

Werk

Label: Review

Autor: Glockner, Hermann

Jahr: 1925

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1925_0014|log8

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Notizen.

Rudolf Otto, Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Elfte Aufl. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend. Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart-Gotha 1923.

Christian Janentzky, Mystik und Rationalismus. Verlag von Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922.

Ottos Buch gehört zu den wenigen philosophischen Werken der Gegenwart, deren hohe Bedeutung gleich von Anfang an erkannt worden ist. Seit seinem erstmaligen Erscheinen (1917) erfreut es sich einer stetig wachsenden und schon beinahe allgemein gewordenen Anteilnahme. Es ist niemals »Mode« gewesen, aber eine Auflage folgte der anderen. Und der Widerhall, den die Gedanken des Verfassers allüberall fanden und noch finden, ist der lebhafteste, den man sich nur wünschen kann.

Man fühlt: dieses Buch ist »aktuell« im besten Sinne des Wortes, nämlich im Sinne einer Geschichtsmetaphysik, die an eine dauernde Vordergrund-

Logos, XIV. 1.

bewegung alles Geistigen glaubt, welche von einzelnen Werkmeistern getragen wird. Wer sich über die augenblickliche philosophische Problemlage klar zu werden sucht, der muß deshalb Ottos Gedankengänge in erster Linie einer geistesgeschichtlich orientierten Betrachtung unterziehen. Er muß die Ausführungen über »das Heilige« zu verstehen versuchen aus Voraussetzungen und Zusammenhängen nicht bloß subjektiver und persönlicher, sondern vor allem auch objektiver und historischer Art.

Um eine »Einbeziehung der Probleme Rudolf Ottos in die philosophische Problemgeschichte überhaupt« handelt es sich. Wäre eine solche gelungen, dann hätte man zugleich ein Bezugssystem, an dem orientiert man auch an die jüngsten Werke der krisenhaft-bewegten Religionsphilosophie heranzugehen vermöchte. In diesem Sinne ein paar Andeutungen.

Ottos Problem ist das Problem des Irrationalen. Die beiden Ahnherren seiner philosophischen Ausdruckgebung sind Kant und Schleiermacher.

Kants grundlegende Leistung für die philosophische Stellung und Auflösung des Irrationalitätsproblems wurde noch niemals in helleres Licht

gestellt als von Heinrich Rickert in seinem jüngst erschienenen Kantbuch. (Vgl. mein ausführliches Referat in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. III, S. 303 bis 314.) Kant war der Vollender und der Ueberwinder des von Max Weber sogenannten »Europäischen Rationalismus«. Indem er die Grundlagen der Wissenschaft kritisierte, gewann er zugleich die Möglichkeit, jenem »Anderen«, das vor allem mit dem Christentum aus dem Osten in unsere westliche Kultur einbrach, seinen Platz zu bestimmen. Zwar hatte schon das Mittelalter eine »Synthese« von rationalen und irrationalen Mächten und Kräften erreicht gehabt, aber diese Synthese war nach einem mehrhundertjährigen Bestehen zerbrochen. Kant gab dem seither um seine Ruhe gebrachten, zwischen Glauben und Wissen hin und her schwankenden Bewußtsein die Möglichkeit eines Friedens.

Freilich hat er selbst noch keine Religionsphilosophie zu schaffen gewußt, die einem wahrhaft religiösen Gemüt genügen könnte. Den Begründer einer modernen, den irrationalen Charakter der Kunst würdigenden philosophischen Aesthetik darf man ihn nennen — die Religionsphilosophie dagegen hat Kant bloß die Absteckung eines leeren Raumes, eines transzendentalen Ortes zu verdanken; für ihren Aufbau hat er wenig oder nichts getan. Hier war Schleiermacher sein Schüler und Erbe. Und zwar gerade in seinem romantischen Frühwerk: in den Reden über die Religion.

Zwischen den Reden über die Reli-

gion und uns liegen fünf Vierteljahrhunderte. Was ist während dieser Zeit geschehen und inwieferne hat sich unsere Einstellung zu den Problemen notwendigerweise geändert?

