

Die Voraussetzungen von Rudolf Euckens Religionsphilosophie ¹⁾.

Von Dr. Georg Wunderle in Eichstätt.

Im Laufe der jüngstvergangenen Jahrzehnte stand der wissenschaftliche Betrieb im Grossen und Ganzen mehr denn je vorher im Zeichen der Erforschung des Einzelnen: in der Naturwissenschaft wie in der Psychologie etwa beanspruchte das in den Natur- und Bewusstseinstatsachen Gegebene in seinen letzten und einfachsten Elementen einen Hauptteil der Forschungsarbeit; in der Geschichte nach ihrem weitesten Umfange wurde der Kritik sowohl der geschichtlichen Tatsachen selbst als auch der aus der Vergangenheit überkommenen schriftlichen Denkmäler aller Art die regste Mühe zugewendet. Je mehr aber hier die Analyse die Oberhand gewann, desto häufiger und energischer wurden die Versuche, über der Feststellung und Zergliederung des Einzelnen den Abschluss des Wissens in einer umfassenden Synthese zu finden. So errang sich die systematische Philosophie, der doch allein diese Aufgabe zufallen musste, wieder Bedeutung und Ansehen. Ein Beweis dafür und zugleich auch ein Beispiel der Entwicklung von analysierender Kritik zur systemisierenden Synthese bietet uns die philosophische Leistung Rudolf Euckens. Zu Beginn derselben stehen philologische und philosophiegeschichtliche Arbeiten hauptsächlich über Aristoteles, die jedenfalls unter dem Einflusse von Trendelenburgs Anregungen entstanden sind. Ein eigentlich inneres Verhältnis zur Philosophie seines Lehrers gewann er nicht; vielleicht begannen mehr die Ideen Krauses, mit denen er bereits durch einen seiner ersten Lehrer, den Krause-Schüler W. Reuter, bekannt geworden war, in ihm lebendig zu werden; das Studium des griechischen und noch mehr des deutschen

¹⁾ Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Regensburg 1909. Im folgenden sind bei der Quellenangabe R. Euckens Werke mit diesen Abkürzungen zitiert: Der Wahrheitsgehalt der Religion ² (1905) = W. — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung (1907) = G. — Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens (1908) = E. — Der Sinn und Wert des Lebens (1908) = S. — Hauptproblem der Religionsphilosophie der Gegenwart ³ (1909) = H. — Geistige Strömungen der Gegenwart ⁴ (1909) = G.S. — Die Lebensanschauungen der grossen Denker ⁶ (1905) = L.

Idealismus drängten ihn ab von der historischen Kleinarbeit und führten ihn auf den Weg schaffender, gestaltender Systembildung. Dieser Weg ist bezeichnet vornehmlich durch die Werke: „Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit“ (1888), „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (1896), „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (2. Aufl. 1905). In dem zweiten der genannten Werke tritt uns Euckens System seinen Hauptzügen nach vollständig entgegen; auf diesem Grunde weiterzubauen und insbesondere den wichtigsten und bedeutsamsten Teil des Systems, die Religionsphilosophie, weiter auszugestalten, ist hauptsächlich der Zweck von Euckens seitheriger wissenschaftlicher Tätigkeit. Da er gerade als Religionsphilosoph in der gegenwärtigen Zeit eine wichtige Rolle spielt, verlohnt es sich, einmal die Voraussetzungen und Grundlagen seiner Religionsphilosophie zu untersuchen, um von dieser Betrachtung her in Kürze Licht über seinen Begriff und seine Begründung der Religion zu gewinnen.

I.

Suchen wir uns zunächst über Euckens Stellung in der Geschichte der Philosophie, über sein Verhältnis zu den Systemen anderer Denker klar zu werden! Der Gedankenbau seiner Philosophie steht auf dem Grunde des Idealismus und zwar nicht eines Idealismus, der einfachhin mit dem Hinweis auf einen Namen der Philosophiegeschichte charakterisiert wäre; er ist auch keine eklektisch zusammengefügte Konstruktion, sondern Grund und Aufbau geben sich in ihrem Gesamtgefüge als selbständige Synthesenkunde, ohne dass darin einzelne Teile ihren fremden Ursprung verleugneten. Deutlich heben sich ganze Linien heraus, die sich in der Geschichte oft als völlig entgegengesetzt erwiesen, während sie hier mit einander ausgeglichen und parallelisiert erscheinen. Bei dem Bestreben, „die schroffe Divergenz irgendwie in eine Konvergenz umzuwandeln“, wie ein gelegentliches Wort Euckens lautet (E. 133), fließt nicht selten eine Deutung fremder Ideen ein, die von der wirklichen Ansicht des betreffenden Denkers abweicht. Das dürfte wohl zumeist von der Verwendung augustiner Gedanken gelten. Diese beleuchtet Eucken viel zu sehr vom Standpunkt seiner eigenen Lebensphilosophie aus und rückt sie auch seiner Auffassung vom „Geistesleben“ viel zu nahe, um sie in ihrer ganzen historischen Gestalt würdigen zu können. Der spezifisch christliche, kirchliche Zug im Schaffensbilde Augustins wird nahezu ausgelöscht, dafür das platonische Element seiner Philosophie um so ausschliesslicher zur Wirkung gebracht; so können Plotin und Augustin in unmittelbarer Verbindung als „Helden des Geistes“ (W. 297) bezeichnet werden. Ueberhaupt kann man den Platonismus oder besser noch den Plotinismus leicht als Grundstimmung der Euckenschen Philosophie erkennen. „Das Sinnliche verschwindet nicht, aber es wird mehr und mehr auf etwas Gedankliches aufgetragen und ge-

