerte.

Der geschichtliche Ursprung der symbolischen Freimaurer ist in England zu suchen. (Findel, Geschichte d. Freimaurerei, 4. Aufl. S. 18 ff.) Dort waren die Bauhütten zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts verfallen wie in Deutschland; mit der Kircheneinheit war eben infolge der Glaubensstreitigkeiten auch die Begeisterung für kirchliche Kunst längst verschwunden. Nicht ausübende Bauhandwerker, sondern aufgenommene Mitglieder der Bruderschaft waren der reformierte Hofprediger Desaguliers, Altertumsforscher Payne und der Prediger der englischen Hochkirche Anderson. Diese drei Männer beschlossen, die alte Einrichtung auf ein neues Gebiet zu übertragen, angeblich den geistigen Tempel auf dem Seelengrunde zu erbauen. Vier Londoner Logen vereinigten sich am Stiftungstage, am 24. Juni 1717, zu einer Großloge unter einem Großmeister. Die einfachen oder blauen Maurer geben diesen Ursprung auch offen zu, während die hochgradigen roten Maurer an den Märchen über uralte Herkunft noch immer Gefallen finden.

Reiselustige Engländer verbreiteten die symbolische Maurerei im Ausland. In Paris wurde die erste Loge nach 1725 bald eine Freistätte der Genußwelt; die geheime Gesellschaft fühlte sich bei den Zusammenkünften wie im Haine der Astarte-Aschera oder Aphrodite. Im dritten Jahrzehnt fanden die Gründungen zu Boston in Amerika, in Florenz und Hamburg statt. König Friedrich II. war in Braunschweig durch Sendlinge von Hamburg in den Bund aufgenommen worden und ermöglichte in Berlin gleich nach seinem Regierungsantritt die Errichtung der Loge „Zu den

drei Weltkugeln“. Franz I. war schon als Herzog von Lothringen Bundesmitglied. Um die Eitelkeit der Hochgradigen zu befriedigen, wurde der Maurerbund bald zu einem hochheiligen Ritterorden erhoben, für den die drei untersten Grade nur als Noviziat galten. Den „Vorhof“ und das „Allerheiligste“ verband der Schottengrad als Mittelglied zwischen den blauen und roten Freimaurern. Diese Zwischenstufe ist eine neue Form ohne neuen Inhalt; unter die deistischen Vorstellungen von Jesus, dem obersten Herrn und Meister, mengt man höchstens einige kabbalistische Phantasiebilder. (Pike, *Morals and Dogma of the ancient and accepted Scottish Rite of Freemasonry* 1881, p. 744, 766.) Die Fluchformel, die über Mitglieder, die einer andern Stufe etwas verraten, ausgesprochen werden soll, ist darum höchst lächerlich. Unter den Hochgradigen gibt es drei Hauptformen: die Templer, Rosenkreuzer und die Ägyptischen. Diese Formen vermengen sich jedoch vielfach und unterscheiden sich auch länderweise.

Den Anstoß zur Entwicklung der Hochfreimaurerei gab der Schotte Ramsay 1740 in einer Logenrede zu Paris. Er brachte den Geheimbund darin mit den Kreuzzügen und den Johannitern zu Jerusalem in Verbindung. Weil dieser Orden aber noch bestand, hielten es die Logenbrüder für rätlich, die Stiftung auf den Orden der Templer zu übertragen. (Allg. Handbuch d. Freimaurerei, Leipzig 1867, III. 13 ff.) Jakob Molay, der letzte Ordensmeister der geschmähten Templer, soll nach der „Tabula aurea Larmenii“ im Gefängnis einen gewissen Larmenius zum Nachfolger bestimmt haben. Wildgraf Salm, Komtur zu Grumbach, ist freilich nie in Schottland gewesen, um diese

angebliche Urkunde, wie die Märe meint, dorthin zu bringen; denn der Wildgraf und der Komtur sind keine verschiedenen Personen, wie der freimaurerische Entführungsroman glauben machen will. Überdies zeugt die „Tabula aurea“ von allzu geringer Kenntnis des Lateins aus dem vierzehnten Jahrhundert und der Geschichte und Verfassung des Templerordens, als daß die freimaurerische Urkundenunterschiebung lange unentdeckt hätte bleiben können.

Mit der raschen Verbreitung der Templer-Freimaurer in den vornehmen, religiös gleichgültigen Kreisen nahm auch das Titel- und Würdenwesen an Umfang und Unfug derart zu, daß Männer wie Goethe sich nach genauerem Zusehen von der lächerlichen Modetorheit angewidert fühlten. Der „Kaiser des Ostens und Westens“ mit seinen 25 Graden wurde durch den geschäftstüchtigen Juden St. Morin in Amerika eingebürgert und mit gutem Gewinn auf 33 Grade erhöht. Unter dem Namen „Schottischer Ritus“ floß dieser Freimaurerorden 1804 wieder nach Paris zurück und nennt sich seither nach der obersten Behörde auch „Suprême Conseil“. Den dreißigsten Grad bildet der Ritter Kadosch, d. h. der Heilige. (Gesenius, Hebräisches und chald. Handwörterbuch.) Dieser versinnbildet angeblich die Rache der Templer wegen des an ihrem Großmeister vollzogenen Todesurteils. Nach den glaubhaften Veröffentlichungen in dem 1885 zu Paris erschienenen Werke „Maçonnerie pratique“ (Wetzer u. Welte, Encycl. IV. unter „Freimaurerei“) sind diese Heiligen tatsächlich haßerfüllte Hochverräter, die sich zum Sturze der Fürsten und zur Vernichtung der römischen Kirche verschworen haben. Blinder Gehorsam und eidliche Verpflichtung,

sich zugewiesener Aufträge selbst mit bewaffneter Hand zu entledigen, die königliche Krone als Abzeichen der Tyrannei und die päpstliche Tiara als Abzeichen des priesterlichen Hochmutes und Betrug mit Füßen zu treten, kennzeichnen zur Genüge die Gefährlichkeit des Kadosch für Staat und Kirche.

In Deutschland gründete Freiherr von Stark ein freimaurerisches Klerikat, das den angeblich im Laufe der Zeit abgetrennten geistlichen Teil des Templerordens wieder mit dem weltlichen vereinen sollte. Das klerikale Geheimwissen besteht aus einer Vermengung protestantischer Lehrmeinungen mit gnostischer Schwärmerei nach Art der hermetischen Schriften. Als Hofprediger zu Darmstadt urteilte Stark später freilich recht streng über das Wirken der Freimaurerei, wenn er schrieb: „Ohne sie hätte man keine Comités secrets politiques und keine Jakobiner gehabt und die Revolution wäre nie vollendet worden.“ (Wetzer u. Welte, Encycl. IV. unter „Freimaurerei“.) Zum Ärger der Humanitätsmaurer hat sich die große Landesloge in Berlin das „Schwedische System“ zu eigen gemacht; diese Richtung will nämlich christlich sein. Das System stammt eigentlich aus Frankreich und gliedert sich in neun Grade. Der Zweck ist angeblich die Fortpflanzung und Erklärung der höheren Erkenntnis der Jüngerschaft Jesu. Die Mitglieder bezeichnen sich als die einzigen wahren Freimaurer; ihre Geheimlehre verdient in der Tat eine nähere Betrachtung. („Maurerisches Taschenbuch“ der Landesloge 1802/3.) Jesus ist der erste Großmeister gewesen; auf ihn folgte Jakobus der Jüngere, der erste Bischof von Jerusalem, der dann Simeon zu seinem Nachfolger bestimmte. Die Evangelien enthalten nur

die exoterische Lehre, das volkstümliche Christentum; das esoterische Wissen besaßen von Anfang an nur wenige Auserwählte, die es mündlich oder in vertraulichen Briefen verbreiteten. Dieses Geheimwissen besteht in der reinen Naturreligion. Jesus paßte sich eben bei der Verkündigung seiner Heilslehre den jüdischen Anschauungen an; denn er wußte, daß eine plötzliche und vollständige Umbildung der herrschenden religiösen Vorstellungen nicht zu erreichen war. Darum schonte er beim öffentlichen Reden manches schwer ausrottbare Vorurteil und sprach so, als hielte er selbst daran fest. Daher kommt es aber auch, daß die Evangelien den volkstümlichen Eindruck wiedergeben, wie ihn die Zuschauer der biblischen Begebenheiten und Zuhörer des Volksredners empfanden. Im Inneren seiner Meisterloge aber gestaltete Jesus seine Unterweisungen ganz anders. Vor dem engeren Kreise seiner Eingeweihten erschien der Meister nie als wahrer Gott, sondern nur als der Großmeister und Weise des Ostens. Da verkündete er eine Unsterblichkeit der Seelen und wies auf das Hochziel menschlicher Bildung und Erziehung hin, das Dunkel des Geistes zu erhellen und Bruderliebe in den Herzen zu entzünden. Diese Ausdeutung des Lebens und der Lehre des Heilandes hat tatsächlich nichts mit dem Urchristentum zu tun. Die Landesloge hält sich offenkundig an die Grundsätze der deistischen Aufklärung und schöpft das vermeintliche Geheimwissen aus der rationalistischen Bibelkritik des neunzehnten Jahrhunderts. Mit dieser teilt sie beim Fortschreiten der freigeistigen Bibelforschung die ganze Oberflächlichkeit und Anmaßung gegenüber der göttlichen Offenbarung. Wo das Licht des Glaubens erloschen ist, da

soll das trübe und unstät flackernde Licht der Vernunft allein leuchten und wird zum Irrlicht für Geist und Gemüt. Wie bibelkundig nimmt es sich doch aus, wenn ein Freidenker der wahren Freimaurerei (Wetzer u. Welte, Encycl. IV. unter „Freimaurerei“) die Sprachengabe kurz und bündig als Geheimsprache der christlichen Kirchenterminologie bezeichnet! Wenn Paulus von Menschen- und Engelzungen redet, so beziehen sich diese Ausdrücke nicht, wie man glauben sollte, auf das Maß der Sprachengabe, sondern stehn nach freidenkerischer Mystik für zwei Arten von Wissen und Gläubigen. Wer wundert sich da noch, wenn der Geldbeutel der Jüngergemeinde, aus dem der diebische Verräter stahl, zum Kasten wird, in dem der Meister seine Geheimschriften verbarg? Wenn Paulus auf eine ihm selbst unbeschreibliche Weise in den dritten Himmel entrückt wurde, so erkennt der aufgeklärte Freimaurerverstand in diesem dritten Himmel den Saal der Einweihung und Enthüllung des Geheimbundes. Zu diesen mystischen Anwandlungen aufgeklärter Bibeldeuter stimmen auch die märchenhaften Züge in der Ordensgeschichte der wahren Freimaurer. Die Geheimlehren des Meisters und seines apostolischen Ordens wurden über die kabbalistische Reihe von sieben syrischen Einsiedlern auf die Tempel und schließlich auf die Bauhütten übertragen. Freilich trug der Spott und die Mißgunst der Humanitätsmaurer dazu bei, daß der Kronprinz Friedrich 1871 in der Landesloge empfahl, geschichtliche Forschungen anzustellen. Als diese nicht zu dem gewünschten Ergebnis führten, legte der letzte freimaurerische Hohenzoller 1874 seine Würde als Ordensmeister nieder. (Scheeben, Period. Blätter 1874, 146—153.)

