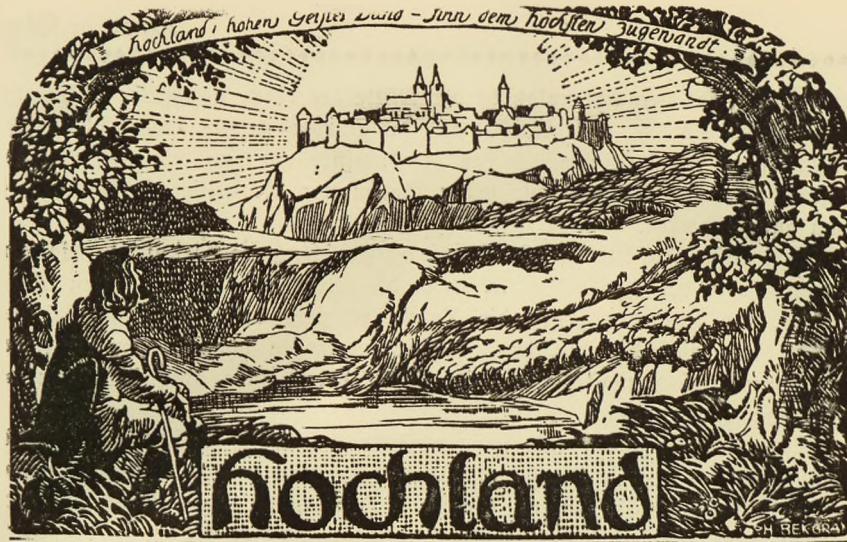




Eugène Carrière/Mutterfhaft





Neunter Jahrgang

April 1912

Das Letzte Abendmahl im Lichte antiker Sitte Von Anton de Waal

Die überaus viel die Kenntnis der altchristlichen Kunst gewinnt durch den steten Hinblick auf die klassische Kunst, ist durch von Sybels „Christliche Antike“ und ähnliche Werke der allerleichten Jahre bewiesen worden; fügen wir hinzu, daß wir überhaupt das gesamte Leben und Denken der ersten christlichen Jahrhunderte nur verstehen aus dem steten Vergleich mit dem ihrer heidnischen Umgebung. Die Christen jener Zeiten waren ja zu großem Teil Bekehrte aus dem Heidentum; was sie mit der Muttermilch eingesogen, was sie Jahrzehnte ihres Lebens getan, geübt, geliebt hatten, Sitten, Gebräuche, Anschauungen aus ihrem heidnischen Vorleben nahmen sie, soweit es nicht unmittelbar mit dem Götterkult zusammenhing, vielfach sogar unbewußt mit in das Christentum hinüber.

Wenn also die christliche Archäologie aus dem Studium des antiken Lebens reiche Belehrung schöpft, sollte nicht auch die Exegese besonders des Neuen Testaments durch den Blick in den Spiegel des Lebens, der Sitten, Gebräuche und Anschauungen der heidnischen Welt neuere Licht für manche dunkle Stellen gewinnen? Es ist kein Zweifel, und die christliche Archäologie kann zum Belege dienen, daß es nur von Nutzen sein kann, wenn wir zum Verständnis der hl. Schrift eingehender und gründlicher, als es bisher geschehen ist, uns mit der Sittengeschichte der heidnischen Zeitgenossen bekannt machen. Die nachfolgende Arbeit über das Letzte Abendmahl wird dafür ein Beispiel bieten.

I.

In seinem berühmten Gemälde des Letzten Abendmaahls gruppiert Leonardo da Vinci die Apostel um den Herrn an einer langen, vieredigen Tafel sitzend;

der Heiland hat den Ehrenplatz in der Mitte der einen Langseite; rechts und links schließen sich die zwölf Apostel an; die Vorderseite des Tisches bleibt frei. Wesentlich in derselben Weise haben die Künstler vor ihm wie nach ihm den Gegenstand aufgesetzt, und wir selber können uns die heilige Tischgesellschaft kaum anders denken.

Mit dieser Vorstellung läßt sich die Fußwaschung noch leidlich in Einklang bringen: jeder der Apostel lehrte, wenn die Reihe an ihn kam, seinen Stuhl um, mit der Rücklehne gegen die Tafel; er wird dann die Fußbekleidung abgelegt und nach der Washung wieder angezogen haben, wenn nicht der Herr selber auch wenigstens das Ausziehen der Schuhe oder Sandalen an jedem Apostel vornahm.

Aber wie einen wir mit unserer Sitte, bei Tisch zu sitzen, die Stelle Johannes XIII, 21 f., wo auf das Wort „Einer von euch wird mich verraten“ Petrus dem Johannes, „der an der Brust Jesu ruhte“, einen Wink gab, daß er frage, wen der Meister meine. Wie sollen wir uns das „Ruhet an der Brust Jesu“ an der Tafel denken? Zwischen Körper und Tisch ist doch kein Zwischenraum, wo Johannes mit seinem Oberkörper Platz gehabt hätte, und wie könnte Johannes essen, wenn er zwischen dem Tische und der Brust Jesu eingezwängt war? Warum diese für beide höchst unbequeme, wenn nicht unmögliche Position?

Um dieser Schwierigkeit auszuweichen, haben einige Künstler den Johannes sich mit dem Kopfe an den Arm Jesu neigen lassen; aber sie haben damit dem biblischen Berichte Gewalt angetan, was uns um so klarer wird, wenn wir den lateinischen und griechischen Text fragen.

Im Lateinischen lautet der Johanneische Bericht: Erat recumbens unus ex discipulis eius in sinn Jesu ... Inuit ergo huic Simon Petrus et dixit ei: Quis est, de quo dixit? Itaque quum recubuisse illus supra pectus Jesu, dixit ei: Domine, quis est? Im Griechischen lauten die Worte, auf die es ankommt: ἦν δὲ ἀνακείμενος . . . ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ. Νενεὶ οὐν τούτῳ Πέτρος . . . ἀνεπεσὼν ἐκάθειος οὗτος ἐπὶ τῷ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει κ. τ. λ.

Die deutsche Bibel gibt also sinus, κόλπος mit „Brust“ wieder, während sie in der Parabel vom reichen Brässer (Luc. XVI, 22) dieselben Ausdrücke mit „im Schoße Abrahams“ übersetzt. Wie würde sich unsere Vorstellung von der Szene beim Letzten Abendmahl verwirren, wenn die deutsche Übersetzung lautete: „Johannes ruhte (lag) im Schoße Jesu?“ Allerdings ist unsere deutsche Übersetzung „an der Brust Jesu“ gerechtfertigt durch Johannes XXI, 20, wo bei der Erscheinung des Auferstandenen am See Tiberias Petrus den Herrn über die Zukunft des Johannes fragt. Da erinnert der Evangelist uns daran, daß dies der Jünger sei, qui et recubuit in coena super pectus eins, δις καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δεῖπνῳ ἐπὶ τῷ στῆθος αὐτοῦ. — Aber nun das „er ruhte“, erat recumbens, ἦν ἀνακείμενος!

Das bezeichnet kein vorübergehend sich an die Brust Jesu Neigen; das ist vielmehr ein dauerndes Gelagertsein an der Brust oder im Schoße Jesu. Dies ergibt sich aus vielen Parallelstellen, z. B. Matth. VIII, 11, wo es von den Auserwählten heißt: recumbent cum Abraham et Isaak et Jacob, oder

Lukas XIV, 10 recumbe in novissimo loco, nimm bei der Tafel den untersten Platz ein, also auch nicht: „setze dich“, sondern „lagere dich“ an der letzten Stelle.

Aber noch rätselhafter wird die Situation in der Parallelsszene Luk. VII, 38, wo Magdalena im Hause des Pharisäers dem zur Tafel geladenen Herrn die Füße wäscht. Wenn dort die Tafel so war, wie bei uns heute und wie wir sie uns beim Letzten Abendmahle vorstellen, wo also die Gäste, nebeneinander sitzend, die Füße unter dem Tische hatten, wie konnte da Magdalena an die Füße Jesu gelangen, die mit Sandalen bekleideten Füße mit ihren Tränen benecken, sie mit ihren Haaren abtrocknen, sie mit duftendem Öl salben? — Der lateinische wie der griechische Text vermehren noch die Schwierigkeit: *stans retro secus pedes eius lacrimis coepit rigare pedes eius, στάσα διπονος προ τοὺς πόδας αὐτοῦ, stehend rückwärts zu den Füßen Jesu begann sie, die Füße mit ihren Tränen zu benecken.* —

Es ist klar, daß wir uns eine Tischgesellschaft im Altertume ganz verschieden von dem Brauche der Gegenwart vorstellen müssen. Wie aber der Brauch zur Zeit Christi gewesen ist, in Rom wie im ganzen Orient, das lehren uns zahlreiche schriftliche Zeugnisse wie das der Monamente. Da der Luxus bei der Tafel aus dem Orient nach Rom gekommen war, so können im wesentlichen die Angaben für den Westen auch für den Osten, auch für Palästina und für die Zeit des Heilandes gelten.

Wir sehen im folgenden von der Tafel im Familienkreise ab, wo alles häuslicher und einfacher war; wir beschäftigen uns nur mit Tafelgesellschaften in größerer Zahl bei Gastmählern und Festessen*. Aus dieser Untersuchung aber wird nicht nur Licht auf das Bild des Letzten Abendmauls fallen, sondern auch die Exegese mancher andern Schriftstellen nützliche Winke gewinnen.

II.

Schon lange vor der christlichen Zeitrechnung herrschte allgemein die Sitte, daß man bei Tisch nicht auf Stühlen oder Bänken um die Tafel saß, sondern auf einer Art Sopha (*lectus, κλίνη*) gelagert war. In früherer Zeit standen drei solcher lecti, *κλίναι* um einen vieredigen Tisch, so zwar, daß die vierte Seite für die aufwartende Dienerschaft offen blieb. Auf jedem lectus lagen gewöhnlich drei Gäste. Von diesen drei *κλίναι* erhielt der Speisesaal selber die Benennung *Triclinium*, die ihm auch blieb, als später um einen runden Tisch ein einziger *lectus* gestellt wurde, der von seiner Form des griechischen Buchstabens C den Namen Sigma erhielt. Auf der Innenseite, den Tisch entlang, lief ein Polster oder Kissen, um den linken Arm zu stützen, während der rechte nach den Speisen langte. Auch hier war die eine Seite des Tisches frei für die auftragende Dienerschaft. — Der Ehrenplatz auf dem Sigma war der erste auf der linken Seite desselben, so daß also der aufwartende Diener den Vorsitzenden des Mahles zu seiner Rechten hatte. Dort hatte der *lectus* zum Aufliegen des linken Armes eine Lehne, die an dem andern Ende fehlte, ähnlich wie auf unseren Chaises longues. Der Vor-

* Vgl. Marquardt, Römische Privataltertümer II, 305 f.; Gallus, III, 220 f.; Blümner, Die römischen Privataltertümer (München 1911) 385 f.

sitzende des Mahles oder der Ehrengäst lag, den Oberkörper halb aufgerichtet, die Beine schräg nach hinten ausgestreckt, so daß die Füße bis an den Außenrand des lectus reichten; seine Linke hielt den Teller, aus welchem die Rechte die Speisen nahm; man aß also am, aber nicht vom Tische. Dem Ehrengäste parallel lag der Nachbar, und diesem wieder parallel der dritte, und so im Halbkreise weiter. Der zweite reichte mit dem Kopfe an den Oberkörper des ersten, der dritte ebenso an den des zweiten. „In Abrahams Schoß begraben“ ist in der Parabel vom Prasser und Lazarus ein von der coena entlehntes Bild, ebenso wie das „mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen“ bei Matthäus VIII, 11. Der arme Lazarus, dem von der Tasel des Prassers nicht einmal ein Stück Brot zugeworfen wurde, hat jetzt beim himmlischen Mahle den Platz „im Schoße Abrahams“, d. h. den nächsten Platz neben dem Vorsitzenden*. Der lectus, der auf Füßen ruhte, war niedrig, so daß man bequem hinaufsteigen konnte, und dem entsprach auch die Höhe des Tisches vor demselben. Das Ganze stand frei, man konnte mithin hinten herumgehen. Dort standen hinter ihrem Herren die Sklaven, von denen man sich nicht selten begleiten ließ, um sie zu besonderen Dienstleistungen zur Hand zu haben.

Der Speisesaal oder das Triclinium lag meistens nicht im Erdgeschoß, sondern im überen Stockwerk, woher er auch wohl den Namen *ἀνακάτοντα* führte, und war in vornehmen Häusern für zahlreiche Bewirtung groß und länglich vierseitig. Um jeden Rundtisch lagen gewöhnlich sieben Gäste; bei einer größeren Zahl von Gästen, wie auf der Hochzeit zu Kana, wurden entweder den Speisesaal hinunter mehrere Tischgesellschaften gruppiert, oder der lectus nebst seinem Tische verlängert. — Über den Luxus, mit welchem bei den Alten die Speisesäle der Reichen und Vornehmen ausgestattet waren, sind uns vielsach Schilderungen erhalten; ein eigener Diener, der Tricliniarcha oder Architriclinus, unserem Oberkellner vergleichbar, hatte die Ausstattung des Saales zu besorgen, was man mit lectos sternere bezeichnete. Über die lecti waren kostbare Decken aus Purpur, wohl auch mit Goldstickerei, gebreitet; Tischdecken wurden weniger verwendet, um die reiche eingelegte Arbeit auf der Taselplatte zur Geltung kommen zu lassen. — Einen besonderen Prunk entwidelte man in dem Taselgeschirr, das zur Zeit Christi, zumal im Orient, in allen besseren Häusern aus Silber war, in funstreicher Ziselierung von Blattwerk oder Figuren. — Unsere Zeit mit ihrem tageshellern Lichte von Gas oder Elektrizität kann sich kaum eine richtige Vorstellung von der Beleuchtung bei den Alten machen, wo man nur Öllampen kannte, aber auch für diese noch keine Glaszyylinder hatte, welche die Flamme konzentrierten und das Qualmen ver-

* Eine Inschrift vom Jahre 609 (le Blant Études . . . d'Arles XXVII) lautet: ΕΙΣ . ΚΟΛΠΟΥΣ . ΤΩΝ . ΑΓΙΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ | ABRAAM . ICAAK . IAKOB, d. h. allgemein „zur Taselrunde der Patriarchen“. Ähnlich die andere Inschrift (Corpus I. G. p. 517, n. 9533) Μνήσθη δ Θεὸς τῆς | δούλης σον Χρυσίδος | καὶ δὸς αὐτῇ χώραν φωτιών, τόπον ἀναψύξεως εἰς κόλφους Ἀβραάμ, καὶ Ισαὰκ καὶ Ιακώβ. „Gedenke, o Herr, deiner Dienerin Chrysis und gib ihr den Ort des Lichtes, die Stätte der Erquickung im Schoße Abrahams, Isaaks und Jakobs.“

hüteten. Die Ausgrabungen, zumal in Pompeji, haben eine große Menge von reich gearbeiteten Lampen geliefert, zu einer und zu mehreren Flammen; sie standen im Triclinium nicht auf dem Tische, sondern auf einem eigenen Ständer neben demselben, oder sie hingen als Kronleuchter (*coronae*) von der Decke herab*. Wenn die in den jüdischen Katakomben zu Rom gefundenen Tonlampen mit Vorliebe den siebenarmigen Leuchter zeigen, so liegt die Vermutung nahe, daß der Jude bei vornehmen Mahlzeiten die Lampen auf ähnliche Leuchter aufstellte, wenn sie auch nicht gerade sieben Arme hatten. — Die Flammen wurden mit wohlriechendem Nardenöl genährt, das durch seinen Duft den Raum mit Wohlgeruch erfüllte; so wurde auch eine reiche Beleuchtung mit vielen Lampen ermöglicht. Neben den Öllampen fanden Wachskerzen nur nebensächliche Anwendung. — Die Speisen wurden auf besonderen Tischen durch den structor auf den Schüsseln oder auf einem Auffaß zurechtgelegt und dann durch Diener oder Dienerinnen an die Tafel getragen. Man brauchte weder Messer noch Gabel, sondern nahm die Speisen mit den Fingern; zum Abwaschen von Mund und Händen hatte man mappae oder Servietten. Im Vorsaale legte man die Toga oder das Pallium ab und kleidete sich in ein leichtes, loses Gewand, die Synthesis; ebenso vertauschte man die Schuhe mit soleae, einer Art Sandalen; ein Sklave wusch dem Gäste die Füße; gewöhnlich lag man mit bloßen Füßen bei Tisch. — Nach der strengeren alten Sitte galt es für unanständig, daß die Frauen es sich gleich den Männern bequem machten; sie lagen daher nicht, sondern saßen auf eigenen Stühlen an der Tafel. Hatten Gäste Sklaven oder Sklavinnen mitgebracht, so saßen oder standen diese hinter dem lectus, zu Füßen ihrer Herrschaft**. Zu Beginn der Mahlzeit wurden Kränze, mit Vorliebe aus Rosen, sowie Salzflaschen mit wohlriechenden unguenta verteilt, letztere, um die Haare zu salben. Ein solches alabastrum unguenti schüttete (Lukas VII, 37) Magdalena bei der Tafel im Hause Simons des Pharisäers über die nackten Füße Jesu aus, der dem Hausherrn vorhält: caput meum non unxisti, wobei der Gegensatz zu beachten ist: du hast mir nicht einmal gewöhnliches Öl für das Haupt reichen lassen, während dieses Weib duftiges unguentum auf meine Füße schüttete. — Magdalena wiederholt diese Huldigung beim Besuche Jesu in ihrem Hause, Johannes XII, 3, accepit libram unguenti nardi pistici pretiosi et unxit pedes Jesu, . . . et domus impleta est ex odore unguenti.

* Wie solche Lampen sich im kirchlichen Gebrauche bis in das späte Mittelalter erhalten haben, lehren die Gemälde in der Unterkirche von San Clemente, aus dem 12. Jahrhundert, wo auf dem Altar weder Kruzifix noch Leuchter stehen, sondern kleine Lampen auf einem von oben herabhängenden Reifen aufgestellt sind.

** Dies wirft auch Licht auf die Erzählung Lukas X, 38 f., von der Bewirtung des Herrn bei Martha: Maria, wie eine Dienerin sitzend zu den Füßen Jesu, lauscht seiner Rede (sedens secus pedes Jesu audiebat verbum eius), während ihre Schwester sich überanstrengt in der Bereitung vieler Gerichte (*περιεστάτῳ περὶ πολλὴν διακονίαν*), wo doch eins ausgereicht hätte (*ένος δὲ ἔστιν χρεῖα*). Bei Unbemittelten bestand überhaupt die cena nur aus einem einzigen Gang (ferculum).

Matthäus Kap. XXVI, 7 läßt sie das SalböI über das Haupt Jesu ausgießen. κατέχεει ἐπὶ κεφαλῆν αὐτοῦ ἀράκειμένον*.

Erst wenn man seine Amts- und Berussgeschäfte erledigt hatte, ging man zur Tafel, und so begann die cena im Winter gegen drei, im Sommer gegen vier Uhr. Über die Fülle und Mannigfaltigkeit der Gerichte, die zumal bei Festtafeln serviert wurden, wollen wir hier nicht reden. Das Brot, als Zufest zu den Speisen, war, wie zahlreiche christliche und heidnische Monumente beweisen, rund oder flach, mit gefreuzter Kerbe darüber zum leichteren Brechen**. Wenn wir auf zahlreichen heidnischen und christlichen Denkmälern neben dem Brote auch Fische auf der Tafel liegen sehen, so galten Fische als ein Hauptgericht für eine feine Mahlzeit; sie durften jedoch auch auf dem Tische des gemeinen Mannes nicht fehlen, und so gibt der Heiland bei der wunderbaren Speisung in der Wüste dem Volke außer Brot noch einige Fischlein; denn wenn überhaupt, so haben zumal an den Ufern des fischreichen Sees von Tiberias Brot und Fisch zusammengehört.

III.

An die cena, die besonders bei festlicher Tafel mehrere Stunden währte, schloß sich das συμπόσιον, die commissatio an. Plato läßt die Gäste erst einen Lobgesang auf den Gott anstimmen und sich dann ans Trinken begeben; die Berrichtung des Tischgebetes wird auch sonst bezeugt. Für das Trinkgelage wurden Speisen und Tischgeschirr abgeräumt, wohl auch neue, kleinere Tische aufgestellt, und dann die Becher für das Gelage umhergereicht. Die Gesellschaft wählte einen Vorsitzenden, συμποσιαρχος, oder rex, der die Beobachtung der herkömmlichen Regeln überwachte und die Mischung des Weines mit Wasser nach einem bestimmten Verhältnisse anordnete, wobei zumeist das Wasser überwog: drei Teile Wasser und ein Teil Wein. Die Mischung wurde in einem eigenen Gefäße, cratera, vorgenommen, aus welchem dann mit einem Löffel die einzelnen pocula gefüllt wurden. Der calix (vom griechischen κάλυξ), die übliche Trinkschale, war ein Becher oder Kelch mit Fuß nach Art unserer Kelche; doch gab es auch größere, die bis zu zwei Liter enthielten, die die Runde um die Tischgesellschaft machten und daher zur leichteren Handhabe oben mit zwei Henkeln versehen waren. Neben den gewöhnlichen Kelchen aus Silber gab es auch kostbare aus Krystall, sowie kunstvoll bearbeitete Glaskelche, unter denen die alexandrinischen besonders geschätzt waren***.