staltet sich zur Erscheinung einer Gedankengrösse“ (G. 100 vgl. 181; 36); „wesenhaft“, „wirklich“ und „wirklichkeitbildend“ (E. 85) ist nur das Geistesleben. Das Reich der platonischen Ideen ist freilich eine zu starre, fertige Wirklichkeit, als dass darin das Leben und die Entwicklung, die Eucken innerhalb seines Geisteslebens fordert, einen Platz hätte; dazu bietet der mystische Neuplatonismus Plotins viel geeignetere Anknüpfungspunkte. Im einzelnen soll darauf später kurz hingewiesen werden. Der Hauptgedanke der platonischen, augustinischen, neuplatonischen Philosophie, nämlich die Mahnung zur Abkehr vom Sinnlichen und Selbsteinkehr des Geistes, die in Euckens System ein so starkes Echo gefunden hat, ist in der mittelalterlichen Mystik zu besonderem Ausdruck gelangt; daher liegt es ohne weiteres nahe, dass auch von hier aus Fäden zur Philosophie Euckens hinführen. Es ist namentlich Meister Eckhart, der, oft vielleicht weniger in der Sache als dem Worte nach, Anregungen bot, abgesehen von jenen Punkten, in denen seine eigene Lehre an und für sich schon von der neuplatonischen Mystik abhängig ist. In wichtigen Stücken ergibt sich allerdings eine schroffe Dissonanz zwischen seiner und Euckens Anschauung: Meister Eckhart ist im Grunde ausgesprochener Intellektualist, während Eucken gegen den Intellektualismus scharf zu Felde zieht; für die Vereinigung mit der Gottheit verlangt der erstere wesentlich passives Verhalten des Geschöpfes, der letztere dringt auf grundsätzlichen, initiativen „Aktivismus“ des Menschen bei der Aneignung des göttlichen Geisteslebens; beide wollen indes den Pantheismus ferngehalten haben. — Zu den grossen Denkern der christlichen Scholastik lassen sich von Euckens System aus keine Verbindungslinien ziehen; die christliche Philosophie des Mittelalters wird mit Ernst und Achtung behandelt, aber als unzureichend erachtet. Die Umwälzungen, welche die Neuzeit auf dem wissenschaftlichen Gebiete gebracht hat, finden eingehendste Würdigung und Anerkennung, insbesondere soweit sie nach und nach jene fundamentale Veränderung in der philosophischen Weltbetrachtungsweise mit vorbereitet haben, die wir als Kritizismus und Idealismus in speziellem Sinn ansprechen. Durch Kants Philosophie, sagt Eucken selbst, „vollzieht sich eine Verlegung des Schwerpunktes vom Objekt ins Subjekt, die theoretische Vernunft befreit den Menschen vom Druck einer fremden Welt, indem sie das Subjekt selbst nach ihm innewohnenden Gesetzen seine Welt gestalten lässt, »der Verstand schöpft nicht seine Gesetze aus der Natur, sondern er schreibt sie dieser vor.«“ (E. 35). In dieser Form ist die kritische Leistung Kants von Eucken anerkannt und zugleich als Grundvoraussetzung seines eigenen Idealismus angenommen, der bei aller Schätzung der Naturforschung und ihrer Resultate ein geborener Feind alles realistischen Naturalismus und Materialismus ist. Wenn der moderne Pragmatismus bei alledem nicht so energisch abgelehnt wird, wie man es nach dieser Voraussetzung erwarten sollte, so liegt das daran, dass Eucken seinen Idealismus nicht