Die Lehrweise des Heilandes ist dem Heilsbedürfnis und dem Heilswillen nicht minder angepaßt als dem Verständnis der Zuhörer. Diese Lehrweisheit kommt auch in der Arkandisziplin der ersten christlichen Jahrhunderte zur Geltung. Selbst den Katechumenen gegenüber wurde anfänglich vieles geheimgehalten, dann in geordneter Stufenfolge, den Fähigkeiten wie dem Glaubenseifer und Tugendleben entsprechend, enthüllt; erst die Taufe brachte den Vollbesitz der Glaubenswahrheiten und Heilmittel mit sich. Gegen Christenfeinde, die sich unter der Maske Glaubenswilliger einzuschleichen wußten (Lucian, Peregrinus Proteus c. 11; Philopseudes c. 16; Philopatris c. 23), war schon das göttliche Mahnwort gesprochen: „Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine hin, damit diese sie nicht etwa mit ihren Füßen zertreten und sich umwenden und euch zerreißen!“ (Matth. 7, 6.) Den noch im Heidentum befangenen, mehr fleischlich als geistig gesinnten Neulingen gab auch der Völkerlehrer erst Milch zu trinken gleich Unmündigen, die noch keine feste Speise vertragen. (1. Cor. 3, 1, 2; Hebr. 5, 12—14.) Heiden und Katechumenen hatten sich nach der Predigt zu entfernen, weil sie den heiligen Handlungen der Messe nicht beiwohnen durften; aber auch die kirchliche Rede- und Schreibweise war vor der Öffentlichkeit derart, daß Uneingeweihte hörten oder lasen, ohne den eigentlichen Sinn zu verstehn. So kannte z. B. nur der Eingeweihte die eucharistische Bedeutung der 1839 zu Autun entdeckten Grabschrift vom göttlichen Geschlecht des himmlischen Fisches und von der unsterblichen Nahrung unter den Sterblichen. (Kraus, Roma Sott. S. 214.)

Mag sich das Gesetz der Arkandisziplin auch bis ins erste Jahrhundert verfolgen lassen, so stellte sich doch die Notwendigkeit einer strengeren Handhabung wohl erst unter dem Zwange der äußeren Umstände gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ein. (Tertullian, De praescript. c. 41.) Das Aufhören der christlichen Arkandisziplin war jedenfalls durch das völlige Erlöschen des römischen Heidentums im sechsten Jahrhundert bedingt.

Wie also der Deismus eine Entgöttlichung des Lebens und der Lehre des Heilandes vornimmt und sein Genüge in der Menschenweisheit einer Naturreligion allein findet, so setzt die Freimaurerei die Umdeutung und Fälschung der christlichen Religion fort und bekämpft sie geheim und öffentlich. In jahrhundertelanger Maulwurfsarbeit unterwühlt sie den Boden, auf dem Kirche, Staat und Gesellschaft sich entwickelt haben. Auffällig ist zumal die Beziehung der Freimaurerei zu der Weltherrschaftsbestrebung des Judentums. „Der Jude, der für seine Unterstützung der monarchistischen Gegenrevolution in England damals das Recht der Niederlassung erhielt, hat eine offene Tür gefunden, durch welche er sich in das gesellschaftliche Leben der Arier eindringen konnte, die Freimaurerei.“ (Universitätsprof. Dr. Kmosko, Reichspost, Antisemitentag in Wien 12. III. 1921.) Wer in die politischen Umtriebe der Freimaurerei in den romanischen Ländern Einblick gewinnen will, der suche in die ursächlichen Zusammenhänge der Umwälzungen im neunzehnten Jahrhundert einzudringen. (Dr. Brück, Die geheimen Gesellschaften, Mainz 1881.) Welchen Anteil aber die Weltfreimaurerei am ungeheuren Weltbrande gehabt hat, ist seit

dem mitteleuropäischen Zusammenbruch offenbar geworden. (Dr. F. Wichtl, Weltfreimaurerei, Weltrevolution u. Weltpolitik, München 1920.) Im Glauben an freimaurerische Humanitätsduselei und Völkerveröhnung, die durchs Kabel im Weltmeer flossen, um das Herz Europas zu verseuchen, beging der deutsche Michel die größte Dummheit der Weltgeschichte; unter Entwürdigung des eigenen Volkstums büßt er mit Kind und Kindeskind für eigene Sünden und fremde Schuld und Scheinheiligkeit. Die Sichtung der Freimaurerarchive in Budapest nach der Schreckensherrschaft des Kommunismus hat mittlerweile zumal stichhaltige Beweise für das Verbrechen der Freimaurerjuden zutage gefördert. (Kelet 1919, XXXI. 2. p. p. 21.) Der Justizminister Tomesanyi erklärte am 1. III. 1921 im ungarischen Abgeordnetenhaus: „Die Regierung ist sich der Gefährlichkeit der Freimaurertätigkeit bewußt und ich erkläre in ihrem Namen, daß sie auch in Zukunft ebenso gegen das Freimaurertum vorgehen wird, wie dies in der Vergangenheit der Fall war.“ Auf einer Studienreise hörte ich als Student in Paris die haßerfüllten kircheneindlichen Reden eines Sebastian Faure und wunderte mich nicht, als in Frankreich die Trennung von Kirche und Staat erfolgte. Die antikirchliche Logenpolitik in Belgien setzte ein nach der Logenrede des Großmeisters Verhaegen vom 24. VI. 1854. Im Jahre 1885 schrieb dann die „Freimaurer Revue“ den Satz, der für die kulturkämpferische Geistesrichtung unsrer Tage als freimaurerisches Credo zu gelten scheint: „Die Zivilehe nimmt der Kirche die Familie, die konfessionslose Schule die heranwachsende Generation, die Leichenverbrennung den Glauben an die Ewigkeit.“

9. Der Spiritismus.

Die Kulturentwicklung hat im Laufe der Zeit dazu geführt, daß sich eine Reihe von Wissenschaften, die dem philosophischen Geiste entsprungen sind, zur Selbständigkeit durchgerungen haben. Mathematik und Naturwissenschaft sind solche Zweigwissenschaften für die äußere Erfahrung, Psychologie, Logik, Ästhetik und Ethik solche für die innere Erfahrung. Als Grundlage für eine philosophische Weltanschauung verblieben zwei Gebiete. Die Erkenntnislehre enthält das letzte Gemeinsame und Verbindende aller Erfahrungswissenschaften und die Metaphysik will als erfahrungüberschreitende Wahrscheinlichkeitslehre dem tiefen Bedürfnis des Menschengestes nach einer inhaltlich befriedigenden Anschauung über Leben, Seele und letzte Schicksale, Welt und Gott Rechnung tragen. Der Glaube ist als begründete Annahme ein Fürwahrhalten, das sich trotz mangelnder Erkenntnis, gestützt auf die autoritative Quelle, zur unumstößlichen Überzeugung verdichten und so über rein hypothetische Erörterungen der Welträtsel weit hinausreichen kann. Die grundlose Zurückweisung des Wahrscheinlichen ist nun gewiß so unwissenschaftlich wie das Fürwahrhalten des Unwahrscheinlichen; denn beides verstößt gegen die Redlichkeit des Denkens.

Der Glaube an ein jenseitiges Geisterreich, das mit den Menschen in mystischer Gemeinschaft steht, ist

ein Gemeingut aller alten Religionen und Philosophenschulen, die Mittelwesen zwischen Gott und der Welt annehmen. Es hat sich aber auch eine neue Religion gebildet, die vorgeblich ganz auf dem Verkehr mit der Geisterwelt beruht. In England und Amerika führt sie dem Materialismus gegenüber noch heute den Namen „Spiritualismus“, während dafür in Frankreich und Deutschland die Bezeichnung „Spiritismus“ üblich geworden ist. Auf die bezeichnete Sache kommt es an; der eine wie der andere Name kann auch eine bewußte oder unbewußte Falschmeldung sein und soll vielleicht bloß einen verfeinerten Materialismus verdecken. Uralt wie der Glaube an Geister, die in das menschliche Leben bald wohlthätig, bald unheilstiftend eingreifen sollen, ist kulturgeschichtlich auch der Versuch, die Geistererscheinung durch geeignete Personen und Mittel zu erzwingen. Bei den Juden ist da vor allem auf König Saul hinzuweisen, der im Glück die Zauberer verfolgte, im Unglück aber selbst seine Zuflucht zur Hexe von Endor nahm, um von ihr den Geist Samuels beschwören zu lassen. (Sam. 28. 7.) Mag das wahrheits- und erlösungsbedürftige Heidentum immerhin Offenbarungsorgane des göttlichen Willens in den Orakeln und Sibyllen erblickt haben (Lassaulx, Stud. d. klass. Altertums, Regensburg 1854, S. 283), so wurden doch, vom Dämonischen ganz abgesehen, auch Beschwörungen der Verstorbenen wie z. B. in den Totenorakeln im propontischen Heraklea versucht. Daß die Schamanen Personen mit mediumistischen Eigenschaften sind, beweist die Ethnographie; es ist ja durchaus nicht nötig, bestimmte einzelne Leistungen im Schamanismus bis in die einzelnen Züge mit den Leistungen eines Slade ver-

gleichen zu können, wie es Ulrici verlangt. (Ulrici, Über d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, Halle 1879, S. 22.) Geheime Naturerkenntnisse sind in der Magie aller Zeiten offenbar Mitursache der Wirkungen gewesen, die den Uneingeweihten als übernatürliche Erscheinungen vorgekommen sind. (F. Santanelli, Hauptlehren der Magie.) Ob das Hexenwesen, wie es vor allem im dreißigjährigen Krieg seinen Spuk trieb, auf dem Glauben an den Teufel und seine Macht beruhte, während die dienstbaren Geister bei ihrem harmlosen Treiben keine Macht über die spiritistischen Medien besitzen sollen (Ulrici, Über d. Spiritismus, S. 23), beweist keineswegs eine Ungleichartigkeit der Erscheinungen. Berichtet doch sogar Tertullian schon von weissagenden Tischen. (Apol. c. 23.)

Das übliche Verfahren der Taschenspieler erläutert Dr. Christiani, dem es am physiologischen Institut in Berlin mehrfach gelang, Slade selbst im Schiefertafel- und Knotenkunststück nachzuahmen, in einem Briefe an Prof. W. Preyer. (Deutsche Rundschau, 1. Heft 1878, S. 90.) Während der Vorführer beim wissenschaftlichen Versuch alle Nebenumstände, die geeignet sind, von der Hauptsache abzulenken, sorgfältig abzublenden sucht und die Bedingungen, unter denen der Versuch sich vollzieht, erklärt, verhüllt der Taschenspieler diese Bedingungen und hält möglichst viele Nebenumstände bereit, um sie im geeigneten Augenblick nach geschickter Auswahl zur Überraschung oder Täuschung spielen zu lassen.

