Jun 18 1903

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS.

JAHRGANG I, NR. 10 25. 5. 1903

DIE GNOSIS

HALBMONATSCHRIFT

ENTHÄLT:

Über die Wiederverkörperung
Anmerkungen zur Anthropologie
Rosenkreuzerische Geheimsymbole
Raum und Zeit bei den Indern
Referate

REDAKTION: Wien, I. Schauflergasse 6
ADMINISTRATION: Wien, I. Kohlmarkt 3

Wien
Verlag der **Manz'schen**
k. u. k. Hof- Verlags- und
Universitäts-Buchhandlung

Einzelnummer:
50 Pfg. — 50 h

Quartalspreis:
Mk. 2.80 — K 2.80

Leipzig und **Berlin W. 9**
bei Georg Heinrich Meyer

YBEA

DIE GNOSIS

JAHRGANG I, NR. 10. **25. 5. 1903.**

Über die Wiederverkörperung.

Die Zahl der Menschen, welche an eine Wiederverkörperung des menschlichen Geistes nach dem Tode des Körpers glauben, wird auf zirka vierhundert Millionen geschätzt; würde sich aber bei genauer Untersuchung wohl noch als eine viel größere herausstellen; denn den meisten Menschen sagt ein innerliches Gefühl, daß mit dem Tode des Körpers noch nicht Alles zu Ende sei, und dem denkenden Menschen sagt der Verstand, daß der Geist zu seiner Weiterentwickelung einen Leib nötig habe. Die natürliche Bestimmung des Menschen ist, zur Vollkommenheit zu gelangen, und die alltägliche Erfahrung zeigt, daß dies nicht in einem einzigen Dasein auf dieser Erde geschieht. Wäre aber zu unserer Fortentwickelung kein materieller Körper nötig, so wäre auch nicht gut einzusehen, weshalb wir überhaupt in die Welt gekommen sind. Auch drückt schon die Phrase „in die Welt kommen" einen Glauben an die Verkörperung aus. Man sagt nicht: „Als ich aus Nichts entstanden bin". Wenn ich aber in die Welt gekommen bin, so müßte ich irgendwo herkommen und folglich schon vor der Geburt meines Körpers irgendwo existiert haben.

In Asien glaubt man allgemein an die Lehre von der Wiederverkörperung, in Europa und Amerika breitet sich dieselbe immer mehr aus, wird aber noch vielfach mißverstanden. Wenn sie richtig aufgefaßt wird, so ist sie eine Sache, die sich von selbst versteht und Jedem einleuchtend ist. Es ist somit wohl der Mühe wert, ein paar Betrachtungen darüber anzustellen:

Die ganze Natur predigt uns die Lehre von der Wiedergeburt. Wir sehen, wie im Frühjahre die ganze Natur von ihrem Winterschlafe erwacht. Dieselben Pflanzen, welche im Herbste starben, keimen aus ihrem Samen im Frühjahre wieder auf. Die Formen verschwinden, der Charakter bleibt derselbe und erscheint wieder in ähnlichen Formen. Eine Eichel fällt vom Baume, die Erde nimmt sie auf, der Schnee deckt sein Leichentuch darüber, der Frühling kommt und mit ihm Wärme und Sonnenschein. Da erwacht auch in der Eichel das keimende Leben, sprengt die Schale und zieht aus dem sie umgebenden Erdboden diejenigen Elemente an, welche zu ihrer Ernährung nötig sind, und aus der Eichel wächst ein anderer Eichelbaum hervor; der am Ende eben so groß wird, wie sein Vater. Nicht der alte Eichelbaum hat sich in ihm verkörpert, wohl aber dieselbe Idee, welche der alte darstellte, ist in dem jungen wiederverkörpert. Ohne den Samen wäre aber auch kein neuer Eichelbaum entstanden, und dies ist es, was manche von unseren Philosophen bei ihren Spekulationen über die „Entstehung des Menschen" übersehen haben.

Schopenhauer meint: „Das, was zwei Individuen verschiedenen Geschlechtes an einander kettet, liegt, ohne daß sie es wissen, allein in der Beschaffenheit des von ihnen zu zeugenden Individuums. Je geeigneter zwei Individuen sind, dasjenige Individuum zu zeugen, das den Zwecken des in der Gattung sich darstellenden Willens zum Leben entspricht, umso heftiger und brennender ist ihre Leidenschaft und die Sehnsucht sich zu vereinigen. In ihren einander sich entzündenden Blicken, in ihren Annäherungsversuchen ist es schon das neue, zukünftige Individuum, welches mit der größten Gier und Heftigkeit in die Erscheinung zu treten strebt."[1])

Auch Eduard v. Hartmann sagt: „Instinktiv sucht der Mensch dasjenige Individuum des

[1]) „Welt als Wille und Vorstellung". Seite 608 bis 612.

anderen Geschlechtes auf, welches mit ihm zusammengeschmolzen die Gattungsidee auf das möglichst Vollkommenste darstellt."

Demnach wäre es somit nur die „Gattungsidee", die nach Wiederverkörperung strebt und bei jedem Zeugungsakte würde ein ganz neues, vorher nie dagewesenes Individuum geschaffen, eine neue Seele verfertigt. Damit wäre es auch mit allem individuellen Fortschritt zu Ende; denn alles, was ein Mensch in seinem Leben errungen hat, käme nur der „Gattung" zu Gute, von dem Individuum selbst wäre nichts mehr vorhanden. Dasjenige, was „mit größter Gier" nach Verkörperung strebt, ist nichts weiter, als die Gattungsidee; der höchste Zweck der Liebe, die Erzeugung möglichst vollkommener Exemplare der menschlichen Gattung und jede Verbindung zweier Liebenden, welcher keine solchen Exemplare entsprießen, müßte die Liebenden selbst höchst unglücklich machen![2])

Eine solche Wiederverkörperung der Gattungsidee wäre allenfalls denkbar bei Austern, Fischen, Idioten oder Wesen bei denen noch kein individuelles Selbstbewußtsein sich entwickelt hat, wo es sich nur um eine Wiedergeburt einer passenden Form, nicht aber um den Fortschritt der geistigen Individualität handelt; aber in einem Menschen, der über den Begriff seiner vergänglichen Persönlichkeit herausgewachsen, zum Bewußtsein seines höheren Ich's gekommen und einen ihm eigenen beständigen Charakter erworben hat, ist dieses Ich „die Seele" und der geistige Same, der sich wiederverkörpert. Nicht nur der Charakter der Gattung, sondern sein eigener Charakter tritt wieder in Erscheinung und strebt nach Wiederverkörperung. In seinem Charakter liegt die Individualität seines Geistes, welche den Tod seiner Persönlichkeit überdauert, weil sie schon während des Lebens über dieselbe erhaben und von anderen geistigen Individualitäten verschieden war.

Der rein unteilbare Weltgeist bringt unzählige Formen auf den verschiedenen Ebenen des Daseins hervor, in denen die Natur wirkt und schafft. Schon auf den niedersten Stufen, im Mineral- und Pflanzenreiche macht sich eine Verschiedenheit der Bewußtseinsformen bemerkbar. Auch die Tiere haben das Bewußtsein ihrer Persönlichkeit; ein Hund weiß, daß er ein von einem anderen Hunde verschiedenes Ding ist, selbst ohne daß er darüber philosophiert. Aber erst in einem zum Selbstbewußtsein gekommenen Menschen findet sich die Erkenntnis des „Ich bin, der ich bin". Er bedarf keines „*Cogito ergo sum*", keiner Argumente, um sich zu beweisen, daß er ist. In seinem geistigen Selbstbewußtsein; das wohl von dem tierischen Persönlichkeitsbewußtsein zu unterscheiden ist, besteht für ihn der Beweis seiner individuellen Unsterblichkeit. Er ist erst dann ein wahrer Mensch, wenn er zu diesem höheren, geistigen Selbstbewußtsein gekommen ist und es ist daher nötig, zwischen der vorübergehenden Erscheinung oder „Persönlichkeit" und der dauernden Individualität des Menschen zu unterscheiden. Die „Persönlichkeit" (*persona* d. i. Maske) vergeht, die Individualit ist der geistige „Same", dessen Charakter zu seiner weiteren Ausbildung die Wiederverkörperung nötig hat.

In Bezug hierauf lehrt die „*Bhagavad Gita*" der Indier folgendes: „Wie in diesem gegenwärtigen Leibe Kindheit, Jugend und Alter nur vergängliche Eigenschaften des Unsterblichen während seiner Verkörperung sind, so wird es auch im folgenden Leben sein. Wie ein Mensch, der seine alten Kleider ablegt und ein neues Gewand anzieht, so offenbart sich der Geist wieder in anderen sich neubildenden Formen."[3])

Der indische Weise Sankaracharya sagt: „Der Besitz der Fähigkeit, das Dauernde von dem Nichtdauernden zu unterscheiden, ist die erste Bedingung zur Erlangung der Selbsterkenntnis."[4]) — So lange unsere kopfgelehrten Philosophen dieses Dauernde nicht in ihrem Herzen fühlen und erkennen und folglich nicht zum wahren Selbstbewußtsein gekommen sind, lebt auch in ihnen nur die Gattung, und die Wiederverkörperung ist für sie nur eine Theorie. „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht begreifen."[5]) Ein zum Vollbewußtsein der Un-

[2]) Vergl. Irma von Troll-Borostyáni. „Die Gleichstellung der Geschlechter".

[3]) Vgl. F. Hartmann, „Die Bhagavad Gita." Kap. II.

[4]) „Tattwa Bodha".