Man hielt viel auf eine gute Unterhaltung bei der commissatio, sei es

* Solche kleinen Salbenbüchlein finden sich zahlreich in den Museen; man hat sie auch häufig an oder in den Gräbern der Katakomben gefunden, um in den Gängen den Verwesungsgeruch zu unterdrücken.

** In den ersten Jahrhunderten der Kirche bediente man sich solcher Brote auch für die eucharistische Feier; daher sprechen die Väter von dentibus mandere Corpus Christi.

*** Es wird von einem Kelche aus Krystall berichtet, der mehr Wein fasste, als einem Menschen zu trinken möglich war, calix cristallinus, humanae potionis modum supergressus (Blümner, S. 405, Note 17).

durch gelehrte Gespräche, wie es in Platos Symposion geschildert wird, sei es durch Vorlesen aus Dichtern und Schriftstellern, oder durch den Vortrag von Lebensbeschreibungen, laudes virorum illustrium. Eine andere Würze der Unterhaltung war Gesang mit Begleitung von Saiten- und Flötenspiel. Bei üppigen Trinkgelagen fehlten dann auch nicht die Tänzerinnen, die entweder zur Musikbegleitung, oder selbst mit den Castagnetten sich begleitend, lüsternen Tänze aufführten. Es war also bei der commissatio nach der Festtafel am Geburtstage des Herodes, wo die Tochter der Herodias saltavit in medio et placuit Herodi et simul recumbentibus. — Um gemütlicher unter sich zu sein, entließ man wohl die Dienerschaft; Plato läßt in seinem Symposion die eben eingetretene Flöterin wieder gehen: „Mag sie den Frauen drinnen etwas spielen, auf daß wir uns heute für uns miteinander durch Reden unterhalten.“

Gehen wir nach dieser, immer nur auf das für unsere Aufgabe Notwendige beschränkten Schilderung zu ihrer Anwendung auf das Letzte Abendmahl über.

IV.

Es unterliegt keinem Zweifel, und die nachfolgende Darstellung wird es im näheren erweisen, daß die mosaische Vorschrift für das Essen des Paschas (Exod. XII, 1—13; 21—23; 43—58) unter dem Einfluße der Sitten und Gebräuche der Nachbarvölker und weiter auch während des babylonischen Exils Änderungen erfahren hat, die nur das Wesentliche, das Essen des Osterlammes, den Gebrauch ungesäufter Brote, bittere Kräuter als Zuflöß, das Hallel als Lobgesang unberührt ließen. Daneben aber waren andere, spezifisch jüdische Vorschriften neu eingeführt worden, wie die paropsis, τριβλιον oder die Terrine mit füher Sauce oder Brühe, um darin das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter zu tunken und dadurch schmackhafter zu machen.

Die Evangelisten Lukas (XXII, 11) und Markus (XIV, 14) gebrauchen für den Abendmahlssaal im Griechischen zwei Ausdrücke: das allgemeine *κατάλυμα*, Wohnraum, und *ἀναγλῶν*, während der lateinische Text nur coenaculum hat; der gebräuchlichere Name triclinium kommt bei den Evangelisten nicht vor. Wenn die Synoptiker den Saal als grande, stratum bezeichnen, so bezieht sich der zweite Ausdruck auf den reichen Schmuck der Ausstattung. Das Paschamahl war ja ein Festmahl; hier aber, für Jesus und die Apostel, sollte es das in besonderer Bedeutung sein.

Da ausdrücklich berichtet wird, daß die Juden zur Zeit Christi das Osterlamm aben auf dem lectus gelagert, so haben wir uns so auch den Heiland mit den Aposteln vorzustellen*. Am rechten Ende des Sigma, zuerst

* Daher der Ausdruck bei Matthäus XXVI, 20: ἀνέβητο μετὰ τῶν δώδεκα, „er legte oder lagerte sich mit den Zwölfen“. (Vgl. Markus XIV, 18: ἀναζευμένων αὐτῶν und Johannes nach der Fußwaschung XIII, 12: ἀνεπεσὼν πάλιν εἶπεν, „nachdem er sich wieder gelagert hatte, sprach er“. Vgl. Schegg, Biblische Archäologie II, 581.) — Der Herr wird sich ohne Zweifel an den damaligen Brauch gehalten haben, wie die Juden das Osterlamm zu essen pflegten, also nicht mehr, wie das mosaische Gesetz es vorge-

und auf dem Ehrenplatze an der Sophalehne, ruht Christus; ihm zunächst Johannes, mit seinem Kopfe und dem Oberkörper nach dem Meister zu, aber doch immerhin so, daß der Herr die Rechte frei hat zum Nehmen der Speisen; neben Johannes in derselben Lage ist Petrus gelagert, und nach diesem in gleicher Weise die noch übrigen Apostel im Halbkreis um den runden Tisch, die Linke auf das Kissen gestützt, die Rechte frei zum Essen, die Füße, unbeschuhlt, nach dem Außenrande des lectus.

Wir werden auch beim letzten Abendmahle *δεῖπνον*, cena, und *συμπόσιον*, commissatio unterscheiden müssen; während der cena sind die Diener zum Servieren anwesend, nicht mehr bei der commissatio. Diese bisher nicht berücksichtigte Teilung des ganzen Vorgangs ist zum Verständnis der biblischen Berichte von Wichtigkeit: während der Heiland bei der cena das Brod konsekriert (*Ἐσθιόντων αὐτῶν*, Matthäus XXVI, 26; vgl. Lukas, XXII, 19), nimmt er erst bei der commissatio, postquam coenatum est, *μετὰ τὸ δεῖπνησαι* (Lukas XX, 20) die Konsekration des Weins vor.

Aus der angegebenen Lage bei der Tafel verstehen wir die Mitteilung des Evangelisten, daß Johannes erat recumbens in sinu Jesu, daß Petrus den über und neben ihm gelagerten Johannes ersucht, den Meister wegen des Verräters zu fragen, und daß daraufhin Johannes seinen Kopf näher an den Herrn rückt und die heimliche Frage flüstert: Domine, quis est? Das geschah während der cena (Matthäus XXVI, 21).

Da Johannes XIII, 21 die Ankündigung des Verrats unmittelbar auf die Fußwaschung folgen läßt, hat der Herr auch leitere während der cena vorgenommen, während man sie sich lieber zu Beginn der commissatio, und wenn der Herr mit den Aposteln allein war, denken möchte. — Zu der Fußwaschung legt der Heiland vorher die Oberkleider ab (*τιθῆσθαι τὰ ἱμάτια*); er ist also, und ebenso die Apostel, zum Abendmahle nicht in der leichten und bequemen synthesis, sondern in Festkleidern erschienen. Indem er aber jetzt diese ablegt, stellt er sich den Sklaven gleich, die, bloß mit der geschränzten Tunika bekleidet, bei Tisch aufwarteten. Bei der Fußwaschung müssen wir uns wieder die Sitte vergegenwärtigen, wie die Gäste bei Tisch auf dem lectus gelagert waren. Der Herr geht außen am Sigma herum, von Apostel zu Apostel, die, auf dem lectus gelagert, ihre unbeschuhnten Füße bis an den Rand des Polsters ausgestreckt hatten. Es ist ein Dienst der Sklaven; daher das Sträuben Petri. Nun wird uns auch klar, wie Magdalena im Hause Simons des Pharisäers die Füße Jesu küssen und salben konnte. Sie nahte sich von rückwärts dem auf dem Polster ausgestreckt ruhenden Herrn, retro secus pedes eius*.

schrieben, stehend, den Wanderstab in der Hand und in Eile. Das Essen des Osterlammes eröffnete die cena; dann folgten andere Gänge.

* Weil Johannes den ersten Platz neben dem Herrn einnahm, hat sicherlich die Fußwaschung auch bei ihm begonnen. Aber wie mag denn der Liebesjünger diese Verdemütigung seines Meisters sich ohne Einspruch gefallen lassen, während Petrus sich so heftig dagegen sträubt? Die Antwort liegt in der detaillierten Schilderung der Fußwaschung Johannes XIII, 1—5, die mit den feierlichen Worten beginnt: „Obwohl

Wie oben angegeben, stand auf dem Tische, an welchem die Juden das Osterlamm aßen, eine Terrine, paropsis, *τούρπλιον*, mit einer süßen Brühe, in die man das ungesäuerte und daher unschmacchafte Brot und die bittern Kräuter tunkte; sie diente also gemeinsam für die ganze Tafelrunde. Daher auf die Frage der bestürzten Apostel: „Bin etwa ich es, Herr?“ die Antwort Jesu: „Wer mit mir die Hand in die Schüssel strect — also einer von euch Zwölfen, die ihr mit mir zu Tische sitzt — wird mich verraten.“ Alle drei Synoptiker berichten diese Ankündigung des Meisters; Johannes fügt das Weitere hinzu, daß Petrus durch den Liebesjünger die leise Frage stellen läßt, wer es sei, worauf der Herr antwortete: „Der ist es, dem ich das in die Brühe getunkte Brot reichen werde.“ Wie sonst der Hausherr oder der Gastgeber zum Zeichen besondern Wohlwollens diesem oder jenem Tischgenossen zutrank, so reicht Jesus jetzt dem Judas das in die Brühe getunkte Stück Brot, das Judas mit seiner Hand aus der Hand des Meisters entgegennimmt. Auch hier können wir uns den ganzen Vorgang nur dann vergegenwärtigen, wenn wir uns alle Tischgenossen um eine runde Tafel und die in ihrer Mitte zu gemeinsamer Benützung stehende „Suppenterrine“ gelagert denken. „Freund Judas“ beantwortet den Erweis besonderer Auszeichnung unverschämt mit derselben Frage, welche die übrigen Apostel stellten: „Bin ich es, Meister?“ Jesus bejaht die Frage, „du sagst es,“ und nun wird es dem Verräter, der sich erkannt weiß, doch zu schwül in der Gesellschaft, und er macht sich davon.

Nach der ursprünglichen mosaischen Vorschrift (Exod. XII, 1—13, 21—23; 43—51) sollte jeder Hausvater für seine Familie ein einjähriges Lamm schlachten, das vor dem folgenden Tage ganz verzehrt sein mußte. Reichte dazu eine einzige Familie nicht aus, so konnte eine zweite, oder auch ein Guest eingeladen werden*. Es nahmen ehemals also auch die Frauen und die Kinder an dem Pascha-mahle teil. In der späteren Zeit aber aßen die Männer gesondert von den Frauen das Osterlamm. Daß die Mutter Jesu in Jerusalem weilte, ergibt sich aus ihrer Anwesenheit bei der Kreuzigung. Wenn nach allen vier Evangelisten einzig die zwölf Apostel beim Letzten Abendmahl erscheinen, so wird Maria mit der Hausfrau und andern weiblichen Gästen in einem an das cenaculum grenzenden Gemache das Pascha gegessen haben; man hat ihnen von der Tafel der Männer die entsprechenden Portionen zugeschickt, oder aber sie haben erst nach den Männern gegessen.

Jesus wußte, daß der Vater alles ihm in die Hände gegeben habe, daß er von Gott aus gegangen sei und zu Gott zurückkehre, stand er vom Mahle auf, legte seine Kleider ab, nahm ein leinenes Tuch und band es sich um. Dann goß er Wasser in ein Becken und fing an, die Füße seiner Jünger zu waschen und mit dem leinernen Tuche abzutrocknen, das er sich vorgebunden hatte. Man sieht, Johannes hat mit gespannter Aufmerksamkeit das Tun des Meisters verfolgt; wenn er in hohem Alter sein Evangelium schreibt, steht noch alles lebendig vor seinen Augen, — er ist offenbar von dem Akt überrascht worden. Während der Herr dem Johannes die Füße wäscht, da findet Petrus die Zeit, diese tiefe Erniedrigung seines Herrn zu begreifen: *Κύριε, σὺ μου νίπτεις τὸν πόδας; . . . οὐ μὴ νίψῃς τὸν πόδας μου εἰς τὸν αἰῶνα.*

* Vgl. Schegg, Biblische Archäologie, II, 5.

Da Judas während der cena fortgegangen, so ist Jesus beim symposion oder der commissatio allein mit den Elsen. Hier vollzieht nun der Herr die Konsekration des Weins. Die Evangelisten nennen den Kelch nicht κύλιξ, sondern ποτήριον; es muß einer jener großen Henkelkelche gewesen sein, von welchen oben die Rede war, da der Heiland ausdrücklich alle Apostel auffordert, daraus zu trinken; derselbe macht mithin die Runde in der ganzen Tafelgesellschaft, nachdem wohl Jesus selber, der Sitte gemäß, zuerst daraus getrunken hatte*.

Nach allgemeinem Brauche, den Wein nicht pur zu trinken, sondern zu wässern, und zwar mit warmem Wasser, hat auch der Wein im Abendmahlskelch einen starken Zusatz Wasser gehabt.

An die Stelle der Unterhaltung beim Symposion trat die große Abschiedsrede Jesu, deren wesentlichen Inhalt der Evangelist Johannes uns in den Kapiteln XIV bis XVII aufbewahrt hat; das übliche Gebet nach der cena wird zum hohepriesterlichen Gebete des Heilands gegen Ende des Symposion; Matthäus und Markus berichten gleichlautend vom Hymnengesang am Schlusse der commissatis vor dem Gange nach dem Ölberge (*καὶ ἐμηρόσαρτες ἔπηγορεῖς τὸ δρός τῶν ἡλιων*) an Stelle der sonst beim Symposion üblichen Musik und Lieder. — Die Abschiedsrede ist kein in einem Fluß forlaufender Vortrag, sondern eine von Fragen und Antworten unterbrochene Reihe von Gedanken, ganz dem Charakter eines Symposion entsprechend, hier nur durch die Heiligkeit der Stunde von ergreifendem Ernst durchhaucht. Während der cena, wo die Dienerschaft die verschiedenen Gänge der Gerichte auftrug, wäre für die Abschiedsrede kein Platz gewesen; sie konnte nur im engsten Kreise des Herrn mit seinen Jüngern beim Symposion gehalten werden. — Wenn am Schlusse ein Hymnus gesungen wurde, so ist darunter nicht der Psalmengesang des Hallel zu verstehen, der zur cena gehörte, sondern, wiederum anlehnend an die Sitte beim Symposion, ein Hymnus**.

* Solch große Kelche blieben auch in kirchlichem Gebrauch, solange die Gläubigen unter beiden Gestalten kommunizierten, indem nach dem Empfange des Leibes des Herrn der Diacon den Kelch mit dem hl. Blute darreichte. — Der Domschatz zu Genua bewahrt im sog. catino den angeblichen Kelch des Letzten Abendmahls, der 1101 nach der Eroberung von Caesarea als heilige Beute nach Genua kam. Er ist ein achtediges Gefäß, angeblich aus einem einzigen Smaragd geschnitten, in Wirklichkeit aber von Glas. Napoleon entführte ihn 1809 nach Paris; Ludwig XVIII. gab ihn 1815 zurück. — In ältere Zeit reicht die Grals-Sage hinauf (Gral von Sang reale), die den Konsekrationskelch des Letzten Abendmahls nach Irland gebracht sein läßt, wo er auf „Montsalvaz“, dem Berge des Heils, von den Gralrittern bewacht wird, die sich durch Demut und Reue, Treue und Tapferkeit dieser Ehre würdig gemacht haben. Wolfram von Eschenbach, der Dichter des Parcival, hat die Sage auf deutschen Boden verpflanzt; Richard Wagner gab ihr das goldene musikalische Gewand.

** Wenn nach dem Berichte der Synoptiker die Apostel am Ölberge vergebens gegen den Schlaf ankämpfen und selbst nach dem ersten Wecken durch den Herrn und trog des beschämenden Simon, dormis? — Non potuistis una hora vigilare mecum? wieder einschlafen, so gibt Lukas XXIII, 45 als Grund die „Traurigkeit“ der Apostel

V.

Zur Erläuterung des Gesagten werfen wir einen Blick auf altchristliche Darstellungen, wobei wir uns auf eine Auswahl von besonders charakteristischen Stücken beschränken. Das Letzte Abendmahl ist von der förmeterialen Kunst weder in der Malerei noch in der Plastik dargestellt worden, wohl aber bietet sie uns verwandte Szenen.

Auf Gemälden der Katakomben finden sich Mahlsszenen vom Ende des ersten bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts; sie sind Sinnbilder des himmlischen Mahles, zu welchem man die Verstorbenen eingegangen dachte. Es liegt in der Natur dieser leicht hingeworfenen Bildchen, daß sie nur allgemeine Züge geben. Die Gäste sind auf einem Sigma gelagert, über dessen Polster hinweg allein der Oberkörper sichtbar ist; der Tisch, auf welchem die Speisen, stets Brot und Fisch, liegen, schließt sich eng an das Polster oder Kissen an, ist aber auch zuweilen ein kleiner, runder Tisch auf drei Füßen. Die Zahl der Teilnehmer schwankt; gewöhnlich sind es fünf, sechs, auch sieben, zuweilen auch nur zwei. Auf einem Wandgemälde der Katakomben von Petrus und Marcellinus aus dem vierten Jahrhundert sitzt in der Mitte oben an der Rundung des Sigma der Mann mit je einem Kinde rechts und links; an sie schließen sich zwei Frauen an*. — In denselben Katakomben, erste Hälfte des dritten Jahrhunderts, ist die Hochzeit zu Kana dargestellt: sieben Gäste ruhen auf dem Sigma um einen kleinen, runden Tisch; von links her trägt ein Diener Speisen auf; rechts steht der Heiland und berührt mit einem Stabe den Mischkrug**. — Daz bei allen diesen Mahldarstellungen an das himmlische Mahl der Seligen gedacht ist, beweisen die Bilder, wo zwei Dienerinnen, AGAPE und IRENE (Liebe und Friede), den Wein mischen oder darreichen, mit der Beischrift: Agape, misce nobis — Irene, por(ri)ge calda. Daz aber den Gläubigen dabei auch der Gedanke an das eucharistische Mahl vorschwebte, lehren die Körbe der Brotvermehrung, die vor oder neben der Tafel aufgestellt sind.

Ramen die Maler nicht zur Darstellung des Letzten Abendmales, so hätte den Bildhauern die lange Vorderseite eines Sarkophags einen vortrefflich geeigneten Raum zu diesem Bilde geboten, und die Darstellung auf einer ganzen Classe gallischer Sarkophage mit Christus, zu Gericht sitzend inmitten der Apostel, hätte man unschwer in eine Szene des letzten Abendmales umgestalten können. Daz man diesen Schritt nicht tat, liegt an dem Charakter des altchristlichen Gräberschmucks. So fehren denn auch hier nur Mahlsszenen, wie auf den Gemälden, wieder, als Vorbilder des himmlischen Mahles der Seligen. Auf einem römischen Sarkophage*** lagern vier Gäste auf dem

an (prae tristitia, ἀπὸ τῆς λύτης). Aber kann denn Traurigkeit die Ursache solch unverständlicher Schlafsucht sein? — Die Apostel waren aus dem warmen, von Balsamduft erfüllten cenaculum, nach der Festtafel und dem Symposium, in die kalte Luft gekommen; wir brauchen wahrlich keine Unmäßigkeit anzunehmen, wenn da der Schlaf die Apostel überwältigte, erant oculi eorum gravati. So ist der Ausdruck tristitia, λύτη zu erklären.

* Wilpert, Malereien der römischen Katakomben, Taf. 173.

** Wilpert, Taf. 57.

*** Garrucci, Storia dell'arte cristiana, Tav. 371, 1.

Sigma um einen niedrigen runden Tisch, auf welchem ein Fisch liegt; einer der Männer bricht ein mit Kreuzkerbe gezeichnetes Brot; der zweite hebt den Becher zum Trinken; der dritte streckt die Hand nach dem Fische aus; der vierte wendet sich zu dem Diener, der ein Brot bringt. Hinter der ganzen Szene ist ein Vorhang ausgespannt, als Hinweis auf den Speisesaal. Neben dieser Gruppe steht eine Drante, das Sinnbild der zum Himmelsmahl eingegangenen Seele.

In eine spätere Zeit gehört eine Elfenbeintafel zu Pesaro*, wo in zwei Szenen das Wunder der Brotvermehrung und die Speisung des Volkes dargestellt ist. Hier sitzen an einem Sigma um den sich ihm eng anschließenden Tisch, auf welchem ein halber Fisch und drei Brote liegen, zwei Männer und in ihrer Mitte eine Frau. Diese empfängt aus der Hand des über ihr dargestellten Apostels ein Brot.