Zu allen Zeiten hat es seltsame Schlafzustände gegeben, die bald von selbst auftraten, bald zu Heilzwecken oder in zauberischer Absicht hervorgerufen wurden. Wie die Ägypter der Pharaonenzeit, so kann-

ten auch die alten indischen Fakire die Wirkung des starren Blickes. In Ägypten wie in Griechenland trug man Kranke in den Tempel eines Heilgottes und schläferete sie dort ein, um im Traum Offenbarung über den Sitz und die Heilung des Übels zu erfahren. Blieb der Traum aus, dann legten die Traumdeuter eben einen selbsterfundenen vor. Seltsame Zustände dieser Art haben die einen im Laufe der Zeit in den Ruf der Teufelsbesessenheit gebracht, die andern aber in den Ruf begnadeter Seelen. Vergeblich suchte Mesmer in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Wien und Paris durch Anwendung der magnetischen Striche ein neues Heilverfahren auf den Magnetismus der Lebewesen zu stützen; aber von seinen Schülern entdeckte Puységur den Somnambulismus und Pételin die Katalepsie oder den Starrkrampf. Das Einschläfern und das Hervorrufen von Schläfheit und Starre wurde zunächst im allgemeinen auf den physischen Einfluß oder auf die Willenskraft des Magnetiseurs zurückgeführt. Durch den englischen Arzt James Braid erhielt der theoretische und praktische Somnambulismus dann 1842 den Namen Hypnotismus. Das künstliche Einschläfern erzielte er durch einen gewöhnlichen Kofferschlüssel, auf den die Versuchsperson etwas über der gewohnten Sehrichtung ruhig und aufmerksam starren mußte. Den Schlafzustand erklärte sich Braid nun aus dem Hinlenken der Aufmerksamkeit auf einen Punkt und aus der Ermüdung der Sehnerven. Die früher vermutete Einwirkung eines fremden Geistes erwies sich somit als eine Einbildung des eigenen Geistes. Den Eintritt der Hypnose begünstigen schon sanfte Streichbewegungen über die Haut und gleichmäßige

Schallreize; bei besonders veranlagten Personen genügt die Vorstellung vom Herannahen der Hypnose. Am eifrigsten hat man sich seit den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts in Frankreich mit dem Forschungsgebiet der Hypnose befaßt. Die Schule der Salpêtrière in Paris hat unter Führung des berühmten Arztes Charcot die Ansicht vertreten, daß die Empfänglichkeit für die Hypnose wie die Hypnose selbst nur eine Begleiterscheinung der Hysterie sei. Nach den Hauptvertretern der Schule von Nancy sind alle auf die Nervenenden ausgeübten Einwirkungen für die Einschläferung belanglos; nur die Suggestion oder Überredung soll wirken, d. h. die eingegebene Vorstellung, daß der Eintritt des hypnotischen Zustandes erfolgen werde. Nach ihren Versuchen sind 80—90% aller Menschen, ohne Unterschied des Geschlechtes und der Nation, verhältnismäßig leicht und Geisteskranke am allerschwersten hypnotisierbar. Demnach kann die Behauptung der Salpêtrière, der hypnotische Zustand müsse auf dauernden Funktionsstörungen beruhen wie die wirklichen Psychosen, nicht länger aufrecht erhalten werden. (H. Bernheim, Die Suggestion u. ihre Heilwirkung, übersetzt von Freud, Wien 1896; A. Forel, Der Hypnotismus, übersetzt v. Vogt, Stuttgart 1895.)

Nach heute geltender wissenschaftlicher Anschauung ist Hypnose die Erregung eines schlafähnlichen Zustandes, den man durch geeignete ermüdende Maßnahmen und durch Überredung herbeiführen kann. Glaubt nun z. B. ein Kranker an das ihm Eingeredete, so vermag dieser Glaube oft erstaunliche organische Wirkungen auszulösen. Die unterbewußten Seelenzustände stehn eben mit dem Gehirn und auf dem

Nervenwege auch mit dem sympathischen Nerven-
geflecht in Verbindung; die sympathischen Gang-
lien oder Gruppen von Nervenzellen aber leiten ja
alle Lebensvorgänge des Organismus. Im wachen Zu-
stande nimmt man freilich nicht alles Eingeredete
leicht an; aber schon im Traume, wo die wahrnehmen-
den Sinne und der prüfende Verstand ausgeschaltet
sind, wenden wir uns leichtgläubig jedem Bilde zu,
das unserm getrübten Bewußtsein von der Phantasie
vorgegaukelt wird. In der Hypnose haben wir es
aber mit einer ähnlichen Einengung des Bewußtseins
zu tun. In dieser Richtung hat es Th. Lipps mit Er-
folg versucht, die hypnotischen Erscheinungen aus
den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungs- und
Willenslebens und den besonderen Bedingungen ver-
ständlich zu machen. (Lipps, Suggestion u. Hypnose,
München 1898.) Je mehr man heute geneigt ist, die
sogenannte Wachsuggestio als eine Steigerung der
alltäglichen Beeinflussung einer Person durch eine
andre unter verstärkten Bedingungen anzusehen,
desto annehmbarer ergibt sich aus einer weiteren Ver-
stärkung der Bedingungen die hypnotische Suggestion
als eine Steigerung der Wachsuggestio. Der eine
bleibt nämlich fast vollständig wach, der zweite fühlt
sich etwas benommen, der dritte schläft tief, wieder
ein vierter befindet sich sofort im Erstarrungszustand
des eigentlichen Somnambulismus, auf den keine Er-
innerung an das Erlebte, aber Suggestionenwirkung im
Wachzustand folgt. Die mit jeder neuen Hypnose
sich steigernde Leichtigkeit, in diesen Zustand zu
fallen, ist natürlich mit seelischer Gesundheit ebenso
unvereinbar wie regelmäßig wiederkehrende Zustände
des Rausches und der Narkose. (Jodl, Lehrb. d. Psych.

3. Aufl. Stuttgart, I. S. 22.) Insoweit hypnotische Er-
lebnisse durch Wiederholung sogenannte Gedächnis-
spuren, d. h. unbewußte Strukturveränderung im Ge-
hirn, zurücklassen, besteht selbstverständlich auch
die Möglichkeit zu entsprechenden Bewußtseinszu-
ständen. Zudem hat es der Hypnotiseur durch Ter-
mineingebung (*suggestion à échéance*) in seiner
Hand, die Eingebungen des Schlafzustandes beliebig
in das wache Leben hinüberwirken zu lassen. Der
Hypnotisierte führt freilich einen solchen Auftrag nur
dann aus, wenn dieser seinen sittlichen Anschauun-
gen nicht entschieden widerstrebt, d. h. wenn auch im
Wachzustande keine ernsten sittlichen Hemmungen
dagegen aufgetreten wären. Dazu kommt die Tatsache,
daß unvermittelt rasches Erwachen leicht allerlei Übel-
keiten und das schwierige Erwachen bei Hysterischen
oft Dämmerzustände, Schlaflosigkeit, andauernde Glied-
erstarre, Sprach- oder Gleichgewichtsstörungen, Tob-
sucht oder Fallsucht bewirken. Darum sind dem
hypnotischen Versuch, der körperliche und seelische
Schäden verursachen kann, aus sittlichen Gründen
notwendige Grenzen zu ziehen. In den Händen eines
kundigen Arztes hat sich die Hypnose schon häufig
als ein taugliches Werkzeug beim Beheben von
mancherlei Funktionsstörungen im Organismus ge-
zeigt. Durch Hypnose ermöglichte willkürliche Ver-
änderung der Ichvorstellung sowie die Ausbildung
einer gesonderten Gedächtniskette für die Erlebnisse
des hypnotischen Zustandes und einer zweiten Per-
sönlichkeit lieferten Psychologen auch bereits wichtige
Beiträge zum Verständnis des Seelenlebens.

Die Literatur des Hypnotismus (M. Dessoir, Bib-
liographie d. modernen Hyp. Berlin 1888) wimmelt

leider von sogenannten Beobachtungen und Versuchen, bei denen Halluzinationen oder Hirngespinnste und Illusionen oder Sinnestäuschungen ihr Spiel trieben. Auch sorgt die Hysterie von Zeit zu Zeit dafür, daß Somnambule Gesichte und Offenbarungen bekommen. (J. Kerner, Die Seherin v. Prevorst, Stuttgart 1878.) Hypnotische Leistungen wie unmittelbare Fernwirkungen und Fernwahrnehmungen aber machen beim Deutungsversuche tatsächlich Kopfzerbrechen. Unmittelbare oder übersinnliche Gedanken- und Willensübertragungen, die nicht mit dem sogenannten Gedankenlesen verwechselt werden dürfen, sind heute unter den Bezeichnungen „Telepathie“ und „suggestion mentale“ beliebt, aber nicht ganz richtige Benennungen für Hell- und Fernsehen (clairvoyance) oder Vor- und Rückwärtsschauen in Raum und Zeit (second and retrospective sight). Beim Gedankenlesen läßt sich z. B. aus einer geringen Handbewegung der Versuchsperson, die unablässig an einen verborgenen Gegenstand zu denken hat, das Versteck erraten. Solche Ausdrucksbewegungen feinsten Art werden jetzt mit empfindlichen Manometern gemessen. Gedankenübertragung im eigentlichen Sinn findet statt, wenn z. B. ein Medium in gutem Rapport oder seelischem Verkehr mit einer Person steht, die etwas von ihm beschrieben haben will, woran sie sich selbst mehr oder weniger deutlich erinnert; um diese Aufgabe zu lösen, braucht das Medium bloß über telepathische Eigenschaften zu verfügen. Besitzt es aber nicht die Fähigkeit des Hellsehens in Raum und Zeit, dann versagt es, wenn etwas geschildert werden soll, wovon die auftraggebende Person selbst nichts weiß.

Um der Annahme einer unmittelbaren Fernwirkung und Fernwahrnehmung auszuweichen, berief man sich vor allem im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert auf einen sechsten Sinn. Von der orientalischen Mystik beeinflusst, erdichtete man auch eine besondere Leiblichkeit, eine feinere, innere Seelenhülle, die schon der Humorist J. P. F. Richter als Seelenschnürleibchen verspottete. Der gemeinsame Grundgedanke dieser Erklärungsversuche ist die Annahme, daß die Seele mittels einer Nerven- und Muskelkraft auf andere Körper einwirken und von diesen wieder beeinflusst werden könne. Ob die geheimnisvolle Kraft nun mit den Namen „Lebensmagnetismus“, „Od“, „Psychode“ oder sonstwie bezeichnet wird, ist für die Sache gleichgültig. Es fragt sich aber, ob die Seele einen sechsten Sinn dazu braucht, um ihre nervenelektrischen Fühler über das Gehäuse ihres Körpers hinauszustrecken. Gibt man auch zu, daß alle körperlichen Kräfte über den Stoff oder die Atome, an die sie gebunden sind, hinaus wirken können, so verlangen doch die Physiker seit dem Altmeister Newton in der Mehrheit auch heute noch zwischen Körpern, die in der Ferne aufeinanderwirken, einen Leiter, der die Kraftäußerung fortpflanzt, nämlich den Äther.

Gegen die Annahme einer unmittelbaren Einwirkung von Seele zu Seele läßt sich indessen, wie schon Duns Scotus bezüglich der „actio in distans“ gezeigt hat, vom philosophischen Standpunkt nichts Stichthaltiges einwenden. Haben die Sinneswerkzeuge als Bedingungen, nicht aber als Ursachen der Seelentätigkeit zu gelten, dann bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die Seele bei krankhafter Lockerung des Bandes

zwischen ihr und dem Leibe ohne Vermittlung der Sinne mit einer andern in Verbindung tritt. Eine teilweise Unabhängigkeit der Seele vom Körper beweist ja schon die sogenannte Seelenblindheit oder Unfähigkeit, einmal Wahrgenommenes wiederzuerkennen; Gegenstände werden aus der Erinnerung tadellos beschrieben, werden sie aber z. B. gezeigt, so findet sie der Seelenblinde infolge der optischen Funktionsstörungen mit den inneren Bildern doch nicht in Übereinstimmung.

Liegt darum aber eine Nötigung vor, der Seele eine magische Kraft zuzuschreiben? Der Glaube an eine magische Begabung des Menscheistes spielt auch in der Neuzeit eine Rolle, seit sich im fünfzehnten Jahrhundert aus der Verschmelzung der älteren Magie mit der Naturforschung die weiße Magie im Gegensatz zur schwarzen Magie oder Hexerei entwickelt hat. Theophrastus Paracelsus und Athanasius Kircher hielten die Überwindung räumlicher Schranken, Fernwirkungen von Seele zu Seele, durch die wunderbare Macht der Sympathie für annehmbar. Später haben sich Männer wie Görres, Schelling, Schopenhauer, Fichte und Du Prel die Seele als ein magisches Doppel-Ich gedacht; das tagwache Bewußtsein oder Handeln soll dem „gemeinen Ich“ entsprechen, während Hellsehen, Fernwirkung, Verückung und ähnliche ungewöhnliche Leistungen und Zustände dem „magischen“ oder „mystischen Ich“ zugewiesen werden. Will man die dunklen Seiten des natürlichen Kraftbereiches der Seele als magische oder mystische Anlagen bezeichnen, so ist dagegen wissenschaftlich nichts einzuwenden, wohl aber, so-

bald man auf dieser Grundlage eine phantastische Seelenlehre entwickelt.