Zunächst war die kantische Philosophie zum System ausgebaut worden. Fichte, Schelling und Hegel gingen auf Grund der kritischen Leistung an die »Gegenständlichkeit« selber heran: nicht an einem bloßen Unterscheiden von Theoretischem und Atheoretischem fanden sie Genüge; sie beschäftigten sich mit den »Dingen, die allein des Begreifens wert sind — Gott, der Natur und dem Menschen« (Schelling). Dies führte aber in mancher Hinsicht zu einer Erneuerung des Europäischen Rationalismus, die in Hegels Panlogismus scheinbar gipfelte.

An der Klippe des Irrationalen ging denn auch der Deutsche Idealismus vorderhand einmal in die Brüche. Und zwar trat dieses Irrationale unter den verschiedensten Masken auf. Es triumphtierte als ewig unfaßbares An-sich, als blinder Urwille; es spukte im Zufall; es lastete im Stoff; es regte sich im Unbewußten. Die Gegnerschaft Hegels und Schleiermachers dauerte auch nach dem Tode beider noch fort: was in Theologen wie Richard Rothe und Alois Emanuel Biedermann an ursprünglicher Religiosität steckte, das hielt trotz Hegel an Schleiermacher fest. An Schleiermacher schulte sich Dilthey: der modernste unter den Geisteshistorikern, der für das Irrationale am offensten ist. Es war kein Wunder, daß es dann auch gerade er war, der die irrationale Unterkellerung des Deutschen Idealismus bloßgelegt und im Werdegang des jungen Hegel

aufgezeigt hat. (Vgl. meinen Aufsatz »Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus«, Logos XIII, S. 340 ff.) Doch davon später.

Das Neunzehnte Jahrhundert, das sich zwischen uns und Schleiermacher ausdehnt, ließ nicht nur Kants Kritizismus im System des Deutschen Idealismus schier versinken — es führte ihn auch als Neukantianismus wieder empor. Die irrationale Bewegung der Romantik verebbte; die Naturwissenschaft nahm einen mächtigen Aufschwung: ihre Leistungen und das weltanschauliche Pathos ihrer Hauptvertreter erinnerten an die *Nova scientia* der Renaissance. Abermals suchte die Philosophie das letzte Wort zu sprechen, aber nur im Anschluß an Kant konnte das geschehen, wenn der Zusammenhang mit der »exakten Forschung« gewahrt bleiben sollte.

In einer Hinsicht allerdings mußte der Neukantianismus den Problembezirk der ursprünglichen Transzendentalphilosophie alsbald erweitern. Es galt die breite Masse der Geschichtswissenschaft in die neu erstehende »Wissenschaftslehre« einzugliedern. Für den gegenwärtigen Zusammenhang sind die dahin strebenden Versuche insofern von Bedeutung, als eben gerade die Geschichte in jenen Blütejahren der Naturwissenschaft mehr und mehr der Sammelort alles Irrationalen in Welt und Menschenleben geworden war.

Heute sind wir so weit, daß wir auf die Leistungen des Neukantianismus als auf etwas Abgeschlossenes und Fertiges zurückblicken können. Ihre historische Bedeutung steht fest und kann gar nicht hoch genug eingeschätzt

werden. Wenn Lotze einmal schrieb, daß er den »Mangel an Beharrlichkeit und Zähigkeit als den gewöhnlichsten Fehler beim Philosophieren betrachte«, so darf man sagen, daß Forscher wie Cohen und Riehl, Windelband, Natorp und Rickert alles dransetzten, um sich dieses Fehlers nicht mehr schuldig zu machen. Gerade die kritische Leistung Kants, der gegenüber die metaphysische allerdings in den Hintergrund trat, wurde von ihnen revidiert und zur exakten Wissenschaft ausgebaut. Was das für das Problem des Irrationalen zu bedeuten hat, liegt auf der Hand.

Es läßt sich heute ungleich schärfer stellen als vor hundert Jahren. Mit einer Genauigkeit, der gegenüber Schleiermachers Ausführungen verschwommen erscheinen, können wir heute, insofern wir die Ergebnisse des Neukantianismus nur richtig ausnützen, das Atheoretische allem Theoretischen gegenüber »aussparen« und »für sich« zur Darstellung bringen. Freilich wird ebendamt zugleich der Eindruck einer »Macht im Leeren«, eines »Wirkungsbereiches im Unwirklichen« noch deutlicher. Wir haben das Rationale so tief gefaßt, wir haben so deutlich eingesehen, wie wurzelhaft es allem Bewußten seinen Halt gibt, daß uns »Irrationales in Reinkultur« (wenn ich so sagen darf) nicht nur fremdartig, sondern geradezu unmenschlich und schauerhaft vorkommt. Ja wir fragen uns vielleicht sogar, ob sich dergleichen auf dem Boden unserer vom Rationalismus durchdrungenen europäischen Kultur überhaupt findet — ob es in seiner theoretisch-formlosen Nacktheit nicht