[5]) „Faust."

sterblichkeit gelangter Mensch bedarf keiner „Beweise“ für die Fortdauer seiner Individualität; Gott lebt in ihm.“[6]) Nicht des Menschen Hirngespinnste, sondern dasjenige, was in ihm Ewiges zu fühlen und zu denken fähig ist, ist ewig.[7])

Die Individualität des Menschen ist der Schauspieler, der Geist, der ihn bewegt, ist die Kunst; die Rolle die er spielt ist seine Persönlichkeit; er tritt heute in dieser und morgen in jener Rolle auf, aber er bleibt derselbe Mensch und auch die Kunst ist dieselbe. Der Schauspieler hat den Geist der Kunst in sich und wenn er auch jede neue Rolle stets lernen muß, so hat er es doch nicht nötig, bei jedem neuen Auftreten das Talent zum Spielen zu erwerben; es liegt schon in ihm. Desgleichen bringt auch der Mensch nicht nur diejenigen Eigenschaften, welche der ganzen Gattung „*Homo*“ angehören, sondern der in einem früheren Dasein von ihm erworbenen Talente und Fähigkeiten mit auf die Welt und bildet sie aus, indem er hier seine Rolle spielt. Müßten die Kinder ihre Talente von ihren Eltern erwerben, so gäbe es keine, die die Talente ihrer Eltern überträfen. Dagegen sieht man oft musikalische oder mathematische Genies und „Wunderkinder“ in Familien, deren Vorfahren nichts von Musik oder Mathematik wußten und die Kinder von großen Philosophen sind bekanntlich in der Regel geistig höchst minderwertig veranlagt.

Es wird oft gefragt: „Wenn ich schon früher auf der Erde war, weshalb kann ich mich nicht daran erinnern?“ — Die Antwort ist: „Weil wir keine Gnostiker sind, d. h. weil wir unser wahres Selbst nicht erkennen“. Darin besteht die wahre Gnosis oder „Selbsterkenntnis“, daß der Mensch sich des göttlichen Daseins bewußt wird und sich in diesem selbst findet. Nur wer sein wahres Selbst gefunden hat, kennt sich in Wirklichkeit selbst Die Persönlichkeit ist von dem geistigen Menschen verschieden; sie war früher nicht da und kann sich folglich auch an kein solches Dasein erinnern; sie ist nicht der Baumeister, der das Haus gebaut hat, sondern das Haus, in welchem der Baumeister wohnt. Ist sie einmal mit diesem Baumeister vereinigt, so wird sie ihn kennen und an seinen Erinnerungen teilnehmen. Sie wird dann wissen, welche Persönlichkeiten er früher geschaffen und überschattet hat. In einem intuitiv angelegten Menschen tritt in Folge seiner Berührung mit dem Geiste eine intuitive Ahnung, ein Seelengefühl eines früheren Daseins auf; aber erst in demjenigen, der sich selber gefunden hat, wird dieses Gefühl zur klaren Erkenntnis.

Der Mensch ist ein inkarnierter Gott. — Die Bibel sagt: „Als die Söhne der Götter sahen, daß die Töchter der Erde schön waren, da nahmen sie dieselben zum Weibe“. — Hinter diesen Allegorien ist eine tiefe wissenschaftliche und historische Tatsache verborgen. Die „Töchter der Erde“ sind die denkfähigen Menschen. Als die menschenähnlichen Organismen mit ihren intellektuellen Kräften hinlänglich entwickelt waren, um als Wohnungen der himmlischen Menschen zu dienen, da verbanden sich diese mit ihnen.

Die geistige Individualität des Menschen ist somit etwas von seiner Persönlichkeit wesentlich verschiedenes; wenn auch während dieses Lebens Beide ein Ganzes bilden. Die Seele ist gleichsam der Schmetterling, die Persönlichkeit die Blume, aus der er Honig zu schöpfen sucht; der innere Mensch ist der Meister, der persönliche Mensch das Werkzeug, das nur dann brauchbar ist, wenn es dem Willen des Meisters gehorcht. Dies sollten sich auch die Spiritisten merken, welche Verkehr mit der Persönlichkeit eines Verstorbenen suchen; denn nach dem Tode wird die Persönlichkeit zum geistlosen Schatten, in welchem allerdings noch Erinnerungen eine zeitlang fortexistieren können; aber der wahre Geist hat mit den Beziehungen dieser Erscheinungswelt nichts mehr zu tun. Die himmlische Seele schwingt sich zu ihrer Heimat empor; eine Anziehung nach dem Irdischen könnte ihr dabei nur höchst hinderlich und verderbenbringend sein; sie läßt alles Irdische hinter sich und hat damit nichts mehr zu tun. Sie genießt der Ruhe und Seligkeit, bis daß die Schätze, die sie mitgebracht hat erschöpft sind. Dann tritt der Instinkt nach einem neuen Dasein wieder auf und sie schafft sich einen neuen Körper um wieder auf dieser Erde oder einem anderen Planeten neue Er-

[6]) II. Korinth., IV. 11. 12.

[7]) F. Rückert.

forschungen zu sammeln, welche sie nötig hat, um der Gottheit näher zu kommen und Vollkommenheit zu erlangen. Hat sie dies erreicht, so braucht sie nicht wiederzukommen; es wäre denn, daß sie zum besten der Menschheit sich wieder der „Fleischwerdung“ unterzieht.

Unter dem „Fleisch“ ist aber nicht nur das sichtbare Fleisch, Muskeln, Knochen u. s. w., sondern alles was der vergänglichen irdischen Natur des Menschen angehört, zu verstehen; folglich seine sinnlichen Neigungen und Begierden, Instinkte, Meinungen, Idiosgakrasien, Talente, Gewohnheiten u. s. w.; überhaupt die Charaktereigenschaften seiner Persönlichkeit. Der Tod ist ein Vereinigungsprozeß. Indem sich die Seele immer höher emporschwingt, läßt sie auf den niederen Daseinsebenen alles, was sie in ihrem Fluge belästigt, zurück. Steigt sie wieder ins materielle Dasein herab, so nimmt sie ähnliche Elemente wieder in sich auf, da in ihr selbst die Anziehungspunkte zu diesem enthalten sind. Die Wiederverkörperung kann somit als eine „Auferstehung des Fleisches“ betrachtet werden, wie sie im katolischen Katechismus genannt wird Im buddhistischen Katechismus heißt es: „Ich glaube an ein Wiederzusammentreten der „Skandkas“. „Skandkas“ und „Fleisch“ bedeutet hier eins und dasselbe; nämlich die Charaktereigenschaften des Menschen. Im Sanskrit werden diese „Skandkus“ folgendermaßen bezeichnet: 1. Rûpa (Form), 2. Vidana (Wahrnehmung), 3. Sanjna (Bewußtsein), 4. Sanskara (Wirken), 5. Vidyana (Erkenntnis). Dies ist das Material, welches die Seele ablegt, und aus welchem sie sich bei ihrer Wiederkehr ein neues Haus erbaut.

Um nun den Vorgang bei dem Tode und der Wiedergeburt zu verstehen, ist es nötig, die Zusammensetzung der Natur des Menschen, sowohl in körperlicher als auch psychischer und intellektueller Beziehung zu kennen.

Wer fähig ist, in sein eigenes Innere einzugehen, der bedarf keiner weiteren Erklärung; aber für diejenigen, welche noch nicht dazu reif sind, wird eine Betrachtung der verschiedenen Leiber, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, so wie dies Sankaracharýa lehrt, von Nutzen sein. Diese Leiber sind gleichsam Hüllen oder Sphären die ihn bekleiden; aber wir dürfen uns dies nicht so vorstellen, als ob sie schwach voneinander getrennt, wie die Blätter einer Zwiebel seien; sondern sie sind eher mit verschiedenen Graden von Dichtigkeit zu vergleichen, so wie Dunkel, Dämmerung und Licht, oder wie die Töne von aufeinanderfolgenden Oktaven.

Da ist nun erstens der materielle sichtbare Körper, aus den vier Elementen, d. h. aus Festem, Flüssigem, Luftförmigem und Feurigem (Energie) gebildet, und diesem zu Grunde liegt noch ein anderer Leib, aus dem fünften Elemente, dem Aether gebildet. Letzterer ist der Sitz der Lebenskraft, die dem sichtbaren Körper vermittelst der Nerven übermittelt wird. Diese beiden gehören der physischen Ebene an und nach dem Tode verwesen sie auf dieser; jeder Teil kehrt zu dem Elemente, aus dem er geboren ist, wieder zurück.

Dann kommt der sogenannte Astralkörper, und in diesem unterscheidet man zuerst den „Begierdenleib“, welcher der Sitz der Instinkte und Leidenschaften ist; dann den „Gedankenleib“, den Sitz des Intellektuellen und des Wissens;dann den Leib der Erkenntnis und Schauung und schließlich den verklärten Leib der Seeligkeit.

Diesen entsprechen die fünf Daseinsregionen des Makrokosmos, nämlich die physische Sinneswelt, die niedere und höhere Astralregion, die Gedankenwelt, das Reich der Erkenntnis und derjenige Zustand, den man das „Paradies“, den „Himmel“ oder die „Götterwelt“ (Devachan) nennt. In jeder Sphäre läßt die Seele bei ihrem Durchgang durch diese Daseinszustände dasjenige zurück, was zu diesem gehört. Sie bringt in den Himmel keine Gelehrsamkeit, sondern nur dasjenige mit, was zum Himmel gehört: nämlich alle die Ideale, die sie in ihrem Leben gesammelt hat, und die sie erfüllen, und diese Ideale werden hier für sie zur Wirklichlichkeit; sie bilden die Welt, die sie dort umgibt.