einseitig intellektualistisch auffasst, sondern mit ihm das ganze, volle Leben mit all seinen Betätigungen umspannen will; aber „als Letztes und Ganzes angesehen muss der Pragmatismus doch als ein Irrtum gelten“ (G. S. 49). — Von den nachkantischen Systemen hat Fichte wohl am bedeutsamsten auf Eucken eingewirkt; denn bei ihm „wird die praktische Vernunft zur Wurzel aller Vernunft, im Denken selbst mit seinem Beleben und Durchleuchten der Wirklichkeit wird ein Handeln erkannt; nunmehr lässt sich guten Mutes unternehmen, die ganze Welt aus der Tätigkeit hervorzubringen und sie damit in einen vollen Besitz des Menschen zu verwandeln“ (L. 444). Diese Grundtendenz des Fichteschen Schaffens erscheint in Euckens „Aktivismus“, in der tätigen Aneignung des Geisteslebens wieder. Das „Geistesleben“ selbst erinnert an Fichtes „moralische Ordnung“, das „göttliche Leben“, das „absolute Ich“, dem das „praktische Ich“ durch Unterwerfung der Natur in stetigem, unaufhörlichem Fortschritt sich nähern soll. — Hegel hat infolge seines intellektualistisch gerichteten Idealismus durch das Ganze seines Systems wenig Einfluss auf Eucken geübt; einzelne Gedanken dagegen, besonders aus der Geschichtsphilosophie, sind von deutlicher Wirkung gewesen. Wie weit Krauses Ideen, insbesondere sein Pantheismus und seine „Wesenlehre“, im einzelnen zur Gedankenentwicklung Euckens beigetragen haben, ist nicht einzuschätzen. Eucken lässt diesen Einfluss selbst nur als geringen gelten (vgl. Boyce Gibson: R. Eucken's Philosophy of life² [1907] 4 f.). Endlich sei noch auf die Lebensanschauung Goethes verwiesen, die unserem Denker in manchen Stücken schlechthin vorbildlich erscheint.

II.

Im Anschluss an die Erörterung von Euckens philosophiegeschichtlicher Stellung ist seine wissenschaftliche Methode kurz zu charakterisieren. In den „Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit“ (1887) unterscheidet er selbst zwei Seiten derselben: die reduktive und die noologische. Die Reduktion will eine Analyse sein, die sich bei Erforschung von philosophiegeschichtlichen Systemen oder bei Darstellung einzelner Kulturepochen unter Verschmähung des nackten Historismus nicht mit der Herausarbeitung des Details an Gedanken und Tatsachen begnügen will, sondern eine stete Beziehung des Einzelnen auf den Mittelpunkt erstrebt, also die innerliche Einheit eines Systems, die Persönlichkeit und Lebensanschauung eines Denkers, die treibenden Ideen eines Zeitalters aufgrund und vermittelt der gliedernden Spezialforschung erreichen will. Das Ziel dieser Reduktion ist dann selbst wieder Voraussetzung des noologischen Verfahrens. Noologisch erklären „heißt eine besondere geistige Betätigung dem Ganzen des Geisteslebens einordnen, seine Stellung und Aufgabe in ihm ermitteln, es durch solche Einfügung in das Ganze durchleuchten und auch im eigenen

Vermögen erhöhen“ (W. 128). Wie aber soll „Stellung und Aufgabe“, überhaupt der Gehalt einer geistigen Betätigung ermittelt werden? Wonach bemisst sich der Wahrheitsgehalt eines Gedankens, einer Tatsache? Nicht nach dem Gefühlswert, hören wir von Eucken, das würde den schrankenlosesten und willkürlichsten Subjektivismus zur Folge haben; nicht nach dem künstlerischen Wert, denn der Aesthetizismus läuft ebenfalls auf den Subjektivismus hinaus; auch nicht nach dem praktischen, selbst nicht sittlichen Wert allein; denn dessen stets der Entwicklung des Menschheitsbewusstseins folgender Wandel würde zweifellos zum Relativismus führen. Verbürgt dann nicht die Erkenntnis, der Intellekt die gültige Wahrheit? Eucken verneint auch diese Frage. Die Wahrheit liegt nicht im Begriffe; wir „begreifen“ die Wahrheit, soweit sie uns überhaupt zugänglich ist, nicht als etwas Objektives, sodass sie etwa wie nach der älteren Anschauung die Uebereinstimmung des Denkens mit der Sache, dem Objekte wäre. Die Wahrheit soll mehr sein als „blosse Tatsächlichkeit“ (vgl. S. 33), sie soll nicht von aussen dargeboten und aufgezwungen werden, sondern „eine Tat des innersten Wesens, ein Werk der Freiheit“ bilden (H. 33). Die neue Zeit, so heisst es, hat mit dem alten Wahrheitsideal gebrochen, „nicht sowohl auf theoretischen Erwägungen als aus einer Steigerung des Lebensdranges, einem stärkeren Verlangen nach Selbständigkeit und Ursprünglichkeit“ (W. 348). Der neue Begriff der Wahrheit geht „über die gewöhnliche, bloss intellektuelle Fassung hinaus, indem jetzt als wahr nur das Leben gilt, welches das Ganze gegenwärtig hält, ausdrückt und fördert, während alle Einzeltätigkeit — gemeint ist damit wohl in erster Linie die ausschliesslich erkennende Funktion — die sich davon ablöst und sich selbst genügen will, zur Unwahrheit sinkt“ (W. 116). — Dieser Wahrheitsbegriff Euckens steht also vor allem in direktem Gegensatz zum strengen Rationalismus des 18. Jahrhunderts mit seinen „freischwebenden“ Spekulationen und abstrakt-leeren Begriffen, sowie zu jedem rein intellektualistischen Idealismus; dann aber widerstreitet er auch jener Philosophie, die unter Voraussetzung einer wirklichen Befähigung zur Wahrheitserkenntnis seitens des Subjektes und in der Ueberzeugung von einer objektiven Wirklichkeit das Wesen dieser objektiven Realität im Denken zu ergreifen sucht; die objektive Wahrheit wäre hier Ergebnis des erkennenden Aneignungsprozesses, während bei Eucken Wahrheit erst entsteht, geschaffen wird, und zwar nicht durch das Erkennen des einzelnen Subjektes allein, sondern durch das Subjekt, insofern es am Ganzen des Lebens teilgewonnen hat, also Mitträger und Mitförderer des Geisteslebens ist. Mit der letzteren Beziehung soll zugleich die ewige Geltung der Wahrheit gesichert, also jeder rein subjektivistische Relativismus ausgeschlossen sein. Erkenntnistheoretisch wäre dieser Standpunkt Euckens demnach als aktivistischer Idealismus, etwa im Sinne Fichtes zu bezeichnen, der schlechtweg weder für Intellektualismus, noch für Voluntarismus gelten kann.