etwas Ausgedachtes ist, ein Kunstprodukt, das selber noch auf die Rechnung der Ratio gesetzt werden muß, insoferne diese mit äußerster Anstrengung sich über sich selbst hinaus-schwingen möchte — und doch faktisch nichts weiter als den Begriff eines »Anderen« sich selbst gegenüber zustande bringt.

Aber so kann Der nicht denken, dem Irrationales einmal faktisch begegnet ist, der es (wie man zu sagen pflegt) »erlebt« hat. Zu Hause scheint ein solches Erleben ursprünglich im Orient zu sein, in den Landschaften des Alten Testaments, in Asien, in Ostasien vor allem. Doch im Osten vermutet man ja auch die Heimat des Menschengeschlechtes! Jedem menschlichen Bewußtsein wird also doch wohl ein atheoretisches Gehaben prinzipiell möglich sein, in dem Irrationales auf eine unverständige Weise zu sich selber kommt. Und nur darin besteht wahrscheinlich der Unterschied zwischen Osten und Westen, daß man in Europa im Lauf der Jahrhunderte die rationalen Kräfte des Bewußtseins ausgebildet und »kultiviert«, die Wissenschaft erfunden und die theoretische Fragestellung schließlich in der Wissenschaftslehre auf sich selber gerichtet und zu einer feinsten Spitze ausgezogen hat — während man im Osten die irrationalen Mächte des Bewußtseins einer ebenso gründlichen und ebenso einseitigen Ausbildung unterwarf. Das Ergebnis war »Irrationales in Reinkultur«.

Die Romantiker träumten von einem solchen »Irrationalen in Reinkultur« auf Grund einer abstrakten Ueberlegung. Sie wußten recht gut, daß es

sich um ein genaues Gegenstück zur Wissenschaftslehre handelte. Sie empfanden Sehnsucht darnach — und diese Sehnsucht machte sie eben zu Romantikern. Heute tauscht die westliche und die östliche Weltkultur ihre Besitztümer aus: der Asiate kommt zu uns und geht in die Schule des Europäischen Rationalismus und wir bekommen Dokumente religiöser oder religiös-künstlerischer Gattung in die Hand, in denen wir die letzten Ideale der Romantik — die nun leicht als die halbfrivole Höchstleistung eines wohldurchgeturnten Intellekts erscheinen — mit bangem Entsetzen wirklich erfüllt sehen. Wie europäisch-kultiviert muten uns jetzt Schleiermachers »Reden an die Gebildeten« an! Dünn und ungefüllt kommen sie uns vor, und viel zu konzilient gegenüber dem Unerbittlichen, das eine Begegnung mit dem »Heiligen« überall dort mit sich bringt, wo es in ungemischter Majestät waltet.

Nun zu Rudolf Otto. Er ist an Kant geschult: er sondert das Irrationale vom Rationalen, er sucht es in Reinkultur »nahe zu bringen«. Aber er begnügt sich keineswegs mit einer nur-kritischen Leistung. Er geht über den Kant des Neukantianismus hinaus: um die Sache selbst ist es ihm zu tun (um Hegels Lieblingsausdruck zu gebrauchen), um den Gegenstand, wie er im Vorwort der »Aufsätze das Numinose betreffend« neuerdings ausdrücklich betont hat. Mit allen Mitteln, die dem Schriftsteller zu Gebote stehen, mit einer Fülle von Beispielen vor allem, die besonders in den jetzt einen zweiten Band füllenden »Beilagen« ausgebrei-

tet sind, umschreibt und umwandelt er immer wieder das Eine, wie er es nennt: das Numinose. Soweit sein Vorhaben ein kritisches ist, soweit Otto das objektive Apriori des Heiligen wissenschaftlich zu erfassen sucht, soweit deckt sich sein Problem mit dem Problem Schleiermachers. In anderer Hinsicht aber hat er Schleiermacher weit hinter sich gelassen. Von der Selbstbesinnung geht er über zur Sachbesinnung und von der Sachbesinnung zu dem Heiligen als solchem: zu Gott. Denn nur insoferne Gott ist, überwältigt er.