Devachan wird als eine Traumwelt von idealen Vorstellungen bezeichnet und ist es auch; aber nicht mehr so als unsere Welt; denn unser irdisches Leben ist auch gewissermaßen ein Traum, wir leben in unserer Subjektivität. Wir wissen von der Außenwelt, ja

auch von der von uns am meisten geliebten Person nichts, als was von ihr durch unsere Sinneseindrücke, durch Sehen, Hören, Empfinden, oder geistige Wahrnehmungen in unser Bewußtsein tritt. Aus diesen Eindrücken entspringt unser Gefühl und unsere Vorstellung des Gegenstandes, der in Wirklichkeit oft sehr verschieden von dem Bilde ist, das wir uns vorstellen. Wir lieben nicht die Person direkt, sondern die ideale Vorstellung, die wir uns von ihr gemacht haben und die wir auf sie übertragen. Wenn wir an einen fernen Freund denken, so denken wir nicht an seine körperlichen Fehler, die uns in die Augen springen würden, wenn wir bei ihm wären, sondern wir machen uns ein ideales Bild seiner Tugenden und seines Charakters. So ist auch die ideale Vorstellung, die wir von solchen Dingen in den Himmel mitbringen, und da wir unsere Denkmaschinen zurückgelassen haben, so argumentieren wir auch nicht mehr darüber, sondern erfreuen uns der Gegenwart unseres Ideals.

Dieser Zustand kann, je nach der Größe der Ideale, die wir mitgebracht haben, sehr lange, ja sogar Jahrtausende dauern; aber am Ende erschöpfen sich auch diese geistigen Schwingungen, und die ihrer vergänglichen Schätze im Himmel beraubte Seele wird wieder von dem instinktiven Drang nach Leben erfaßt. Sie tritt ihre Rückreise in's Materielle wieder an, bekleidet sich auf diesem Wege wieder mit einem denkfähigen Astralkörper, zieht „das Fleisch“ wieder an, und sie ist nun das Individuum, welches nicht von den beiden Liebenden „erzeugt“ wird, sondern bereits da ist und „mit der größten Gier und Hastigkeit in die Erscheinung zu treten strebt“. Viele Fälle von Unfruchtbarkeit bei guter Gesundheit, mögen ihre Ursache darin haben, daß kein solches Individuum gegenwärtig ist, das sich zu einer Inkarnation in der betreffenden Familie angezogen fühlt, da fehlt der „Same“, aus dem eine neue Menschenpflanze entsteht.

Es scheint beinahe überflüssig zu erwähnen, daß es einer noch nicht zum wahren Selbstbewußtsein gekommenen Seele nicht möglich ist, sich selbst die Familie zu wählen, in der sie inkarniert werden soll, sondern sie wird instinktiv dorthin angezogen, wo die für ihren Charakter am besten passende Stelle ist. So kann z. B. ein König, der ganze Länder gestohlen und dadurch ein Dieb geworden ist, in seinem nächsten Leben seinen Platz unter Dieben, vielleicht in einer Bettlerfamilie finden. Er erntet dann was er gesä't hat. Dies ist das Gesetz von Ursache und Wirkung auf der moralischen Ebene, im Sanskrit „Karma“ genannt. Es ist die „Nemesis“ der Griechen, die rächende Gerechtigkeit; weshalb es auch in der Bibel heißt: „Mein ist die Rache! spricht der Herr“. Durch dieses Gesetz bestraft das Böse und belohnt das Gute sich selbst.

So bewegt sich der Mensch in dem sich ewig drehenden Rade der Erscheinungen, in Daleidoskop der Natur. Durch die Nichterkenntnis seines göttlichen Wesens ist er an diesem Wechsel von Leben, Sterben und Wiedergeborenwerden gebunden, von dem es keine Erlösung gibt, als das Licht der Erkenntnis. Erst wenn er zur wahren Selbsterkenntnis (Gnosis) gekommen ist, ist er sein eigener Herr. Dann wird er nicht mehr getrieben, während er zu treiben glaubt. Durch seine Erkentnis und Befolgung des Gesetzes ist er mit dem Gesetze vereint und folglich selbst das Gesetz. Dann folgt er keinem fremden Willen mehr, sondern dem Willen des Gesetzes, dessen Repräsentant er selber ist. Dann ist er frei. *Franz Hartmann.*

Anmerkungen zur Anthropologie.

I.

Wenn wir Europäer uns fragen, woher Hellas seine Bildung bekam, so erhalten wir keine sichere Antwort, weil die Angaben widersprechend sind. Große Autoritäten sagen: von Ägypten; ebenso große vom Morgenlande. Die Ureinwohner, die Pelasger, verehrten Zeus auf hohen Bergen und hatten ein Orakel in Dodona. Ein dodoneisches Zeusbild sieht wirklich aus wie ein assyrischer oder persischer König und der olympische hat keinen rein hellenischen Typ.

Betrachtet man griechische Skulpturwerke, die doch für Dokumente angesehen werden

dürfen, so findet man unter den hellenischen Helden des trojanischen Krieges drei bestimmte Typen. Achilles mit dem schmalen Gesicht und der geraden griechischen Nase, die ohne Übergang die Stirn fortsetzt und mit dem klaren Auge, vertritt Thessalien, vielleicht den dorischen oder nördlichen Stamm. Agamemnon aus Mykene hat die römisch gebogene Nase mit deutlich angegebenen Übergang von der Stirn die breiter ist und bewölkt, ferner den Mund mit den gröberen Lippen, das Auge ist kürzer und der Blick trübe. Der dritte Typ ist Diomed von Argos. Der Kopf ist rund, die Stirn niedrig, nach hinten geneigt, mit einem Wulst an der Nasenwurzel und die Nase ist beinahe römisch; das Auge ist eher breit als lang. Stämme oder Rassen herauszuraten, lohnt wohl nicht, aber daß sich Achilles' rein griechisches Profil im Norden wiederfindet, ist sicher; man kann es noch heute in Schweden auf dem Lande sehen.

Sokrates ist kein griechischer Typ. Seine Stirn ist nicht die des Denkers, denn sie ist für ihre Höhe zu schmal und diese Stirn findet man noch heute in den Donauländern wieder und sie hat einen besonderen Namen, der nicht auf Witz deutet; seine Nase ist unedel und ist bei Satyrn zu sehen und seine Augen sitzen nicht gerade im Kopf; es ist ein Silen; gleicht auch dem Marsyas (Medici) und einem Pelasger.

Dringt man tiefer, so findet man zuerst den Schleifer mit seinem unheimlichen Schuhsohlenoval, wo Nase und Kinn sich in der Spitzigkeit gleichen und wo der Mund eine Kerbe ist. Von den Übrigen sind bemerkenswert: Der Finnentyp des sterbenden Galliers und des Gladiatoren, von vorne ein Sechseck, mit der Form des Todtenschädels, der Birne, das Gesicht platt und die Nase eingedrückt. Dieser Finnentyp findet sich bei Satyrn wieder und bei einem der Giganten des Pergamonfrieses, sowie bei gewissen Centauren, denn andere Centauren haben das Aussehen des Sokrates und des Pelasgers. Pan und Faune geben oft den morgenländischen Judentyp wieder, mit der gekrümmten überhängenden Nase, die einem ähnlichen hakenförmigen Kinn paralell ist und zuweilen einen Wulst über der Nasenwurzel hat.

Äsopus ist ein niedriger Typ, der sich in den niedrigsten Klassen der germanischen Länder wiederfindet, wo es die häßlichsten Nasen in der Welt gibt, eine Nase ohne Name und ihresgleichen, vielleicht einmal der Schuhmacherstuhl oder der Kleiderriegel genannt. Diogenes ist ein romanischer Krüppel, sehr gewöhnlich in Italien.

Endlich muß man sich den Basrelief der Villa Borghese „Hephaistos in seiner Schmiede" merken. Der Gott selbst ist halb Grieche, halb Römer; der Geselle ist der Gallier, der Sytyr der Centaur; aber ganz unten sitzt ein Zwerg mit einer spitzen Haube und einem Vollbart, ganz unseren Wichteln und Zwergen ähnlich, die wir in den Märchenbüchern sehen. Daß er an einem Helm schmiedet, läßt uns an den Zwergschmied denken und daß ein Lehrling ihn neckt, indem er an der Haube zupft, deutet darauf, daß der kleine Kobold einem geringgeachteten Stamm angehört. Er ist nicht mißgestaltet, sondern ein völlig ausgewachsener Mann, der, wenn er sich erheben würde, dem Gesellen bloß bis zum Nabel reicht. Sonst ist er nicht unähnlich dem Skythen aus der Krim, der von einer Bernsteinvase her bekannt ist.

Genug, hier finden sich bereits alle Stämme Europas auf der Balkanhalbinsel versammelt und die höchsten Typen Alexander und Aristoteles geben alle Züge des feinsten Seelenlebens wieder, so daß man nicht weiter an ethnographische Fragen denkt. Aber woher sie gekommen sind, oder ob sie immer da waren, das weiß man nicht.

Man weiß auch nicht, woher Rom seinen ersten Bildungssamen bekommen hat, der jedoch bei den Etruskern gekeimt hatte. Von den Sabinern bekam jedoch Rom seinen Jupiter, seinen Mars, die Laren und Penaten. Die Latiner gaben Saturn, den Gott des Feldes und Janus, den Gott des Heims. Die Etrusker hatten eine düstere Religion mit Menschenopfern; ihre Gräber glichen Pyramiden, ihre Vasen werden mit denen der Pelasger verglichen und der toskanische Pfeiler ist dem dorischen nicht unähnlich. Sie schrieben von rechts nach links wie die Semiten und hatten Duodezimalrechnung. Ihre Sprache war eine Mischsprache und häufte Konsonanten und ließ beinahe alle Vokale aus wie die hebräische. Klytämnestra wurde Klutmsta geschrieben; Alexander wurde Elchnstre gezeichnet. Eigen-

tümliche Götter waren: Vertumnus, Nortia (Schicksal), Vejovis, Vedius, der böse Jupiter, der dunkle Summuanus, der Mantus oder die Mantia der Unterwelt, Voltumna, Mater matuta, Menerfa. Sprachkenner haben ihre Sprache vom Semitischen bis hin zum Finnischen abgeleitet. Man hat zu wählen. Etruskische Gesichter gleichen assyrischen.