Der dadurch zum Ausdruck gebrachte Widerstand gegen die Vorherrschaft der rein intellektuellen Betätigung ist von grösster Bedeutung für die Gestalt der Darstellung Euckens im einzelnen. Sie charakterisiert sich durch den grössten Mangel an klaren Begriffen, der naturgemäss die Erfassung und Verfolgung des Gedankenganges ausserordentlich erschwert, nicht selten einfach verhindert. Den nüchternen Begriff ersetzt häufig eine schwungvolle Wortkette, die präzise Beweisführung ein undurchdringlicher Schwall von unklaren, phantasievollen Sätzen. Fast nirgends straffes logisches Denken, zumeist ein Ahnen, Fühlen, Schauen. Darin offenbart sich allerdings ein starker Zug nach Metaphysik, aber nicht nach Metaphysik „im engen Sinne der Schule“ (H. 160), oder wie es anderswo heisst, nach der älteren ontologischen Metaphysik, die „die Erscheinungen verständlich zu machen suchte durch Weltbegriffe, welche aus freischwebender, daher stark subjektiver Theorie gewonnen wurden“ (W. 130). Notwendig ist eine „Metaphysik des Lebens“, die eine „Umwandlung und Umkehrung des nächsten Weltbildes“ bedingt (W. 48). Wir erbitten uns, so erklärt Eucken ausdrücklich, „die Freiheit, die Metaphysik nach unserer Weise zu gestalten, und lehnen die Verantwortung für ältere Formen ab, deren Mängel den Gegnern der Metaphysik den Anlass zur Verwerfung des Ganzen bieten“ (H. 24)!

III.

Hiermit stehen wir bereits im Mittelpunkte der Euckenschen Philosophie. Sie will ausgesprochenermassen Lebensphilosophie sein und nicht ein bloss theoretisches Lehrsystem bieten. Zwar gibt es auch in der modernen Zeit keine Philosophie, die sich mit einem reinen Lehrsystem begnügen würde; die zwei Hauptrichtungen, in welche Eucken die verschiedenen Gestalten der modernen Weltbetrachtung einteilt, der Naturalismus und der Intellektualismus, wollen ja auch das Leben mit seinen mannigfachen Erscheinungen auf ihre Theorie zurückbezogen wissen, also ihr Lehrsystem zu einem Lebenssystem oder, wie Eucken das nennt, zu einem „Syntagma“ ausbauen. Das Syntagma des Naturalismus lässt den Menschen und seine Betätigung nicht aus dem streng kausalen Gefüge des Naturmechanismus heraustreten; Freiheit, Moral, Religion und Kunst sind im Grunde unmöglich, das ganze Geistesleben sinkt zu einem blossen Naturgeschehen oder bestenfalls zu einer Nebenwirkung des Naturprozesses herab. Im Syntagma des Intellektualismus ist das Gegenteil der Fall. Die Betätigung des Intellektes bildet hier das Grundgeschehen, von dem alles andere Sein, auch die Natur, erzeugt wird; Religion, Moral und alle anderen höheren Werte des Lebens sind als Erzeugnisse dieses Intellektualismus leere Abstrakta, ohne Zusammenhang mit dem Ganzen des Lebens. Daher muss über die beiden Systeme vorgedrungen werden zu einem Syntagma, welches eben dieses Ganze des Lebens voranstellt. Das kann nach Euckens Ansicht nur geschehen durch den Erweis eines selbständigen Geisteslebens.

Was bedeutet dieser Zentralbegriff von Euckens Lebensanschauung? Welches ist der Inhalt des Geisteslebens, wie steht es mit seiner Realität? Darauf ist nicht leicht eine klare Antwort zu geben.