Erstaunlichen Sinnes- und Verstandesleistungen gegenüber hat sich ein bedächtiger Psychologe immer vor Augen zu halten, daß der teleologische Zusammenhang zwischen Vermögen und Reiz offenbart, wie unsere Empfindung durch unsere Organisation bedingt ist, unsere Organisation aber wieder durch die umgebende Natur. Neben den Erregungen eines bestimmten Sinnesgebietes durch adäquate oder dem anatomischen Bau des Sinnesorgans angemessene Reize gibt es doch auch inadäquate wie die sogenannten Photismen und Phonismen, die eben nicht durch entsprechende Licht- oder Schallreize entstehen. So können auch z. B. Lichtempfindungen bei Blindgeborenen mittels inadäquater Reizwirkung auf die Neuronen oder Nerveneinheiten der Sinnesorgane entweder durch gattungsmäßige Erfahrung ausgelöst werden oder auf ungleichartiger Mitempfindung beruhen, wie sie Vital- und Bewegungsempfindungen oft zeigen. Das tatsächliche Sinnesvikariat ist eine Funktion der Sinnesorgane, die dem ausgeschalteten Sinn gegenüber auf gesteigerter Leistungsfähigkeit der andern Sinne und hinzutretender Selbsttätigkeit der Seele, vorzüglich des Aufmerksamkeitswillens, beruht. Für den Blinden ist sowohl die Verschiedenheit der akustischen Wirkungen je nach der Beschaffenheit des Raumes und nach der Nähe oder Ferne der Gegenstände als auch die Verschiedenheit des Luftdruckes gegen das Gesicht ein wichtiges Hilfsmittel, sich im Raum zurecht zu finden. Für die Beurteilung ungewöhnlicher Sinnes- und Seelenvorgänge dürfte uns also das Sinnesvikariat immerhin

einen bedeutsamen Fingerzeig geben; es beweist, wie Natur und Erziehung den Menschen anleiten, sich die verschlossene Außenwelt auf ungewöhnlichem Wege zu eröffnen.

Ebenso leicht als leichtgläubig erscheint aber jedenfalls der spiritistische Erklärungsversuch, der die Brücke zwischen dem wissenschaftlichen Hypnotismus und dem Glauben an Geistererscheinungen schlagen soll. Seit dem angeblichen Auftreten eines Klopfgeistes in der Familie Fox in Hydesville bei New-York 1848 suchten die Spiritisten die Mitteilungsweise der Geisterwelt zunächst durch den sogenannten Psychographen zu verbessern; ein am Tischbein befestigter Bleistift tanzt beim Geisterbefragen durch das Tischrücken auf einem Papierstreifen, der mit einem Alphabet versehen ist, hin und her. Später bediente man sich auch der Schreibmedien, die vorgeblich im Trance oder in der Verzückung unter Einwirkung der Geister mechanisch Mitteilungen zu Papier bringen. Das Tischrücken dehnte sich bald auf das europäische Festland wie auf England aus und heute zählen die Spiritisten nach Millionen. Die berühmtesten Medien sind vielleicht Slade und Eusapia Paladino, mit denen auch Gelehrte wie Zöllner, Fechner, Ulrici, Lombroso und Flammarion ihre Versuche machten.

Die spiritistischen Erscheinungen sollen körperlicher und geistiger Natur sein. Zu den körperlichen rechnet man vor allem die Bewegung schwerer Gegenstände durch Berührung, aber ohne mechanische Kraftanstrengung, Veränderung des Körpergewichtes, die Bewegung entfernter schwerer Gegenstände, die vom Medium nicht berührt werden, das Erscheinen

selbstleuchtender Hände, die Geisterschrift, das Hindurchgehn fester Körper durch andre feste Stoffe und die Materialisation oder Geisterverkörperung, durch die vor allem das später entlarvte Medium Florence Cook berühmt wurde. Die geistigen Äußerungen der Geisterwelt sind sicher das Geistloseste am ganzen Spiritismus, ob die Offenbarungen nun unmittelbar von den Geistern oder mittels der Schreib- oder Hörmedien erfolgen sollen. Die Schilderungen des jenseitigen Lebens sind den diesseitigen Lebensvorstellungen der halbgebildeten oder ganz ungebildeten Medien entsprechend. Diese mehr oder minder läppische unterbewußte Phantasietätigkeit offenbart eben deutlich, daß nicht die Geister sich melden, sondern ihr eigener Geist aus den Medien spricht. Darnach läßt sich der Wert der spiritistischen Religion und Moral bemessen, die der christlichen Glaubens- und Sittenlehre offen und versteckt entgegenarbeiten. Da soll die Art des heidnischen Zauberes in das wundergläubige Christentum aufgenommen worden, der Gottmensch selbst nur ein somnambuler Ekstatiker gewesen sein. Die somnambule Anlage gilt nach dem Vorgange des alten Zauberbuches „Clavicula Salomonis“ als Charisma oder Gnadengabe. Machte doch selbst die Exegetische Gesellschaft zu Stockholm vor Jahrzehnten den Versuch, den Somnambulismus in den Dienst der Totenbeschwörung und ihrer Zukunftskirche zu stellen.

Zu einer einheitlichen Weltanschauung hat die somnambulen Geisterbotschaften aber erst Pestalozzis Schüler Rivail, genannt Allan Kardec, in seinem „Buch der Geister“ verarbeitet und dem christlichen Offenbarungsglauben entgegengestellt. (Wetzer und

Welte, Encycl. 11. B. unter „Spiritualismus“.) Nach diesem kanonischen Buch der Spiritisten, das die Offenbarungen einer Somnambulen namens Celina Japhet enthält, ergeben sich folgende Hauptlehren des Spiritismus: 1. Es sollen drei Wesenheiten, Gott, Geist und Materie, bestehn. Oft genug werden aber alle drei pantheistisch gleichgesetzt. 2. Von Natur reine Geister, Engel und Teufel, gibt es nicht; ebenso wenig ist an eine Hölle zu glauben. Um eine Vollendung zu verdienen, müssen die Geister alle einen Leib annehmen. Zu den Gott treu gebliebenen Erstlingsgeistern gehört auch Jesus, der als ganz hervorragendes Medium neben andere gottbegnadete Medien gestellt wird. 3. Es gibt eine Vielheit bevölkerter Welten und ein Vordasein der menschlichen Seele. Der Mensch besteht aus dem Leib, der Tierseele und dem Geist, der eine Emanation des göttlichen Wesens ist. Die den Geist stets umgebende Hülle heißt „Perisprit“ und stellt die Quintessenz der Materie dar. Der Tod zerstört nur den schwerfälligen irdischen Leib und befreit dadurch den eingekerkerten Geist samt dem Perisprit oder der Seele. Durch den Tod erleidet die fortschreitende Entwicklung der intellektuellen und moralischen Natur indessen keinerlei Unterbrechung; jeder setzt seine irdische Geistesrichtung und Lebensweise im Jenseits fort, um seine natürliche Vollendung zu erreichen. Zu diesem Zwecke wird auch die uralte Lehre von der Seelenwanderung und Wiedergeburt in den Entwicklungsvorgang eingefügt. Die katholische Kirche hat den Spiritismus begrifflicher Weise verurteilt. (Pius IX. Encyclica Supremae 1856.) In Amerika, England, Rußland und in den romanischen Ländern ist diese

neue Religion indessen noch immer weit verbreitet und hat auch längst auf Mitteleuropa übergegriffen.

Es geht nun gewiß trotz der vielen Entlarvungen nicht an, die spiritistisch gedeuteten auffälligen Erscheinungen selbst alle kurzer Hand auf Betrug zurückzuführen, wie es W. Wundt in seinem offenen Brief an H. Ulrici leider getan hat. Daß die Geister Verstorbener überhaupt erscheinen können, wird vom dualistischen wie vom spiritualistisch-monistischen Standpunkt aus kein Philosoph und kein Theologe bezweifeln. Die gesunde Vernunft muß es jedoch ablehnen, die Geisterwelt zum kindischen oder humoristischen Spiel herabzuwürdigen und den Medien die Macht zuzubilligen, die Geister zu gewerbsmäßigen und marktschreierischen Vorführungen zu rufen. Aus diesem Grunde ist auch Ulricis Annahme, die sogenannten spiritistischen Erscheinungen beruhten im letzten Grunde auf dem Unternehmungsgeist der göttlichen Vorsehung und könnten den Zweck haben, die mechanistische Weltanschauung des Materialismus zu widerlegen, durchaus zu verwerfen. (Ulrici, Über den Spiritismus, Halle 1879, S. 19, 20.) Solche Eingriffe in das Überweltliche und Wunderbare gestattet das Denken wohl der dichtenden Phantasie, um einen bedeutungsvollen Vorstellungsgehalt zum Spiegelbild zeitlicher Wirklichkeit und ewiger Weltordnung zu gestalten. Da mag ein rächendes Gespenst erscheinen, das die Kindespflicht vor die Aufgabe stellt, ausgleichende Gerechtigkeit zu üben. Da darf der Geist der Verneinung aus einem knurrenden Pudel fahren und Gestalt um Gestalt wechseln, um als böser Weggenosse ein zwiespältiges Erdenwesen mit ungestümem Lebensdrang durch Sinnenrausch ohne Seelen-

frieden vom reinen Urquell des Lebens abzuziehen. Da läßt man sich auch einen volkstümlichen Teufel gefallen, der einen Spaß versteht.

Welchen Unfug zerrüttetes Seelenleben treiben kann, hat der Weltkrieg der Wissenschaft wie dem Volksleben in den jammervollen Zitter- und Lähmungserscheinungen gezeigt. Eine Art der Zitterbewegungen sind die Sprech- und Schreibbewegungen der Medien. Daß die Einbildungskraft bei hysterischen Personen Hautkrankheiten, Geschwülste und Geschwüre, erzeugen kann, gilt längst als klinisches Beobachtungsergebnis. Mit lebhaften Phantasievorstellungen verbinden sich unmerkliche Ausdrucksbewegungen des Mundes und der Hände; diese Zitterbewegungen oder unwillkürlichen Schreibbewegungen erklären das Tischrücken und Schreiben der Psychographen zur Genüge. Solche absonderliche Vorkommnisse wie auch manche wissenschaftlich gesicherte mediumistische Leistungen beweisen jedoch nicht einmal das Wirken einer eigenen vitalistischen Emanationskraft und ganz und gar nicht die Umsetzung einer Idee durch Geist und Körper in eine Materialisationsform nach spiritistischer Fäselei. Viele sogenannte spiritistische Erscheinungen beruhen unzweifelhaft auf Hirngespinnsten oder Sinnestäuschung oder auf Fernwirkungen und Fernwahrnehmungen nach Art des Hellsehens und der Gedankenübertragung. Alle absichts- und regellos verlaufenden Erscheinungen hinwieder können wissenschaftlich als mechanische Wirkungen einer blind wirkenden Naturkraft, d. h. einer in der Atmosphäre wie in den Nerven, Muskeln und Organen des Mediums vorhandenen und im Trance sich entbindenden elektrisch-

magnetischen Energie, angesehen werden. (W. Schneider, Der neue Geisterglaube, Paderborn 1885, S. 408.) Bedarf es da noch einer unbekanntten magischen Kraft, wie sie Porti (Der jetzige Spiritismus, S. 212) fordert, oder gar einer unbekanntten Substanz? Nach Reichenbach soll das „Od“ und nach Thury die „Psychode“ der Schwerkraft entgegenwirken, während die geheime Substanz als Bindeglied zwischen Körper und Seele nach Crookes auf Grund der Theorie des Grafen Gasparin unter dem Einfluß des Willens in gewissen Fällen von andern geistigen Wesen erfaßt und geleitet werden kann. (Report on Spiritualism oft the Committee oft the London Dial. Soc. 1871.) „Wir sind,“ wie Goethe sagt, „von einer Atmosphäre umgeben, von der wir noch gar nicht wissen, was sich alles in ihr regt und wie sie mit unserem Geiste in Verbindung steht. So viel ist gewiß, daß in besonderen Zuständen die Fühlfäden unserer Seele über ihre körperlichen Grenzen hinausreichen können.“ Solange nun die verfügbaren Hilfsmittel der Natur- und Geisteswissenschaft das restliche Dunkel mancher Lebensvorgänge nicht ganz zu erhellen vermögen, wird es gewiß noch lange unermüdliche Apostel des Spiritismus wie Aksakow und Conan Doyle geben.