Haben also weder Malerei noch Plastik des christlichen Altertums das Letzte Abendmahl dargestellt, so ist auf Sarkophagen wenigstens einige Male die Szene der Fußwaschung Petri abgebildet**. Der Apostel sitzt auf einem Stuhle, vor sich auf der Erde das runde Wasserbecken; vor ihm steht aufrecht der Herr, der ein großes Tuch, die mappa, vor sich mit beiden Händen aufhebt. Petrus breitet abwehrend beide Arme aus: „In Ewigkeit sollst du mir nicht die Füße waschen.“ —

Darstellungen des letzten Abendmales beginnen erst im fünften Jahrhundert auf einem Mosaik zu Ravenna, und gegen Ende des sechsten Jahrhunderts auf Miniaturen, mit der Besonderheit, daß nun nicht mehr der Ehrenplatz für den Heiland zu oberst rechts auf dem lectus ist, sondern nach der veränderten späteren Sitte dort, wo ehedem der unterste Platz war. Das Mosaik in Sant' Apollinare nuovo zu Ravenna zeigt auf dem Sigma lang gelagert den Heiland links auf der Ecke, mit Strahlennimbus, wie er das Brot in der rechten Hand erhebt; vor ihm sehen wir zwei Fische auf einer Schüssel, um die mehrere Brote liegen. Die im Halbkreis ausgestreckten Apostel halten alle ihre Blicke auf den Herrn gerichtet. — Der Bibelcodex von Cambridge, ein Geschenk Gregors des Großen an den von ihm nach England gesandten Bischof Augustin, also um 600 geschrieben***, bietet einen Zyklus von Passionszenen, darunter auch an hervorragender Stelle das letzte Abendmahl. In der Mitte des Sigma sitzt Christus mit Kreuznimbus, in der Linken ein Brot, das er mit der Rechten segnet. Des beschränkten Raumes wegen haben bloß acht Apostel an der Tafel Platz gefunden. Das Bild darunter bietet die Fußwaschung, wobei Petrus auf einem Lehnsstuhl sitzt, und der Herr vornübergebeugt den Fuß des Apostels wäscht.

Annähernd aus derselben Zeit stammt der Codex purpureus Rossanensis, der eine eingehende Betrachtung erheischt. † Fol. III A (Haseloff Taf. V)

* Garrucci, Arte, Tav. 419.

** Garrucci, Tav. 141.

*** Einige rücken ihn allerdings in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts hinunter.

† Herausgegeben von A. Haseloff, Leipzig 1898. Die 1879 durch deutsche Ge-

gibt Abendmahl und Fußwaschung wieder; Fol. III B (S. Taf. VI) Spendung des konsekrirten Brotes; Fol. IV A Darreichung des Kelches. Jedes Bild hat als Überschrift die bezügliche Stelle aus den Evangelien. — Beim Abendmahl liegt der Herr, mit Kreuznimbus, langgestreckt, den Oberkörper auf den linken Arm gestützt, zu oberst, links, auf dem Sigma, neben ihm Petrus. Mitten auf dem Tische steht eine große Schüssel, in die Judas mit der Hand reicht, während der Herr die Rechte zum Reden ausstreckt; besorgt wendet Petrus sein Gesicht dem Meister zu. Die griechische Überschrift lautet (nach Matthäus XXVI, 21): „Wahrlich sage ich euch: einer aus euch wird mich verraten.“ Abbildung 1. — Auf demselben Bilde nebenan sitzt Petrus, beide Füße in einem großen, runden Becken; der Heiland, mit Kreuznimbus, ein weißes Tuch um die Lenden, beugt sich zu dem Apostel nieder und schüttet Wasser auf dessen Füße; in lebhafter Neugierde zuschauend stehen die übrigen Apostel herum. — Das zweite und dritte Bild ist die älteste Darstellung der Kommunion, und zwar in einer ungemein tief empfundenen Auffassung. Der Herr, in Tunica und Pallium gekleidet, wieder mit dem Kreuznimbus um das Haupt, steht aufrecht, in der Linken die Eucharistie, von der er ein Stück einem Apostel reicht. Dieser empfängt, in tiefer Ehrfurcht vorübergebeugt, und zwar nach altkirchlicher Sitte die Rechte kreuzweise auf die Linke gelegt, in seine Hände die Kommunion, aber doch so, daß der Herr selber sie ihm in den Mund zu legen scheint. Neben diesem Apostel steht ein anderer, die Hände zum Gebet erhoben: er hat schon die hl. Kommunion empfangen. Vier weitere Apostel folgen, alle in weißen Festgewändern. Der erste streckt beide, mit den Falten seines Gewandes verhüllten Hände aus: so pflegte man im ganzen kirchlichen Altertume jedes Heilige oder Geweihte in Empfang zu nehmen. Die zwei folgenden Apostel strecken vornübergebeugt gleichmäßig die offene Rechte aus, wobei sie demütig voranschreiten; der letzte steht still, beide Arme sehnüchtig ausgestreckt, wie man einen werten Guest zu begrüßen pflegt. Die Überschrift der Szene lautet: „Indem er das Brot nahm und gesegnet hatte, gab er ihnen mit den Worten: Dies ist mein Leib“ (Math. XXVI, 26). Abbildung 2.

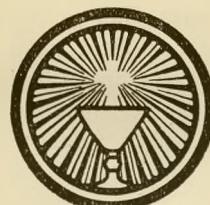
Das folgende Blatt zeigt die Kommunion unter der Weingeschäfte. Der Heiland steht halb geneigt, in beiden Händen eine große, tiefe Schale, und Petrus trinkt, tief gebeugt und die Rechte ausstreckend, aus derselben. Neben ihm steht Johannes, die Rechte auf der Brust, das Auge auf den geliebten Meister gerichtet. Der Apostel hinter Petrus hat wieder beide Hände mit den Falten seines Gewandes bedeckt; die drei nächsten kommen, alle in Ehrfurcht gebeugt, die offene Hand halb ausgestreckt. Die Überschrift lautet: „Er nahm den Kelch, und nachdem er gesegnet, reichte er ihnen mit den Worten: Dies ist mein Blut.“ Abbildung 3.

lehnte in der Dombibliothek von Rossano (Unteritalien) entdeckte Handschrift, mit Silberschrift auf purpurfarbigem Pergament geschrieben, ist leider nur ein Bruchstück einer Evangelienhandschrift von 188 Blättern. Von höchstem Werte sind die blattgroßen Miniaturen, von der Auferweckung des Lazarus bis zum Gebete Christi am Ölberg. — Der Verlag von Giesecke & Devrient hat der vorzüglichen Publikation Haseloffs eine mustergültige Ausstattung gegeben.

Man sieht, wie der christlichen Kunst schon früh die Erinnerung an die antike Sitte und die Vorstellung des realen Vorgangs beim Letzten Abendmahl zu entschwinden begonnen. Ob ein genialer Künstler unserer Tage den anziehenden Stoff in einer Weise zu behandeln verstände, die der Wirklichkeit näher käme, ohne unser heutiges Empfinden zu verlegen?* — Jedenfalls aber kann die Andacht der Gläubigen nichts verlieren, wenn sie nicht nach unwahren Vorstellungen, sondern nach dem wirklichen Vorgange das Östermahl des Erlösers sich vergegenwärtigen. Zeigte jemand uns ein authentisch wahrheitsgetreues Bildnis des Heilandes, ganz verschieden von dem, wie es bisher unserer Seele vorschwebte, würde unser Herz nicht freudigst die Illusion aufgeben und sich dem echten Porträt zuwenden? — Der heilige Abend im Cenaculum will in stiller Kontemplation geistig miterlebt werden; dann führt der Herr auch uns nach der Fußwaschung ein zum Mahle seiner göttlich großen Liebe**.

* Rubens hat dazu ja schon einen glücklichen Versuch gemacht.

** Im Priesterkollegium des deutschen Kamposanto zu Rom besteht die Sitte, daß am Gründonnerstagabend die Tafel des Refektoriums reich mit Lichtern und Blumen geschmückt ist. Den Platz des Rektors nimmt ein Bildnis des Heilandes ein. Die Gerichte — Spinat und Eier, ein großer Fisch (Icthyus), süßes Brot und feinerer Wein — sind dem Charakter des Tages entsprechend gewählt. Wenn der süße Wein eingeschenkt worden, erhebt sich der Rektor nach einer kurzen Einleitung zu dem Trinkspruch: Bibamus caritatem Domini, qui dilexit nos, worauf die Tafelrunde antwortet: Et tradidit semetipsum pro nobis (Trinken wir die Liebe unseres Herrn, der uns geliebt hat — Und sich selber für uns hingegeben hat). — Die anmutende Feier bleibt allen Teilnehmern eine unvergessliche Erinnerung an den Gründonnerstag in Rom.



Kung-futse, der Meister[‘] der Religion Chinas*

Bon Robert Saitschick

1.

KAls der Meister Kung (Kung-fu-tse) auftrat, befand sich China in einem Zustande innerer Versehung. Im 6. Jahrhundert v. Chr. war China kein einheitliches Reich: es war von einem Feudaladel beherrscht, der das Land durch fortwährende Streitigkeiten und eigennützige Kämpfe herunterbrachte. Die Kaiser der damals herrschenden Dynastie der Tscheu waren ganz ohnmächtig gegenüber den Herrschern der ein-

* Die Übersetzungen der kanonischen Schriften Chinas stimmen in vielen Stücken miteinander nicht überein; sind doch selbst die chinesischen Kommentatoren über den Sinn mancher Stellen gar nicht einig, und die Kenner der chinesischen Sprache, die uns Übersetzungen geschenkt haben, legen den Sinn der schwierigen Stellen nach Maßgabe ihres eigenen Denkens, ja ihrer eigenen Neigungen verschieden aus. Es bleibt hier einem nichts andres übrig, als sich an den Sinn des Ganzen zu halten und die strittigen Einzelheiten preiszugeben: was bei einer eingehenden Vergleichung aller vorhandenen Übersetzungen in den verschiedenen europäischen Sprachen als unbestrittenes Gut zurückbleibt, müßte als zuverlässig anerkannt werden. Etwas Intuition gehört freilich dazu.

Die drei sogenannten ‚klassischen‘ Bücher, in denen die Lehren und Gespräche Kung-fu-tsес enthalten sind, heißen: 1. Ta-hio (Die erhabene Wissenschaft). Dieses Buch wurde von einem Schüler des Confucius im 5. Jahrhundert v. Chr. niedergeschrieben. Da die Bambustafeln dieses Buches durcheinandergebracht waren, so wurde es von Tsching-tse im 11. Jahrhundert n. Chr. geordnet und mit einem Vorwort und Anmerkungen versehen. In der Zeit des Confucius und seiner Schüler schrieb man noch auf Bambustafeln, denn das Papier, das der chinesische General Mong-tien erfunden hatte, wurde erst Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. soweit vervollkommenet, daß es sich vollständig zum Schreiben eignete (vergl. Joh. H. Plath, Über die lange Dauer und die Entwicklung des chinesischen Reiches, München, 1861, S. 15). 2. Tschung-Tung (Das Innehalten der Mitte, die harmonische Mitte), von einem Enkel des Confucius niedergeschrieben. 3. Lün-Jü (Gespräche des Confucius und seiner Schüler), wahrscheinlich Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. auf Grund der Aussagen verschiedener Schüler des Meisters Kung zusammengestellt.

Eine lesbare deutsche Übersetzung der Gespräche des Meisters Kung erschien erst unlängst: Lün-Jü, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Rich. Wilhelm, verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1910. Die im Jahre 1826 erschienene Übersetzung dieser Gespräche, eine Jugendarbeit des Orientalisten Wilh. Schott, wird von den Kännern der chinesischen Sprache für versehlt gehalten und darf daher nicht mehr benutzt werden (vgl. W. Lauterbach [Pseudonym des Orientalisten H. Jul. von Klapproth].) Die deutsche Übersetzung des Confucius, 1828 s. l.). Die bekannte erste lateinische Übersetzung der Gespräche wie auch der andern ‚klassischen‘ Werke Chinas von den Jesuiten Prosper Intorcetta, Christ. Herdtich usw. (Confucius Sinarum philosophus sive Scientia sinensis latine exposta, Parisiis 1687) wurde von andern Übersetzungen überholt. Ins Englische wurden die Gespräche des Confucius zu Anfang des 19. Jahrhunderts von J. Marshman übersetzt (The work of Confucius containing the original text with a translation, Serampore 1809 — nur Lün-Jü enthaltend). Ins Französische hat die Gespräche G. Pauthier übersetzt (Les livres sacrés de l’Orient, Paris 1840), und ins Englische zusammen mit den zwei andern klassischen Büchern J. Legge, Chinese Classics, vol. I. Hongkong 1861 (Text und Übersetzung); auch

zelnen kleinen Staaten, wie auch diese Herrscher, die in beständigem Kumpfe miteinander lagen, ohnmächtig waren gegen ihren eigenen Adel. Während in früheren Jahrhunderten das Verhältnis des Kaisers zu den Lehensfürsten ein festgeordnetes war, da der Landbesitz des Kaisers zehnmal umfangreicher war als der selbst des mächtigsten Fürsten, wurde dieses Verhältnis allmählich durch die Unsitte der Günstlingswirtschaft ganz aufgehoben: die Lehensfürsten wurden immer selbständiger und kümmerten sich wenig um die Verfügungen der kaiserlichen Gewalt, ja manche unter ihnen gingen so weit, den sonst üblichen jährlichen Besuch am kaiserlichen Hofe einzustellen und sich über die mit dem Lehen zusammenhängenden Verpflichtungen hinwegzusehen; sie führten selbständig Krieg gegen fremde Stämme, unterwarfen sich diese, vergrößerten ihren Landbesitz, eroberten, ohne auf den Einspruch des Kaisers zu hören, die Länder anderer Lehensfürsten. Während China im 11. Jahrh. v. Chr. in einem Gebiet, das damals noch weit davon entfernt war, dem jetzigen Gebiete des Reiches zu gleichen, mehr als 1700 größere und kleinere Lehensfürsten hatte,

unter dem Titel: *The Life and Teachings of C.*, London 1873. Diese Übersetzung Legges gilt als die beste, trotz gewissen Vorurteilen, die der Übersetzer in seinen Anmerkungen zeigt.

Die zwei andern klassischen Bücher Ta-hio und Tschung-Jung hat G. Pauthier in *Les livres sacrés de l'Orient* übersetzt (vgl. auch *Le Ta-hio ou grande étude, le premier des quatre livres de philosophie, morale etc.*, trad. par G. Pauthier, Paris 1837). — Reinhold von Plaenckner trägt in seine Übersetzungen des Ta-hio (Leipzig, Brockhaus, 1875) und des Tschung-Jung (ib. 1878) viel Willkürliches hinein, ja man hat oft den Eindruck, als wenn er Confucius ganz in unsere christliche Kultur versetzen, zwischen Christus und den Aposteln und Confucius gar keinen Unterschied machen möchte. Auch sagt Wilh. Grube, der gründliche Kenner der chinesischen Sprache und Literatur, diese Übersetzung sei völlig unbrauchbar (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1908, S. 4).

Zur Literatur über Confucius:

J. H. Blath, Über die Quellen zum Leben des Confucius, München 1863; C. und seiner Schüler Leben und Lehren: 1. Histor. Einl., 2. Leben des C., 3. Die Schüler des C., 4. Aussprüche von C. und seinen Schülern (Abhandl. der Bayer. Akad. 1867—1874); J. Edkins, Religion in China, London 1859; J. C. Bluntschli, *Alt-Asiat.ische Gottes- und Weltideen*, Nördlingen 1866 (S. 135—164); Ernst Faber, Lehrbegriff des C., Hongkong 1872, und Quellen zu C. und dem Confucianismus als Einführung zum Lehrbegriff des C., Hongkong 1873; Carlo Puini, Notizie e studii intorno alle religioni dell'Asia orientale (il Buddha, Confucio e Laotse), Firenze 1878; Robert A. Douglas, Confucianism and Taoism, London 1877; derselbe, Chines. Sprache und Literatur, frei bearbeitet von W. Henkel, Jena 1877; James Legge, *The Religions of China*, 4 Lectures, London 1880; G. von der Gabelenz, C. und seine Lehre, Leipzig 1888; Sergej Georgiewski, Die Grundlagen (Prinzipien) des chin. Lebens (in russ. Sprache), St. Petersburg 1888 (S. 280—430 über C., seine Lehre und seinen Einfluß); Rudolf Dvorák, C. und seine Lehre, Münster i. W. 1895; J. J. M. de Groot, *The Religions System of China*, voll 1—5, Leyden 1892—1907; C. H. Parker, *China and Religion*, London 1905; L. Giles, *The Sayings of Confucius*, London 1907; Wilhelm Grube, Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig 1910 (S. 55—81).



Eugène Carrière/Der Gekreuzigte



[J.R.]

blieben zu der Zeit des Confucius nur noch etwa 165 übrig; die Macht vieler darunter war in Wirklichkeit weit größer als die des Kaisers.

Diese Zeit in China ist eine ununterbrochene Kette von Gewalttaten, Zerstörungen, Übersällen und blutigen Kämpfen: In den „Annalen des Frühlings und des Herbsts“, in denen Confucius von etwa 250 Jahren dieser Zeit erzählt, an die sich sein eigenes Zeitalter unmittelbar anschließt, wird von mehr als 35 Kriegen und von unzähligen Überfällen, Mordtaten und Ruchlosigkeiten berichtet, die den Untergang von 50 Staaten verursacht haben. Erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., mit dem Sturze der Dynastie der Tscheu, gestaltete sich China zu einer einheitlichen Monarchie, die über den früher herrschenden Feudaladel siegte. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. geboren, war Confucius von Jugend auf Zeuge hartnäckeriger Kämpfe zwischen den einzelnen Familien und der Verwirrung aller Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit. Der Feudaladel war noch sehr mächtig; das Volk stöhnte unter den fortwährenden Bürgerkriegen, unter den Plünderungen und unter der schweren Last der Abgaben.

Confucius stammte von einem angesehenen, aber verarmten Adelsgeschlechte. Als er auf die Welt kam, war sein Vater 70 Jahre alt und seine Mutter noch sehr jung; sie war die zweite Frau seines Vaters, der von der ersten Frau Tochter hatte und von einem Rebsweibe noch einen Sohn. (Der Sohn dieses Stiefsbruders von Confucius wurde später ein eifriger Jünger seines Onkels.) Der Vater starb nicht lange nach der Geburt seines Sohnes, die Mutter überlebte ihren Gatten um zwei Jahrzehnte. Die Legende erzählt von wunderbaren Erscheinungen, die sie vor der Geburt ihres Sohnes im Traume gesehen haben soll, so auch von einem Einhorn, das in seinem Maule ein Juwel hielt, auf dem sie deutlich die Worte lesen konnte: „Der Sohn des wasserklaren Kristalls wird der verfallenden Dynastie der Tscheu nachfolgen und als ein König ohne Thron herrschen.“ In diesen Legenden suchte die Volksphantasie unter dem Einfluß des Buddhismus, der zu Anfang der christlichen Ära in China eingedrungen war, die Reinheit und die Tatkraft einer großen Persönlichkeit in bildlicher Weise darzustellen.

In ärmlichen Verhältnissen aufgewachsen, war Kung schon früh auf sich selbst angewiesen. Er selbst deutet einmal in einem Gespräch auf seine harten Jugendjahre, auf die wenig günstigen Lebensumstände hin, wodurch er genötigt worden sei, allerlei praktische Kenntnisse sich anzueignen, die aber nichts mit dem gemein hätten, worin allein wahre Bildung bestehe. Was er bis zu seinem 19. Lebensjahr gelernt, gedacht und getan hat, mag sich wenig von dem unterschieden haben, was seine andern Altersgenossen trieben. Seine Erfahrungen mit den ungünstigen Verhältnissen, in denen er seine fröhteste Jugend verlebte, müssen seine innere Energie angestpornt und sein Wirklichkeitsgefühl geweckt haben.

In sein 19. Lebensjahr fällt seine Verheiratung. Er hatte einen Sohn und wahrscheinlich auch eine Tochter. Ideal war diese Ehe jedenfalls nicht. Seinem Sohne gegenüber verhielt er sich sehr reserviert: der Sohn erzählte, Meister Kung habe sich mit ihm fast gar nicht abgegeben und ihn nie zu beeinflussen.

flussen gesucht. Eine solche kühle Beziehung zu den Kindern scheint geradezu aus der ganzen Lebensansicht des Meisters Kung hergerührt zu haben: bemerkt er doch selbst, daß der Edelgesinnte seinen Sohn in ehrerbietiger Entfernung halten müsse.

Als junger Mann bekleidete Kung kleine Stellungen bei angesehenen adeligen Familien. In einer dieser Stellungen war es ihm möglich, die Hauptstadt des damaligen chinesischen Reiches zu besuchen. Der kurze Aufenthalt in der Residenz der Dynastie der Tscheu kann auf ihn nicht ohne Wirkung geblieben sein: nicht nur bekam der Vierunddreißigjährige einen Einblick in das Leben des kaiserlichen Hofes, sondern er erhielt hier auch einen unmittelbaren Zugang zu der alten Tradition Chinas. Hier mag er damals auch mit Laotse, dem Denker und Weisen, zusammengetroffen sein, der in Loyang, der Residenz des damaligen chinesischen Reiches, ein hohes Amt bekleidete.

Kung war etwa 35 Jahre alt, als er sich genötigt sah, seine Heimat Lu zu verlassen und in dem Nachbarstaat eine Stellung zu suchen, die seinen Fähigkeiten und Einsichten entsprechen sollte. Hier fand er zwar Entgegenkommen beim Fürsten, aber nicht den Wirkungskreis, auf den er gehofft hatte. Er verweilte deshalb hier nur kurze Zeit und kehrte nach Lu zurück.