Das Geistesleben soll vor allem nicht sein „eine Eigenschaft und Betätigung eines dahinterliegenden Seins“ (vgl. W. 112), sondern soll bei sich selbst „einen Mittel- und Konzentrationspunkt erzeugen“ (ebenda); „seine eigene Bildung, sein Umspannen und Ueberwinden der Gegensätze von Subjekt und Objekt durch Volltätigkeit ist eine Tatsache fundamentaler Art, es entsteht hier ein Prozess, der eigentümliche Zusammenhänge, Richtungen, Ziele enthält, ein Gewebe von Tatsächlichkeit, das nicht dem Vermögen des blossen Menschen entstammen kann, sondern ihm gegenüber eine sichere Ueberlegenheit besitzt“ (S. 99). Dieses „Gewebe von Tatsächlichkeit“ umschliesst zunächst die ethische und religiöse Betätigung, dann das künstlerische Schaffen und die wissenschaftliche Arbeit (vgl. E. 124 ff.). Gemäss der Neigung und besonderen Erfahrung des Einzelnen mag bald das eine, bald das andere mehr betont werden, das eine wird mit dem anderen rivalisieren; der beständige Streit droht das Leben „auseinanderfallen“ zu lassen. Dem entgegenzuwirken wird erst möglich, „wenn die verschiedenen Bewegungen sich von einem Lebensganzen umspannen lassen“ (E. 128), wenn sie in die „Einheit des Geisteslebens“ gefasst werden. Demnach ist das Geistesleben nichts von jeher Fertiges und Abgeschlossenes, sondern weist eine stetige Entwicklung in der Richtung nach dem Vollkommenen zu auf, deren Marksteine die einzelnen bedeutsamsten Kulturperioden mit ihren Förderungen des menschlichen Daseins, deren Zeugen die „Helden des Geistes“ sind. Wo haben wir uns nun diese „Einheit des Geisteslebens“, diesen „Inbegriff des Geisteslebens“, dieses „Gesamtleben“ wirklich zu denken? „Nicht in einem jenseits des Lebensprozesses befindlichen Sein,“ hören wir, sondern „nur in jenem Prozesse selbst“. „Diesen wiederum kann die Philosophie nicht als die Entwicklung eines der Welt entgegenstehenden Punktes verstehen, sie muss in ihm selbst ein Weltleben ergreifen, ein solches aber kann nicht ein freischwebendes Denken, sondern nur eine bei sich selbst befindliche, wesenhafte, wirklichkeitbildende Geistigkeit bieten, die dem Getriebe der einzelnen Seelentätigkeiten überlegen ist, und die auch dem Denken erst eine nähere Aufgabe und Richtung gibt“ (E. 85).

Die im Lebensprozess aufsteigende Geistigkeit gilt Eucken als die einzige wahre und echte Wirklichkeit gegenüber dem Sinnlichen und Naturhaften, das als „schattenhaft“ (G. 94), als blosser „Erscheinung“ (S. 36; G. 94) hingestellt wird. Die „handfeste“ Wirklichkeit des Sinnlichen ist ihm keine echte Wirklichkeit, die kann nur dem Geistesleben zugesprochen werden. Und wie erweist dieses seine Wirklichkeit? „Die Behauptung, die hier in Frage steht,“ so hören wir Eucken antworten, „ist augenscheinlich axiomatischer Art, sie lässt sich nicht wie ein einzelner Satz, wie ein blosser Ring einer Gedankenkette beweisen. Sondern wie alle Axiome ist sie nur

zu rechtfertigen durch ein Zusammentreffen zweier Gedankenreihen, deren eine mehr negativer, die andere positiver Art ist. Es muss sich zeigen, dass alles, was sich nach jener Richtung bewegt, ohne jene Wendung (zum Geistesleben) stockt und zusammenbricht, dass sie die unerlässliche Voraussetzung alles Vordringens, ja alles Bestehens geistiger Regung bildet; es muss sich aber weiter zeigen, dass die volle Anerkennung und Entwicklung jener Wendung den ganzen Umkreis des Lebens durchdringt und erhöht, dass seine ganze Verzweigung ihr entgegenkommt, und dass dies Entgegenkommende nun erst geklärt, zusammengefasst und zu voller Entfaltung geführt wird. Je mehr hier verschiedene Bewegungen nach demselben Punkte konvergieren, desto sicherer dürfen wir sein, nicht bloss Traumbilde vor uns zu haben“ (S. 89).