Rom beginnt allerdings seine Zeitrechnung beinahe gleichzeitig mit Griechenland, 753 und 776, und beide scheinen denselben Ursprung gehabt zu haben, dann aber gewinnt Hellas einen Vorsprung und drückt bestimmt seine Gepräge auf Rom. Denn bereits im 7. Jahrhundert hat Hellas Kolonien in Tarent und mit den Tarquiniern wird Rom was es wurde. Die Sagen erzählen, daß die Stadt Tarquinii in Etrurien in der Urzeit von tyrhenischen Pelsagern gegründet worden sei. Nach dieser Stadt floh der Korinther Demaratus und dort wurde sein Sohn Tarquinius priscus geboren, der König von Rom wurde und sowohl etruskische wie hellenische Bildung mitbrachte. Er war es, der das Forum, den Zirkus, das Kapitol und die Cloaca maxima bauen ließ. Er war es, der aus Etrurien die Insignien der Königsmacht einführte, das Diadem, den elfenbeinernen Stuhl, die purpurne Toga, den Stab mit den Adlern, und zwar in der letzten Stunde, denn sein Sohn war der letzte König von Rom; der letzte, bis er einen Nachfolger erhielt in dem kleinen König von Rom, dem Herzog von Reichstadt, der niemals König wurde und wenn man nämlich die vielen Könige von Italien abrechnet, den großen Napoleon inbegriffen.

Rom setzt Hellas fort, aber schafft nichts Neues, weder in Kunst, Literatur noch Wissenschaft, kaum in Gesetzgebung. denn als die zehn Gebote oder das Gesetz der Kupfertafeln verfaßt werden sollte, sandte Terentius Arsa drei Bevollmächtigte nach Athen, Solons Gesetze zu studieren.

Die römische Geschichte dreht sich um Klassenkampf zwische Patriziern und Plebejern und um Eroberungen, wenn man den großen Antisemitenkrieg gegen Karthago als Verteidigungskrieg rechnet. Sonst ist Rom ein wahrhaftes Amerika, wo alles sich mischt und gekocht wird, alle Arten Völker als Mitbürger aufgenommen, alle Götter der Sammlung einverleibt werden.

Die römische Geschichte ist uninteressant bis zu Cäsar und Augustus, wo sie Roman wird. Die Kaiser sind vollkommene Weltbürger. Claudius war in Lyon geboren, Pertinax in Ligurien, Septimius Severus war Afrikaner, Macrinus Numidier, Maximinus war der Sohn eines Goten und eines alanischen Weibes, Philippus Arabs war Araber; Trojan, Hadrian, Marcus Aurelius, Commodus waren Spanier. Die Herkunft der illyrischen Kaiser zu erforschen ist unmöglich, denn Illyrien war ursprünglich von Stammverwandten der Thracier bevölkert, die sich mit Phöniziern, Hellenen, Italienern und Kelten mischten.

Die Kaiserporträts bilden darum eine ethnographische Sammlung von großem Interesse. Cäsar hat ein germanisches Gesicht, und zwar mit bekannten Zügen, als hätten wir ihn gestern getroffen, in der Kammer des Reichstages, oder auf einem Katheder. Seine Nase ist nicht römisch, aber ist es gewesen; sein Mund hat einen Zug von Humanität, Nachsicht, Güte als lächelte er über die menschliche Schwäche; es ist nicht das Gesicht eines Adeligen, sondern eines Gelehrten. Nero sieht als junger Mann (im Louvre) wie ein intelligenter Israelit aus mit seinem Backenbart; etwas später ist er schön, mit seiner breiten Stirn und dem kleinen Untergesicht, vielleicht wie ein junger Dionysos; zuletzt gleicht er einer Spielhauswirtin von Melbourne. Vitellius kann man auf dem Theater des Palais royal in Paris sehen; übrigens ein Lebemann, äusserlich recht harmlos. Vespasian mit seinem Galoschenkinn ist ein häßlicher Kerl; Nerva hat viel vom Römer; Marc Aurel hat weder eine römische noch eine griechische Nase, sondern eine nördliche, beinahe skandinavische und erinnert an die Äsops. Julianus Apostata aus Illyrien hat etwas Phönizisches oder Assyrisches in seinem langgestrecktem Kranium. Augustus ist der schönste, mit modernem, reichem, feinem Ausdruck, nicht so römisch, aber er war ein Volsker. Unter den Untertanen ist Mäcenas der Träger eines Göthe- und Humboldtkopfes. Virgilius hat griechische und germanische Art. Marius ist der griechische Centaur und Satyr und er ist übrigens seinem

Seelenverwandten Marat sehr ähnlich. Der gefangene Dazier (Farnese) ist ein russischer Bauer. Pan (Ludovisi) ist der Jude des Morgenlandes. Den Paeto in der Gruppe Paeto und Arria (Ludovisi) kann man in Christiania wiederfinden. Marsyas (Medici) ist Silen, Sokrates, Pelasger, Phrygier.

II.

Zwischen Ingolstadt und Regensburg sind noch heute die Spuren eines Walles zu sehen, welcher sich auf der östlichen Seite des Rheins über Odenwald, Spessart, Taunus bis nach Köln hinauf erstreckt. Er wird von den Deutschen die Teufelsmauer genannt; und der Wall oder die Mauer mit Türmen wurde von den Römern als ein Schutzwall gegen die Germanen angelegt und war eine Demarkationslinie zwischen dem Ager Decumanus und Germanien. Westlich von dieser Mauer wurde das Land den Galliern überlassen (und den römischen Veteranen) und hinter dieser Mauer entstand Roms größte, dauerhafteste Kolonie Frankreich, denn dort herrscht noch heute die Römersprache und römisches Recht, römischer Geist im öffentlichem Leben und Klassenkampf. Aber Frankreich bekam niemals den römischen Kaiserstuhl; Franz I. war allerdings einmal Kandidat neben Heinrich VIII. von England, aber Deutschland behielt eigensinnig den Purpur, wenn auch bloß als Schmuck, bis 1815. Statt dessen erhielt Frankreich eine gewisse Selbständigkeit dem Papst in Rom gegenüber, zu allererst gesetzlich durch die pragmatische Sanktion Ludwig IX. (1269). In diesem von der Natur so begünstigtem Lande, wurde die römisch-griechische Bildung umgepflanzt und entwickelte sich so, daß mit dem 17. Jahrhundert die Franzosen die erste Nation Europas wurden und das sind sie wohl noch heute. Mit der französischen Revolution tritt eine gewisse Verwilderung ein, aber gleich darauf steigt aus den Kaisergräbern ein Caesar, der verkörperlichte Römergeist; und gleich Karl dem Großen gründet er ein Reich, das sich bald auflöst, nachdem es jedoch eine Aufgabe ausgeführt hat: das alte Europa aufgeweckt und emporgerissen zu haben. Napoleon ist so römisch, als Charakter, Eroberer, Gesetzgeber und Regent, daß sein Brudersohn ihn und sich als eine Idee betrachtete: Caesar von des Volkswillens Gnaden, welcher mit dem Plebs regiert und durch ein Plebiszit Kaiser wird. Napoleon I. nennt sich auch sofort „von Gottes Gnaden und durch die Konstitutionen der Republik, Kaiser der Franzosen". Als er den Papst nach Paris holt und selbst in Rom einzieht, da fühlten die Franzosen sich als Römer und ganz Europa wollte mit den Ahnen der Bildung verwandt sein.

Im Jahr 1804 wird Bonaparte Kaiser; im Jahr 1806 fängt sein Bruder Joseph an Pompeji auszugraben (das gleichzeitig mit Jerusalem zerstört wurde) und damit stieg die ganze Intimität des römischen Lebens empor. Europa verkleidete sich als Römer und lebte in römischen Möbeln; Tempel in römischem Stile, sowohl für die Gottheiten der Liebe wie des Krieges wurden erbaut und es kamen soviel Säulen zur Welt, daß wir noch heute welche übrig haben.

Aber ein Caesar sollte ja gegen den Barbaren ziehen; Napoleon entdeckte seinen in Moskau, aber da brach er zusammen, fiel wie ein antiker Tragödienheld durch seinen Übermut, hybris!

Er brach, aber die Nation hielt, denn sie war eine starke Legierung aus vielen Metallen bei hohem Schmelzpunkt. Gallier ursprünglich; Franken später; Sachsen auch; Westgoten vom östlichen Europa, Burgunden von den Südküsten der Ostsee, Skandinavier, Engländer, Spanier, Araber sogar waren während der Jahrhunderte hinzugekommen, aber die Römer hatten gesiegt. Erst durch Caesars Kolonisierung und die häufigen Besuche der Kaiser in dem angenehmen Lutetia, dann durch die christlichen Missionäre, die direkt aus Rom kamen und das Latein mitbrachten. Die fränkische Eroberung hinterließ keine dauernden Spuren, denn diese Halbwilden sorgten nur für die Verteidigung, während sie die Administration den ansäßigen Römern überließen.

Und so stark ist die in Frankreich neugepflanzte Römerbildung, daß England seinen halben Wortvorrat daher holt und nicht direkt von Rom. Denn die römische Eroberung Britanniens hatte allerdings das Latein mitgebracht, aber das wurde ebenso wie die Ursprache von den einziehenden Angeln, Sachsen und Jüten

ausgerottet. Erst mit den romanisierten Normanen tauchte das Latein ernstlich auf und bis zu dem Grad, daß man bei Chaucer 40 Prozent romanische Worte findet. Und durch die Kirche und die Universität gewann das Latein so, daß man bei dem Macaulay unserer Tage 50 Prozent Latein zählt. Diese Brechung in der englischen Bildung, die halb germanisch, halb romanisch ist, hat man bereits bei den beiden größten bemerkt, bei Shakespeare, der meist germanische Ausdrücke gebraucht und bei Milton, der in der „gehobenen" Sprache das Latein sucht. Bulwer, der Überbildete, ist auch Römer, während der volksmäßige Dickens Angelsachse ist.