Im Kampfe der verschiedenen Richtungen, der eigennützigen Interessen und Leidenschaften suchte Kung den höheren Forderungen des Gewissens treu zu bleiben. Er wollte die unumstößlichen Lehren der Gerechtigkeit, die damals so sehr verblaßt waren, wieder beleben. In den Zwistigkeiten und vernichtenden Kämpfen, die in Lu ebenso wie in allen andern Staaten Chinas etwas Gewöhnliches waren, konnte er aber nicht viel ausrichten. Seine Ansichten konnten nur bei wenigen Wurzel fassen. Nicht um eine Stellung mit reichen Einkünften war es ihm zu tun, sondern um den geeigneten Wirkungskreis, weshalb er auch bei den Fürsten und ihren Ministern nur auf Mißerständnisse stößen mußte. Kung fühlte nun immer deutlicher, wie wenig er dazu geschaffen war, als Günstling und Höfling eines Fürsten zu leben.

Etwa 15 Jahre verbrachte er in Lu fern von aller Politik, nur in anhaltenden Studien und Lehrtätigkeit. Er suchte jetzt durch das lebendige Wort zu wirken, insbesondere auf die Jugend, und so die alte Weisheit, mit der er selbst aufs innigste verwachsen war, in die Gemüter hineinzutragen. Die Lehrtätigkeit war sein eigentlicher Lebensberuf, wenn er auch noch immer auf die günstige Gelegenheit wartete, sich im politischen Leben hervorzutun. Erst als die fürstliche Gewalt im Staate Lu sich dem Feudaladel gegenüber einigermaßen gestärkt hatte, hielt er die Zeit für gekommen, ein Staatsamt zu übernehmen. Im Alter von 50 Jahren wurde er Stadtgouverneur; bald darauf wurde ihm ein anderes hohes Amt übertragen und dann das Amt eines Justizministers. In dieser Stellung, die er an die vier Jahre bekleidete, konnte er das Beispiel eines unbestechlichen, nur dem allgemeinen Wohl dienenden Würdenträgers geben und manchen seiner Gedanken von Recht und Gerechtigkeit auch verwirklichen; im Untersuchen jeder Übertretung des Gesetzes muß er die größte Gewissenhaftigkeit betundet haben und gegen Larheit in den Sitten

wie auch gegen Betrug im Handel und Wandel mit äußerster Strenge vorgegangen sein.

Um Sicherheit und Ordnung den Übergriffen der feudalen Herren gegenüber zu schaffen und das Leben und den Besitz des einzelnen zu schützen, scheint er strenge Maßregeln für unerlässlich gehalten zu haben; ob er eines der angesehensten Mitglieder des Adels von Lu wegen Unruhestiftung enthaupten ließ, mag dahingestellt bleiben. Er selbst war überzeugt, daß, wenn tüchtige Menschen ein einziges Jahrhundert hindurch einen Staat leiteten, man mit den Verbrechen fertig werden könnte, ohne zur Todesstrafe seine Zuflucht zu nehmen (L. J. XII, 11). — Bei aller Humanität rechnete er aber stets mit der Wirklichkeit. „Im Anhören von Klagesachen bin ich so wie jeder andere. Woran mir aber besonders liegt, das ist, zu bewirken, daß gar keine Klagesachen entstehen,“ heißt es in seinen Gesprächen. Damit stimmen auch die Worte in Ta Hio (IV, 1) überein: Prozesse führen und schlichten halte er, wie die Menschen nun einmal sind, für notwendig; man solle aber danach trachten, die Prozesse aufhören zu lassen, was nur durch die Hebung der sittlichen Bildung des Volkes möglich sei. Durch seine Betätigung im praktischen Leben wurde sein persönliches Ansehen erhöht, aber sein Eingreifen in die Staatsangelegenheiten von Lu mußte auch den Intrigengeist gegen ihn wecken. Nur zu bald erfuhr Kung, wie wenig ein Weiser in seiner Arbeit für das Volkswohl auf die Mächtigen und ihre Rätegeber rechnen könne. Der Fürst von Lu kam durch die Eifersucht der andern Minister oder vielleicht auch durch die eigene Wanfelmüdigkeit und Genußsucht in eine gespannte Beziehung zu Kung. Kung mußte sich von seinem Amt zurückziehen. Er befand sich in der Lage eines Menschen, der seine begonnene Arbeit von allen Seiten bedroht sieht: er sah, wie der Geist der Gerechtigkeit, den er im Lande zu pflanzen gesucht hatte, sich wieder verflüchtigte und wie am Hofe des Fürsten von Lu Laxheit in den Sitten um sich zu greifen anfing. Später bemerkte er einmal, er habe noch keinen Fürsten angetroffen, der die Tugend wenigstens so liebte wie die Frauentreize (L. J. IX, 17).

Von neuem begann für ihn ein unstetes Leben. Er verließ Lu und trat den Weg einer vierzehnjährigen freiwilligen Verbannung an. Von Stadt zu Stadt, von einem Fürsten zum andern gingen seine Wanderungen. Nicht die Stelle eines Ministers mag er nunmehr gewünscht haben, sondern nur die Beeinflussung der Regierungen in seinem Geiste. Jetzt wollte er nur mit dem Beispiel seiner Weisheit und seiner Unabhängigkeit wirken. In freiwilliger Armut lebend, widmete er sich von nun an ganz der geistigen Arbeit. Er vertiefte sich von neuem in die Texte der alten Bücher und suchte sie nach bestimmten Grundsätzen zu sichten, herzustellen und in einen Zusammenhang zu bringen. Dieser andauernden Arbeit Kungs verdankt China die endgültige Gestaltung seiner fünf heiligen Bücher, der sogenannten ‚Ring‘: des Buches der Wandlungen, des Gesichtsbuches, des Liederbuches, des Buches der Gebräuche und des ganz von Kung selbst herrührenden Buches der Annalen des Frühlings und des Herbtes*. Bei der Wiederherstellung der Bücher der

* 1. Das Buch der Wandlungen (J̄-ting) hat einen rätselhaften, kabbalistischen Sinn.

chinesischen Tradition verfuhr er mit einer bestimmten erzieherischen Absicht: so hat er bei der Sichtung des Liederbuches nur 300 Lieder beibehalten, nicht mehr als den zehnten Teil des früheren Liederbuches. Auf seine eigene Darstellung der Geschichte seines Heimatlandes Lu scheint er ein großes Gewicht gelegt zu haben, weil er durch die Zusammenstellung der Ereignisse dieses Staates einen moralischen Spiegel in abschreckendem Sinne allen anderen Staaten Chinas vorhalten wollte. Seine andauernde Beschäftigung mit der Tradition und seine Lehrtätigkeit lenkten aber seine Aufmerksamkeit von der ihm umgebenden Wirklichkeit keineswegs ab, und manches, was er um sich sah und wovon er hörte, betrübte ihn tief.

So verlebte er eine ganze Reihe von Jahren in verschiedenen Gegenden, umgeben von treuen Schülern, denen sich immer neue anschlossen. Überall erregte er neben der Unabhängigkeit der einen die Abneigung der andern, so

halt. I-king, antiquissimus Sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis edidit J. Mohl. 2 voll. Stuttgart 1834—1839; eine französische Übersetzung in den „Livres sacrés de l'Orient“ éd. G. Bauthier; ins Englische überzeugt von James Legge in The sacred Books of the East vol. XVI, Oxford 1882. — 2. Das Geschichtsbuch oder Urkundenbuch (Schu-king) enthält Bruchstücke aus der Geschichte Chinas vom Jahre 2300 vor Chr. bis etwa auf das Zeitalter des Confucius: Le Chou-king, trad. et enrichi des notes par le P. Gaubil et corrigé etc. par de Guignes, Paris 1770; The Shoo-king (chinesisch und englisch) by W. H. Medhurst, Shanghai 1846; die Übersetzung von J. Legge in The sacred Books of the East vol. III. Oxford 1879. — 3. Das Liederbuch (Schi-king): Confucii Chi-king sive liber Carminum ex Latina P. Lacharme interpretatione edidit J. Mohl, Stuttgartiae et Tubingiae 1830; aus dieser lateinischen Übersetzung hat Fr. Rückert das Chinesische Liederbuch ins Deutsche übersetzt, Altona 1830. Aus dem Original hat das Chines. Liederbuch ins Deutsche Viktor v. Strauß übertragen; diese Übersetzung gilt in jeder Hinsicht als mustergültig (Schi-king, das Kanon. Liederbuch der Chinesen, übersetzt und erläutert, Heidelberg 1880). — 4. Das Buch der Gebräuche und Zeremonien (Li-ki); wiewohl dieses Buch erst um das zweite Jahrhundert nach Chr. endgültig redigiert wurde, so enthält es doch vieles aus der Zeit der Dynastie der Tcheu: Die Übersetzung von J. M. Gallay Li-ki ou Mémorial des Rites, traduit pour la première fois du Chinois et accompagné des Notes, des Commentaires et du texte original, Turin 1853, enthält nur die Hälfte des vollständigen Textes; Li-ki, Instituzioni, Usi e Costumanze della Cina antica, trad., commento e note par Carlo Puini, Firenze 1883 (fasc. primo). Als die vollständige und beste Übersetzung des Li-ki gilt die von James Legge in The sacred Books of the East, voll. 27 und 28 (Oxford 1885). — 5. Annalen des Frühlings und Herbstan (Tschün-tsieu) Von dieser Chronik der Ereignisse des Staates Lu in den Jahren 722—480 gibt es eine russische Übersetzung von N. Monastyrjew, St. Petersburg 1876, ogl. auch N. Monastyrjew, Eine Notiz über die Annalen des Confucius und über ihre alten Ausleger (in russischer Sprache, St. Petersburg, 1876). — Das sich an diese kanonischen Bücher Chinas anschließende Buch über die Pietät (Hiao-king) enthält in der Grundlage ebenfalls Gedanken des Confucius, wiewohl es erst viele Jahrhunderte später, unter der Dynastie der Han, redigiert wurde. Ins Englische hat es J. Legge überzeugt in den Sacred Books of the East vol. III (Oxford 1879), ins Französische Léon de Rosny (Le Hiao-king, livre sacré de la piété filiale, publié en chinois avec une traduction française etc., Paris 1889).

daß er sich bisweilen sogar in Lebensgefahr befand. Es war das Dasein eines Heimatlosen: nicht umsonst verglich ihn jemand in jener Zeit mit einem hungrigen Hunde, der die Spur seines Hauses verloren hat. Überall fand er Ungerechtigkeit in den Lebensverhältnissen, Kämpfe zwischen den Großen und Unterdrückung des Volkes. Nur selten konnte er sich Gehör verschaffen. Zweifelsohne war es nur langjährige, leidensvolle Erfahrung, die ihn veranlaßte, zu sagen, daß Schicksal aller redlichen Menschen bestehe darin, daß man sie verhungern lasse, und das aller Weisen, daß man ihrem Leben nachstelle. Erst im Alter von 68 Jahren kehrte er durch Vermittlung eines Schülers, der in Lu eine hohe Stellung bekleidete, in seine Heimat zurück. Hier verbrachte er seine fünf letzten Lebensjahre in geistiger Arbeit, nicht ohne verstimmt und verdüstert zu sein.

Sein Tod ging seinen Schülern sehr nahe. Zum Zeichen der Trauer um ihn siedelten sie sich in der Nähe seines Grabes in Hütten an. Mit dem Tode des Meisters begann auch sein Ansehen immer höher zu wachsen. Der Fürst von Lu, der ihn früher nicht verwenden wollte, zollte ihm unbegrenzte Anerkennung in einer Leichenrede, worin es hieß, mit dem Tode des Meisters sei er selbst ohne Vorbild und der Staat ohne Schutz geblieben. Nahe seinem Grabe ließ der Fürst einen Tempel errichten, um allen Anhängern des Meisters die Möglichkeit zu geben, ihn als das Beispiel echter Tugend und wahrer Weisheit zu verehren. Hier wurden neben seinem Bilde auch seine Werke und verschiedene Reliquien von ihm niedergelegt; seine Schüler versammelten sich zu einer bestimmten Zeit des Jahres um sein Grab; einigemale im Jahre wurden ihm hier Opfer dargebracht. Nachdem seine Lehre im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts v. Chr. unter dem Begründer der Dynastie der Tsien in Acht getan ward und die heiligen Bücher verbrannt und viele ihrer Anhänger hingerichtet worden waren, kam der Meister Kung kurz darauf unter der Dynastie der Han zu einem nur noch größeren Ansehen. Man suchte die Tafeln der heiligen Bücher wieder zusammen und wandte ihnen wie einem Heiligtum, das von ruchloser Hand geschändet war, die größte Verehrung zu. Dem Beispiele des ersten Herrschers der Dynastie Han, der zum Grabe des Meisters Kung in religiöser Verehrung pilgerte, folgten seitdem alle anderen Herrscher und ihre hohen Würdenträger, so daß um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. die religiöse Verehrung des Meisters Kung zu einem in allen Staaten Chinas anerkannten Gebrauche wurde. Etwa neun Jahrhunderte darauf gab es schon keine Stadt in China, die nicht einen Tempel zu seinen Ehren gehabt hätte. Unter der mandschurischen Dynastie wurde dem ‚alten Lehrer und vollkommenen Weisen‘ die höchste Anbetung zuteil, so daß der Kaiser selbst vor seinem Bilde wie vor dem Heiligsten niederkniete, ja Kung gilt nun schlechtweg als ‚der Heilige‘, als der ‚Lehrer von zehntausend Generationen‘, als der Meister der Religion Chinas. Bei den Opfern, die ihm im Frühjahr und im Herbst vom Kaiser dargebracht werden, wird er an Tugend dem Himmel gleichgestellt, und seine Lehre wird gepriesen als eine Lehre für alle Zeiten.

Confucius ist für das chinesische Volk die Verkörperung der Weisheit,

der Schöpfer einer maßgebenden Sitte, der Vollender der heiligen Tradition. Er steht im Mittelpunkte des ganzen geistigen Lebens, der religiösen und sittlichen Bestrebungen von zahlreichen Millionen. Er hat den Sitten und Bestrebungen eines ungeheuren Landes ein bestimmtes Gepräge aufgedrückt. Seine eigene Lebensführung, von der seine Schüler genaue Kunde auf die Nachwelt gebracht haben, wurde für das chinesische Volk, insbesondere für die gebildeten und leitenden Kreise, zu einem mustergültigen Vorbild. Das ganze Verhalten im täglichen Leben, der Umgang im Familienthüse, die Beziehung zu den Mitmenschen, das Benehmen zu Hause und in der Öffentlichkeit, der ganze gute Ton, nicht nur die Denkweise, sondern auch die Lebensweise der gebildeten Klassen in China haben ihren Ursprung in der Lebensweise und in der Denkweise des Meisters Kung. Hat er doch die überkommene Tradition, die in ihm selbst eine so ausgeprägte Gestalt angenommen hat, zum Abschluß und zur unverrückbaren Festigkeit gebracht.

2.

In seinem Charakter und in seiner Lebensauffassung liegt eine feste Gleichmäßigkeit, die an Unbeweglichkeit grenzt. Die klaren und einfachen Linien kommen hier alle in einer mittlern Lebensregion zusammen, in einer Geschlossenheit des Wunschens und Erwartens. In seinem ganzen Charakter liegt Klarheit und edle Gesinnung, kein Feuer, keine impulsive und hinreichende Kraft. In allem, was er tat, dachte und sprach, in der Art, wie er sich bewegte, äußert sich eine weitgehende Umsicht. Sein Sinn für Ordnung ging bis zur Peinlichkeit, und die traditionellen Formen hielt er mit größter Genauigkeit ein. Der Mangel an Ehrerbietung mußte ihm als Mangel an edler Gesinnung gelten.

In seinem ganzen Auftreten gab er bei aller Bestimmtheit und Festigkeit das Beispiel von Bescheidenheit, von maßvoller Zurückhaltung. Den Fürsten gegenüber bezeigte er stets eine Ehrerbietung, die auß peinlichste mit dem überkommenen Ceremoniell übereinstimmte und doch nichts von Unterwürfigkeit hatte. Er selbst kannte keine Bevorzugung der einen Gesellschaftsklasse vor der andern, aber er wollte, daß die natürlichen Grenzen zwischen den einzelnen Schichten des Volks nicht überschritten würden. Den überkommenen Formen hing er so sehr an, daß, wenn der Fürst ihn besuchte, während er frank im Bette lag, er es für nötig hielt, die Hoffkleidung über sich zu legen.

Bei aller Höflichkeit war er aber jeder Verstellung und den glatten Worten tief abgeneigt. Wie er selbst bemerkte, konnte er mit einem Feinde niemals freundlich tun, und wenn er sich ärgerte, den Ärger irgendwie verbergen. Aber stets suchte er, die größte Ruhe zu bewahren und Würde und Selbstbewußtsein mit Milde und Selbstbescheidung zu verbinden. Der edel angelegte Charakter, meinte er, ist an der Ruhe und Gelassenheit zu erkennen, während der gemeine Mensch ganz aus Unruhe und Ungestüm besteht. Durch sein ganzes Auftreten mußte der Meister Kung einen außerordentlichen Eindruck auf jeden machen, der Sinn für das Ungewöhnliche hatte. Nicht so sehr in seinen Worten als in seiner stets würdevollen Beziehung zu alt und jung lag der unauslöschliche Eindruck, den er auf seine Zeitgenossen machte. „Des Meisters

Art, zu bitten — ist sie nicht verschieden von anderer Menschen Art, zu bitten? — sagte einmal mit liebevollem Stolze einer feiner Jünger.

Im alltäglichen Verkehr war er bei aller Freundlichkeit verschlossen, wie er denn überhaupt im gewöhnlichen Leben keine Redegewandtheit hatte. Wenn er aber etwas Wichtiges und Ernstes darlegte, da bekam seine Rede nicht nur Kraft, sondern auch Fluß. Wenn er von seiner Arbeit ausruhte, konnte seine Freundlichkeit bisweilen an entgegenkommende Leutseligkeit grenzen. Als er einmal vom Hofe zurückkehrte und erfuhr, daß ein ihm gehörender Stall abgebrannt war, richtete er an die Umstehenden die Frage, ob dabei nicht irgend ein Mensch verletzt worden, nicht aber auch, ob das ihm gehörende Vieh umgekommen sei. Wenn er Trauertragende oder Blinde in seiner Nähe sah, so erhob er sich mit Ehrerbietung, als wenn es solche wären, die ein Hofscheid anhatten. Wenn er sich zufällig in der Nähe von jemand befand, der um den Verlust eines Familiengliedes trauerte, so aß er sich an jenem Tage nie satt und erlaubte sich kein Wort der Heiterkeit.

In seiner Lebensweise hing er auch sonst der größten Mäßigkeit an. Daher bemerkte er einmal: „Etwas Reis als Nahrung, Wasser als Trank und den gebogenen Arm als Rissen — auch dabei kann man fröhlich sein.“ (L. J. VII, 15.)

Jedes Überschreiten des Maßes, sogar in der Richtung der Selbstverleugnung, hielt er für eine törichte Übertreibung, für eine unnütze Herausforderung des Schicksals. Er wollte sich den Gefahren nicht aussetzen und hielt die äußerste Vorsicht nicht nur bei Krankheiten oder im Kriege, sondern auch beim Fasten für geboten.