10. Die Religion der Gegenwart.

Der Mittelbegriff Leben verknüpft den Geist mit der Natur; aber die klare und scharfe cartesianische Unterscheidung zwischen körperlichem und geistigem Sein sowie zwischen den endlichen, abhängigen und einem unendlichen, unabhängigen Wesen ist ein unverlierbares Besitztum der neuzeitlichen Philosophie geworden. Trotz der Grundverschiedenheit von Vorstellung und Bewegung wurde jedoch schon von Materialisten wie Hobbes die Selbständigkeit des Geistes geopfert und versucht, das Innenleben auf körperliche Vorgänge zurückzuführen. Spiritualisten wie Berkeley und Leibniz hingegen nahmen entweder keine Materie ohne Selbstbewußtsein oder nur eine Materie als schlummernde Monade an und gaben so die Selbständigkeit des Körpers auf. Der realistische Denkgang will also die Vorstellung aus dem Dinge, der idealistische umgekehrt das Sein der Dinge aus dem Denken ableiten. In diesen gegensätzlichen Denkrichtungen bewegt sich auch die Identitätsphilosophie der nachkantischen Zeit, die Ding- und Denkwelt als verschiedene Erscheinungsweisen eines einzigen metaphysischen Wesens auffaßt. Dieses im spinozistischen Sinne über Natur und Geist erhabene Absolute entwickelt sich aber bei Schelling aus der produktiven Anschauung zu einer Nebenordnung des Realen und Idealen, während für Hegel der Begriff als produktiv gilt und wie bei Fichte und Schopenhauer

zu einer Unterordnung der Natur unter den Geist führt. Die Zweiseitenlehre der neuesten Zeit offenbart schließlich gleichfalls die beiden gegensätzlichen Entwicklungslinien im materialistischen Monismus vom Typus Jodl und neuspiritualistischen Monismus vom Typus Wundt. Jodl (Lehrb. d. Psych. I. 2. c.) faßt in seiner Identitätstheorie die Einheit des Körperlichen und Geistigen, von Leib und Seele, als ein gedoppeltes Nebeneinander, eine zweiseitige Ansicht einer und derselben Realität, der organisierten Materie. Wundt (System d. Phil. u. Schlußkapitel d. Physiolog. Psychologie) dagegen, findet nach seiner monistischen Aktualitätstheorie im einheitlichen Grunde des psychophysischen Geschehens nur geistige Realität.

Als Endergebnis weist auch die Betrachtung des religionsphilosophischen Pantheismus der Geheimlehren zwei Grundtypen auf: eine vollkommene und eine unvollkommene Form. Gilt Gott nach dem reinen Pantheismus als die selbständige, unendliche und als solche einzige Substanz und wirkende Natur, dann wird aus dem überweltlichen, persönlichen Geist das schlechterdings Bestimmungslose, ein von jeder Beschränkung durch Merkmale freies Sein. Die gewirkte Natur bleibt in Gott als der inneren Ursache, geht also weder durch Schöpfung noch durch Emanation hervor und ist darum unselbständig und endlich. Die Einzelwesen sind entweder spinozistische Modifikationen, wandelbare Zustände Gottes, die kommen und verschwinden wie die Wellen auf der Wasseroberfläche, oder beruhen bloß auf Sinnestäuschung nach Art der indischen Mâyâ. Nach den pantheistischen Mischformen bildet Gott als Weltseele nach Art der Verbindung von Leib und Seele ein doppelteiliges

Wesen oder Gott entfaltet sich in der Weise, daß die Welt aus dem Wesen Gottes durch Emanation hervorgeht. Rein philosophisch betrachtet, leidet der pantheistische Grundgedanke aller Geheimlehren also an dem inneren Widerspruch, daß einmal ein wahrhaft göttliches, im Sein über — oder innerweltlich vollkommenes Verehrungswesen bestehen soll, dann aber wieder die wesentliche Verschiedenheit zwischen göttlichem und weltlichem Sein aufgehoben erscheint. Vom religiösen Standpunkte aus besehen, widerspricht der Pantheismus aber nicht bloß der geoffenbarten, sondern jeder wirklichen Religion; denn ein mit der Welt gleichwesentlicher Gott ist kein Verehrungswesen mehr, wie es schon die reine Naturreligion, die aus dem Kausalitäts- und Personifikationsdrang entstanden ist, voraussetzt. Die Sūtras des Vedānta geben diese Folgerung auch freimütig zu, wenn sie lehren, das bestimmungslose, unpersönliche Brahman sei auf der Stufe des Wissens Gegenstand der Erkenntnis, während Brahman als beschränktes, persönliches Wesen auf der Stufe des Nichtwissens Gegenstand der Verehrung sei. Mit der Erkenntnis, daß der persönliche Atman lediglich auf Schein beruhe, hören denn auch die Sittengesetze, Verantwortlichkeit und Vergeltung auf. Freilich zeigt das Musterland des Pantheismus zu gleicher Zeit, wie der brahmanische Pantheismus zum buddhistischen Atheismus führen konnte; auch Schopenhauer ist ja im nachkantischen Idealismus auf diesem indischen Denkwege beim Atheismus angelangt. Vom Aufgehen in Brahman, dem bestimmungslosen Sein, zum Parinirvāna, zum Erlöschen im Nichts, ist nur ein kleiner Gedankensprung; die Verflüchtigung der

Gottesidee aber drängt zu diesem heillosen Irrweg.

In der Gegenwart werden allerdings Scheingründe geltend gemacht, um diesen sogenannten arischen Monismus dem dualistisch-semitischen Theismus gegenüber zu preisen. Das Schlagwort heißt Anthropomorphismus. Verrät es nun wirklich psychologischen Tiefblick, wenn man meint, das Aufreißen einer Gedankenklüft zwischen endlichem und unendlichem Sein beeinträchtige die Entfaltung religiöser Gefühle? Die Bildung der Gottesidee ist doch überhaupt nur nach Art der menschlichen Vorstellungsweise möglich. Schreiben denn nicht auch die Pantheisten dem unförmlichen Gott ihrer phantastischen Denkweise Geistes- und Gemütsnatur zu? Übrigens sagt der christliche Theismus vom menschlichen Wesen abgeleitete Eigenschaften immer nur im analogen Sinne von Gott aus. Wenn das Denken bei der Mitteilung nach außen an Symbole gebunden ist und mit der verfeinerten Analyse und Synthese auch der sprachliche Ausdruck verfeinert wird, mag die Wortentwicklung im allgemeinen der Gedankenentwicklung folgen; aber eine völlige Übereinstimmung zwischen Denken und Sprechen gibt es nicht. Die Ausdehnung der Wortbedeutung durch Analogie und Metapher beruht immer auf einer vorhandenen Ähnlichkeit. Wie der Gesichtssinn unter allen Sinnesgebieten die größte Bedeutung für unsere Kenntnis der Außenwelt und den Aufbau des Bewußtseins hat, so fördert er auch durch den Reichtum der inneren und äußeren Ähnlichkeitsbeziehungen seines Gebietes zum Seelischen die Sprachbildung am allermeisten. Nur wenige Ausdrücke der Psychologie und Metaphysik stammen nicht aus der Sinnesübertragung durch Analogie oder

Metapher. Hier handelt es sich um einen Vorgang der Bedeutungserweiterung, der sich noch in bewußter Weise vollzieht. Materialisieren wir aber dadurch die Geisteswelt oder verschleiern wir etwa bloß einen zugrundeliegenden Materialismus? Eine tatsächliche Entwürdigung des höchsten Wesens vollzieht indessen der Pantheist, wenn er das Wesen voller Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, das den Namen Gott trägt, folgerichtig als ein sittlich abschreckendes, widerspruchsvolles Weltungetüm, eine tote Weltmaterie oder ein leibhaftiges Welttier, begreifen und bezeichnen muß. Wie soll nun ein derartig widerspruchsvolles, aller Verehrungswürdigkeit bares Weltwesen die Entfaltung religiöser Gefühle fördern können?

Vom ethisch-sozialpolitischen Gesichtspunkte aus beurteilt, gefährdet dieser Materialismus, in den der Pantheismus in seinen praktischen Folgerungen tatsächlich umzuschlagen pflegt, natürlich die Grundlagen der sittlichen und rechtlichen und damit auch der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Oder wird die höchste, allein bedingungslos verpflichtende Sanktion oder Bindung des Sittengesetzes nicht beseitigt, wenn das höchste, allwirkende Wesen als ein von innerer Notwendigkeit bestimmter Naturgrund in die Welt mit allem psychischen und moralischen Elend verstrickt wird? Die pantheistische Weltanschauung hat zumal für das Völkerleben der neueren Zeit bitterböse Früchte gezeitigt. Seit die spinozistische und hegelianische Philosophie in den Köpfen Unfug treibt, ist auch der Macchiavellismus im politischen Leben vorherrschend geworden. Gewiß schmeichelt es dem Staatsgötzen, verwirklichter, or-

ganisierter göttlicher Geist und Wille zu sein (Hegel, Phil. Werke, VIII. S. 312, 334; VII. 2, 403), gleichviel ob diese Persönlichkeit als Form selbstbewußten Lebens in einer Monarchie oder anderswie verwirklicht erscheint. (Hegel, Phil. Werke, VIII. S. 366, 393.) Bedienten sich nicht auch die Freidenker oder freimaurerischen Herolde des Zeit- und Weltgeistes eines materialistisch gefärbten Pantheismus? Schon mit der Identitätsphilosophie Krauses beeinflussten die Übersetzer Ahrens und J. del Rio die revolutionären und freimaurerischen Kreise der romanischen Länder. (R. Falckenberg, Geschichte d. neueren Phil. 6. Aufl. S. 420.) Die materialistischen und atheistischen Bekenntnisse mehrten sich seit der Spaltung der hegelischen Schule, die der Streit über das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben im Anschluß an das „Leben Jesu“ von Strauß bewirkte. (L. Feuerbach, Philosophie u. Christentum 1839, das Wesen des Christentums 1841, Das Wesen der Religion 1845. D. F. Strauß, Der alte u. d. neue Glaube 1872.) Unter Feuerbachs, Saint-Simons und Blancs Einflusse hat Marx dann auf der Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung begründet. (K. Marx, Das Elend der Philosophie 1847, Das Kapital I. B. 1867.) Diese sozialdemokratische Parteibibel ist zwar trotz der „Kirchenväter“ Morgan und Kautsky in die verstaubte kulturgeschichtliche Rumpelkammer aufzunehmen; aber noch auf der „Konferenz über sittliche Willensbildung in der Schule“ zu Berlin vom 29. IX. bis 1. X. 1912 wollte der protestantische Theologe D. G. Traub in der Werkzeugkultur den Maßstab für die Gesamtkultur eines Volkes erkennen und Opfer,