England wurde die nördlichste Halbkolonie, die Rom gründete und Spanien die südlichste, mit einem Wort Rom ging nach Westen, westlich von der Teufelsmauer und dem Rheinstrom, bis es in unseren Tagen die Ardennen und Vogesen zur chinesischen Mauer bekam. Die Germanen bildeten das europäische Reich der Mitte und die Slaven den großen Osten; und das tun sie noch heute. Aber gleichwohl, mitten im Germanischen und Slavischen fließt ein Strom vom Römischen und das ist das Christentum und die Gelehrsamkeit, die Kirche und die Schule. Abendländische Kultur ist Christentum und Antike.

August Strindberg.

Über Rosenkreuzerische Geheimsymbole.[1])

Die Frage, weshalb die F. R. et A. C. in ihren Büchern und Manuskripten geheime Abbreviaturen, Alingmata, Charaktere, Chiffres, Figuren, Hieroglyphen, Schriftzüge, Zeichen, kurz Geheim-Symbole anwandten, erledigt sich kurz und bündig dahin: „damit die Schweine niicht in den Rosengarten gelassen wurden." Wenn wir nun trotzdem, obwohl uns persönlich „das Leben in Quinto" fernliegt, das goldene Heiligtum zu betreten wagen, so mögen die frommen Rosen†kreuzer diese Profanation unserer Wißbegierde und Wahrheitsliebe zu Gute halten. Im Übrigen wissen sie ja selbst, daß der Umgang mit Rosen Leid und Schmerzen bringt. „Ubi Rosa, ibi spinae." Ungestraft lustwandelt Niemand im Rosengarten.

Universum est Rosarium.

Philosophisch betrachtet, sind alle sichtbaren Dinge natürliche Symbole, sind eine ihnen zu Grunde liegende unsichtbare Wesenheit. Die „Erscheinungen", welche wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, d. h. unsere Vorstellungen sind uns exoterische Bilder, Gleichnisse für esoterische Geschehnisse, welche sich uns eo ipso entziehen. Von dieser erkenntnistheoretischen, das Verhältnis vom Subjekt zum Objekt betreffenden philosophischen Symbolik wollen wir im Folgenden nicht weiter sprechen. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß das Rosenkreuzerische System 100 Jahre vor Kant in dem Gedanken lebte und webte, daß „alles was wir sehen oder angreifen nichts anders ist, als ein excrementum, welches die verborgene Substanz gleichsam verdunkelt und bedeckt". [2]) Aber die Welt ist nicht nur ein Excrement, sondern darinnen und darunter liegt die Substanz, die quinta exentia. Übrigens findet sich diese Auffassung ja in dem metaphysischen Systemen aller Zeiten und Völker wieder. Die Natur ist eine Offenbarung, ein Symbol Gottes. Gott kann oder will nicht anders zu den Menschen sprechen als durch Bilder, Embleme.[3])

Homo imitator dei!

Auch der Mensch als Kind Gottes wendet da Symbole an, wo er etwas nicht anders ausdrücken kann oder will.

Die Kunst ist ästhetische Symbolik. Künstlerisch und künstlich ausgeführte Gesichts- und Gehörbilder, ja sogar Geruchs- und Geschmacksbilder und nicht am wenigsten Gefühlsbilder werden benützt, um nur einen Ideenzusammenhang, einen inneren Vorgang zu übermitteln, zu dem angeblich die Sprache — ebenfalls ja ein Symbol — nicht ausreicht. Auch hierüber wollen wir uns im Folgenden nicht weiter auslassen, obwohl gerade die Alchymisten es liebten, ihre chemischen Prozesse nicht nur in Parabeln, Mythen und Legenden einzukleiden[4]), sondern die Prozesse auch bildlich darzustellen. Fast jedes alchemistische Buch wimmelt von solchen „schönen kunstreichen chymicosophischen Emblemata", von „tiefsinnigen theosophischen Figuren, nicht allein sehr dienstlich, Augen und

[1]) Aus einem alten Rosenkreuzer-Manuskript, VII.

[2]) „Dreyfaches hermetisches Kleeblatt". Nürnberg 1667. — „Kritik der reinen Vernunft". Königsberg 1781.

[3]) Ich mache diese Auffassung nicht ohne Weiteres zu der meinigen, sondern führe sie hier nur des Zusammenhanges wegen an.

[4]) Bekannt ist besonders Petri Johannis Fabri „Herkules" (Chymische Schriften. Hamburg. 1713.) — Ich empfehle „Der chemische Herkules" von Philalethes. Pierson's Verlag. Dresden. 1898. (Mk. 1.50). — Ch. wissensch. Zeitschrift für Okkultismus. Seite 127.

Gemüt dadurch zu erlustigen, sondern zugleich ein scharffes nachdenken der Natur bey allen siliis doctrinae zu erwecken.“ Vielleicht haben wir später Gelegenheit, hier einige solcher bildlichen Darstellungen zu reproduzieren. Wir werden dann sehen, daß in ihnen immer wieder hervortreten die großen Prinzipien der Einheit (Monismus, Materia prima), der Zweiheit (Polarität), der Dreiheit (Trivität, drei Metallgrundstoffe: Schwefel, Salz, Mercur), der Vierheit (vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde, der Fünfheit (Quinda essentia. Pentagramm), der Sechsheit (Hexagramm, flammender Stern), der Siebenheit (sieben Planeten, Metalle, Farben, Worte, Prinzipien, Ebenen etc.) etc. etc. — Wir werden sehen, daß die sonderbaren alchymistischen Kupfertafeln die Zahlenmystik symbolisieren.

Doch davon später.

Unser jetziges Interesse wird vielmehr durch relativ einfache Zeichen und Symbole in Anspruch genommen, welche von Dreiecken, Vierecken, Kreisen, Kreuzen, Zahlen, Buchstaben etc. und deren Modifikationen, Variationen, und Kombinationen hergeleitet sind. Noch heutigen Tags werden ja derartige Symbole in der Mathematik, Astronomie (Planeten- und Tierkreiszeichen), Chemie (Elemente), Musik etc. ferner als Handelsmarken, Vereinsabzeichen etc. angewandt. Aber während heute der Gebrauch solcher Symbole einerseits wesentlich eingeschränkt worden ist und andererseits dazu dienen soll, einen Begriff kurz und klar auszudrücken und dessen Handhabung zu erleichtern, wurde anno dazumal gerade das Gegenteil damit beabsichtigt. Die alten chemischen und medizinischen Bücher und Handschriften strotzen förmlich von solchen geheimen Zeichen und die Lektüre und das Verständnis der Schriften sollte durch sie nicht etwa einleuchtend, sondern erschwert, ja geradezu unmöglich gemacht werden. Wenn auch die alchemistischen Schriftzeichen nicht zu gleicher Regel entbehren, wie man fälschlich angenommen hat, so bestand doch ihre Hauptaufgabe darin, den Sinn des Mitgeteilten absichtlich zu verdunkeln. Denn es wurden nicht nur die Substanzen Materialien und Ingredienzien, sondern auch die Gebrauchsgegenstände, die Operationen, die Manipulationen, die Prozesse, die Lokalitäten u. s. w. symbolisiert. Eine genaue Kenntnis all' jener Symbole und Zeichen ist absolut erforderlich zum Verständnis der traditionellen Alchemie.

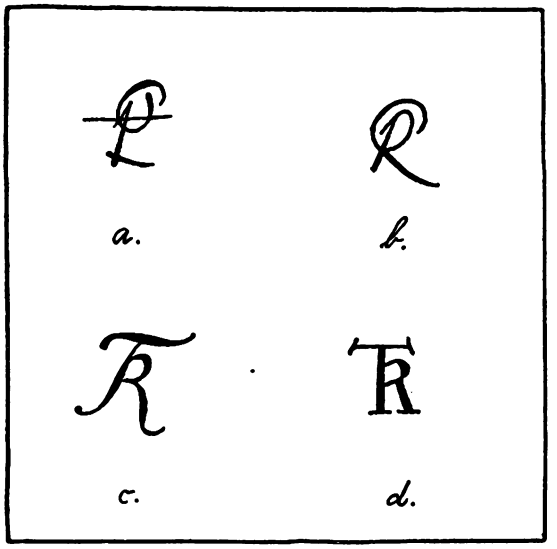
Das Studium der alchemitischen Geheimcharaktere ist eine Wissenschaft für sich, und zwar eine recht mühevolle und zeitraubende. Die Schwierigkeit besteht nicht sowohl in der großen Anzahl der nach vielen Tausenden zählenden Zeichen und der großen Menge der figürlich auszudrückenden termini technici, als vielmehr vor allem in der Vieldeutigkeit der Symbole. Sowohl ein und derselbe Begriff hat unzählige verschiedene Symbole als auch umgekehrt kann ein und dasselbe Symbol sehr viele, total verschiedene, oft entgegengesetzte Bedeutungen haben. Denn zur Irreführung profaner Leser, aus Furcht vor Entdeckung und in den unteren Ordensgraden die Erkenntnis das magicum opus masinum zu erschweren, wechselte man von Zeit zu Zeit absichtlich die Zeichen und Ausdrücke.

So haben, um nur einiges herauszugreifen, z. B. Alaun, Eisen, Gold, Kupfer, Quecksilber etc. nebst ihren Varietäten und Derivaten ja über 100 verschiedene Symbole. Umgekehrt bezeichnen z. B. die Symbole A. C. und S. etwa je 20 verschiedene Dinge. Nimmt man noch die Modifikationen und Kombinationen dieser großen Buchstaben hinzu, so erhält man Zeichen für etwa je 100 verschiedene Sachen. Das Symbol 8 bedeutet z. B. Arabischer Gummi, Arsenik, Blutstein, Borax, Goldgeist, Grünspan, Kupfer, Lebenswasser, Markassit, Ochsenziemer, Pottasche, Sublimat, Wasser, Auflösen etc. Das Symbol SS bedeutet u. A.: Sal Saturni, Sanctissima Scriptura, Sapientia Salomonis, Sine Stipidibus, Spiritus Sanctus etc. (Nur, was es eigentlich bedeuten müßte, Sancta Simplicitas, das bedeutet es nicht!) S. M. bedeutet u. A.: Studio Merentis, Sponso Mittendur, Sal Merendialis, Sal Menetrualis etc.