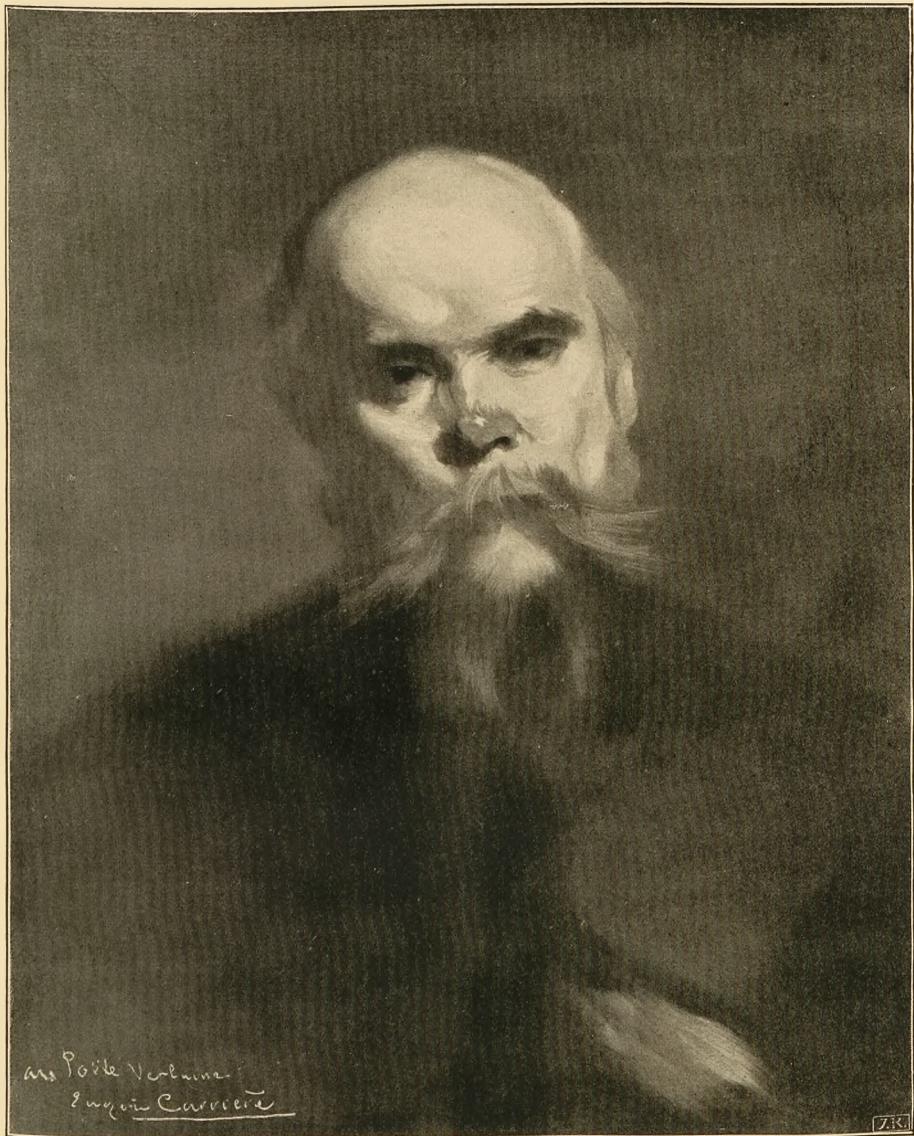
Für Poesie und Musik hatte er eine besondere Vorliebe. Zu seinem Sohne sagte er: Wer sich mit der Poesie nicht beschäftige, gleiche einem Menschen, der mit dem Gesichte gerade vor der Wand steht. Während er sich einmal drei Monate lang in das Studium der alten Musik vertiefte, vergaß er darüber „den Geschmack des Fleisches“ und sagte später, er hätte es vordem kaum geglaubt, daß die Musik eine solche Wirkung haben könne. (L. J. XVII, 10, VII, 13. Vgl. Li-ki, lib. II, Sect. I, pars I, 20.) Poesie und Musik brachte er auch in einem Zusammenhang mit der praktischen Erziehung. Das Spielen auf der Laute und den Gesang hielt er für ein wirksames Mittel, das innere Gleichgewicht zu bewahren.

Der Einklang zwischen Wort und Tat war die eigentliche Forderung, die er an sich selbst und an die andern stellte. „Worte ernster Ermahnung: wer wird denen nicht zustimmen? Aber worauf es ankommt, das ist vervollkommenung der Lebensführung. Worte zarter Andeutung: wer wird dies nicht freundlich anhören? Aber worauf es ankommt, das ist ihre Durchführung im Leben. Freundliches Anhören ohne Anwendung, Zustimmung ohne Besserung — was kann ich damit anfangen?“ Liegt doch in der Verwechslung der schönen Worte mit den Taten die gefährlichste Selbsttäuschung, die geradezu zur Verunstaltung und Verdrehung der einfachen fittlichen Vorstellungen führen muß. Und ist nicht eine solche Verunstaltung oft noch schlimmer als das Nichtanerkennen der Tugend? Jeder Mensch, dem wir

begegnen, kann für uns der wirksamste Gegenstand der Lehreung sein: die guten Eigenschaften dieses Menschen müssen uns anziehen, und die schlechten Eigenschaften müssen uns abstoßen, und so kann jeder Mensch in seinen Worten und in seinen Taten zum Spiegel für uns werden. Es liegt Lebenserfahrung in dem, was der Meister Kung so einfach ausdrückt: „Früher stand ich so zu den Menschen: wenn ich ihre Worte hörte, so glaubte ich an ihre Taten. Jetzt stehe ich so zu den Menschen: ich höre ihre Worte und dann sehe ich nach ihren Taten.“ (L. J. V, 9.)

Schon in seinem vierundzwanzigsten Lebensjahr scheint er gefühlt zu haben, daß er zu etwas Großem berufen sei, denn schon damals wollte er über die Grenzen seines engern Heimatlandes hinaus wirken und „ein Mann des Nordens, des Südens, des Ostens und des Westens“ werden. Stets war er sich der Fähigkeit bewußt, ein Land mustergültig zu regieren. Mit aller Offenheit sprach er es einmal aus: „Wenn mich nur jemand verwenden wollte! Nach Verlauf von zwölf Monaten sollte es schon angehen und nach drei Jahren alles in Ordnung sein.“ Daher auch sein unwiderstehliches Verlangen nach Betätigung im politischen Leben. Aber auch bei diesem Verlangen suchte er stets seiner reinen Gesinnung treu zu bleiben: eine Stellung bei Usurpatoren der fürstlichen Gewalt annehmen wollte er nicht, denn in jeder Art von Usurpation sah er eine schädigende Wirkung, die sich durch alle Schichten der Bevölkerung weiterziehe. Einigemale war er, wie es scheint, nicht abgeneigt, eine Ausnahme von diesem seinem Grundsatz zu machen, aber jedenfalls nur aus der Überzeugung, unter den gegebenen Verhältnissen wesentlichen Nutzen zu stiften, ohne daß dabei der vollen Reinheit seiner Gesinnung Abbruch geschehen könnte. Einem Jünger, der ihm deswegen Vorstellungen mache, sagte er auch: „Heißt es nicht: was wirklich fest ist, mag gerieben werden, ohne daß es abgenutzt wird? Heißt es nicht: was wirklich weiß ist, kann auch in eine dunkle Flüssigkeit getaucht werden, ohne daß es schwarz wird? Wahrlich, bin ich denn ein bitterer Kürbis, den man nur aufhängen kann, aber nicht essen?“

Er war sich bewußt, in den Fußstapfen der großen heiligen Kaiser wie kein anderer zu wandeln, und daß es nach dem letzten dieser Fürsten niemand gegeben habe, der so wie er von der Lebenswahrheit durchdrungen wäre. Dieses Bewußtsein führte ihn auch zu einer Festigkeit und Furchtlosigkeit allen Gefahren gegenüber. Er bemerkte in einem seiner Gespräche: „Ist denn die Wahrheit nach dem Tode des Königs Wen nicht mir anvertraut? Wenn der Himmel diese Wahrheit untergehen lassen wollte, so würde sie nicht einem spätgeborenen Sterblichen anvertraut worden sein.“ Und wie er selbst überzeugt war, daß der Himmel ihn berufen habe, die Wahrheit zu verkünden, so mußten auch manche, die in seine Nähe kamen, den Eindruck von seiner höheren Berufung bekommen, gleich jenem Grenzwarf, der zu den Jüngern Kungs sagte: „Die Welt war lange ohne Wort Gottes; nun gebraucht der Himmel euern Meister als Glode.“ Er sah seine Lebensaufgabe darin, das Göttliche, das Tao, rein zu erkennen, der erkannten Wahrheit nachzuleben und sie zu lehren. (Tschung Yung XI.) Der Glaube an die höhere Wahrheit, die er vertrat,



ans l'atelier de
Paul Verlaine
Eugène Carrière

J.K.

Eugène Carrière/Paul Verlaine



spricht deutlich aus manchem seiner Worte: wer durch wahre Geisteskraft herrsche, meint er, ist wie der Nordstern, der selbst fest an seinem Orte verweilt, während alle anderen Sterne um ihn kreisen. Ein andermal sagte er aus erhebendem Glauben heraus: Wenn der von ihm verkündeten Wahrheit Ausbreitung beschieden sei, so sei es des Himmels Wille, und wenn ihr der Untergang beschieden sei, so sei es ebenfalls des Himmels Wille; gegen den Willen des Himmels könnten die Feinde der Wahrheit doch nichts ausrichten. (L. J. XIV, 38.) Als ein hoher Beamter eines der kleinen Staaten, durch die er mit seinen Schülern wanderte, ihm nach dem Leben trachtete, rief er nach überstandener Gefahr aus: „Der Himmel hat den Geist, der in mir ist, erzeugt. Was kann Huan Tui mir antun?“

Der Gegensatz zu den Menschen, in den er durch seine hohen Forderungen geraten mußte, empfand er oft schmerzlich. Verstimmt darüber, daß seine Lehren und Ermahnungen kein Gehör bei den Regierenden fanden, machte er sich Lust seinen Schülern gegenüber: Statt sich an seine Landsleute zu wenden, wäre es für ihn doch besser, zu den Barbarenstämmen zu gehen. Eine solche Verstimmung äußert sich auch in seiner Antwort auf die Frage eines seiner Jünger, ob man einen schönen Edelstein in den Kästen tun und verwahren oder um einen guten Preis feil bieten solle: „Biete ihn ja feil. Ich möchte den sehen, der ihn kauft.“ Wie schwer ist es auch, nicht unwillig darüber zu werden, daß die Welt die Wahrheit verkennt.

Seinen Beruf sah er darin, den andern die Wahrheit zu zeigen, ihnen unermüdlich das Rechte zu lehren und ihnen mit dem Beispiel möglichst voranzugehen. Als einer seiner Jünger ihm erzählte, ein Fürst habe ihn gebeten, ihm die Persönlichkeit des Meisters zu charakterisieren, bemerkte Kung: „Warum hast du ihm nicht gesagt, er ist ein Mensch, der in seinem Eifer um die Wahrheit die Nahrung vergißt und vor Freude am Erkennen alle Sorgen verscheucht und so nicht merkt, daß das Alter herankommt?“ Und wirklich war die Freude an der Erkenntnis der Wahrheit und die Kraft, die von dieser Erkenntnis ausging, das Wesentliche in seiner Persönlichkeit. Mit der ihm eigenen Selbstbescheidung sagte er, die intuitive Erkenntnis der Wahrheit sei ihm nicht angeboren, die höchste Stufe, wo die volle Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Willen liegt, zu erklimmen, sei ihm nicht gegeben. (L. J. VII, 32.) Als Greis wirft er einen Blick auf seinen zurüdgelegten Lebensweg: „Ich war 15 und mein Wille stand aufs Lernen, mit 30 stand ich fest, mit 40 hatte ich keine Zweifel mehr, mit 50 war mir das Gesetz des Himmels fund, mit 60 war mein Ohr aufgetan, mit 70 konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß zu übertreten.“

In den Tagen, wo die Erkenntnis der Wahrheit in seinem Innern eine hohe Steigerung erreichte, fühlte er sich, trotz aller Verehrung seiner vielen Schüler, ganz vereinsamt. In dem Gefühl völliger Vereinsamung rief er einmal aus: „Es gibt keinen, der mich kennt!“ Auf die Frage eines seiner Jünger, was dieser Ausruf bedeute, antwortete er: „Ich murre nicht wider den Himmel und grolle nicht den Menschen. Ich forche hier unten, aber ich dringe durch nach oben. Wer mich kennt, das ist der Himmel.“

Die Wirkung, die von ihm ausging, teilte sich seinen Schülern wie eine autoritative Kraft mit: sie standen im Banne seiner Persönlichkeit. Sie verehrten ihn abgöttisch und lasen jedes Wort von ihm wie ein Kleinod auf und deuteten es wie ein tiefes Geheimnis, jede seiner Bewegungen suchten sie nachzuahmen. (Vi-fi, lib. II, Sect. I, pars II, 19.) Er galt für sie als die höchste Erscheinung, für weiser als die heiligen Kaiser Yao und Schun, ja als ein Phönix, als die Verkörperung aller Vollkommenheit: alle andern Menschen seien neben ihm wie kleine Hügel neben den hohen Gipfeln, er sei wie die Sonne und der Mond, und wenn jemand der Sonne und dem Mond den Rücken kehren wollte, so könnte ja wahrlich ihnen damit kein Abbruch geschehen; dem Meister an Tugend gleichzukommen, sei ebenso unmöglich, wie zum Himmel emporzusteigen. Einer der ihm am nächsten stehenden Jünger sagte, als man ihn mit dem Meister vergleichen wollte: „Meine Mauer reicht nur bis zur Schulterhöhe, man kann leicht darüber wegsehen und das Schöne des Hauses erkennen. Des Meisters Mauer ist viele Klafter hoch. Wer nicht die Türe davon erreicht und hineingeht, der sieht nicht die Schönheit des Ahnentempels und den Reichtum der hundert Beamten. Die aber die Türe davon erreichen, sind wohl wenige.“

Aus den fernsten Gegenden strömten Schüler zu ihm herbei, und er konnte seine Freude darüber nicht verhehlen. Er wies auch darauf hin, daß er noch niemand seine Belehrung verweigert habe, denn er mache keinen Unterschied zwischen Arm und Reich. Nur wahre Liebe für die Jugend konnte ihm auch den Auspruch eingeben: „Vor der Jugend soll man heilige Scherz empfinden.“ (L. J. IX, 22.) Stets war er bereit, jedem jungen Menschen, der ein ernstliches Streben hatte, väterlich beizustehen. Nichts aber war ihm so verhaft, als der Mangel an Ehrfurcht: seine Schüler dazu zu erziehen hielt er für eine der Hauptaufgaben seines Unterrichtes. Auf weit ausholende Erklärungen wollte er sich niemals einlassen. Wer nicht ein durchaus ernstes Streben habe, dem helfe er nicht vorwärts auf dem Wege zur Wahrheit, sagte er; wer nicht selbstständig nach dem Ausdruck ringe, dem helfe er nicht, den Ausdruck zu finden.

In dem Umgang mit seinen Schülern mag er von dem Grundsatz ausgegangen sein, den er selbst einmal äußert: „Wer über dem Durchschnitt steht, zu dem kann man von den höchsten Dingen reden; wer aber unter dem Durchschnitt steht, zu dem kann man nicht von den höchsten Dingen reden.“ Sein Lieblingsjünger war Yen Hui, den er dem gewöhnlichen Menschenschlag, welcher ja das Göttliche nicht zu erkennen vermag, als ein Beispiel echter Tugend gegenüberstellte. Von Yen sagte einmal Kung, er sei der einzige unter allen seinen Jüngern, der wirklich der Selbsterkenntnis obgelegen habe: nie habe er Zorn über jemand gezeigt, nie einen Fehler zum zweiten Male begangen, nie stille gestanden; ernsten Auseinandersezungen habe er mit einem nicht erlahmenden Eifer gelauscht. In der elendsten Hütte konnte Yen wohnen und sich mit etwas Reis und Wasser ernähren und in größter Not noch heiter sein; die Bedürfnislosigkeit war ihm angeboren; was andere trostlos gemacht hätte, machte ihn, wie Kung bemerkte, fröhlich und raubte ihm nie die Herzense-

güte. Die Liebe des Meisters wurde von seinem Jünger vollauf erwidert. Als man dem Leben Kungs nachstellte und Yen ihn mit seinem eigenen Leben schützen wollte, bemerkte ihm nachher der Meister: „Ich dachte schon, du seiest umgekommen“, worauf dieser: „So lange der Meister am Leben ist, wie könnte ich da wagen, zu sterben?“ Er muß eine beschauliche Natur gewesen sein: er verstand die Lehren Kungs, ohne es zur Schau zu tragen, am besten; heißt es doch von ihm, er sei wie kein anderer den Forderungen des vom Meister gelehrtenden Ideals harmonischer Ausbildung nahe gekommen, und er habe die erkannte Wahrheit mit solcher Festigkeit erfaßt, daß er sie nimmer verlieren konnte. (Tschung Yung VIII.) Und ein Mitschüler bemerkte von ihm: „Begabt sein und doch noch von Unbegabten lernen; viel haben und doch noch von solchen lernen, die wenig haben; haben, als hätte man nicht, voll sein, als wäre man leer; beleidigt werden, und nicht streiten: einst hatte ich einen Freund, der in allen Dingen so handelte.“ Daher sagte auch einmal Kung zu ihm: „Öffentlich wirken, wenn sich die Gelegenheit dazu bietet, im Verborgenen leben, wenn das Wirken unmöglich gemacht wird, nur ich und du verstehen das.“ (L. J. VII, 10.) Der frühzeitige Tod dieses Jüngers ging Kung so nahe, daß er sich kaum darüber trösten konnte: es war für ihn der schwerste Schicksalsschlag, und als einer der Schüler meinte, er gebe sich zu sehr dem Schmerze hin, rief er aus: „Wenn ich um ihn nicht bitterlich weinte, um wen sollte ich es denn tun?“

Alle seine andern Jünger, selbst die fähigsten und eifrigsten, standen ihm doch keineswegs so nahe wie der in seinem zweitunddreißigsten Lebensjahr hingeraffte Yen. Ein Ausspruch Kungs, worin der Gegensatz des wesentlichen Inhalts seiner Lehre zu dem Auffassungsvermögen seiner vielen Schüler so deutlich hervortritt, behält seine Gültigkeit für alle Zeiten: „Manche können mit uns gemeinsam lernen, aber nicht gemeinsam mit uns die Wahrheit erreichen. Manche können mit uns gemeinsam die Wahrheit erreichen, aber nicht gemeinsam mit uns sich festigen. Manche können gemeinsam mit uns sich festigen, aber nicht gemeinsam mit uns das Gewicht der Ereignisse erfassen.“

3.

Als ein Jünger einmal den Meister Kung über die Beziehung des Menschen zu der höheren Welt der Geister fragte, erhielt er zur Antwort: wie solle man auch den Geistern dienen, so lange man noch den Menschen nicht dienen kann; wie solle man auch wissen, was der Tod ist, so lange man noch nicht das Leben erkannt hat. Die Lehre Kungs bewegt sich ganz im Kreise praktischer Sittlichkeit. Er redet zwar bisweilen vom Himmel, aber doch nur mit einer rein praktischen Beziehung auf die Moral: Die Aufgabe des Menschen ist, den Forderungen des sittlichen Ideals nachzuleben. Die himmlische Tugend steht im Gesichtskreise Kungs nicht als eine Geisteskraft, die den Menschen aus den Widersprüchen des Lebens auf die höchste Höhe erhebt, sondern als eine Kraft, die aus der Mitte des Lebens kommt und den Menschen zu der unwandelbaren Mitte wieder hinführen soll.

Seine Vorstellung von dem Unvergänglichen gegenüber dem Vergänglichen

nimmt keine persönliche, fest umrissene Gestalt an. Die höhere Macht, von der er, meistens stillschweigend, in seiner Lehre von der Bestimmung des Menschen ausgeht, nennt er Himmel und bemerkt: „Wer gegen den Himmel sündigt, hat niemand, zu dem er beten kann.“ Stets schwiebt ihm die harmonische Ausgleichung aller Kräfte des Menschen vor: auch seine Innigkeit will das Maß einhalten und ordnet sich daher der Vernunft unter. Die göttliche Höhe ist für Kung die ausgleichende Mitte, der immer näher zu kommen die Aufgabe der edelgesinnten Menschen ist, wenn auch unser Streben niemals mit dieser unwandelbaren harmonischen Mitte eins werden kann. Wiewohl ohne hinreichenden Schwung, entspringt Kungs sittliches Ideal doch aus einer höheren und reinen Sphäre: wiewohl auf das Praktische gerichtet, hat es doch nichts mit dem Nützlichen gemein. Kung will das Gute des Guten wegen und kennt keine Vermengung des Höhern mit dem Niedern, des Edeln mit der Gewöhnlichkeit.

Treue und Menschenliebe — das sei des Meisters ganze Lehre, sagt ein Jünger Kungs, der neben Yen Hui als der gilt, welcher die Worte des Meisters am besten verstand. Von dem, was über den Gesichtskreis des Menschen hinausstrebt, wollte Kung nicht reden: es ist, als wenn sein Herz nicht voll davon gewesen wäre. Er hielt sich an die Schranken der menschlichen Wirklichkeit, denn sein Wille und sein Denken waren noch zu sehr mit dem sittlichen Gesetze verbunden: legt er doch das ganze Gewicht seiner Lebensauffassung auf das Moraleische, auf die sichtbaren Folgen, nicht auf das Geheimnis des Daseins. Er eröffnet keine Aussichten ins Unendliche; er gibt nur Einsichten in die sittlichen Aufgaben der Menschheit.

Auf die Frage eines feiner Schüler, ob man den Menschen, der die Macht hätte, durch reiche Gnade die Menschheit zu beglücken, in ausreichender Weise mit dem Namen ‚sittlich‘ bezeichnen könne, gab er zwar die Antwort: „Sittlich ist nicht das geeignete Wort in Hinsicht auf so einen Menschen. Göttlich müßte er heißen. Selbst Yao und Schun konnten dieses Ideal nicht erreichen.“ Und ein andermal bemerkte er, der wahrhaft sittliche Mensch strebe nicht danach, sein Leben auf Kosten seiner Überzeugungen zu erhalten: habe es doch schon solche gegeben, die in den Tod gingen, nur um dadurch ihre Sittlichkeit zu vollenden. Aber die höchste Freiheit steht nicht im Kreise seiner Lehren. Seine geistige Persönlichkeit läßt kein Feuer und keine heroische Begeisterung zu. Er trägt zu wenig Geheimnis in seinem eigenen Innern, um in unergründlicher Weise eine erhabene Welt neben dieser aufzubauen. Er hatte wohl die Vorstellung von etwas noch Höherem, als was er selbst in sich verkörperte, aber er lehrte dieses Höhere nicht, weil es nicht in unzertrennlicher Verbindung mit ihm stand.