Gebet, Sakrament und Gottesvorstellung als religiöse Werkzeuge und methodische Führer durch die Religionsgeschichte betrachtet wissen. (Penzig, Die Harmonie zwischen Religions- und Moralunterricht, Berlin 1912, S. 40—43.) Durch die Unterscheidung von Persönlichkeits- und Sachkultur und den Hinweis auf den geschichtlichen Widerstreit von innerer und äußerer Kultur nehmen sich die Grund- und Mischformen der verschiedenen Kulturkreise und Völkerschichten wesentlich anders aus als nach dem marxistischen Werkzeugglauben. Die evolutionistischen Zerrbilder des kulturhistorischen Lachkabinetts materialistischer Marktschreier werden schwerlich noch einen ernst zu nehmenden Ethnologen in die marxistische Schau-bude locken. (W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, der Ursprung der Gottesidee I. Teil, Münster 1912; W. Koppers, Die neuere Völkerkunde gegen die wissenschaftl. Grundlagen des Sozialismus, Sonderdruck aus XVIII. Jahrg. 2. Heft des „Hochland“, die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel d. neueren Völkerkunde, M.-Gladbach 1921.) Die Urformen der Wirtschaft, des Eigentums, der Familie und des Staates wie der Religion und Sittlichkeit lehren, daß der Mensch auch in seinen Uranfängen als Kulturwesen erscheint. Der wellenförmige Fortschritt der Sachkultur ist aber oft mit einer Verkümmernng des persönlichen Innenlebens verbunden. Zwingt dieser Mangel einer geradlinigen Weiterentwicklung der Zivilisation und Kultur im engeren Sinne aber die lebende Menschheit zum Kulturpessimismus? (Spengler, Der Untergang des Abendlandes.) Ohne Zweifel, insoweit sie den längst

schwankenden Boden der mechanistischen Weltanschauung nicht verlassen will.

Ich möchte wissen, welcher selbständig denkende Kopf an der Alternative vorbeikommt, die Ulrici gegen Wundt gebraucht hat, um aus dem begründeten Glauben an die Welt des freiwirkenden Geistes auch die Möglichkeit von Geistererscheinungen abzuleiten: „Entweder gibt es frei wirkende Kräfte in der Natur, die das Naturgeschehen mitbedingen und bestimmen, oder es muß eine schlechthin unveränderbare, stets und überall dieselben Erfolge maschinenartig abspielende Gleichheit des Geschehens in der Natur herrschen.“ (Ulrici, Über d. Spiritismus als wissenschaftl. Frage, S. 13 ff.) Die Hypothese von einer unabänderlichen Gesetzmäßigkeit des gesamten Naturgeschehens widerspricht aber zunächst den feststehenden Ergebnissen der geologischen Forschung. Ist nämlich der Mechanismus einer Maschine abgelaufen, dann tritt völlige Ruhe ein oder der Mechanismus wird wieder aufgezo-gen. Besteht nun der Erdkörper samt seinen Lebewesen schon seit vielen Jahrtausenden im wesentlichen unverändert fort, so müßte die Erde bei einem Kreislauf des Geschehens, der mit der neu beginnenden Tätigkeit der Naturmaschine gegeben wäre, diese Entwicklungsstufen nur durchlaufen haben, um in ihren Anfangszustand zurückzukehren. Das gälte natürlich ebenso von der ganzen Welt, wenn man der Weltbildungstheorie, die seit Kant und Laplace herrscht, auch nur in den Grundzügen beipflichtet. Wie sich aber ein solch allgemeiner Umschwung vollziehen soll, erscheint geradezu unerklärlich und widersinnig. Und wie steht es um das sogenannte Gesetz des Gleich-

gewichts der wirkenden Kräfte, das doch in der Naturwissenschaft Geltung hat? Die Entstehung, Gestaltung und Veränderung der Dinge wird ja dadurch erklärt, daß durchgängig entgegengesetzte Kräfte zusammenwirken und sich ins Gleichgewicht setzen, so daß sich im Naturgeschehen die anorganischen und organischen Vorgänge abspielen können. Dieses Gesetz verlangt also, daß jede Kraft ein bestimmtes Maß ihres Wirkens besitzt, das dem Maße einer andern so entspricht, daß aus ihrem Zusammenwirken ein Ausgleich beider in einem mittleren Zustand erfolgt. Dieses Gleichgewicht wird nun tatsächlich fortwährend aufgehoben und wiederhergestellt. Zumal ohne Veränderung des Gleichgewichts der Wärme müßte ja sonst die leblose Natur zu völliger Ruhe kommen und der Tod aller Lebewesen eintreten. Ulrici folgert daraus mit Recht: „Es muß mithin Kräfte in der Natur geben, die entweder an ein festbestimmtes Maß nicht unverbrüchlich gebunden sind oder das ihnen gesetzte Maß zu überschreiten oder ihre Wirkungsweise abzuändern vermögen.“ (Ulrici, Über d. Spirit. als wissenschaftl. Frage, S. 15.) Eine solche Überschreitung des Maßes oder Abänderung der Wirkungsweise, ohne die sich kein Gleichgewicht aufheben oder herstellen läßt, widerspricht jedoch schon in ihrer bloßen Möglichkeit, auch wenn tatsächlich eine stetige Wiederherstellung des Gleichgewichts erfolgt, dem maschinenmäßigen Ablauf des Naturgeschehens. Die tatsächliche Verschiedenheit des Geschehens wie der Wechsel der Umstände kann indessen auch darauf beruhen, daß in die Wirksamkeit physischer oder notwendiger Ursachen die Tätigkeit psychischer oder freier

Kräfte eingreift und die Wirkung im einzelnen Falle abändert, ohne die gesetzliche Wirksamkeit der allgemeinen Naturkräfte aufzuheben. Die deterministisch-mechanistische Hypothese vermag, von der Unvorstellbarkeit einer unermesslichen Vielheit und Mannigfaltigkeit wirkender Kräfte abgesehen, nicht zu erklären, warum zwar im allgemeinen Gesetzmäßigkeit und Ordnung in der Natur herrschen, im einzelnen dagegen die größte Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit. Freie Kräfte, wie wir sie in der menschlichen Willensnatur erkennen, vermögen also nach der monistisch-spiritualistischen wie nach der dualistischen Hypothese zwar nicht die allgemeine Herrschaft von Naturgesetzen zu gefährden, wohl aber im einzelnen Falle solchen Gesetzen gehorchende Kräfte zu leiten, in ihrer Wirkungsweise zu verstärken oder zu vermindern. Eine freiwirkende Kraft, die es vermochte, die Natur und ihre Kräfte zu schaffen, muß freilich die Naturgesetze auch aufheben können. Die Voraussetzung einer unabänderlichen Gesetzmäßigkeit in der Natur ist jedenfalls, selbst wenn alle Methoden der Naturforschung auf ihr beruhen, eine unbewiesene und sogar unbeweisbare. Ist doch schon das Gesetz der Kausalität als Naturgesetz zu bestreiten. Es ist kein aus dem Geschehen der Außenwelt, sondern ein aus dem Erleben der Innenwelt abgeleitetes Gesetz. Jede Notwendigkeit ist eine Denknotwendigkeit oder beruht auf einer solchen. Die Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes ist an die Wesensbestimmtheit unseres Denkens geknüpft und leitet ihre Triebkraft weniger aus dem passiven Erlebnis der Regelmäßigkeit des Geschehens als aus dem aktiven Erlebnis der eigenen Macht her. Dieses

Denkgesetz wird aber durch Analogie auf die Außenwelt übertragen, weil wir uns genötigt sehen anzunehmen, daß schlechthin alles Geschehen auf Kräften beruhe, die es durch ihre Wirksamkeit hervorrufen. Somit läßt sich das Walten des Kausalitätsgesetzes in der Natur überhaupt nicht naturwissenschaftlich dartun, sondern nur philosophisch. Insofern nun auch der menschliche Geist durch den Mittelbegriff Leben in die Natur einzubeziehen ist, kann immerhin von einem Naturgesetz die Rede sein, nicht aber hinsichtlich einer Unterscheidung in innere und äußere Erfahrung.

Es ist nun gewiß eine erfreuliche Tatsache, daß sich die deutsche Gegenwartsphilosophie vorherrschend neuspiritualistisch gerichtet hat. Indessen führen die Bemühungen, zwischen Monismus und Dualismus zu vermitteln, leider doch immer wieder zur pantheistischen oder gar zur materialistischen Weltansicht zurück. (Wundt, System der Phil. 3. Aufl. 1907; Eucken, Die Einheit des Geisteslebens 1888, Geistige Strömungen der Gegenwart 1904; Paulsen, Einl. in die Phil. 14. Aufl. 1906; Volkelt, Vorträge zur Einf. in die Phil. der Gegenwart, 1892; Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900.) Der gesteigerte Eindruck von der Zwiespältigkeit, die sich durch das gesamte Natur- und Geistesleben zieht, vom Widersinn in den Grausamkeiten der Natur und von den verheerenden Mächten des Übels und des Bösen in der Welt, hat die Denker kopfscheu gemacht vor einer glatten Gleichsetzung Gottes mit der Welt. Das Versagen der lange überschätzten Verstandeserkenntnis hat die Gemüter einem schöpferischen, zwecktätigen Gott wieder geneigt gemacht. Vor allem hat

man in den letzten Jahrzehnten wieder Anerkennung und Vorliebe für das geheimnisreiche Wesen der Persönlichkeit gezeigt. Im freien, lebendigen Auswirken persönlicher Kräfte glauben die Erneuerer alter romantischer und klassischer Ideale wieder höchstes Erdenglück zu genießen, den Bildungszweck und das Weltziel zu erblicken. Wie die naturwissenschaftliche Neigung in den fünfziger Jahren des abgelaufenen Jahrhunderts den Überdruß am grell aufflackernden und fahl nachschwelenden Irrlicht des nachkantischen Idealismus und die Hinwendung zum vermeintlichen Naturlicht des Materialismus zeitigte, so hat nach den neukantischen und neupositivistischen Bestrebungen der Neuspiritualismus eingesetzt.

In dieser Hinsicht stellt der Franzose Henri Bergson einen eigenartigen Typus dar. (Ott, H. Bergson, Der Philosoph mod. Religion, aus „Natur und Geisteswelt“ n. 480.) Er betont die Ursprünglichkeit des Geistes und baut seine Metaphysik auf einem zweifelhaften Dualismus von Stoffmechanismus und reinem Denken auf. Vom Erfahrungsstandpunkt der Neuzeit aus dringt er auf induktiven Wegen, von der Einzelerfahrung zu den Begriffen und Ideen vor, ohne aber die Einheit des Lebens und der Welt, das Absolute oder Gott, aus dem Auge zu verlieren. Induktion und Deduktion, Intuition und Verstandeswissen sind für Bergson eben untrennbar. So zeigt sich als erstes Merkmal seiner Philosophie die Entwurzelung der mechanistischen Weltanschauung. Der Verstand erweist sich als unzulänglich für die Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit. Wegen seiner zergliedernden und vergleichenden Tätigkeit ist er für die tote Materie, für festumgrenzte Teile im Ausgedehnten, geschaffen.