An diesem Gedankengang ist verschiedenes zu bemängeln: einmal ist vorausgesetzt die teleologische Entwicklung des Geisteslebens, die eine „volle Entfaltung“ desselben verbürgt. Der strikte Beweis dafür wäre um so notwendiger, weil die Erreichung des Zieles als „eine Sache unsäglicher Arbeit“ (W. 125) dargestellt wird, die durch „mühsame Erfahrungen und schwere Irrungen“ hindurchführt (W. 125, 222). Müsste die sichere Kenntnis des Zieles nicht wenigstens die letzteren verhindern? — Dann ergibt das Beweisverfahren keinerlei Sicherheit der Ueberzeugung und dies bei dem Erweis der Wirklichkeit einer Tatsache! Wäre diese auch noch nicht als Tatsache vollendet, so könnte sie doch auch als Ganzes keine andere Wirklichkeit haben wie in ihren einzelnen Phasen. Ferner, hat der Begriff „Wirklichkeit“ den Sinn von realer Tatsachenwirklichkeit, oder ist er aufzufassen bloss als emphatischer Ausdruck für die innerlich aufgenommene, mit allen Seelenkräften angeeignete und zur Tätigkeit drängende Wahrheit? Darüber lässt sich bei Eucken überhaupt schwer entscheiden. In keinem Falle bestünde ein Recht, die selbständige Wirklichkeit des Geisteslebens bewiesen zu glauben. Aufgrund der zweiten Annahme von vorneherein nicht, aufgrund der ersten ergibt sich, trotz alles ausdrücklichen Widerspruches, ein pantheistischer Idealismus eigener Art, bei dem die durch menschliche Tätigkeit, durch persönlichen „Aktivismus“ mitbewirkte und gesteigerte Geistigkeit selbst wieder erst die eigentliche Wirklichkeit oder, wie es häufig heisst, die „Tiefe des Wesens“ für die menschliche Betätigung ausmacht. Der Mensch schafft also mit an seinem göttlichen Wesen durch Teilnahme an diesem Geistesleben; wie kann er aber an einer selbständigen göttlichen Wirklichkeit mitschaffen? Dem Geistesleben wird der göttliche Charakter entschieden aufgeprägt, trotz aller Hemmungen und Widerstände, denen es seitens des Natürlichen und sogar innerhalb seines eigenen Kreises ausgesetzt ist (vgl. W. 208; 222), es wirkt eben „als Gesetz und Gericht, als eine Macht, die ein Abschliessen des menschlichen Strebens beim blossen Menschen zwingend verhindert, die das Unvermögen alles bloss menschlichen Unternehmens mit unbarmherziger Klarheit herausstellt“ (W. 261).

Der Aufschwung zur Teilnahme an dem Geistesleben, die Aneignung desselben vollzieht sich in drei Stufen, die in mancher Hinsicht an die plotinische und mittelalterliche Mystik sowie an Fichtes Erhebung zur Freiheit erinnern. Die erste Stufe bildet „die Ablösung des Lebens vom kleinen Ich und der bloss menschlichen Art“ (W. 86); sie entspricht etwa der plotinischen *κάθαρσις*. Der Mensch muss hinausstreben über seine „Punktualität“, über seine rein individuelle Lage, um sein eigenstes Wesen in der Unendlichkeit und Vollkommenheit des Geisteslebens zu finden (vgl. W. 320). Die Wahrheit hat als etwas von „allem menschlichen Meinen und Mögen“ Unabhängiges (W. 87) zu gelten, das Gute darf nicht mit dem „der natürlichen oder auch sozialen Selbsterhaltung“ (W. 88) entsprechenden Nützlichen verwechselt werden, ein „willkürüberlegenes Gesetz“ (W. 89) muss anerkannt und im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden. Sonst haben Begriffe wie Pflicht und Sollen keinen inneren Halt. Freilich soll darin nach Eucken noch lange keine theonome Moral im alten Sinne gegeben sein; im Gegenteil: „Das Gesetz muss ein inneres, selbstgewolltes, ja selbstgegebenes sein“ (W. 90). Damit ist völlige Autonomie verkündigt, wenn auch nicht die der schrankenlosen Willkür, sondern die Autonomie des vom Geistesleben vergöttlichten Menschen. Wird diese sich aber immer auf der Höhe halten, wird sie überhaupt jemals ganz auf die Höhe gelangen können, wenn die Teilnahme am Geistesleben nur durch so schwere Irrungen und Kämpfe gegen das Naturhafte und Unfreie möglich ist? Ist diese Autonomie überhaupt etwas für alle Menschen Erreichbares? Welche Moral soll denen gegenüber geltend gemacht werden können, die sich im Gefühle ihrer Freiheit, deren Anerkennung Eucken energisch fordert (W. 192, 305), weigern, das Naturhafte und Sinnliche zu überwinden? Das Problem der Strafe bleibt ebenfalls ungelöst. Die ganze Konstruktion leidet überdies an einem Grundmangel: der Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Geistesleben, zwischen dem Naturbefangenen, „Blossmenschlichen“ und dem „Mehralsmenschlichen“ ist zu sehr überspannt; denn das „blossmenschliche“, „kleine Ich“, wie es genannt wird, muss doch zweifellos wenigstens die Anlage und Freiheit in sich tragen, sich das „Mehralsmenschliche“ anzueignen (W. 124). Wie kann es sich überhaupt so entgegensetzen, wenn es schliesslich in dem Mehralsmenschlichen, im Geistesleben, seine eigene Wesenstiefe und Wirklichkeit findet? Wenn es aber tatsächlich dem Vordringen zum Geistesleben solch grosse Schwierigkeiten bereitet, dann ist seine Wirklichkeit in keiner Weise so „schattenhaft“, wie wir es vordem gehört haben. Aus allem ist klar, dass der Realismus aus Euckens System sachlich nicht ganz verschwunden ist und dem Idealismus sogar in grundlegenden Punkten den Platz streitig macht. Doch behauptet sich der letztere im Ausbau des Ganzen in entschiedenster Art.