Das Angeführte genügt schon, darzutun, daß es hier nicht unsere Aufgabe sein kann, eine systematische Übersicht über alle hermetischen, spagyrischen, alchymistischen, theosophischen, mystischen Symbole zu bringen. Wer sich näher dafür interessiert, den verweisen wir z. B. auf Dr. G. Krauses „Alchymistische Studien“ (Coeschen 1892) oder auf G. W. Gessmanns „Die Geheimsymbole der Chemie und Medizin des Mittelalters“ (Graf 1899). Namentlich Gessmanns Zusammenstellung ist eine ganz hervorragende wissenschaftliche Leistung, die wir umso freudiger anerkennen, weil dieser Schriftsteller leider sehr viel zur popularisierenden Verflachung des Okkultismus beigetragen hat. Aber trotzdem die Gessmannschen Tafeln etliche Tausende Geheimsymbole enthalten und trotz der genau angelegten Register über dieselben, ist es doch oft sehr schwer resp. unmöglich, für ein vorliegendes Zeichen die richtige Bedeutung aus den Tafeln herauszufinden. Denn sie sind trotz ihres Reichtums nicht nur unvollständig, sondern auch zu kalligraphisch gehalten. Dasselbe Zeichen nimmt sich im Drucke und in flüchtiger Handschrift in den Manuskripten ganz anders aus. Da kostet es dann ein gewaltiges Kopfzerbrechen,

ehe man so ein verflixtes Symbol entziffert. Ubi Rosa, ibi spina!

So habe ich z. B. noch die Kopfschmerzen in guter Erinnerung, welche mir das neben-



stehende Symbol *a* unseres Manuskriptes gemacht hat. Es hat lange gedauert, bis ich endlich fand[5]) daß es sich um ein aus T und R zusammengesetztes Monogramm handelte, welches Tinctura bedeuten sollte. Neben *a* kommt auch *b* vor. Man vergleiche damit die Gessmannschen Symbole (*c* und *d*).

Dieser Unterschied resp. diese Verschiedenheit der gedruckten und geschriebenen Charaktere tritt noch deutlicher bei den ebenfalls zu den geheim-symbolen gehörenden Geheimalphabeten und Geheimschriften hervor, denen wir in einem folgendenden Artikel nähertreten wollen.

Wir dürfen das Kapitel der rosenkreuzerischen resp. alchymistischen Symbolik nicht verlassen, ohne zum Schluß noch einmal auf die eigentümliche sprachliche Qui-pro-quo-Manier hinzuweisen, welche sich durchgehends in den alten Gold-Schriften und auch in unserem Manuskripte findet. Wenn z. B. vom „Quecksilber" die Rede ist, so ist oft nicht das „gewöhnliche" metallische Quecksilber gemeint, sondern das „philosophische" Quecksilber, „unser" Mercur id est entweder der Metallgrundstoff Mercur oder der spiritus mundi etc. Wenn von „Wasser" gesprochen wird, so ist nicht das „gemeine" Wasser gedacht, „das die Wände netzet, sondern vielmehr ein trockenes Wasser, das ist die erste Materia, welche nicht allein Mercurius sondern auch Sulphur heißet". Denn „es stehet bey ihrem (sc. der Philosophen) freijen willen, wie sin es nennen wollen," um dort die Wahrheit am offenbarlichsten zu zeigen, wo sie sie in figürliche Reden einwickeln und am meisten verdunkeln. Dieses trockene Wasser, d. h. die Urmaterie, ist das große Solvens, in das alles erst wieder zurückgebracht werden muß, „gleich einem Klawen Zwirne wieder abgewickelt werden muß", um den Stein zu erlangen. Denn „die erste Bereitung und das Fundament der Kunst ist die Auflösung". *Solve et coagula!*

Dr. Ferdinand Maak.

[5]) Ich besaß damals keine äußeren Hilfsmittel.

Raum und Zeit bei den Indern.

Was ist der Raum, was ist die Zeit? Das ist das Grundproblem der Erkenntnistheorie und die wichtigste Frage der Metaphysik. In Raum und Zeit existiert und bewegt sich die Welt. In Raum und Zeit rollt das Werden und Vergehen der Körper ab. Räumlich-zeitlich denken wir uns das Leben.

Aber gibt es re vera einen Raum, gibt es re vera eine Zeit? Besitzen Raum und Zeit substantielle Wirklichkeit? Und wenn dies der Fall ist, wie können wir uns jene Existenz von Raum und Zeit vorstellen? Was für ein Bild sollen wir uns machen von jenem unendlich ausgedehnten Etwas, und jenem unendlich verlaufenden Etwas, jenem grenzenlosen Nebeneinander und jenem grenzenlosen Nacheinander? Oder haben Raum und Zeit etwa keine Berechtigung außerhalb des Menschengeistes? Ja, wie kommen wir dann zu solcher Anschauung, wie kann unser Bewußtsein solche Gebilde erdenken?

Und weiter: Sind Raum und Zeit nicht möglich ohne den denkenden Verstand des Menschen, so öffnet sich die gewaltige Perspektive: Die räumlich-zeitliche Welt ist nicht wahrhaft seiend. Ihr ist keine Realität zuzuschreiben. Vor dem Angesichte der höheren Wahrheit fällt sie in sich zusammen wie ein Kartenhaus. Die wahre Welt, sofern sie ist, sofern sie überhaupt noch sein kann, ist nicht räumlich-zeitlich, die ist nur denkbar: raumlos, zeitlos.

Und aus diesen Gründen ward das Problem von Raum und Zeit das philosophische Problem des neunzehnten Jahrhunderts. Seit der gewaltige Kant jenes große Wort sagte: Raum und Zeit sind reine Anschauungen a priori, seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft,

hat ein staunenerregendes Arbeiten an diesem Problem begonnen. In mühsamsten, penibelsten, kraftvertilgenden Untersuchungen hat man Raum und Zeit zu erforschen und zu bestimmen gesucht. Und es ist kaum glaublich, aber es ist wahr: Es gibt keinen philosophischen Kopf im neunzehnten Jahrhundert, den nicht die Frage nach Raum und Zeit beschäftigt hätte, in irgend einer Weise wenigstens, sei es, daß er psychologisch untersucht, wie kommen wir zur Vorstellung von Raum und Zeit, sei es, daß er nach dem Wesen und dem Sein von Raum und Zeit drang, sei es, daß er Steine zum Bau der Metaphysik trug.

Aber auch Kant war nicht der erste. Nicht einmal ein Wiederentdecker des Problems war er. Er war nur der, der die Wichtigkeit, die Bedeutung des Problems erkannte, der es herausschälte aus fremden Zusammenhängen, der es umgrenzte, und der zum erstenmale eine schwache und präzise Formulierung der Fragestellung erfand. Doch vor ihm schon beherrschte es die Geister. Da waren Descartes, Spinoza, Leibniz; da waren die Engländer Locke, Berkeley, Hume; da waren im islamitischen Morgenlande die arabischen Philosophen, die Montekallemin, an ihrer Spitze: El Aschari; da waren die Griechen: — sie alle wußten und, wenn sie nicht wußten, so fühlten und ahnten sie doch, in Raum und Zeit liegt ein Urproblem des Menschendenkens eingeschlossen.

Aber — warum bei den Griechen aufhören! Gehen wir weiter zurück! Es ist nur natürlich, die Frage nach Raum und Zeit zu verfolgen bis in die ersten Anfänge des Denkens. Und die ersten Anfänge des Denkens liegen in der indischen Philosophie. Wie steht also die indische Philosophie zu Raum und Zeit?

Die Frage ist in dieser Fassung nicht zu beantworten. Denn sie ist — zu allgemein gestellt. Die indische Philosophie ist nichts Einfaches; nichts, das man mit ein paar Schlagworten festhalten könnte. Sie ist ein kompliziertes Gebilde. Sie besteht aus ganz heterogenen Weltsystemen. Sie hat eine lange Entwicklung durchgemacht. Und in dieser Entwicklung hat sie alle die Phasen gezeitigt, die die abendländische Metaphysik nach Jahrhunderten zeigte.

Will man daher wissen, was die Inder über Raum und Zeit dachten, so ist das nur festzustellen, wenn man die einzelnen Systeme und Richtungen, wie sie werden und sich ablösten, auf ihr Verhältnis zum Problem des Raumes und der Zeit verfolgt.

*

Religion und Philosophie waren bei den Indern eins, bis das Denken heraufdämmerte. Und das philosophische Denken ward geboren in den Hymnen des Rigveda. Und hier ward als der erste, wertvolle, große Gedanke ausgesprochen: ekam sad vipra bahudha vadanti — vielfach benennen, was nur eins, die Dichter. Und preisend erklingt das Valakhilya-Lied des Rigveda:

„Eins ist das Feuer, das so vielfach aufflammt,
Eins ist die Sonne, strahlend auf das Weltall,
Die eine Morgenröte überglänzt das Ganze, —
Eins ist auch dieses und zum All geworden."

Die Lehre der Einheit in der Vielheit, als älteste philosophische Lehre, wird verkündet. In der Einheit hat alles sein Fundament, und die Einheit schließt alles zusammen. Raum und Zeit können dann auch nur in dieser Einheit existieren. Ist aber die Einheit das Wahrhaft-Wirkliche, so können Raum und Zeit nur abgeleitete Wirklichkeiten sein. Ja, Paul Deussen[1]) will in dem Rigveda-Hymmus schon die Ansicht vertreten finden, daß „alle Vielheit, mithin alles Nebeneinander im Raume, alles Nacheinander in der Zeit, alles Außereinander als Ursache und Wirkung, alles Gegeneinander von Subjekt und Objekt nur auf Worten beruhend (vadanti) ist, und daß nur die Einheit in vollem Sinne real ist." Das Wort „Mithin" in dem Satze Deussen's aber zeigt: mag auch die Meinung Deussen's gerechtfertigt sein, Raum und Zeit sind als besondere Wesenheiten als grundlegende Faktoren nicht erkannt in dieser allerersten Periode.