Somit kommt in Ottos Werk abermals eine geistige Bewegung zu ihrem Abschluß. Gleichwie Schleiermacher auf der Grundlage des Kantianismus zum erstenmal mit abstrakter (freilich auch allzu kühl berührender) Reinlichkeit und Glätte herausstellte, was Hamann und Lavater, Stilling und Jakobi, Rousseau und Herder der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« entgegenzustellen hatten, und was der Pietismus des Achtzehnten Jahrhunderts überhaupt unverlierbar besaß — so ist Ottos Buch der notwendige Gegenwurf, die notwendige Ergänzung zu den Erkenntnissen des Neukantianismus. Erkennen heißt trennen: im Sinne dieses Grundsatzes ist auch Otto Kantianer. Mit einer scharfen Markierungslinie, mit der Feststellung eines rationalen »Einen« und eines irrationalen »Anderen« beginnt er. Aber er äußert sich gleichwohl gegenständlich über dieses »Andere«. Er stellt es im Medium des sprachlichen Logos dar. In diesem Sinne ist er Theo-loge. —

Hier erhebt sich nun aber ein bedeutsames Problem.

Bei uns in Europa erscheint nun einmal das Heilige höchst selten »in Reinkultur«. Wie alles und jedes, so ist auch das religiöse Erleben bei uns von rationalen Fäden durchzogen. Selbst bei denen, die das Numinose in seiner Nacktheit erfahren haben, bei den Mystikern des Mittelalters und bei Luther, erstickt die »Sache« nur allzu oft in dem großen Vorrat von Ausdrücken, Vergleichen und Begriffen, der nun eben einmal da ist und nicht so ohne weiteres weggeworfen werden kann. Das Religiös-Wesentliche aus dem »komplexen Zusammen« der sich ergebenden Ausdrucksgebilde vermag überhaupt erst herauszuschälen, wem von einem Denker wie Otto die Augen dafür geöffnet worden sind, wer die rationalen Hüllen und Vorstufen zu »ignorieren« und zum irrationalen »Kern« vorzudringen gelernt hat. Und es ist noch eine Frage, ob es sich in den außereuropäischen Kulturen letztlich nicht genau ebenso verhält! Wer erst einmal (wie der Verfasser dieser Zeilen) daran zu zweifeln begonnen hat, ob jene feinste äußerste Spitze, in welche die Wissenschaftslehre des Deutschen Idealismus die Theorie auszog, nun auch tatsächlich Rationales »in Reinkultur« darstellt, wer vielmehr erkannt zu haben glaubt, daß bereits das Urphänomen des Theoretischen allemal in Atheoretischem verhaftet ist und gar nicht anders bestehen kann — der zweifelt auch an der Möglichkeit von Ir-

rationalem »in Reinkultur« selbst im Orient, wo ebenso viele Jahrhunderte an der Erreichung dieses »Letzten« gearbeitet haben wie bei uns an der Wissenschaftslehre. Die erlebnismäßige Ausschließlichkeit von Göttlichem wird eben doch immer nur annäherungsweise erreicht. Die »wirkliche«, d. i. rational-durchgriffene Welt versinkt selbst in der Ekstase nur bis zu einem gewissen Grad. Versänke sie vollkommen, so würde auch Gott versinken!

Ich versuche diese Behauptung hier nicht weiter deutlich zu machen; denn sie läßt sich bloß mit den feinsten Präzisionswerkzeugen des Neukantianismus begründen. Das »Problem«, das Otto noch nicht gelöst hat, kann auch ohne eine solche Begründung ausgesprochen werden. Es bleibt wichtig auch dann, wenn man nicht zugibt, daß es sich bereits bei der Herausarbeitung des religiösen Apriori erhebt.