Das lehrt uns die zweite Stufe zum Geistesleben: die Ueberwindung des inneren Gegensatzes, die noch mehr wie die erste an plotinische, über-

haupt mystische Gedanken gemahnt. Das tätige Subjekt hat sich bisher dem Objekt schroff gegenübergestellt; der Gegenstand ist dem Subjekte äusserlich geworden. Nun gilt es, ihn wieder anzunähern, damit „das Denken sich gegen das blossе Vorstellen abgrenzen“, „der Begriff sich über den sinnlichen Eindruck“, „das Urteil über die Assoziation“ und „die Kausalverbindung über den Vorstellungsmechanismus“ hinausheben könne (W. 94). Dieses Aneignen des Gegenstandes „verwandelt die äussere Arbeit in eine innere“ (ebenda), gibt dem Werk Innerlichkeit und bildet unsere „geistige Individualität“ (W. 99). Subjekt und Objekt werden, wie es heisst, „zusammengeschweisst“ (W. 98) und zwar lediglich auf dem Boden der Innenwelt.

Auf der dritten Stufe gilt es, „ein universales Selbst zu gewinnen“ (W. 101), ein Leben, „das aus der Versenkung in das Werk zu sich zurückkehrt, um bei sich selbst zu verweilen, das dabei aber jenes festhält und ein überlegenes Selbst sich in ihm entfalten lässt“ (W. 104). „Ueber die Stufe der Arbeit und der Gerechtigkeit, der Kultur und der geistigen Individualität schreitet die Bewegung fort zu einer Stufe des Schaffens und der Liebe, der geistigen Persönlichkeit und eines reinen Beisichselbstseins des Lebens“ (W. 104). Jetzt erscheint eine neue Stufe des Lebens gegenüber dem „starren Nebeneinander der blossen Natur“ (W. 106), eine Stufe, auf der die Liebe „das Ganze der Menschheit zusammenschmieden kann, überall Erzeugerin eines Gesamtlebens, das nicht bloss vorhandene Elemente in einen Austausch bringt, sondern mit schaffender Kraft und umwandelnder Flut das ganze Dasein erneut“ (W. 106 f.). Soll dieses Leben ein „persönliches“ heissen? Eucken verneint das, weil mit diesem Begriff zu sehr „die Vorstellung eines Sichabschliessens und Entgegensetzens“ (W. 109) verbunden sei; „so empfiehlt es sich vielleicht mehr, von autonomem Leben und von Autonomien zu sprechen“ (ebenda). Die kurze Formel dafür ist Plotins Wort: „Wir sind jeder eine geistige Welt“ (W. 110); sie muss es wohl rechtfertigen, wenn anderwärts so häufig von einem „Gesamtleben“ die Rede ist oder von einem „Alleben“ (W. 297) beziehungsweise „kosmischem Innenleben“ (W. 119), durch dessen Aneignung wir „zu freien Mitarbeitern, ja zu Mitträgern des Alls berufen“ werden (W. 124). Wie diese Art höchster Selbsttätigkeit unmittelbares „Auslöschen aller blossen Ichheit, Leben aus der Unendlichkeit bedeutet, ist ein Mysterium“ (W. 148). Darauf gründet sich aber die Religion.

Soweit diese Worte überhaupt verständlich sind, können sie unmöglich anders als pantheistisch gefasst werden, trotzdem Monismus und Pantheismus sonst scharf abgelehnt werden (vgl. S. 158). Das ernste Bestreben Euckens, den Pantheismus zu vermeiden, darf nicht davon abhalten, das Misslingen dieses Versuches zu konstatieren. Eucken zu einem Hauptvertreter eines „theistischen Idealismus“ zu stempeln, wie das jüngst W. Hunzinger („das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart“,

24 f.) getan hat, kann nur auf einer allzu weitherzigen Deutung der eben dargelegten Gedanken unseres Philosophen beruhen. In Wahrheit läuft Euckens Weltanschauung auf einen teleologisch-idealistischen Pantheismus hinaus.

IV.

Von dieser Erkenntnis aus lässt sich jetzt in aller Kürze Euckens Begriff und Begründung der Religion entwickeln.

Der Religion ist es durchaus wesentlich, „die letzte und allbeherrschende Wahrheit zu bringen“ (W. 177); sie muss „die Seele des Ganzen“ (ebenda), der Mittelpunkt des Geisteslebens sein. „Sie beruht auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, dass der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst einer Göttlichkeit teilhaftig wird“ (W. 149). In welcher Art und in welchem Fortgange dieser Aufstieg geschieht, ist oben schon für das allgemeine Geistesleben geschildert worden; für die Religion modifiziert sich dies in folgender Weise: „Es sind drei Behauptungen, oder vielmehr es ist ihr Zusammenwirken, die das der Religion eigentümliche Leben in sich tragen. Die erste ist die, dass sich ein selbständiges und zusammenhängendes Geistesleben sowohl gegenüber der blossen Natur als gegenüber den einzelnen Subjekten mit ihrer Zerstreuung entfaltet, die zweite die, dass dies Geistesleben in unserer Welt auf härteste Widerstände stösst . . . die dritte endlich ist die, dass die Eröffnung eines neuen Lebens über diese Widerstände hinaushebt, und das Leben in den Stand positiven Wirkens und Schaffens wieder einsetzt. Es verbinden sich hier also eine grundlegende, eine kämpfende, eine überwindende Geistigkeit . . . Wo diese drei Stufen sich unter Ausgleichung der widerstreitenden Erfahrungen und in gegenseitiger Beziehung zu einem gemeinsamen Leben verbinden, da ist der Religion ein hervorragender Platz im Leben gesichert“ (W. 380/381).