In der Atmosphäre seiner Lehren herrscht eine ruhige Helligkeit: Weder ist darin das Dunkel der Tiefe, noch auch ein unversiegbarer Quell schöpferischen Leuchtens. Er belehrt mehr, als er begeistert, er beruhigt mehr, als er belebt. Im Gleichgewicht zwischen seiner Vernunft und seinem Willen liegt das Rätsel seiner Persönlichkeit. In dieser maßvollen Art des Denkens und des Willens, in der Klarheit, womit er das Lebensziel erfaßt und umgrenzt, äußert sich eine seltene Kraft. Seine Weisheit würde ihrer Eigentümlichkeit

ermangeln, wenn sie ein individuelles Gepräge oder eine größere Wärme hätte. Sie trifft gerade den Punkt der mittleren Sphäre, wo für ihn alle Linien der Lebenswirklichkeit zusammenkommen. Sie ist durch und durch sozial, ohne jedoch das Individuelle ganz zu vernachlässigen: sie hat sogar den einzelnen Menschen zum Ausgangspunkt, und doch verharrt sie nicht bei der individuellen Seele. Man bekommt unwillkürlich den Eindruck, daß die Tugenden hier in ihrem Wachstum nicht über ein gewisses Maß hinausragen können: weder stehen sie im Zusammenhange mit diesen Lebenskämpfen, noch sind sie ein Gegengewicht zu erschütternden Leidenschaften. Es ist als wenn hier die Tugenden sich an Menschen wendeten, deren Inneres keinen Wechsel der Jahreszeiten kennt.

Das Leben auf Erden faßt Kung in einer gewissen Ausgleichung zwischen Selbsterhaltungstrieb und Uneigennützigkeit auf, in einer Ebnung der Widersprüche, als wenn diese leicht zurücktreten könnten, weil sie ebenso leicht heroortreten sind. In seiner Auffassung der Tugend kennt er freilich keine Grenze, an der man stehen bleiben soll. Als ein Jünger sich einmal beflagte, er fühle nicht die Kraft in sich, den Lehren des Meisters, denen er aufrichtig anhänge, auch nachzuleben, sagte Kung, er begreise wohl, daß man nur einen Teil des Weges mit ihm gehe, wenn die Kraft nicht ausreiche, aber im voraus dürfe man sich ja keine Schranken setzen. Das Ideal der Tugend bringt er aber stets in einen unzertrennlichen Zusammenhang mit der Tradition des chinesischen Lebens. Er legt ein sehr großes Gewicht auf die äußere Form, auf das überkommene Ritual, als wenn er die Überzeugung hätte, erst die Form in der Sitte könne die Menschen zur Sitte führen und sie darin befestigen: Formen, meint er, sind durchaus notwendig, weil sie den Halt für das Innere abgeben, obwohl sie nur dann einen Wert haben, wenn sie der ausrichtige Ausdruck des Innern sind. So sagte er zu einem Jünger, der das Opferschaf bei der Verkündigung des neuen Mondes abgeschafft wissen wollte: „Mein Lieber, dir ist es um das Schaf, mir aber um den Brauch leid.“

Aus Unabhängigkeit an die traditionellen Formen des alten China erfüllte er peinlich die äußeren Gebräuche. Allen Neuerungen war er tief abgeneigt. „Wenn man heutzutage im Dienste seines Fürsten die ihm gebührende Ehrerbietung erweist, so gilt es bei den Leuten für Schmeichelei“, bemerkt er einmal über das Einhalten der alten Formen. Aber das bloße äußerliche Beten billigte er ebensowenig wie den Überglauben. Von seinen Schülern verlangte er den vollen Einklang zwischen Tat und Wort, zwischen Sein und Schein: „Heroorragende Stellung ohne Großartigkeit, Religionsübung ohne Ehrfurcht, Beerdigungsgebräuche ohne Herzenstrauer: solche Zustände kann ich nicht ansehen.“ (L. J. II, 26, VII, 34.) Tugend heißt für ihn Unverrückbarkeit. Jede neue Generation hat nur das zu erfüllen, was die vorhergehende Generation ihr an Geboten und Lehren der Vorfahren zurückläßt. Das menschliche Leben bewegt sich um bestimmte sittliche Gesetze, die bereits in den ältesten Zeiten festgestellt sind. Das Neue kann nur eine Verschlechterung sein, wenn es diesen überkommenen sittlichen Gesetzen irgendwie wider-

streben will. Die sittlichen Forderungen der uralten Tradition können durch nichts übertroffen, geschweige denn ersekt werden. Wer wird auch so anmaßend sein, zu behaupten, wir seien weiser als der Kaiser Yao, diese Verkörperung alles Edeln, dieser Diener des Himmels, wir seien besser als sein Nachfolger Schun, dem die Tugend über alles ging, und verständnisvoller als der Kaiser Wen, der weise Begründer der Tscheu-Dynastie? Sind diese Verkünder und Erfüller der Gebote des Himmels nicht unerreichbare Muster wahrer Größe? Was wir können und sollen, das ist: unsern Blick zu diesen hehren Gestalten, zu ihren Taten und Lehren richten. Mit ihrem leuchtenden Beispiel haben sie ein für allemal gezeigt, was unsere Bestimmung und unser geistiges Wohl ist, was wir zu tun und was wir zu meiden haben. Die Vollendung liegt nicht vor uns, sondern weit hinter uns. Was die Spätgeborenen denken und sagen können, nimmt sich doch daneben nur wie ein Schatten aus.

Der Meister Kung selber tritt nur im Namen dieser weitab liegenden Vergangenheit auf. Er würde es für eine unverzeihliche Sünde gegen den Geist der heiligen Tradition gehalten haben, als Schöpfer einer eigenen Ansicht vom Leben aufzutreten und diese seinen Mitmenschen als etwas ganz Neues hinzustellen. Der Abfall von der alten Tradition müßte ihm vielmehr als der Abfall von der unerschütterlichen Wahrheit vorkommen. Seine Mission sah er daher nur darin, die alte Weisheit wieder zu beleben, sie auf ihren ursprünglichen Sinn zurückzuführen und in den Mittelpunkt des Lebens zu rücken.

4.

Die Vernunft ist für den Meister Kung göttlichen Ursprungs, das Erste und Letzte im Leben. Sie kann wohl durch die sinnliche Natur eine Zeitlang verwirrt, bisweilen sogar mit undurchdringlichem Dunkel umgeben werden, aber sie kann nicht verloren gehen: die Einsicht bringt sie immer wieder zu ihrem Rechte und führt den Menschen auf den geraden Weg. Der Tugendhafte ist der Einsichtsvolle, und der Einsichtsvolle kann gar nicht anders als tugendhaft sein. Nur die Einsicht ist fähig, den Einflang zwischen Vernunft und Willen zu bewirken. Die Einsicht führt uns zur Menschenliebe, und diese fordert die Erfüllung aller sittlichen Pflichten.

Ohne Tugend, ohne Festigkeit und Beharrlichkeit in der Tugend sind Ruhe und Frieden nicht denkbar. Ohne Tugend ist im Grunde auch keine klare Erkenntnis möglich, aber auch die Tugend ist ohne Erkenntnis nicht denkbar. Das Laster kommt von einem Mangel an Einsicht. Es ist, als wenn Kung glaubte, die Erkenntnis allein reiche hin, den Willen des Menschen lauter und gut zu machen. Der höchsten Tugend, die der Quell aller einzelnen Tugenden ist, auf den Grund zu kommen, sind wir zwar nicht fähig, wohl aber hat jeder die Fähigkeit, ihr nachzustreben. „Ist denn Sittlichkeit etwas so Fernliegendes? Ich brauche nur den Wunsch zu haben, sittlich zu sein, und siehe, die Sittlichkeit ist schon da,“ lautet einer seiner Aussprüche. Sittlich sein heißt daher für ihn nichts anderes, als von den Geboten der Vernunft nicht abweichen. Das Laster ist nur eine Verwirrung und Trübung des vernünftigen Teiles im Menschen: die Vernunft allein kann uns ja unsere ganze Bestimmung

beleuchten und uns die Pflichten gegen uns selbst, gegen unsere Zeitgenossen und gegen unsere Nachkommenschaft lehren. Die Tugend ist durchaus lehrbar, wenn auch nicht jeder eine hohe Stufe darin erklimmen kann.

Wer das Leben wirklich erkennt, muß notwendig zur Tugend gelangen, denn er kann sich dann nicht mehr vom Scheine täuschen lassen und unlauter und unwahr sein; seine Wünsche sind dann ebenso rein wie seine Gedanken, da ja reines Denken und reines Wollen aufs engste zusammenhängen, und die Vervollkommenung des Erkennens für Kung schon die Vervollkommenung des Willens bedeutet. Das Streben nach Tugend ist den Menschen angeboren und ebenso unerlässlich wie das Atmen. „Sittlichkeit ist noch mehr für die Menschen als Wasser und Feuer: Ins Feuer und Wasser habe ich schon Menschen treten sehen und daran sterben; noch nie habe ich einen gesehen, der in die Sittlichkeit trat und daran starb.“ Da im sittlichen Handeln die eigentliche Bestimmung des Menschen liegt, so wäre es auch unbegreiflich, daß der Mensch, das vernunftbegabte Wesen, wenn die Erkenntnis darüber in ihm aufdämmerte, sie nicht mindestens mit der gleichen Sicherheit und Beharrlichkeit betätigte, womit der Vogel seine Bestimmung erfüllt.

Die Lebensauffassung Kungs erhebt sich auf der Grundlage des uneingeschränkten Optimismus. Er verlangt von den Menschen die Erfüllung der Pflichten, weil darin ihr Glück bestehet, und ebenso wie er in der Übung der Pflichten die unerlässliche Bedingung des Glücks sieht, so sieht er auch in der Übung der Künste einen Quell von Freuden. Das Gleichgewicht der Kräfte war in seinen Augen die notwendigste Bedingung zur Erlangung eines höheren Grades von Vollkommenheit; das war auch das Maß, von dem er sich bei der Beurteilung eines Menschen leiten ließ. Nicht die Selbstüberwindung in der Richtung nach der unendlichen Höhe, sondern die Selbstbeherrschung in der Richtung nach der ausgleichenden Mitte schwebte ihm als die idealste Forderung des Geistes vor. In der Selbstbeherrschung sah er den Ausdruck der Vollkommenheit.

Hinter den praktischen Forderungen steht bei ihm stets das Ideal höherer Vollkommenheit — der verborgene Quell, aus dem alle sichtbaren Tugenden herrühren, die uns innerlich erleuchtende himmlische Tugend, aus der alle Erkenntnis der Wahrheit kommt. (Tschung Yung IX.) Über nicht die überströmende Fülle, nicht der Enthusiasmus, sondern die Leidenschaftslosigkeit und Abgemesseheit preist er als die höchste Kraft; weder zu viel noch zu wenig — das ist sein eigentlicher Wahlspruch. Charakterkraft und Ebenmaß sind für ihn geradezu das selbe. — Wie man von einem Gedanken verlangt, daß der Inhalt und der Ausdruck darin in vollkommenem Einlang miteinander stehen, so sollten wir auch den gleichen harmonischen Einlang vom Leben verlangen: „Bei wem der Gehalt die Form überwiegt, der ist ungeschlacht; bei wem die Form den Gehalt überwiegt, der ist ein Schreiber. Bei wem Form und Gehalt gleichgewichtig miteinander verbunden sind, der ist ein edler Charakter.“ Das Maß sollten wir sogar bei der Menschenliebe, geschweige denn in unseren Abneigungen einzuhalten suchen: „Wo alle hassen, da muß man prüfen; wo alle lieben, da muß man prüfen.“ In diesem Glauben an die Harmonie

der inneren Kräfte, in diesem Nichtbeachten der tiefwurzelnden Widersprüche der menschlichen Natur äußert sich der ganze verstandesmäßige Optimismus Kungs: ist doch der Mensch für ihn von Natur aus gut und könnte die höchste Stufe des Guten erklommen, sobald er die Sinne durch Erkenntnis und die Leidenschaften durch Selbsterziehung beherrachte. „Wenn einer einen Tag lang seine ganze Kraft an das Sittliche setzen will: ich habe noch keinen gesehen, dessen Kraft dazu nicht ausreichte.“

Notwendig muß diese optimistische Lebensansicht hier und da in einen Widerspruch mit sich selbst geraten, sobald sie mit der wirklichen Natur des Menschen zusammenstößt. Nicht selten führt der Meister Kung doch Klage, daß es niemand gebe, der wahrhaft sittlich genannt werden könnte, der sich selbst prüfe und Einsicht in seine eigenen Mängel hätte. Ja, er ruft einmal sogar aus: „Ich habe noch niemand gesehen, der das Sittliche liebt und das Unsittliche haßt.“ Da er das Hauptgewicht der Tugend auf die Motive der Handlungen legt, so deckt sich sein Ideal vom Edelsinn sehr wenig mit dem, was er in der Wirklichkeit sieht. Das Gleiche Maß, das er fordert, entbehrt nicht der Innerlichkeit: „Der Sittliche setzt die Schwierigkeit voran und den Lohn hintan — das kann man vollkommene Tugend nennen.“ Der Mensch soll mit der Verbesserung seiner eigenen Mängel beginnen, vor allem ein starkes Verantwortlichkeitsgefühl haben, mit sich selbst und mit den andern gewissenhaft sein aus innerstem Pflichtgefühl, nicht aus irgendwelcher äußerer Rücksicht; selbst den Barbaren gegenüber, wiewohl sie nichts von Sittlichkeit wissen, wird der wahrhaft edle Mensch die Sittlichkeit betätigen, nur der Sittlichkeit selbst wegen. Die Merkmale des sittlichen Menschen sind Treue in der Durchführung dessen, was ihm das Pflichtgefühl gebietet, Selbstbescheidung in allen seinen Äußerungen und seines Taktgefühl in allen seinen Handlungen. Während der gemeine Mensch auf Gewinn und Eigennutz ausgeht, läßt sich der edle Mensch nur von der Pflicht leiten, da er mit ihr verwachsen ist. Nur der sittliche Mensch ist auch der überlegene, höhere Mensch; nie kann ein solcher die Verantwortung für etwas, das ihm mißlungen ist, auf die andern schieben. Der edle Mensch ist wie der Bogenschütze, der, wenn er das Ziel verfehlt hat, zurückkehrt und den Fehler in sich selbst sucht (Tschung Yung XIV, 5).

Beim wahrhaft sittlichen Menschen ist die Tat mehr als seine Worte; nur wer nicht erfahren hat, was sittliches Handeln bedeutet, kann leicht über Sittlichkeit reden. „Der Sittliche ist langsam in seinen Worten. Wer beim Handeln die Schwierigkeiten sieht, kann der in seinen Worten anders als langsam sein?“ Und auch daran ist der edle Mensch zu erkennen, daß er Ehrfurcht vor dem himmlischen Willen, vor großen Menschen und vor den Worten aus der Vorzeit hat, während der gemeine Mensch diese Scheu vor dem höheren Willen nicht kennt, frech gegen große Menschen ist und die Worte der Vorzeit verspottet. Das Bewußtsein, stets die Pflicht zu erfüllen, muß einen inneren Zustand mit sich bringen, wo keine Furcht und keine Trauer möglich sind; woher sollen dann auch Trauer und Furcht kommen, da wir doch wissen, daß wir nichts Schlechtes getan haben. Der Mut des sittlichen



ZR

Eugène Carrière/Mutter und Kind



Menschen ist nicht mehr der Mut des Menschen, der keine Furcht vor gezüchteten Schwestern hat; während der Sittliche notwendigerweise mutig ist, ist der Mutige doch nicht notwendigerweise sittlich. Vor drei Dingen nimmt sich aber der sittliche Mensch besonders in Acht: in seiner Jugend — vor der Sinnlichkeit, in seinem Mannesalter — vor der Streitsucht, in seinem vorgerückten Alter — vor dem Geiz.

Das Ideal der Sittlichkeit steht bei Kung unzertrennlich in Verbindung mit seinem Ideale der Lebensweisheit: Tugend und Weisheit sind weit mehr als alles Wissen und alle Tätigkeit. Das Wissen vergleicht er einmal mit dem fließenden und sich verändernden Wasser, die Tugend und Frömmigkeit mit den unbeweglichen, hoch emporragenden Bergen. Die wahre Frömmigkeit, die auf rechter Erkenntnis beruht, ist weit mehr als praktisches Wissen, denn sie zeigt dem Menschen ein höheres Ziel; sie allein veredelt den Menschen, sie allein hat die Fähigkeit, ihm zu zeigen, was Maß und Mitte ist. Der Edle überschreitet nie die maßvolle Mitte; im Einhalten der Mitte liegt seine eigentliche Lebenskunst, seine Gabe, die Pforte des Lebens zu finden: erfordern doch selbst die besten Eigenschaften des Menschen das Einhalten des Maßes, denn sonst müssen sie ausarten, und die Ehrerbietung kann dann zur Kriegerei, der Mut zur Auflehnung, die Vorsicht zur Furchtsamkeit, die Aufrichtigkeit zur Grobheit werden. Auf einer höheren Stufe angelangt, wird die Tugend zur Weisheit: Weisheit ist gesteigerte Tugend, die volle Durchführung der Tugend im Leben; sie ist nicht nur Pflichttreue, sondern vielmehr ein ehrfurchtsvolles Sichbeugen vor den höheren Lebensmächten und die Einsicht in den Abstand zwischen ihnen und dem Menschen.

Weisheit ist der innere Zustand, worin der Mensch ganz ausgesöhnt mit seinem Schicksal ist, worin ihm weder der Tadel noch die Kunst der Menschen nahe gehen kann. Der Weise ist durch und durch uneigennützig in seinem Denken und Handeln und kennt kein Schwanken zwischen Schlecht und Gut. Die Selbsterkenntnis und die Selbstbeherrschung schärfen seinen Blick für die Außenwelt und für die innere Welt. Er wirkt unter den Menschen, nicht in der Einsamkeit. Was in uns Groll über unsere Mitmenschen hervorruft und uns aus der Welt fliehen lässt, kann nicht Weisheit sein: die wahre Tugend verlangt nach Gemeinschaft und kann auch nicht ohne Widerhall bleiben. Leben kann nichts anderes heißen als die höhere Wahrheit erkennen; wer sie erkannt hat, hat nicht umsonst gelebt, oder, wie der Meister Kung sich ausdrückt: „In der Frühe die Wahrheit vernehmen und des Abends sterben — das ist nicht schlimm.“

5.

Auf die Frage eines Jüngers, ob es ein Wort gebe, nach dem man das ganze Leben einrichten könne, antwortete Kung: „Die Nächstenliebe. Was du selbst nicht wünschest, tue nicht den andern.“ Und ein andermal fragte er, der ganze Inhalt des Liederbuches lasse sich zusammenfassen in dem einen Worte: Nichts Arges denken. Das Wichtigste ist doch die richtige Erfassung des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch. Was hilft uns alle Theorie, wenn ihr das Beispiel nicht entspricht? Wie sollte man auch auf das Volk wirken, um

es zu heben und zu vervollkommenen, solange man selbst nicht besser und vollkommener ist als die andern? Erst wenn man tiefere Einsichten gewonnen hat und ihnen gemäß handelt, kann man auch dem Volke richtige Vorstellungen vom Leben, von der Gerechtigkeit und vom Frieden beibringen. Durch die einzelnen tugendhaften Menschen spricht der Himmel seine Forderungen aus; durch sie, die kein anderes Bestreben haben, als sich zu vervollkommenen, wird auch die Gesellschaft tugendhafter und, da die Tugend zum Glücke führen muß, zugleich glücklicher. Wer die Menschen vervollkommen will, ohne sich selbst vervollkommenet zu haben, geht Luftbildern nach, denn er macht das Letzte zum Ersten und das Erste zum Letzten. Man muß vom kleineren Kreise ausgehen, um den größern und immer größern zu erfassen.

Wohlwollen und Treue in allen Beziehungen zu den Mitmenschen, pietätvolle Liebe der Kinder für die Eltern, wahre Ehrerbietung gegen das Oberhaupt des Staates, religiöse Verehrung für die Ahnen — das sind die Hauptforderungen der praktischen Sittlichkeit. Pietät ist die eigentliche Grundlage aller Bildung. Ist doch Pietät die Wurzel, aus der alle praktischen Tugenden heroorwachsen, auch die Tugenden im Leben des Staates (*Ta Hio I*, 7, IX, 1). Würden wir bei allem, was wir den andern tun wollen, uns stets befragen, ob wir wollten, daß der andere das Gleiche uns tue, dann könnte es weder im kleinen Kreise noch im öffentlichen Leben irgend eine Ursache zu Zwistigkeiten geben. Nichts ist so geeignet, Reibungen zwischen Mensch und Mensch und Unfrieden im Leben zu stiften wie der Mangel an Takt und Feingefühl. Das Feingefühl dürfen wir sogar unsittlichen Menschen gegenüber niemals verleugnen, wenn wir auf sie einwirken wollen: „Wenn ein Mensch nicht sittlich ist, und man haßt ihn zu sehr, so macht er Aufruhr.“ Es ist gar nicht möglich, daß man durch seines und würdevolles Benehmen, durch das Beispiel von Güte und Herzlichkeit nicht wohltätig auf die Menschen wirke. Herzlichkeit und Feingefühl sind die unerlässlichen Bedingungen des Einoernehmens zwischen den Menschen, von der untersten Stufe bis zur höchsten: durch Würde könne man alle Mißachtung entfernen, durch Weitherzigkeit die Menschen gewinnen, durch Wahrhaftigkeit ihr Vertrauen, durch Eifer den Erfolg, durch Güte könne man die Menschen richtig verwenden. (V. J. XVII, 6.)