Der Weg der indischen Philosophie ging jetzt zu der näheren Bestimmung der Einheit. Die Einheit ward festgelegt als Prajapati, als Brahmanaspati, als Purusha.[2]) In den Hymnen des Atharvaveda ward sogar Rala, die Zeit,

[1]) Paul Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig. 1894.

[2]) Prajapati = Herr der Geschöpfe; Brahmanarpati = Herr des Gebetes; Purusha = der Mensch.

für das Urelement, das erste Prinzip erklärt. Und wenn nun auch diese letztere Lehre, daß Rala, die Zeit, das Wahrhaft-Seiende sei, nicht von kraftvollem, durchdringendem Einflusse war, an dieser Stelle ist gerade sie zu betrachten — eben, weil es sich um die Zeit handelt. In den Hymnen des Atharvaveda heißt es:

Die Wasser aus der Zeit wurden
Brahman, Tapas, der Weltenraum;
Durch sie geschieht der Sonnenaufgang,
In ihr der Sonne Untergang.

Durch sie fährt hin der Wind läuternd
Durch sie streckt sich die Erde breit,
In ihr der weite Himmel ruht.

In ihr, was war und was sein wird,
Schuf ehedem das heilige Wort;
Die Hymnen aus der Zeit wurden,
Die Opfersprüche aus der Zeit.

Und an anderer Stelle wird von der Zeit gesungen:

Sie hat hervorgebracht die Wesen sämtlich
Und überdauert auch die Wesen sämtlich;
Ihr Vater ist sie und zugleich ihr Sohn,
Darum ist keine früh're Macht als diese.

Die Zeit schuf einst den Himmel dort,
Die Zeit die Erdenwelten hier;
Was war, was sein wird, durch die Zeit
Getrieben, muß entfalten sich.

Die Zeit erschuf das Erdenrund;
Es glüht die Sonne in der Zeit;
Die Wesen all' sind in der Zeit,
In ihr, was nur das Auge schaut.

Also: Die Realität, und zwar die alleinige Realität der Zeit wird stabiliert. Die Zeit wird zur Gottheit. Die Zeit wird das ὄντως ὄν. Und die Zeit wird angesehen als Substanz, und zugleich wird ihr Aktivität beigelegt. Sie ist die Weltenergie. Sie ist Stoff und Kraft. Die Zeit — das Prinzip des Seienden: ein Gedanke, der auch in der europäischen Philosophie wiederkehrt. Ich erinnere nur an die Pythagoreer, die Zahl und Zeit als einzige Realitäten behaupteten.

So tritt der Idualität der Zeit, die die Hymmen des Rigveda invalvienten, die Realität der Zeit — die Realität der Zeit in krassester Form: als alleinige Realität entgegen.

An der Fixierung der Einheit wurde dann weiter gearbeitet. Und man erdachte den Begriff des Brahman. Das Brahman, das ursprünglich nur besagte das Gebet, die heilige Rede, die göttliche Offenbarung, ward zur göttlichen, weltenerschaffenden und weltenerhaltenden Kraft. Aber auch das Brahman war noch voller Unklarheiten. Und man sucht den Inhalt dieses Brahman aufzudecken in den ersten Upanishad's. Und bei dem Suchen nach diesem Inhalt kam man hier auch zu der Auffassung: der Akae, d. i. der Raum, ist das Brahman. Die Chandogia-Upanishad sagt: der Akaea ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen und in welchem sie wieder untergehen, der Akaea ist älter als sie alle, der Akaea ist der letzte Ausgangspunkt." Und weiter: „Was nun dieses „Brahman" genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum außerhalb des Menschen ist; und was jener Raum außerhalb des Menschen ist, das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist. Und was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, das ist desselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist. Das ist das volle, das Unwandelbare". Das, was im Atharvaveda-Hymnus von der Zeit gesagt wurde, hier wurde es auf den Raum übertragen. Der Raum als das Volle, das Unwandelbare ist jetzt das Prinzip der Welt. Aber in der weiteren Fortbildung dieser Grundanschauung ward die Auffassung des Brahman als Akaea, als Raum ins Symbolische gewendet. Brahman-Akaea sollte nur sinnbildlich gemeint sein. Und damit tritt das erkenntnistheoretische Element, das in dieser Lehre gefunden werden konnte, wieder zurück.

Bei dem Begriff des Brahman blieb aber die indische Philosophie nicht stehen. Man erfand den Begriff des Atman. Der Atman, der ursprünglich nur besagte den Hauch, den Lebenshauch, ward zur Seele, zum Selbst. Und nun ward Brahman die Gottheit identifiziert mit Atman der Seele. Atman-Brahman ward das Fundament der Welt. Das Weltall ist Brahman, das Brahman aber ist der Atman in uns: „Darum ist dieses die Wegespur des Weltalls, was hier in uns der Atman ist; denn in ihm erkennt man das ganze Weltall." Und diese Lehre von Atman begründete Yajnavalkya in der Brihadaranyaka-Upanishad als die eigentliche Upanishadlehre.

„Das Selbst fürwahr soll man verstehen, soll man überdenken; wer das Selbst gesehen, gehört und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt.“ Und „wahrlich dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt. Nicht gibt es außer ihm ein Sehendes, nicht gibt es außer ihm ein Hörendes, nicht gibt es außer ihm ein Verstehendes, nicht gibt es außer ihm ein Erkennendes. Fürwahr in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben.“ Der Atman, das Subjekt des Erkennens, ist die alleinige Realität. „Außer ihm ist kein zweites, kein anderes, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.“ Eine Zweiheit, eine Vielheit kann es nur „gleichsam“ geben.

„Im Geiste sollen merken sie:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
Von Tod zu Tode wird verstrickt,
Wer eine Vielheit hier erblickt.“

Und in den späteren Upanishad's wird die die Realität des Atman und die Nichtrealität alles übrigen noch schärfer hervorgehoben. Die Welt da draußen, wie wir sie sehen und fühlen und genießen, ist eine bloße Maja. Der Atman ist das Ewig-Seiende und das Allein-Seiende. Dieser Atman aber ist unerkennbar. „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens — durch welchen der Mensch dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?“

„Nicht durch Reden, nicht durch Denken
Nicht durch Sehen erfaßt man ihn;
„Er ist!“ Durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andere Art erfaßt.“

Er ist. Der Atman ist. Und es gibt kein Werden. Und es gibt kein Vergehen. Es gibt nur das Sein des Atman, d. i. des reinen, absoluten Ich's.

Unter dem erkenntnis-theoretischen Gesichtspunkte betrachtet, erscheint nun der Atman raumlos und zeitlos. Und so involviert die Majalehre der Upanishad's die Nichtrealität, das aber ist die Idealität von Raum und Zeit. Der große, gewaltige, ewige Gedanke der Idealität von Raum und Zeit wird hier zum erstenmale gedacht. Und nicht nur gedacht, auch wissenschaftlich begründet. Und die wissenschaftliche Begründung ist tief und eindringend, tiefer als mancher Moderner sie zu geben vermöchte. Sie ist nicht erkenntnistheoretisch wie die Kant's, sie beschreitet nicht den Weg einer Untersuchung des menschlichen Denkens und des Erkennens. Sie ist in erster Linie metaphysisch, sie geht aus auf die Statuierung eines allgemeinen Prinzips und auf die Ableitung und Begründung aller einzelnen Tatsachen aus diesem Prinzip. Die Methode der Upanishad's, das ist die Methode Spinoza's Was für Spinoza die Substanz ist, das ist für die Upanishad's der Atman — das wahrhafte Selbst der Dinge, das αὐτὸ καθ' αὐτό Plato's. Und wie Spinoza aus der Substanz seine Spezialfolgerungen zieht, so deduzieren die Upanishad's aus dem Atman ihre Speziallehren. Die Methode der Upanishad's ist deduktiv — wenigstens deduktiver, als wir Heutigen zu denken gewohnt sind. Und auf deduktivem Wege wird hier die Idealität von Raum und Zeit gewonnen. Das Moderne und Überwundene der Methode tut der gewaltigen Größe dieser Lehre aber keinen Eintrag. Wir können nur staunen, daß man sich damals schon zu solcher Erkenntnis durchringen konnte.

Die Philosophie der Upanishad's bildet den Höhepunkt des philosophischen Denkens, des wissenschaftlichen, philosophischen Denkens der Inder; sie stellt, um mit Deussen zu reden, „den Kulminationspunkt der indischen Weltanschauung dar, welcher durch keine der nachfolgenden Erscheinungen bis auf die Gegenwart hin übertroffen worden ist, auch nicht durch den Buddhismus, der, bei aller Selbstständigkeit des Auftretens, doch in den wesentlichsten Punkten von den Lehren der Upanishad's abhängig ist.“ Dieses Weltsystem kommt somit für die Frage, wie sich die Inder zu Raum und Zeit stellten, zunächst in Betracht.

Aber aus diesen Lehren der Upanishad's wuchsen andere neue Systeme hervor, die sich fast nach gleichen Gesichtspunkten trennten, wie die Weltanschauungen der Heutigen. Da waren: die Mimansa, der Vedanta, der Nyaya, das Vaieeshikam, das Sankhyam, der Yoga u. a. Bei einer Untersuchung erkenntnistheoretischer Natur nun sind von diesen Denkrichtungen hervorzuheben das Mimansa-System,

das Vedanta-System, das Sankhyam-System; denn bei dem Nyaya, dem Vaieeshikam und dem Yoga treten die erkenntnistheoretisch-metaphysischen Elemente ganz in den Hintergrund.