Wer die Frage nach dem Gegenstand des Heiligen vollkommen beantworten möchte, der muß diesen Gegenstand, nachdem er ihn zunächst möglichst isoliert hat (wobei er »paradox« geworden ist; er hat Gegenständlichkeit in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung verloren; er ist eben zu dem geworden, als das er in Augenblicken »starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit« »fasziniert«: zu einem Numinosum) wieder in die Beziehungen hineinstellen, in welchen er für gewöhnlich in irrational-rationaler Verkettung zum Bewußtsein kommt. Dann erst wird es nicht nur wieder möglich, den weiten Kreis von theo-

logischen Fragen neu zu erfüllen, der die Verwalter und Bewahrer des Deutschen Idealismus im Neunzehnten Jahrhundert — ich nenne vor allem A. E. Biedermann — beschäftigt hat, sondern dann wird man auch erst tatsächliche Religiosität, wie sie die Geschichte in breiter Masse darbietet und wie sie allemal irrational-rationale Glaubensgebäude und Heilsordnungen errichtet, voll zu würdigen und zu verstehen wissen. Allzulange erschöpfte man sich bei ihrer Betrachtung im Nachprüfen des Rationalen. Heute starrt man wie hypnotisiert aufs Irrationale hin. Gewiß, seine Herausarbeitung bedeutete eine Notwendigkeit und einen Markstein! Aber nachdem sie nun in zwiefachem Anlauf von Schleiermacher-Otto vollbracht worden ist, handelt es sich um ein neues Problem: um das Problem der Verknüpfung von Irrationalem und Rationalem.

Man ist gewohnt, von »Verknüpfung« nur innerhalb des Theoretischen zu sprechen. Hier steht eine höhere Synthesis: die Synthesis von Theoretischem und von Atheoretischem (die doch nicht selber wieder eine im engeren Sinne theoretische, eine »nur und-bezügliche« Synthesis sein kann!) in Frage. Und dieses »neue Problem« ist überhaupt gar nicht so neu. Es ist das alte Problem Hegels.

Hegel lebte und webte in den historischen Tatsachen der faktischen Auskristallisierung des lebendigen Geistes zu komplexen Gegenständlichkeiten, zu irrational-rationalen Gebilden. Daß er »Irrationales in Reinkultur« so gut zu erfassen verstand

wie Schleiermacher, zeigte Dilthey auf Grund der seitdem erschlossenen Jugendschriften. Aber Hegel war mit dem Irrationalen »an sich« nicht zufrieden. Er ist zum Gegenstand Religion in des Wortes umfassendster Bedeutung vorgedrungen. Vielleicht zu früh!

Die Herausarbeitung des Irrationalen auf Grund der kantischen Leistung war um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts noch nicht zu völliger Klarheit gediehen; die Markierungslinie zwischen Theoretischem und Atheoretischem stand damals noch nicht fest. Dazu kam die Hegel widerwärtige Propaganda, welche die Romantik für das Irrationale machte. Sie trieb ihn geradezu in eine Abwehrstellung hinein: die Synthese von Rationalem und Irrationalem, welche sein Werk in sich begriff, zeigte schließlich doch ein Uebergewicht an theoretischer Formgebung. Panlogismus überzog das von Kant-Schleiermacher kritisch herausgearbeitete »Eine« und »Andere« — das Rationale und Irrationale — mit einem dialektisch-geknüpften Gewebe und verbarg so die Tatsache eines beständigen Einschlags von Irrationalem (als ein vom Rationalen zu Unterscheidendes!) beinahe wieder dem Bewußtsein. Das System mußte notwendig als ein Rückfall in unsere europäische Tradition, ja als eine äußerste Aufgipfelung des Rationalismus erscheinen.

Aber gerade deswegen müssen wir das alte Problem heute zum zweiten Male zu lösen versuchen: auf Grund der empiriegesättigten Leistungen des scheidengewaltigen Neukantianismus und des Irrationalismus eines Rudolf Otto!

Ich erblicke in dem Vortrag »Mystik und Rationalismus« von Christian Janetzky einen vielversprechenden Anlauf dazu.

Freilich möchte ich nicht dafür einstehen, daß Janetzky meine oben vorgetragene Ueberzeugung von der atheoretisch-theoretischen Gegenständlichkeit auch des Religiösen im vollen Umfange teilt. Führt sie ja doch weltanschaulich zu einer Art von Pantheismus — bei ihm aber handelt es sich um nichts anderes als um eine möglichst exakte Antwort auf die Frage: was ist Mystik? Mystik ist jedoch »eine eigentümliche Deutung der Beziehungen zwischen Göttlichem und Menschlichem« (S. 9) und nimmt innerhalb der Sphäre des Religiösen eine Sonderstellung ein. Was den Mystiker zum Mystiker macht, das ist getrennt zu halten von alledem, was zum Theismus oder zum Pantheismus zu führen pflegt.