Kommt aber das Erfassen der Bewegung in Betracht, dann versagt seine mechanistische Betätigungsweise schon. Denn Bewegung als Übergang von einem Punkt zum andern ist eine geistige Synthese und daher unausgedehnt. Die naive wie die wissenschaftliche Verstandeserkenntnis drücken auch die Zeit infolge der Zerlegung in Teilstrecken oder Zeiteinheiten durch den Raum aus. So wird aus dem Nacheinander ein Nebeneinander, aus der Bewegung und dem Fluß Bewegungslosigkeit und Starre. Ebenso versagt der Verstand bei der Erkenntnis des Werdens in der lebendigen Natur. Haben die Tatsachen des Lebens auch physikalisch-chemische, also verstandesmäßig zerlegbare Elemente, so ist doch das Leben selbst ein untrennbares Ineinander von Vergangenheit und Gegenwart. Beim Ganzen der Lebensentwicklung, bei der Ausbildung gleicher Organe auf verschiedenen Entwicklungslinien sowie bei der Zweckmäßigkeit der Welt für die Ausbildung und Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins, ist der Erfolg des Verstandes nicht glücklicher; denn die Berufung auf den Zufall kann nicht befriedigen. Die größte Gewalt tut der Verstand aber dem Geistesleben an. Die unräumliche und selbsttätige Natur des Seelischen wird verkannt, das Ich durch die Geistesatomistik in lauter Bewußtseins-elemente und die freie Willenstat in darin eingeschlossene Triebfedern zerlegt und zunichte gemacht. Im Bewußtsein gibt es aber keine Größen, nur Beschaffenheiten. (Bergson, Schöpferische Entwicklung, 156—169, 302—517; Zeit u. Freiheit, 2—4, 54—56, 76—100.) Unter Verken- nung des stetigen Stromes inneren Geschehens bringt der Materialismus sein mechanisches Geschiebe von

Atomverbindungen in völlige Abhängigkeit vom Körperlichen; das Ineinander wird nach dem Muster des Ausgedehnten gedeutet. Der psychophysische Parallelismus bindet aber die seelischen Erscheinungen an die körperliche Ursachenreihe, ohne erklären zu können, wie aus der Bewegung die Empfindung entstehn soll. Bedürfen aber alle seelischen Erlebnisse einer physiologischen Unterlage? Schon die reine Erinnerung hat kein körperliches Seitenstück. Der Geist wirkt, wenn auch mittels des Gehirns, freischöpferisch auf den Mechanismus der Stoffwelt. Abgesehen vom niederen Bewußtseinsleben, ist die Seele also von Gehirnvorgängen unabhängig. (Bergson, Materie u. Gedächtnis, S. 69; Zeit u. Freiheit, 115—118.) Die Unterscheidung von bloß auslösenden und eigentlichen Wirkursachen kommt demnach einmal wieder zu Ehren. Mit Recht fragt Bergson, wenn nach dem strengen Mechanismus eine Molekularbewegung des Gehirns mit einem Nichts von Bewußtsein Empfindung zu erzeugen vermöge, weshalb dann nicht das Bewußtsein mit einem Nichts an kinetischer Energie oder mit Benützung dieser Energie auf eine besondere Art und Weise Bewegung erzeugen könne. (Bergson, Schöpf. Entw. 32—93, 221; Zeit u. Freiheit, 118—121.)

Nach Bergson ist der Verstand aber auch der falsche Weg zu Gott, weil er weder Werden noch Zeugen begreifen, sondern nur zerlegen und neue auf bekannte ältere Teile zurückführen kann. Die Wissenschaft, die ja nur eine Anwendung von Verstandesformen ist, findet den Gottesweg ebenso wenig. Für einen gangbaren Weg zu Gott hält er einzig die Intuition, das innere Schauen oder den bewußt gewordenen

Instinkt, der eben nicht die Größenverhältnisse, sondern den Kern der Dinge selbst oder das innere Leben erfaßt. Wie Sympathie und Antipathie ohne Überlegung auftreten, so soll auch der Instinkt oder die Intuition die Geheimnisse der Lebewesen erraten. Nicht durch den Begriff der Einheit oder Vielheit erklärt sich demnach unser Ich, wir erleben es vielmehr durch unteilbare Akte inneren Schauens, wie wir auch die Zeit nicht zergliedernd denken, sondern bloß als Dauer erleben können. Das Neue im Werden ist darum auch nicht durch Mechanismus oder Finalismus verständlich zu machen; wir fühlen es in uns und ahnen es außer uns. Vom Ganzen zu den Teilen, von der Intuition zur verstandesmäßigen Zerlegung fortzuschreiten, ist die Aufgabe, die Bergson der Metaphysik stellt. Statt der starren, verallgemeinernden Begriffe bedient sich diese Intuitionsphilosophie wie das Dichten im Bereich des Anschaulichen, unmittelbar Erlebaren, bezeichnender Weise der bildhaften Ausdrucksform. Insoweit nun die Intuition nicht bloß Teilansicht, sondern Ganzes bietet, nicht bloß Starres, sondern Bewegtes, nicht bloß die Außenseite, sondern das innere Leben der Dinge zu bezeichnen vermag, ist ihre Erkenntnis nicht nur eine beziehungsweise, sondern eine unbedingt gültige. Die wahre schöpferische Dauer gilt als das Wesen der Wirklichkeit, als das Absolute, das wir intuitiv in uns miterleben und außer uns in den Dingen durch Einfühlung, genauer ausgedrückt, durch Beseelung nacherleben. Das Leben besteht, intuitiv betrachtet, in einer fortgesetzten Zerlegung ursprünglich verschmolzener Kräfte. Darum erscheint die Harmonie auch am Anfang, nicht am Ende der Lebensentwicklung am vollkom-

mensten und der hergebrachte Finalismus oder die Zweckmäßigkeitslehre als Irrtum. Am Anfang des Lebens steht ein unendlicher Antrieb, auf die tote Materie zu wirken; diese Schwungkraft des Lebens (*élan vital*) ist Gott. Wie nun Gott durch das einheitliche Wirken einander durchdringender Kräfte der im Werden zeugende Gott wird, der den mechanistischen Gott der Weltgesetzlichkeit überwinden soll, so muß auch der Mensch durch harmonische Verinnerlichung, durch künstlerische Gestaltung seiner Persönlichkeit, zu werden trachten. Der einzelne ist durch seine freie Tätigkeit für die Weltentwicklung ebenso unentbehrlich als der Weltgrund, Gott selbst. Dieser schöpferische, werdende Gott soll indessen über das natürliche Leben, die Weltwirklichkeit, mit seinem überweltlichen, ewigen Sein hinausragen. (Bergson, *Schöpf. Entw.* 150—153, 169—183; *Zeit u. Freiheit*, 17, 78, 87; *Einf. in die Metaphysik*, 22, 30, 34, 46.)

Gewiß ermöglicht dieses neuspiritualistische System der mechanistischen Weltanschauung gegenüber Religion im eigentlichen Sinne, da das Verehrungswesen nicht bloß eine innerweltliche, sondern gleichzeitig eine der Welt übergeordnete Stellung einnimmt. Zum Unterschiede von den übrigen pantheistischen Mischformen bleibt Gott auch als werdender Gott im persönlichen Weltwirken vollkommener gedacht als alles Göttliche, das im Weltganzen zur Offenbarung kommt, vollkommener auch als die menschliche Bewußtseinsform und Freiheitsbetätigung. Liegt aber ein offenes Bekenntnis zum spiritualistischen Monismus oder zum dualistischen Theismus vor? Monistisch ist der Eindruck von der Einheitlichkeit des Weltganzen, der Zusammengehörig-

keit der toten und lebendigen Welt, wie die Ausführungen über die Lebensschwungkraft, die Anlage und Zielrichtung des schöpferischen Urantriebes sowie die gesamte biologische Auffassung erkennen lassen. Die Vergeistigung der Materie nach Art der Monadenlehre von Leibniz soll den Gegensatz zwischen der Außen- und Innenwelt beseitigen und auch die Zwiespältigkeit und Doppelseitigkeit der körperlich-geistigen Vorgänge aufheben. Darnach besitzt auch der innerweltliche, werdende Gott einheitliche Geistigkeit.

Theistische Dualismen hingegen zeigen sich vor allem im Hinblick auf den Sonderwillen, die Disharmonie des Lebens, den Kampf in der Natur, den Stillstand und Fortschritt in der Lebensentwicklung sowie das Zweckwidrige und Unvollkommene im Menschen. Gott soll absolute Harmonie sein, die erst durch die Weltentwicklung verloren gegangen sei. Darin verrät sich der Einfluß Heraklits wie in der Grundauffassung vom Werden und von der zwecksetzenden Vernunft als Naturkraft. Als vorsehende und lenkende Weltmacht gilt Gott als eine freie, bewußte, der unsern ähnliche Persönlichkeit, die aber doch mehr und vollkommener als die Welt ist. Solch ein durch die Materie geschleudertes Bewußtsein ähnelt dem stoischen Pneuma.

Sobald der Gottesbegriff mit diesem weit verbreiteten neuspiritualistischen System verknüpft wird, redet auch Bergson unverkennbar pantheistisch. Dadurch, daß man nach dem Muster des Denkers von Kues (Nikolaus von Cusa, *De idiota*) ein Prinzip vom Zusammenfallen aller Gegensätze aufstellt, heben sich die tatsächlichen Gegensätze, zumal der Dualismus von Stoff und Geist, durchaus nicht von selber

auf. Der werdende Gott in der disharmonischen Weltentwicklung macht trotz aller angedichteten Geistigkeit den Gott der absoluten Harmonie, das unveränderlich vollkommene Verehrungswesen, wie es die Intuitionsphilosophie selbst voraussetzt, unmöglich. Esprit und halb ästhetische, halb mystische Betrachtungsweise des Franzosen haben den Widerspruch in der pantheistischen Gottesvorstellung zwar bilderreich verschleiert, aber da ist er wie anderswo. Das Versenken in das Geheimnis der Persönlichkeit darf nicht zum Versinken in der Innerlichkeit führen. Tatsächlich ist das Gefühl die Innenseite der Empfindung, ihre Wertung für unser persönliches Wohl oder Wehe, wie das Streben die nach außen gekehrte, in Bewegung umgesetzte Seite des Gefühls darstellt. Nur dieses beständige Ineinandergreifen der Grundtätigkeiten unseres Bewußtseins, die uns die analytische Verstandestätigkeit in der Wissenschaft auseinanderliegend, das wirkliche Leben wie die Intuition aber in einheitlicher Verschmelzung zeigen, macht ja die Vorgänge im auf- und abdämmernden Innenleben überhaupt erst verständlich.

Empirisch zeigt sich bei jeder höheren Gestaltung des Daseins, daß eine Änderung der Funktion durch eine Änderung der Form bedingt ist. Wie das Geheimnis der Kunst, so scheint mir auch das Geheimnis des Lebens und der Persönlichkeit in der Form zu liegen, d. h. das Psychische ist keineswegs der Materie als solcher zugeordnet. Legt man z. B. fünf Linien zu einem Fünfeck zusammen, so werden die linienartig geformten Raumgebilde durch die Gestaltung zum Fünfeck aus beliebiger Lage als vertauschbare Elemente zu einer höheren Einheit verknüpft.

Unter allmählicher Überführung dieser geometrischen Figur in ein Sechseck läßt sich auch das Beharrungsvermögen der Form oder bestimmten Art der Verknüpfung von Elementen veranschaulichen. Somit ergeben sich drei Merkmale des Formbegriffs: die Bildung höherer Einheiten aus Elementen, die Vertauschbarkeit der Elemente untereinander und das Beharrungsvermögen der Form bei geringfügiger Beziehungsveränderung der Elemente. Dieser aristotelisch-scholastische Formbegriff mag als Schlüssel für das empirische Seelengehäuse dienen.