Die Familie ist der Kern der ganzen Gesellschaft, der Boden, auf dem wahre Rücksicht und Ehrfurcht heroorleimen. Nur der tugendhafte Mensch kann die Familie leiten und sie erziehen. Jede Regellosigkeit im Charakter des Familienvaters muß ja ein schlechtes Beispiel den Familiengliedern geben. Viele machen sich an, den Staat zu regieren, und doch können sie ihre eigene Familie nicht leiten und ihre eigenen Kinder nicht erziehen. Dem Familienvater sind die Familienglieder unbedingten Gehorsam und uneingeschränkte Verehrung schuldig; die Kinder müssen nicht nur zu Lebzeiten des Vaters seinen Willen in allem befolgen, sondern auch nach seinem Tode so handeln, als wenn er noch zugegen wäre. Die Pflichten der Kinder dem Oberhaupte der Familie gegenüber dulden keine Ausnahme; sie sind in unverrückbarer Weise vorgeschrieben. Aber nicht nur äußerlich sollen die Pflichten erfüllt werden: die Ernährung der Eltern ist kein Verdienst, da ja auch Haustiere ernährt

werden, nur die innerste Pietät kann der Ausdruck einer richtigen Beziehung zwischen Eltern und Kindern sein. Diese Pietät steht für Kung sogar höher als die Rechtschaffenheit; deshalb geht er so weit, zu fordern, daß der Sohn auch die Vergehen des Vaters stets verberge (L. I. XIII, 18). — Die Pietät des Sohnes gegen seine Eltern und der jüngeren Geschwister gegen ihre älteren Geschwister ist die Grundlage und das Muster aller Beziehungen im Leben des Staates: Jeder soll in der ihm angewiesenen Sphäre seine Pflichten gegen die unter ihm Stehenden erfüllen und Ehrerbietung gegen die über ihm Stehenden bezeigen. Wie die Kinder ihren Eltern Gehorsam schuldig sind, diese aber dafür ihnen mit Liebe erwidern müssen, so sind auch die Untergebenen ihren Vorgesetzten Ehrerbietung schuldig und die Vorgesetzten gegen die Untergebenen zu Wohlwollen, Milde und seinem Benehmen verpflichtet.

Auf die Frage, wie man dem Fürsten dienen solle, hat Kung die Antwort: „ihn nicht täuschen, zugleich auch ihm widerstehen“, d. h. alle vorgeschriebenen Pflichten erfüllen, aber zugleich ihm den Spiegel seiner Pflichten und das Beispiel der heiligen Kaiser vorhalten. Der Kaiser soll der Vertreter der vom Himmel ausgehenden Tugend, der „Sohn des Himmels“, der Vater seiner Untergebenen sein, für die er die gleiche Liebe empfinden muß wie der Familienvater für seine Familienglieder; wie das Oberhaupt der Familie mit seinem Beispiel wirkt, so muß auch das Oberhaupt des Staates mit dem Beispiel seiner Tugend und seiner Einsicht, seiner edlen Gesinnung und seines Mitgefühls für die Schwächeren wirken. Er muß stets seiner innern Verantwortung und der ihm gestellten Aufgabe eingedenk sein; soll doch der heilige Kaiser Yao gesagt haben, der Hunger des Volks sei die eigne Schuld des Kaisers, und auch die Laster des Volks seien seine eigne Schuld. Es ist auch gar nicht möglich, daß einer rechtschaffenen und tüchtigen Regierung nicht die Liebe des Volks zuteil würde. Der König muß darauf bedacht sein, sich nur tugendhafter Menschen zu bedienen, denn nur solche können die Wohlfahrt des Volks fördern; bedient er sich aber schlechter und sittenloser Menschen, so untergräbt er seine eigenen Wurzeln, und die Strafe dafür kann nicht ausbleiben. Durch nichts erwirkt man sich die Liebe des Volkes so sehr wie durch die Liebe zum Volke; in der Liebe des Königs für das Volk äußert sich nur seine Liebe zum Himmel. Erfüllt er nicht die Aufgabe, die ihm vom Himmel gestellt ist, so wird er vom Himmel verslochen, und seine Untugenden müssen sich notwendig an ihm und an seinen Nachkommen rächen. Der König muß Achtung vor dem Volke und vor dem Willen des Volks haben, aber auch nicht vergessen, daß man das Volk wohl zu einem richtigen Handeln erziehen, nicht aber auch die Einsicht ihm beibringen könne, warum es sittlich handeln solle. (L. I. VIII, 9.) Die Erziehung des Volkes ist aber nicht möglich ohne die Hebung des Wohlstandes im Volke. Kann denn ein Volk, das nicht gebildet ist, überhaupt ein Volk genannt werden? Heißt nicht, ein solches Volk in den Krieg führen, es dem Untergange weihen?

Nicht durch Strafen und Erlasse allein, sondern vorwiegend durch die Hebung des Gewissens, durch die Wedung des Gefühls der Verantwortlichkeit kann die Tugend eines Volkes gehoben werden, und da müssen die Regierenden

mit ihrem Beispiele vorangehen. Ein Fürst, der nicht selbst durchaus gerecht und human ist, kann auch keine Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit von den andern verlangen, denn es hat noch nie einen Menschen gegeben, der fähig gewesen wäre, die andern auf den rechten Weg zu leiten, ohne selbst den rechten Weg zu wandeln. (Ta Hio IX, 4.) Und was hilft auch einem Fürsten alle Begabung, wenn er dabei hochmütig und eigennüsig ist?

Wo nicht wahre Gerechtigkeit und Humanität in der Verwaltung der Ämter und in der ganzen Gestaltung des Staates herrscht, dort ist früher oder später innerer Verfall unvermeidlich, denn wo nicht die Rechtschaffenen zur Geltung kommen und erhoben werden, damit sie „auf die Verdrehten drücken“, dort müssen ja diese zur Macht gelangen und dann alle Ordnung verdrehen. Nur durch den vollen Einflang zwischen dem Volke und der Regierung kann wahre Ordnung und das Gediehen des Volkes zustande kommen: „Wenn in einem Lande Ordnung herrscht, so ist Armut und Niedrigkeit eine Schande; wenn in einem Lande Unordnung herrscht, dann ist Reichtum und Ansehen eine Schande.“ (L. J. VIII, 13.) Erst wenn Tugend da ist, hat der Reichtum der Gesellschaft einen Wert.

Die Zusammenghörigkeit der Menschen, trotz der Verschiedenheit der Klassen, denen sie angehören, muß eine solche sein, daß die Menschen für einander stets das Gefühl voller Achtung haben; auch dem geringsten Manne aus dem Volke muß man Achtung erweisen, „wie beim Empfange eines geehrten Gastes.“ Die Beispiele der heiligen Kaiser sollen dabei allen Regierenden vorschweben. Wichen doch die heiligen Kaiser in ihrem eigenen Leben niemals von dem Wege der Tugend ab; da sie diese in ihrer Familie betätigten, so konnten sie auch im Leben des Staates soviel Ruhmvolleres leisten; sie wußten, daß, wenn man das Land richtig regieren will, man bei sich selbst beginnen, sich selbst läutern, sein eigenes Herz erforschen und veredeln muß. Die Kunst, einen Staat zu leiten, soll einer dieser ehrwürdigen Kaiser gesagt haben, ist nichts anderes, als die Kunst, eine Familie zu leiten: wer wahre Tugend erworben habe, der könne ein ganzes Land mit Leichtigkeit regieren. Die Staatsraison muß dem Meister Kung als eine Vernichtung der höheren Lebensziele erscheinen: Staat und höchste Sittlichkeit sind für ihn dasselbe; der Mensch ist ohne den Staat nicht denkbar, weil er ohne die Familie und ohne die Moral nicht denkbar ist.

6.

Für die Tradition beansprucht Kung unbedingte Ehrfurcht von allen Schichten der Bevölkerung, vom Kaiser und seinen Ministern an bis zum letzten Handwerker. Da der erfahrene Mensch immer der vernünftigere ist, weshalb ja auch die Kinder ihren Eltern und die Schüler ihren Lehrern uneingeschränkte Verehrung zollen müssen, so hat das Alter schon durch seine Erfahrung die meisten Vorrechte. Vor der Tradition sind alle einander gleich, und das Verdienst kann nur in der Anerkennung und Befolgung der Tradition liegen. Da die Gelehrsamkeit die Erfahrung ersehen kann, so hat die Klasse der Gelehrten, der Mandarine, notwendig Vorrechte vor allen andern Schichten der Bevölkerung; die Gelehrsamkeit kann nur auf der gründ-

lichen Kenntnis der Überlieferung beruhen: stellte doch auch der Meister Kung alle seine Lehren nur als die Frucht seiner Kenntnis der alten Tradition hin.

Das ganze Streben und Denken Kungs ging nie über die geschichtliche Wirklichkeit hinaus. Nichts war ihm so fremd als die Vorstellung der Entwicklung und einer damit zusammenhängenden Veroollkommnung. Jeder Versuch, den geschlossenen Kreis des Lebens zu überschreiten, mußte er für eine törichte Vermessenheit halten. Das Leben hat für ihn nur einen Ausblick auf die Ahnen, von denen die Nachkommen den ganzen Inhalt ihres Lebens erhalten haben und denen sie daher in unbeschränkter Dankbarkeit zugetan sein müssen. In den Ahnen verkörpert sich für ihn das Lebensgeheimnis; den Überschuß an Verehrung und alles Geheimnis, das sich in den Tiefen des menschlichen Innern regt, läßt er bloß in dieser Richtung hervortreten: sind wir doch überall von dem Geiste der Voreltern wie von einer Atmosphäre umgeben, ohne die wir das Leben uns gar nicht vorstellen können.

Nur die Vergangenheit und Gegenwart stehen in Kungs Gesichtskreis, nicht aber auch die Zukunft, da diese eine nicht existierende Zeit ist, an die sich nur falsche Einbildung und phantastische Hoffnung knüpfen kann. Er kennt nur die in der sittlichen Kraft wurzelnde Erkenntnis mit ihrer sich selbst genügenden Sicherheit: ist doch die Vernunft für ihn der Quell aller Gewißheit. Daß die Vernunft an sich selbst zweifeln oder vom Leben mehr verlangen könnte, als was sie in sich vorsindet, mußte ihm als etwas Unbegreifliches, ja Widersinniges erscheinen. Nur hie und da dringt ein ganz leiser Ton von Sehnsucht in sein Nachdenken über das Leben ein; es kommt aber nur aus seinen Lebenserfahrungen, nicht aus seinem geistigen Charakter. Die Vergänglichkeit der irdischen Güter und der sichtbaren Erscheinungen regte sein Nachdenken nur selten an wie z. B. damals, als er an einem Flusse stand und im Anblitte des dahinziehenden Stromes ausrief: „So fließt alles dahin wie dieser Fluß, ohne Anhalten Tag und Nacht.“ Denn sonst deckt sich sein Nachdenken über das Leben fast auf allen Punkten mit der sichtbaren Welt. Aus dem strengen Bes folgen des in sich geschlossenen Vernunftgesetzes muß für ihn ein ebenso strenges Bes folgen des Sittengesetzes entspringen: jedes Vergehen gegen das Sittengesetz muß ihm als eine Verkündigung gegen das Leben selbst gelten, als eine strafwürdige Verkennung dessen, was unsere Vernunft so klar vorschreibt. Das Vater ist eine Verkündigung an der Vernunft, und die Ruchlosigkeit eine Verstümmelung des menschlichen Bewußtseins.

Niemals hält sich Kung bei der Frage auf, woher das Übel im menschlichen Leben herrühre; die Gleichmäßigkeit seines Denkens läßt eine solche Frage gar nicht zu. Er findet sich mit der sichtbaren Welt klar ab, denn die menschliche Natur hat für ihn nichts Geheimnisvolles, und das Band zwischen unserer leiblichen und geistigen Beschaffenheit nichts Fragwürdiges: ist doch unsere geistige Beschaffenheit für ihn nur sittliches Bewußtsein. Er urteilt über den Menschen und das Leben auf Grund des festesten Unterschiedes zwischen Gut und Schlecht: Wenn wir unsere Pflicht erfüllt haben, so ist Besiedigung und das uns erreichbare Maß von Glück die notwendige Folge davon. Gegensätze, die in unserem eigenen Innern begründet sind, und mit

denen das tragische Empfinden und innere Kämpfe zusammenhängen, kennt er nicht. Daher auch die optimistische Ebenheit seiner Moral und seiner Weisheit.

Niemals geht er über das Beispiel der früheren Generationen hinaus, denn höhere Forderungen für das Zusammenleben der Menschen als die der alten chinesischen Tradition kann er sich gar nicht vorstellen. Daher bleibt er auch bei der alten Auffassung der Beziehung zwischen Mann und Frau stehen. Oft ist es, als wenn er sogar eine sehr niedrige Vorstellung von der Frau hätte: der Kreis, den er ihr zuweist, ist nicht nur ein überaus enger, sondern ein geradezu entwürdigender; die Frau hat für ihn keinen eigenen Willen, sie ist innerlich und äußerlich ganz von dem Willen des Mannes abhängig und nach dem Tode ihres Mannes vom Willen ihres ältesten Sohnes. Er redet von den Frauen und den Knechten in einem Atemzug: „Mit Weibern und Knechten ist doch am schwersten auszukommen. Tritt man ihnen nahe, so werden sie unbescheiden. Hält man sich fern, so werden sie unzufrieden.“ Die Ehe fasst er daher in traditioneller Weise als einen Vertrag auf, den die Eltern auf beiden Seiten für ihre Kinder eingehen, ohne den Willen der Kinder zu befragen. Die Ehe hat für ihn, wie für die ganze alte Tradition Chinas, keinen andern Zweck, als die Fortpflanzung innerhalb fester Formen der Sitte. Die Frau ist für den Mann nur die Mutter seiner Kinder, nicht die Lebensgefährtin, denn er kann auch neben ihr andere Frauen halten, und wenn sie keine Kinder bekommt, ist er geradezu verpflichtet, sich an eine andere Frau zu wenden, um von dieser Kinder zu haben.

Die Vorstellung von einem schöpferischen Gotte steht nicht in Kungs Gesichtskreis; er kennt nicht den lebendigen Geist, der über die Schranken der Tradition und der Wirklichkeit hinweg das Höchste herbeisehnt, die lebendige Seele, die in eine persönliche Beziehung zu Gott als ihrem Vater, zu dem unversiegbaren Quell alles Lichtes und aller Wärme tritt.



Kreta und die Politik der offenen Wunde

Von Edgar Martini



Seit bald hundert Jahren beschäftigt die sagenumwobene Insel des Minos die Diplomatie der europäischen Großmächte. Trotzdem ist das Problem, das sie stellt, immer noch nicht gelöst. Und doch heißt das Interesse Europas gebieterisch, daß es endlich zur Ruhe gebracht werde. Denn die Politik der Palliativmittel, die die Lösung des Problems bislang hintangehalten, wird mit jedem Tage gefährlicher, und muß, noch einige Zeit fortgesetzt, notwendig zu Verwicklungen und Peripetien führen, deren Folgewirkung auf den Frieden im europäischen Orient, ja in ganz Europa, völlig unabsehbar ist. Gewisse Sturmzeichen am östlichen Firmament sprechen dafür, daß der katastrophale Augenblick bereits unmittelbar vor der Türe steht. Es ist also höchste Zeit, der bisher befolgten Verschleppungs-politik ein Ende zu machen und die endgültige Regelung der kretischen Angelegenheit auf der Grundlage berechtigter Wünsche und Ansprüche herbeizuführen.

In den Ländern des Westens bringt man dem kretischen Problem im ganzen wenig Verständnis entgegen. Ein Hauptfehler, der gewöhnlich gemacht wird, ist der, daß man die im Brennpunkt des Ganzen stehende Bewegung der Kreter als eine lediglich nationalistiche bewertet. Gewiß spielt das nationale Moment bei derselben eine hervorragende Rolle, aber neben diesem sind auch noch andere Faktoren wirksam, deren Bedeutung nicht unterschätzt werden darf. Es wird also nicht überflüssig sein, den Kampf auf und um Kreta im folgenden etwas schärfer zu beleuchten. Ein kurzer Überblick über seine Geschichte wird die bewegenden Kräfte deutlich herausstellen und zugleich klar zeigen, in welcher Linie die endgültige Lösung der kretischen Frage zu erfolgen hat.

Eingeleitet wird der Kampf durch die türkische Eroberung im Jahre 1669. Binnen kurzem ist infolge der nun einsetzenden Misshandlung das ganze reiche geistige und wirtschaftliche Leben der schönen und von der Natur so gesegneten Insel vernichtet. Furchtbar leidet unter dem barbarischen Willkürregiment die christliche Bevölkerung, die sich bereits im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in einem großen Aufstand gegen ihre Zwingherrn erhebt. An den heldenmütigen Kämpfen des griechischen Freiheitskrieges nehmen die Kreter hervorragenden Anteil, werden aber durch die kurzfristige Diplomatie der Großmächte um den Preis ihrer Siege und Erfolge betrogen. Die Insel bleibt unter dem Halbmond (für kurze Zeit Ägypten angegliedert) und ist in der Folgezeit ein Schauplatz unaufhörlicher mörderischer Kämpfe. Immer von neuem baut sich das stolze, selbstbewußte Kretervolk gegen seine brutalen Peiniger auf. Blutig werden die Revolten niedergeschlagen, so blutig, daß die Mächte gelegentlich intervenieren. Unter dem Druck derselben erläßt die Pforte Amnestien und stellt allerhand Reformen in Aussicht, die indessen nie in vollem Umfange zur Ausführung gelangen. Als im Jahre 1866 wieder ein allgemeiner Aufstand aufloß, sind die Mächte dafür, die Insel Griechenland zu übergeben. Allein der Plan scheitert an dem Einspruch Englands, das die

Zusel aus strategischen Gründen selbst zu besitzen wünscht und bei irgend einer günstigen Gelegenheit für sich wegzuschnappen hofft. Nach den Unruhen von 1878 (wo wieder englische Intrigen die Vereinigung Kretas mit Griechenland vereitelten) wird auf Grund des Vertrags von Halepa eine Art Parlament eingerichtet, dessen Befugnisse jedoch durch die Verfassung von 1889 auf ein bedeutungsloses Minimum reduziert werden. Je länger die türkische Miszwirtschaft währt, um so größer wird die wirtschaftliche Not der Insel, um so unerträglicher die Lage der Christen. 1896 steht das Land von neuem in vollem Aufruhr. Und wieder verspricht der Padischah alles mögliche: die Wiederherstellung der Verfassung von 1878 und andere Reformen. Trotzdem flammt der Aufstand im folgenden Jahre heftiger denn je auf, hervorgerufen durch entsetzliche Christenmezeleien der fanatischen Musulmanen, die auch dem blödesten Auge die Fortdauer des türkischen Regiments als unmöglich erscheinen lassen. Die Situation spitzt sich immer mehr zu, als Griechenland den schwerbedrohten Stammesbrüdern mit bewaffneter Hand zu Hilfe eilt. Gleichzeitig greifen aber auch die Mächte mit voller Energie ein und zwingen die Pforte, Kreta als autonomes Staatswesen mit einem christlichen Regierungschef an der Spitze unter der Oberhoheit des Sultans anzuerkennen (1897). Die griechischen Bataillone werden heimgeschickt; für die öffentliche Ordnung sorgen Truppen-detalements der Großmächte. Allein erst nachdem die Pforte, einem kategorischen Imperativ der Mächte gehorrend, das in den Hauptplätzen des Landes noch liegende türkische Militär zurückgezogen hat (Nov. 1898), tritt Ruhe auf der Insel ein. Inzwischen haben sich die Schutzmächte über die Person des zu ernennenden Oberkommissars des neuen Freistaats geeinigt. Die Wahl ist auf den ritterlichen Prinzen Georg von Griechenland gefallen, der am 22. Dezember die Verwaltung der Insel übernimmt, vom kretischen Volk mit hellem Jubel begrüßt. Tatsächlich war jetzt das Joch der Fremdherrschaft abgeschüttelt; denn die noch bestehende türkische Oberherrslichkeit beschränkte sich lediglich auf das Recht, am Eingang der Sudabei eine türkische Fahne zu hissen. Damit aber war die wichtigste Voraussetzung für die geistige Entwicklung des vielgeprüften Landes gegeben. Diese selbst anzubahnen, war die neue Regierung berufen. Aber gar bald müssen der Prinz und seine Ratgeber erkennen, daß sie vor eine schier unlösbare Aufgabe gestellt sind. Das Land, dem sie ihre Fürsorge widmen sollen, ist infolge der säkularen Miszwirtschaft der Türken völlig desorganisiert und ruiniert. Ein brauchbarer Verwaltungsapparat existiert nicht; Handel und Wandel stören; die einst so blühende Landwirtschaft liegt darnieder, und das Erziehungswesen, das vor der türkischen Okkupation eine bemerkenswerte Höhe erreicht hatte, ist auf die tiefste Stufe herabgesunken. Auf all diesen Gebieten gilt es, neue zweckmäßige Einrichtungen ins Leben zu rufen und den Grund zu einer gesunden, aussichtsreichen Entwicklung zu legen. Klug und entschlossen geht die neue Regierung ans Werk: allein je länger um so deutlicher tritt hervor, daß die vorhandenen Mittel nicht im entferntesten dazu ausreichen, auch nur die dringendsten Verbesserungen und Neuschöpfungen auf materiellem und geistigem Gebiete durchzuführen. Naturgemäß ist die Finanzkraft des entoölerten und verarmten

Landes äußerst minimal und die von den Schutzmächten vorgeschoßenen vier Millionen Frs. sind auch nur ein Tropfen auf den heißen Stein. Erfolgreiche, ganze Arbeit ist unter den obwaltenden Umständen nicht zu leisten; an wirklich durchgreifende Maßnahmen, wie sie die zerrütteten Verhältnisse des unglücklichen Landes gebieterisch fordern, kann nicht gedacht werden. Immer klarer stellt sich heraus: aus eigener Kraft kann Kreta sich nicht emporarbeiten, nicht die finanziellen Voraussetzungen schaffen, die zu der wünschenswerten Hebung seines wirtschaftlichen und intellektuellen Niveaus unbedingt erforderlich sind. Soll neues Leben auf der Insel erblühen, so muß sie mit einem modernen Kulturstaat organisch verbunden werden, der bereit und in der Lage ist, sie durch weitgehende (aber in der Zukunft reiches Entgelt versprechende) finanzielle und moralische Unterstützung zu einem lebens- und entwicklungsfähigen Gebilde umzugestalten — sie muß, mit anderen Worten, sobald wie möglich mit dem stammverwandten Hellas politisch vereinigt werden.