Aber insoferne kommt Janetzky der geforderten (von Otto vernachlässigten) Problemstellung doch entschieden nahe und bewegt er sich sogar geradezu in der Linie der Hegelschen Geschichts-Besinnung, als er seine Aufgabe von vorneherein historisch fundamementiert und vom Anfang bis zum Ende an dem »Gegenstand« »tatsächliche, geschichtlich faßbare mystische Religiosität« orientiert ist. Obwohl er also eine theoretische Formel, eine Definition von Mystik anstrebt, so erwartet er sich diese doch nicht auf dem Wege der heteroethetischen Setzung eines »Anderen«, dem »Einen« gegenüber. Das Göttliche, dem der Mystiker sich zu verbinden strebt,

wird von ihm überhaupt nicht »an sich« herausgearbeitet (wie bei Otto das Numinose) — mag es immerhin auf irgendwelche Weise »sein«, Janentzky spricht nicht davon, und gerade dieses Schweigen ist im Sinne der Mystik. Nicht einmal als das Irrationale möchte er es bezeichnen und noch weniger als etwas Supratorationales. Sondern lediglich als ein Transrationales tritt es im Mystiker ins Bewußtsein: als ein religiöses Bestreben von rationalen Gefügen und Gebundenheiten aus, über dieselben weg, in Irrationales hinein.

Ich möchte dieses Transrationale in der Terminologie der voraufgegangenen Ausführungen (d. h. in der Terminologie des Deutschen Idealismus) als ein synthetisches Prinzip bezeichnen, und zwar gerade als jenes synthetische Prinzip höchst eigentümlicher und »höherer« Art, das wir eben dann suchen, wenn wir die bedeutungsvolle Frage nach der Verbindung von Rationalem und Irrationalem stellen. Um »Beziehung«, um »Verknüpfung« handelt es sich auch für den Mystiker. Aber nicht um jene Synthesis, welche der theoretische Mensch vollzieht, wenn er ein Eines (z. B. Form) mit einem Anderen (z. B.

Inhalt) verbindet. Die »Beziehung« zwischen Mensch und Gott ist nicht von dieser Art. Sondern von einer anderen, die mir im Begriff des Transrationalen höchst glücklich getroffen zu sein scheint.

An einer Reihe von Beispielen weist Janentzky das Transrationale bei Mystikern im eigentlichen Sinne wie Meister Eckehart, aber auch bei Philosophen wie Spinoza (S. 15 ff. Auf die Ausführungen über Spinozas Akosmismus möchte ich besonders aufmerksam machen) nach, um zu einer Darstellung des »mystischen Idealtypus« zu gelangen. Ich betone: wie bei Otto, so handelt es sich auch bei Janentzky um die Sache selbst, um den Gegenstand. Aber die Gegenständlichkeit des mystischen Gott-Erlebens kann eben überhaupt nur konkret erfaßt werden, insofern sie als eine eigentümliche Synthesis vom Rationalen zum Irrationalen, als ein transrationales Streben, dem historischen Sachverhalt nach beschrieben wird. Die »rationale Substruktion« (S. 11) ist dabei ein sehr wesentlicher Faktor ¹⁾.

Eigentümlich ist Janentzkys Verhältnis zu Hegel. Er zählt ihn zu den Rationalisten, bringt ihn mit Leibniz in eine Linie und stellt beide der

1) Rudolf Otto hat übrigens die Bedeutung einer solchen rationalen Unterlage neuerdings gleichfalls mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervorgehoben. Er gedenkt in dem Geleitwort, welches er den von Schüej Ohasama übersetzten Zen-Texten (Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Uebersetzt und eingeleitet von Schüej Ohasama, herausgegeben von August Faust. Gotha 1925) mit auf den Weg gibt, der dogmatischen Lehrbücher (šāstra's) des Buddhatumes, die nach Anschauung der Zen-Mystik »verbrannt werden müssen« um zur Erkenntnis zu kommen. Und er schließt mit dem Wunsche: würden wir sie doch erst kennen! »Denn keine Mystik wölbt sich im Blauen, sondern jede steht über einem Grunde, den sie selber nach Kräften leugnet, und von dem sie dennoch immer erst ihr besonderes und mit anderswo gewachsenen Mystiken niemals identisches Wesen erhält.«