Die Möglichkeit einer Seelenlehre beruht auf der Scheidung der äußeren von der inneren Erfahrung. Wo nun Bewußtsein ist, da grenzt sich ein organisches Wesen nach außen ab, bezieht Zustände und Vorgänge der Außenwelt auf sich und verwandelt sie selbständig in innere. Diese ursprüngliche Synthese von einem gegebenen Inhalt und einem selbsttätig auffassenden statischen oder ruhenden Ich offenbart als Grundform des bewußten Lebens die Innerlichkeit. Im menschlichen Bewußtsein ermöglicht diese den Aufbau der Geistes- und Gemütswelt und die Entwicklung des reflexiven Bewußtseins oder Selbstbewußtseins, das für die Materie infolge der Anordnung ihrer Teile im Raume eine unmögliche Leistung bedeutet. Die unterscheidbaren Merkmale des Empfindungs- und Vorstellungs-, beziehungsweise Gedankenlebens sowie die bezüglichen Abstufungen des Gemütslebens gestatten ja nach dem unmittelbaren oder mittelbaren Verhältnis zur Außenwelt eine dreifache Gliederung unsres Bewußtseins. Die verschiedenen Grade der Aufnahmefähigkeit und Selbsttätigkeit, auf denen unser Innenleben beruht, bedingen aber auch eine ver-

schiedene Rückwirkung auf die Außenwelt. Weist die erste Stufe anschauliche Klarheit des unmittelbar Gegebenen in der Empfindung auf, so zeichnen sich die zweite und dritte Stufe in den Vorstellungen und Gedanken durch vermittelte Deutlichkeit und Vereinheitlichung aus. Wie aus Tönen Klänge, Rhythmen, symphonische Sätze und ganze Symphonien gebildet werden, so verknüpfen eben auch die Bewußtseinsformen ihre Elemente zu immer höheren Einheiten. Die einheitliche, Geist und Gemüt umfassende Form selbstbewussten Lebens aber ist die Persönlichkeit. Denn die bloße Summe der bewußten seelischen Zustände erklärt zunächst nicht die Einheitlichkeit des Bewußtseins. Zu einer Summe kann nun einmal nur Gleichartiges zusammengezählt werden, während die seelischen Zustände Ungleichartiges darstellen. Dann kann aber auch an der Summe nicht die Einerleiheit der seelischen Vorgänge haften, da Menschen mit normalem Bewußtsein sich, d. h. der Person, die inneren Zustände zuschreiben. Der reine Summationsprozeß nach der Grundauffassung Jodls bleibt also meines Erachtens die Erklärung bei der Bewußtseinsbeschreibung schuldig. (Jodl, Lehrb. d. Psych. 3. Aufl. Stuttgart.) Das dynamische oder entwickelte Ich gewinnt sein höchstes Bildungsziel in der Form einer geistig gehaltvollen und ästhetisch wie ethisch wertvollen Persönlichkeit. Die Lebensgeschichte dieser Seele im empirischen Sinne spielt sich nach den Aussagen des Selbstbewußtseins im Kräftebereich der sinnlichen und geistigen Naturanlage ab; aber auch die Möglichkeit einer Einschaltung übernatürlicher Lebenskräfte bleibt gewahrt. Der Gesamtentwicklung des Seelenlebens verleihen immer Unter-

weisung und Erziehung, Beispiele und allerlei Lebensschicksale, vor allem aber der freiwirkende Lebenswille selbst das persönliche Gepräge. Der metaphysische Substanzbegriff gestattet überdies, ein im immateriellen oder unräumlichen Sein beharrendes Seelenwesen auch unter einer metaphysischen Persönlichkeitsform als Inbegriff aller nicht an räumliche Ausdehnung, sondern einzig an zeitliche Dauer gebundenen Inhalte und Formen des empirischen Bewußtseins zu fassen.

Angesichts der wechselnden Weltbilder im metaphysischen Film der Philosophie der Neuzeit hat die verrufene Verflechtung der Philosophie mit der Theologie, wie sie der Sozialisierungsvorgang in der Scholastik mit der Rechtsbefugnis des Glaubens seit der unzweideutigen Begriffsbestimmung des Katholischen durch Vinzenz von Lerin mit sich brachte, der Philosophie eher Halt verliehen als Hemmung bereitet. Jede Beugung unter die Dogmen der Naturwissenschaft, die sich neuzeitliche Vertreter der Prinzipienfrage selbst unbewiesenen oder gar unbeweisbaren Voraussetzungen der Tatsachenfrage gegenüber gefallen lassen, bedeutet übrigens, wie Professor Stöhr einmal in einer Vorlesung launig sagte, nur eine anders gefärbte philosophische Schutzbrille. Der Neuspiritualismus in der Religionsphilosophie ist wohl ein symptomatisches Spiegelbild der aufgewühlten Gegenwart, die auch ihren Gott in schwungkräftiger Neuerung und Unruhe sehen möchte. Noch immer merklich im Evolutionismus der mechanistischen Weltansicht befangen, ringt sich die strebsame Zeitphilosophie, die zwischen Monismus und Dualismus versöhnen will, nur schrittweise und schüchtern zum Be-

kenntnis des theistischen Dualismus durch. Die brutale Macht der Sachkultur und die klägliche Ohnmacht der Persönlichkeitskultur waren die unheilvollen Wirkursachen und zum Teil wohl auch die auslösenden Ursachen des fürchterlichen Weltkrieges und seiner unheimlichen Nachwirkungen im Völkerleben der Gegenwart. Der Gottesglaube ist zwar infolge der Selbstbesinnung von Gelehrten und Ungelehrten im Bereiche der theistischen Weltanschauung offenkundig lebendiger geworden; aber auch der atheistische Materialismus ist wieder eifrig am Werk, um durch gehässigen Kulturkampf Familie und Schule, Gesellschaft und Staat in Verwirrung zu bringen und die Erstarkung des religiösen Bewußtseins zu hemmen. Der Dogmatismus des christlichen Glaubens aber bietet der philosophia perennis oder immerwährenden Philosophie und der darauf gegründeten Religionsphilosophie unentwegt weiter Orientierungspunkte für das freie Forschen nach wahrer Weltweisheit.

Neuere Mystik.

Eine Darstellung und Untersuchung der okkulten Phänomene wie: Prophezeiungen, Zweites Gesicht, Spuk, Spiritismus, Stigmatisation usw. an Hand zahlreicher gut beglaubigter Berichte

von

BRUNO GRABINSKI.

2. verbesserte und wesentlich erweiterte Auflage.

Gr. 8° Form. 408 Seiten. Preis brosch. 6.— Mk., gebd. 8.— Mk.

„Dieses Buch darf nach sorgfältiger Prüfung des mitgeteilten Materials als ein Markstein in der okkulten Literatur schlechthin bezeichnet werden. Einmal deshalb, weil uns hier in reicher Menge gut beglaubigte und darum wertvolle Vorgänge aus allen okkulten Gebieten geschildert werden, die dem Sammlerfleiß des Herausgebers alle Ehre machen. Dann aber auch, weil dieses große Material gut gegliedert und mit vorsichtigster Kritik zur Darstellung kommt. Aberglaube, Träume, Ahnungen und Vorausempfinden von Todesfällen, Telepathie, Hellsehen und Prophezeiungen, das zweite Gesicht, das Spökenkieken in Westfalen, Spukvorgänge, Geistererscheinungen, Spiritismus, Zauberei und Hexenwesen finden in ausführlichen Kapiteln Berücksichtigung. Angenehm für den denkenden Leser ist auch, daß Grabinski sich nie in den Vordergrund drängt, sondern immer die Dinge sprechen läßt, zugleich auch die Zeugen angibt, die bei den verschiedenen Vorgängen anwesend waren, so daß man sich selber nach den Umständen sein Urteil bilden kann. Darum ist diesem gründlichen Werk nur eine weite Verbreitung zu wünschen, es enthält wirklich wertvolle Waffen im Kampf gegen den Materialismus und ist geeignet, den Geist aus dem Alltag zu Ewigkeitsgedanken hinzulenken. Dr. Hans Friedrich in „Natur und Kultur“.

Verlagsbuchhandlung
Franz Borgmeyer, Hildesheim.

Spuk- und Geistererscheinungen

oder was sonst?

Eine kritische Untersuchung

von

BRUNO GRABINSKI.

Preis broschiert 6.— Mk., gebunden 7.50 Mk.

Welchen wissenschaftlichen Wert dieses Buch besitzt, geht aus einer Besprechung durch Dr. Konstantin Gutberlet, Professor der Philosophie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt in Fulda und Ehrendoktor der Universität Löwen hervor. Hochverdient als Verfasser „philosophischer und apologetischer Lehrbücher, urteilt Gutberlet wie folgt:

Bislang hat die Wissenschaft es nicht für nötig erachtet, sich ernstlich mit Spuk- und Geistererscheinungen zu beschäftigen, sie hat dieses Gebiet dem Aberglauben zugewiesen. Andere okkultistische Erscheinungen sind Gegenstand sehr fleißiger Behandlung geworden, weil die Tatsachen immer dringender nach einer Erkärung verlangten. Aber in vorliegendem Werke werden die Tatsachen auf dem Gebiete des Spuks ebenso unwiderleglich festgestellt wie die spiritistischen Phänomene. Der Verfasser hat dieses Gebiet zum besonderen Gegenstand seiner Studien gemacht und schon mehrere Schriften darüber veröffentlicht. Hier faßt er alles zusammen, was er durch jahrelanges Forschen gefunden hat. Mit Recht kann er diese Studie eine „kritische Untersuchung“ nennen. Von Leichtgläubigkeit, wie sie nur zu sehr bei den Liebhabern des Okkultismus sich geltend macht, ist da nichts zu finden. In der Erläuterung der rätselhaften Vorkommnisse mit der eigenen Ansicht sehr zurückhaltend, widerlegt er glücklich alle die abenteuerlichen Hypothesen der Okkultisten.

Professor Gutberlet schließt seinen Aufsatz mit der Folgerung: „Für diejenigen aber, die von der Wahrheit dieser Erscheinungen überzeugt sind, ergibt sich aus dieser Erkenntnis die moralische Pflicht, die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.“ Er meint damit die Pflicht, eine übersinnliche, jenseitige Welt anzuerkennen.

Dieses Urteil ist um so bemerkenswerter und interessanter, als Gutberlet früher, wie er in seiner Abhandlung „Parapsychologie“ zugibt, den Phänomenen des Okkultismus sehr skeptisch, wenn nicht gar ablehnend gegenüberstand. Insofern ist sein jetziger Standpunkt, dem bereits andere namhafte Philosophen wie P. Julius Besmer, beitreten, geeignet, geradezu Aufsehen hervorzurufen!

Verlagsbuchhandlung
Franz Borgmeyer, Hildesheim.

Herbst 1924 erscheint:

Die Weltanschauung Dostojewskys

von

HANS PRAGER.

8^o Format, ca. 500 Seiten.

Mit einer Einleitung von Stefan Zweig.

Ihrem Umfange nach rivalisiert die Dostojewsky-Literatur bereits mit der Goethe-Literatur. Ein die Weltanschauung des großen Russen philosophisch ausschöpfendes Werk fehlte jedoch bisher. Des Dostojewsky-Forschers Emil Lucka neues Werk, wohl das bisher tiefste über den Dichter, ist eine rein psychologisch-künstlerische Auseinandersetzung mit dem Kunstwerk des Dichters, erschöpft jedoch das Problem keineswegs. Demgegenüber legt Dr. Hans Prager der großen Dostojewsky-Gemeinde in der Welt ein Werk vor, das neben aller Literatur über den russischen Dichter dauernd bestehen bleiben wird. Denn er zeigt das Weltbild Dostojewskys als ein philosophisches größten Ausmaßes und zugleich in seiner Bedeutung für das künftige europäische Antlitz. Wohl nichts verbürgt so sehr die Bedeutung dieses Werkes des Wiener Philosophen, als „der warme Anteil“, den der bedeutende Marburger Philosoph Paul Natorp bereits diesem „schönen und tiefgründigen Buch“ dem Verfasser ausgesprochen hat.

*

Verlagsbuchhandlung
Franz Borgmeyer, Hildesheim.