Sonach bildet, psychologisch gesprochen, den Ausgangspunkt aller Wendung zur Religion nicht ein vages Gefühl (H. 7), in dem der Mensch „zu sehr bei der blossen Menschlichkeit festgehalten“ würde (ebenda), nicht die theoretische Erkenntnis einer letzten, übermenschlichen Ursache aller Weltphänomene — alle Beweise für das Dasein Gottes sind nach Eucken unfruchtbar für die Religion (W. 135) und geben dem Intellekt zu Unrecht eine leitende Stellung (W. 139) —, sondern den Ausgangspunkt für die Religion bildet „die Empfindung eines schroffen Widerspruchs in unserem Leben, eines starken Kontrastes zwischen Forderung und Wirklichkeit“ (W. 163). Darin steckt aber „irgendwelches Verlangen nach Glück; ein positiver Lebensdrang ist im Grunde das erste, das auf die Bahn der Religion treibt“ (W. 164).

Diese psychologische Ableitung der Religion, die ähnlich etwa von Richard Adalbert Lipsius unternommen wird, erachtet Eucken

nicht für die wichtigste; an erster Stelle steht ihm die noologische; es handelt sich für ihn darum, ob bei Zusammenfassung unseres Lebens zur Einheit ein universales Leben in uns ersichtlich wird. Mit Berufung auf die Tatsache des Geisteslebens wird diese Frage bejaht (H. 8). Damit ist aber nach Eucken die Wahrheit der Religion noch nicht erwiesen; „denn das blosse Dasein einer dem Menschen überlegenen Macht ergibt keineswegs schon Religion; zu ihr gehört ein Gegenwärtigwerden des Ganzen dieser Macht im Gegensatz zum Leben, dem wir sonst angehören“ (H. 14). Seine Wirklichkeit lässt sich nicht anders dartun als durch den Aufweis einer weiteren Fortbildung des Lebens (vgl. H. 14). „Darin eben findet die Religion einen Haupterweis ihrer Wahrheit, dass sie die unentbehrliche Vollendung des gesamten Geisteslebens bildet“ (W. 187). Die Religion erst befriedigt das Streben des Menschen nach Unendlichkeit (W. 188), sein Verlangen nach Freiheit und Gleichheit (W. 190), nach Ewigkeit (W. 195), sein Streben nach Gemeinschaft und Seele d. h. Innerlichkeit (W. 197), sein Verlangen nach Grösse (W. 201). In all dem liegt die eigentliche Bewährung der Religion. Der gefährdeten Religion „mit greifbaren Wundern und Zeichen zu Hilfe zu kommen“, hält Eucken für einen „dem naiven Empfinden zusagenden Gedanken“ (W. 378).

In dem Gesagten erschöpft sich der Inhalt der sogenannten universalen Religion; geschichtlich hat es „nie eine selbständige Religion universaler Art“ gegeben (W. 302), hier bildet den Ausgangspunkt die positive Religion (W. 303). Ihre verschiedenen historischen Formen haben nach Eucken eine „Grundkraft“ gemeinsam (W. 298), deswegen gelten sie ihm „nicht als unversöhnliche Gegner, sondern als Mitarbeiter an dem einen grossen Werke der geistigen Rettung der Menschheit“ (W. 298). Das Christentum freilich, auf dessen Boden Eucken ganz und gar bleiben will, ist unter den historischen Religionen am vorzüglichsten befähigt, zur „charakteristischen“ Religion zu werden, nur muss die kirchliche Form desselben abgestossen und das, was nach Eucken den Ewigkeitsgehalt ausmacht, dem modernen Geistesleben nahegebracht werden.

So zeigt sich uns zum Schlusse, dass das Geistesleben die tragende Kraft der Euckenschen Religionsphilosophie ist. „Mit der Anerkennung dieses Geisteslebens,“ sagt er selbst (W. 331), „steht und fällt unsere ganze Untersuchung.“ Nun hat die im Laufe der Darstellung mit grösster Kürze geübte Kritik das Unklare und Bedenkliche dieses Begriffes und seiner Konsequenzen herausgestellt, so dass vom Standpunkte christlicher Philosophie aus eine Absage an Euckens Lebensanschauung geboten ist. Dies in näherer Ausführung klarzulegen und zu begründen, soll die Aufgabe einer eigenen Studie über Euckens Religionsphilosophie sein.