Mimansa und Vedanta nun lehrten die Majalehre in der Fassung der Upanishad's. Dem empirischen Wissen steht das Wissen vom Seienden gegenüber als die höhere Wissenschaft, die para vidya. Und nur was die para vidya begründet, ist wahrhaft wahr. Und die para vidya sagt: die Welt des Geschehens ist eine Illusion. Auf der anderen Seite proklamiert das Sankhyamsystem den Dualismus von Prakiti der Natur und Purusha, dem Geist und die Realität von Purusha als dem Subjekt des Erkennens, und Prakiti als den Inbegriff alles Objektiven, d. h. außerhalb des Subjektes Existierenden. Beide sind wirklich, beide sind wahr, beide sind real. Und so erscheint hier wieder der Realismus. Und damit erhalten auch Raum und Zeit ein realistisches Gepräge. Denn, wenn die Körper und Wesen, die in Raum und Zeit sind, absolut real sind, so müssen auch Raum und Zeit, in denen sie sind, real sein.

So laufen in der späteren indischen Philosophie Idealismus und Realismus nebeneinander her.

Den Schlußstein dann im Bau der indischen Philosophie bildet der Buddhismus. Er baut sich auf auf die Vedantalehre. Er ist die moralische Ausgestaltung jener Entwicklungsreihe, die von den alten Hymnen über die Lehren der Upanishad's führt zu den nachredischen Systemen der Mimansa und der Vedanta. An die Stelle der Atmanlehre kam die Karmalehre; damit wird statt des Metaphysischen das Ethische in den Vordergrund gerückt. Aber die Erkenntnistheorie des Buddhismus blieb im wesentlichen Idealismus. So, wenn es heißt: „Der Leib ist ein Wellenschaum, der sich bildet und wieder vergeht; die Empfindung ist wie eine Schaumblase, die auf der Oberfläche des Wassers tanzt; die Wahrnehmung ist eine Luftspiegelung in der Glut des Sonnenlichtes; die Urteilskraft ist wie das Holz des Bananenbaumes — ohne Festigkeit und Härte; und das Selbstbewußtsein ist wie ein Gespenst oder eine magische Illusion.“ [3])

Bei den Indern sind also jene Lösungen des Raum-und Zeitproblems alle bekannt, die später die europäische Philosophie erdachte.

Dr. L. Müffelmann.

[3]) Spenel Hardy: Manual of Budhism.

Referate.

„Ein deutscher Buddhist.“ (Oberpräsidialrat Theodor Schultze.) Biographische Skizze von Dr. Arthur Pfungst. Zweite, vermehrte Auflage. Mit Bildnis. Stuttgart. Fr. Fromanns Verlag (E. Hauff). 1901.

Zum zweitenmal erschien die Biographie jenes merkwürdigen Mannes, der es ablehnte, unter Bismarck Minister zu werden und als hoher Beamter im Alter von 56 Jahren sich mit jugendlicher Begeisterung indischer Weisheit zuwandte, um durch Uebersetzungen indischer Schriften aus dem Englischen, sowie durch sebständige Publikationen buddhistische Gedanken zu verbreiten. Der durch seine Uebersetzungen, sowie durch größere und kleinere Gedichte rühmlich bekannte Dr. Pfungst hat es versucht, diese eigenartige Gestalt als Mensch und Denker uns näher zu bringen. Geht er auch in seiner Begeisterung für Schultze zu weit, wenn er sogar ausruft: „Wie kaum ein anderer erscheint er dazu berufen, ein entscheidendes Wort in den religiösen Kämpfen unserer Zeit zu sprechen“, so dürfte das Buch doch auch für jene von großem Interesse sein, die nicht alle Anschauungen Schultzes (z. B. die über das Christentum) teilen. Nachdem der Verfasser mehr chronologisch als pragmatisch uns das Leben dieses vielseitigen und edlen Menschen vorgeführt hat, bespricht er den Schriftsteller Schultze und stellt — meist mit dessen eigenen Worten — seine Lehren kurz dar, um dann zu zeigen, in welcher Weise er sich eine Regeneration durch den Buddhismus dachte. Fühlten sich Eugen Neumann und Franz Hartmann hauptsächlich durch die tiefe und innerliche Mystik zur indischen Weisheit hingezogen, die sie vorzugsweise mit der des großen Meisters Eckhart zusammenstellen, so hebt Schultze (der noch flacher in dieser Hinsicht als der Rationalist David Strauß das Christentum verachtend abweist) vorzugsweise den Unterschied zwischen Christentum und Buddhismus hervor, in welch letzterem er das Ideal einer rationalistischen Weltanschauung gefunden zu haben glaubt. (Daher steht er auch ablehnend der Anschauung gegenüber, daß ein Sammasambuddha übermenschliche Fähigkeiten besitze, periodisch wiedererscheine etc. etc.) Die philosophischen Grundlagen

erinnern bei Schultze stark an jene in der Schrift Schellings „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Denken". Es wäre recht interessant gewesen, wenn Pfungst hier vergleichende Betrachtungen gemacht hätte, wie er dies bei dem Probleme der Wiedergeburt tut, wo er Hume, Lessing, Schoppenhauer anführt. Es befremdet mich, daß er die in gewisser Hinsicht hierher gehörigen Lehren neueren Datums von Blanqui, Nietzsche, Le Bon etc. nicht erwähnt hat. Es ist hier nicht der Platz, über die Ethik des Buddhismus mich weiter auszusprechen, es ist das ein Thema, welches unmöglich in wenigen Worten besprochen werden kann, nur darauf möchte ich hinweisen, daß es kein Lob für den Buddhismus ist, wenn Schultze gegenüber dem Ausdrucke L. v. Schweders von der „Poesie des Weltschmerzes" bemerkt, daß der Buddhismus „ganz nüchtern-prosaischer, ruhiger, klarer und praktischer Verstand" sei. Die Polemik zwischen Schultze und L. v. Schroeder, der Pfungst mehrere Seiten widmet, ist in vieler Hinsicht interessant. Auf der einen Seite ein Rationalist, der das Christentum verachtet und den Buddhismus rationalistisch auffassend preist, auf der anderen ein Indolog von Fach, der, erfüllt von tiefer Religiosität, sich für das Christentum einsetzt und den Buddhismus als eine ihm durchaus fremde, aber sympathische Weltanschauung mit Hochachtung behandelt, wie er in seinem Artikel „Buddha" im „Türmer", sowie bei jeder Gelegenheit bewiesen hat. Weshalb Pfungst wieder das Streitbeil ausgräbt, indem er Schroeder zu jenen zählt, welche Religion und Theismus verwechseln, ist mir unerfindlich, da Schroeder stets darnach strebte, dem Buddhismus als „Religion" gerecht zu werden. Er definiert gegenwärtig die Religion (indem er beim Buddhismus besonders an die Karmanlehre und den Glauben an eine sittliche Weltordnung denkt, der alles unterworfen ist), wie folgt: „Religion ist der Glaube an geistige, außer und über der Sphäre des Menschen waltende Wesen oder Mächte, von denen sich der Mensch in materieller oder moralischer Weise abhängig fühlt und mit denen er sich in Einklang zu bringen sucht." Weiter auf die Ausführungen der beiden Gegner einzugehen, welche eine Klärung mancher Ansichten hervorrief, verbietet der Mangel an Raum. Die Schrift, die Dr. Pfungst dem deutschen Lesepublikum übergab, wird sicher einem Bedürfnisse gerecht. Denn der Buddhismus interessiert weitere Kreise immer mehr und mehr. Ist es auch zum großen Teil der Reiz der Neuheit, welche viele antreibt, sich mit buddhistischen Lehren bekannt zu machen, so wird dadurch das religiöse Empfinden wieder lebendiger und die Sehnsucht nach transzendentaler Spekulation geweckt. Das Christentum aber umschließt auch alles, was Großes im Buddhismus vorhanden ist, und dort nur infolge der größeren Einseitigkeit mehr zum Bewußtsein kommt, und dies wird vielleicht der Weg sein, auf welchem man das Wesen des Christentums erst kennen und würdigen lernen wird. V.

Albert Kalthoff*), „Religiöse Weltanschauung", Reden.

Eine Weltanschauung hat Kalthoff uns freilich nicht gegeben, höchstens Ansätze dazu; denn es fehlt die Ableitung aus einem Prinzip und der sichere philosophische Unterbau. Der Rhetor und nicht der Religionsphilosoph kommt zum Wort. In populärer Form bespricht Kalthoff die Grundelemente der modernen Naturauffassung und untersucht ihre Beziehung zum Religionsproblem, die Entwicklungslehre, die Unendlichkeit der Welt, die Erhaltung der Kraft. Durch die Loslösung vom Dogma soll die Religion nicht bloß mit jenen Lehrsätzen verträglich sein, sondern sogar organisch aus ihnen hervorwachsen, wenn man sie nicht dürr begrifflich interpretiert. Sympathisch berührt es, daß Kalthoff, der protestantische Kanzelredner, überall Fühlung sucht mit den tieferen Problemen der Gegenwart. Und er weiß sich von den modischen Flachheiten freizuhalten. In mancher Beziehung sind diese Vorträge sogar in bewußter Opposition gegen die zeitgemäßen Banalitäten entstanden. Dem naturalistischen Agnostizismus hält Kalthoff überall die Notwendigkeit entgegen, den Sinn und Zweck des Daseins im tief inneren Zusammenschluß mit dem Universum zu ergründen, jene intellektuellen Worte schwimmen nur gleichsam an der Oberfläche, von innen besehen enthüllen sie sich als religiöse Postulate. Diese Gefühlsreligion, deren Anwalt Kalthoff ist, dringt freilich nicht in die Tiefe.

E.

*) Eugen Diederichs, Leipzig 1903.

Verantwortlicher Redakteur: **Ph. Maschlufsky.**
Druck von Johann N. Vernay in Wien.