Aber noch aus einem anderen Grunde erweist sich die Angliederung an das Königreich Griechenland als eine Lebensnotwendigkeit für Kreta. Gewiß ist die Insel jetzt faktisch autonom, aber sie steht noch unter der Oberhoheit des Sultans. Das hat zur Folge, daß die muslimische Bevölkerung noch immer im Sultan ihren rechtmäßigen Herrscher erblickt und die von den Schutzmächten eingesetzte Regierung als Usurpatoren und Feinde des Padischah betrachtet, die von der Insel fortzujagen eine heilige Pflicht der Muslimanen sei. Und genährt und geschürt werden diese Unschauungen von den islamischen Kreisen der Türkei, die mit jener den Orientalen eignenden Zähigkeit an der Hoffnung festhalten, daß die Herrschaft des Großherrn auf „seiner“ Insel doch noch eines Tages in vollem Umfange wiederhergestellt werden würde. Die Gefahr, die von dieser Seite her dem kretischen Staatswesen droht, trägt naturgemäß große Beunruhigung in die christliche Bevölkerung der Insel, die mit Recht erkennt, daß den Einnischungsgelüsten und Wiedereroberungshoffnungen der Moslems nur dadurch ein Ende bereitet werden kann, daß der letzte, fiktive Rest der türkischen Oberherrschaft beseitigt und die Insel dem Königreich Griechenland einverleibt wird.

In richtiger Würdigung dieser Momente ersucht Prinz Georg die Garantimächte zu wiederholten Malen, die Vereinigung Kretas mit dem Königreich beschließen zu wollen. Ohne Erfolg. Infolge der ablehnenden Haltung der Schutzmächte kommt es im Jahre 1905 zu sehr ernsten Ruhestörungen und im folgenden Jahre legt Prinz Georg sein Amt nieder. Der charaktervolle Fürst will nicht ein Amt verwälten, zu dessen erspriechlicher Führung ihm die notwendigen Handhaben versagt werden.

Angesichts dieser Lage lassen nun die Schutzmächte einen Beschuß von allergrößter Tragweite: sie übertragen die Wahl des Nachfolgers des zurückgetretenen Oberkommissars dem Könige der Hellenen mit der Motivierung, „es läge ihnen an der Kundgebung des Wunsches, in dem Maße des Erreichbaren den Aspirationen des kretischen Volkes Rechnung zu tragen und in praktischer Art das Interesse anzuerkennen, das Se. Majestät an der Wohlfahrt Kretas nehmen müsse“. Das bedeutete staatsrechtlich nichts mehr und nichts weniger,

als daß die Insel unter die Oberhoheit des Königs von Griechenland gestellt wurde. Daß die Mächte sich über die praktische Konsequenz ihres Beschlusses vollkommen im klaren waren, versteht sich von selbst, und man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß derselbe von dem Wunsche eingegeben war, die kretisch-griechischen Aspirationen ihrer Verwirklichung ein Stück näher zu bringen. Tatsächlich war ja von dem neugeschaffenen Status bis zur Angliederung Kretas an Hellas nur noch ein ganz kleiner Schritt und letztere das natürliche Endergebnis der bisher verfolgten Politik. In Ausübung seines neuen Rechtes ernennt König Georg (der vielverkannte, um sein Vaterland so unendlich verdiente) zum Oberkommissar den bekannten griechischen Politiker Zaimis, der von 1906—1911 aus seinem Posten bleibt. In Kreta wird der Fortschritt, den die Verfügung der Mächte gebracht, nicht verkannt, und man gibt sich der berechtigten Hoffnung hin, daß der nationale Wunsch in nicht zu ferner Zeit in Erfüllung gehen werde. Bis dahin will man geduldig warten, trotz der steigenden Not und der sich immer höher türmenden Schwierigkeiten im Lande.

Und man wartet. Da verbreitet sich in den ersten Tagen des Oktobers 1908 die Kunde von der Annexion Bosniens und der Unabhängigkeitserklärung Bulgariens wie ein Lauffeuer über die Insel und versetzt die Gemüter der Kreter in begreifliche Erregung. Könnte es einen günstigeren Augenblick geben, den langgehegten nationalen Wunsch zu verwirklichen? Ohne Zweifel würden die Großmächte dem Vorgehen Österreichs und Bulgariens ihr Platz geben; dann aber könnten sie konsequenterweise auch der Angliederung Kretas an Griechenland ihre Zustimmung nicht versagen. Auf Grund solcher Räkulationen proklamiert die kretische Regierung am 6. Oktober die Union mit Griechenland. Aber man hat die Rechnung ohne den Wirt gemacht. Dieselben Mächte, die in die Annexion Bosniens und in die Loslösung Bulgariens von der Türkei einwilligten, lehnen den Anschluß Kretas an Hellas ab — und dies, obwohl damals die Sache ohne erhebliche Schwierigkeiten auszuführen war, und obwohl kurze Zeit vorher dem König von Griechenland die baldige Regelung der kretischen Angelegenheit im Sinne der kretisch-griechischen Wünsche von maßgebender Seite auf das bestimmteste versprochen worden war. Immerhin hielten es die Schutzmächte für angezeigt, in der Note, die sie Ende Oktober an die kretische Regierung gelangen ließen, die Versicherung abzugeben, daß „sie nichtsdestoweniger geneigt seien, an die Erörterung der Frage der Vereinigung Kretas mit Griechenland mit Wohlwollen heranzutreten, wenn die Ordnung auf der Insel aufrecht erhalten bliebe und die Sicherheit der muslimischen Bevölkerung gewährleistet würde“. Eine ziemlich vage Vertröstung, da kein Zeitpunkt genannt wird.

Man kann sich vorstellen, welch bittere Gefühle die völlig unerwartete Haltung der Mächte in den Herzen der so herb enttäuschten Kreter auslösen mußte. Aber weit davon entfernt, mutlos zu resignieren, ist das kretische Volk fest entschlossen, den Kampf für sein politisches Ideal mit unverminderter Energie fortzusetzen.

Wie große Gefahren dem kretischen Freistaat, ja dem Frieden im Orient,

von der Beibehaltung der scheinbaren Oberherrlichkeit des Sultans drohen, führen die Geschehnisse des Jahres 1909 mit handgreiflicher Deutlichkeit vor Augen.

In der Türkei hatte sich im Frühjahr 1909 eine folgenschwere Veränderung vollzogen: Abdul Hamid war abgesetzt worden und das jungtürkische Komitee zur unumschränkten Herrschaft gelangt. Die neuen Machthaber erkannten sehr richtig, daß nach Befestigung ihrer Macht durch die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel der brutalen Gewalt ihre nächste Sorge sein müsse, durch irgend einen eßlatanten äußeren Erfolg das Ansehen des neuen Regiments zu heben. Ein solcher schien in der kretischen Angelegenheit keineswegs ausgeschlossen. Man weiß, die Mächte beabsichtigen, in nächster Zeit ihre Truppenabteilungen von der Insel zurückzuziehen. Da könnte man von Konstantinopel aus die Forderung stellen, daß vorher die kretische Frage endgültig gelöst würde. Bei den Verhandlungen hierüber würde dann die neue Türkei mit allem Nachdruck darauf dringen, daß sämtliche die Oberhoheit des Sultans schmälernde Zugeständnisse, die die Mächte im Laufe der Zeit den Kretern gemacht, wieder abgeschafft und die Oberhoheit des Padischah de facto wiederhergestellt würde. Welche Wünsche damals die jungtürkischen Politiker bewegten und welches Endziel ihnen vorschwebte, brachte die Kretadebatte in der türkischen Kammer am 20. Juni zum vollen Ausdruck. Sämtliche Redner verlangten von der Regierung, daß sie mit allen Mitteln die Rechte der Türkei auf die Insel schütze. Man dürfe die Insel nicht nur nicht verlieren, sondern müsse sie wieder enger mit dem Mutterland verknüpfen. Ja, ein Abgeordneter verstieg sich sogar zu der fühligen Behauptung: wenn die Schutzmächte die Insel räumten, so falle diese selbstverständlich an die Türkei zurück! Ohne Zögern schreitet die neue Regierung an die Ausführung ihres Planes. Unter dem 24. Juni erläßt sie ein Rundschreiben an die Mächte, in dem die Notwendigkeit einer definitiven Lösung des kretischen Problems vor Eintritt der Räumung der Insel betont und zugleich der zuversichtliche Wunsch ausgesprochen wird, daß alle Konzessionen, die die Hoheitsrechte des Sultans beeinträchtigen, wieder aufgehoben würden. Man kann sich denken, welche Aufregung dieser Vorstoß der Türkei in Griechenland und Kreta hervorrief. Denn wurde dem Wunsche der osmanischen Regierung nachgegeben, so war das Schicksal Kretas besiegelt. Dann war die Rückbildung des kretischen Freistaates in eine türkische Provinz und die Erneuerung der glücklich überwundenen türkischen Schrudenherrschaft nur eine Frage der Zeit.

Statt der erwarteten Antwort auf das Rundschreiben läuft am 13. Juli eine offizielle Note der vier Garantimächte in Konstantinopel ein, welche besagt, daß Ende Juli die internationalen Garnisonen aus Kreta zurückgezogen werden sollen. Gleichzeitig wird mitgeteilt, daß vier Kriegsschiffe in den Gewässern von Kreta verbleiben würden, um die muslimische Bevölkerung der Insel zu schützen und die Oberhoheitsrechte des Sultans zu sichern. In Konstantinopel ob dieser Fügung helle Wut, die noch dadurch gesteigert wird, daß die Kreter sofort nach Räumung der Insel durch die internationalen Diktamente in den letzten Tagen des Juli die griechische Flagge auf der Festung von Ranea hissen und die Vereinigung der Insel mit Griechenland proklamieren. Gewiß, besonnen war dieser Schritt der Kreter nicht, zumal da die Schutzmächte

kurz vorher vor Provokationen der Türkei ausdrücklich gewarnt hatten — aber menschlich begreiflich und nach der Lage der Verhältnisse eigentlich mit Notwendigkeit zu erwarten. Drängten doch die Schwierigkeiten und Nöte im Lande stärker denn je zur Vereinigung mit dem Königreich, und hatten die Äußerungen der jungtürkischen Politiker im Parlament und der Vorstoß der osmanischen Regierung aufs deutlichste gezeigt, welchen Gefahren das kretische Staatswesen ausgeetzt war, solange es durch irgend ein Band, und mochte es auch das allerdünnste sein, mit dem türkischen Reich verbunden blieb, und damit die Möglichkeit der Einmischung von türkischer Seite bestand. Und dann: mußte die Zurückziehung des fremden Militärs nicht vom kretischen Volk als Gewährung des Selbstverfügungsrechtes gedeutet werden?

Das Verhalten der Kreter veranlaßt alsbald die Schutzmächte zum Einschreiten. Am 11. August lassen sie der kretischen Regierung ein Memorandum überreichen, in dem sie die strikte Beobachtung des Status quo im Augenblick der Räumung der Insel fordern und im Falle der Zu widerhandlung mit der Wiederbesetzung Kretas durch internationale Truppen drohen. Ferner werden, da die Entfernung der griechischen Fahne Unruhen verursacht, weitere vier Schiffe der Schutzmächte in die kretischen Gewässer abgesandt.

In Konstantinopel hat inzwischen die Wut über den Mißerfolg in der kretischen Affäre den Siedepunkt erreicht. Die musulmanische Volksseele locht und will ihr Opfer haben. Kann man Kreta nichts anhaben, so soll Griechenland, der gefährliche Rivale im Streit um Kreta, büßen. Griechenland soll in aller Form brüskiert und wo möglich zum Loschlagen gereizt werden. Erwünschteres könne es gar nicht geben als einen Krieg mit Griechenland: denn mit den Griechen würde man unschwer fertig werden, und dann hatte man ja den äußersten Erfolg, den man so nötig brauchte! Ungezäumt geht man ans Werk. Am 5. August stellt der türkische Gesandte in Athen an die griechische Regierung die impertinente Forderung, sie solle in aller Form die Agitation auf Kreta mißbilligen und die auf eine Abtrennung Kretas vom türkischen Reiche zugunsten Griechenlands abzielenden Bestrebungen zurückweisen. Daß es in diesem Augenblick nicht zum Krieg zwischen Griechenland und der Türkei kam, ist einzig und allein der bewunderungswürdigen Kaltblütigkeit und Klugheit der griechischen Regierung zu verdanken, die die unerhörte Herausforderung der Pforte ruhig und höflich dafin beantwortet, daß Kreta sich in den Händen der Schutzmächte befindet, und Griechenland diesen die Lösung der Kretafrage überlassen müsse. Gleichzeitig aber richtet die griechische Regierung ein Rundschreiben an die Großmächte, in dem die türkische Provokation mitgeteilt und die Bitte ausgesprochen wird, die Mächte möchten ihren Einfluß im Sinne des Friedens aufbieten, da nach griechischer Auffassung die Türkei darauf ausgehe, Griechenland in einen Krieg zu verwickeln. Da eine andere Auffassung tatsächlich ausgegeschlossen war, senden die Mächte eine geharnischte Note nach Konstantinopel, die dort am 18. August eintrifft. In ihr wird klipp und klar ausgesprochen, daß die Regelung der kretischen Angelegenheit allein den Mächten zustehe, die fest entschlossen seien, den Frieden aufrecht zu erhalten. Sollte die Türkei es wagen, Griechenland mit Krieg zu überziehen, so würden die Mächte

nicht nur die Integrität des griechischen Staates garantieren, sondern auch Kreta ohne weiteres Griechenland zuschlagen. Die Sprache war nicht mißzuverstehen und der hohen Pforte bleibt nichts anderes übrig, als mit geballter Faust in der Tasche ihre friedliche Gesinnung zu beteuern. Und ihre Stimmung wird nicht rosiger, wie im Dezember die Schutzmächte mit größter Bestimmtheit erklären, der Augenblick für eine definitive Regelung des kretischen Problems sei noch nicht da, und der Status quo werde mit allen Mitteln aufrecht erhalten werden.

Blidt man auf die Ereignisse des Jahres 1909 zurück, so darf man wohl urteilen, daß während desselben der Frieden im Orient bedenklich auf des Messers Schneide geschwankt. Wie wenig hatte daran gefehlt, daß sich ein Krieg von unabsehbaren Folgewirkungen an der Kretafrage entzündete! Gewiß, der Feuerbrand, der die Explosion herbeiführen sollte, war dank dem energischen Eingreifen der Mächte und der weisen Politik Griechenlands rechtzeitig gelöscht worden, aber der Sprengstoff selbst war nicht entfernt. Noch immer schwiebte die kretische Frage ungelöst, und der gegenwärtige Zustand konnte keine Partei befriedigen. Am wenigsten die zunächst Beteiligten: die Kreter, die durch die wirtschaftliche Not arg bedrängt und durch die Gefahr türkischer Einmischungen aufs höchste beunruhigt, der Verzweiflung nahe waren.

Aus dieser Stimmung erklären sich die gewaltsamen Versuche, die sie in den folgenden Jahren unternehmen, um zum Ziel ihrer Wünsche zu gelangen. Die Nationalversammlung wird wiederholt im Namen des Königs von Griechenland eröffnet; die christlichen Parlamentsmitglieder beschließen einstimmig die Angliederung der Insel an Hellas; die Regierung erklärt, außerhalb der griechischen Staatseinrichtungen könne Kreta nicht bestehen; Kreter werden als Abgeordnete der griechischen Kammer delegiert, sie sollen der äußere Ausdruck für die vollzogene Union mit Griechenland sein — alles umsonst! Die Schutzmächte lassen sich nicht erweichen, erklären, den Status quo von 1909 und die Oberhöheit der Pforte aufrecht erhalten zu wollen, und hindern die kretischen Abgeordneten mit Gewalt, nach Griechenland abzureisen. Infolge dieses Verhaltens der Schutzmächte hat sich allgemein der Kreter eine Erbitterung und Verzweiflung bemächtigt, die alle Kenner der dortigen Verhältnisse mit ernster Besorgnis erfüllen muß. Es existiert kein zweites Volk auf der Welt, das so heldenmütig und ausdauernd für sein politisches Ideal gekämpft hat wie die Kreter. Generationen haben für dasselbe Gut und Blut geopfert. Kann man es da dem tapferen, unglücklichen Volk verdenken, wenn es endlich den Preis seines heroischen Kampfes greifen will und die Geduld verliert, wenn es — ein moderner Tantalus — immer von neuem von dem fassbarnahen Ziele zurückgeschleudert wird? Tatsächlich ist jetzt die Stimmung auf Kreta derart erhitzt, daß irgend ein ganz verzweifelter Alt der Selbsthilfe erwartet werden muß, wenn die Mächte sich entschlossen zeigen, ihre Verschleppungspolitik, die einen auf die Dauer unhaltbaren Zustand verewigen möchte, weiter fortzusetzen. Eine völkische Erhebung der Kreter könnte aber starke Rückwirkungen auf die Türkei und Griechenland haben und Konflikte heraufführen, deren glatte Entspannung niemand gewährleisten kann.

Es könnte leicht ein Brand entstehen, dem die diplomatischen Löschmannschaften hilflos gegenüberständen.

So erscheint eine baldige definitive Regelung der kretischen Angelegenheit im Interesse des orientalischen, ja man kann sagen des europäischen Friedens dringend geboten. In welcher Richtung sich dieselbe zu bewegen hat, kann nach dem oben Ausgeführten nicht zweifelhaft sein. Entscheidend sind folgende Momente:

1. Die Insel wurde seinerzeit der türkischen Verwaltung entzogen, weil diese sich den besonderen Verhältnissen des Landes gegenüber als nicht gewachsen und nicht geeignet erwiesen hatte. Eine Wiederherstellung des türkischen Regimes in irgend einer Form ist damit völlig ausgeschlossen.

2. Die von den Mächten geschaffene Staatsform, so berechtigt sie vielleicht als Übergangsphase sein möchte, ist auf die Dauer in politischem, moralischem und ökonomischem Betracht unmöglich. Einerseits kann die Insel unter den obwaltenden Verhältnissen nicht zur inneren Ruhe gelangen, andererseits ist sie nicht imstande, die für die Hebung ihres wirtschaftlichen und intellektuellen Lebens notwendigen Mittel aus eigener Kraft aufzubringen. Ihr augenblicklicher Status ist ein Nichtleben- und Nichtsterbenkönnen.

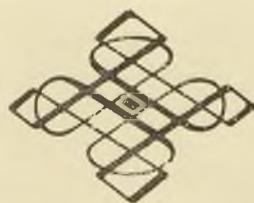
3. Aus diesem Zustand lähmender Stagnation kann die Insel nur befreit werden durch politische Verschmelzung mit einem größeren Kulturstaat, der die Sorge für ihre Lebensbedürfnisse übernimmt und sie selbst zu einem lebensvollen Organ seines eigenen Körpers macht.

4. Da die Bevölkerung Kretas nach der Volkszählung vom 4. (17.) Juni 1911 zu mehr als neunzig Prozent aus christlichen Griechen besteht, erscheint als das Gegebene die Angliederung an Griechenland, das als frischhaufstrebender moderner Kulturstaat seine Aufgabe zweifellos rasch und glücklich lösen würde.

5. Erste staatsrechtliche Schwierigkeiten stehen der Union mit Hellas nicht mehr entgegen, seitdem der König von Griechenland das Recht erhalten, den höchsten Beamten der Insel zu ernennen: eine Einrichtung, durch welche die Oberherrlichkeit des Sultans eine rein fiktive geworden ist. De facto befindet sich also die Insel seit 1906 nicht mehr unter türkischer Oberhoheit und würde demgemäß ihre Vereinigung mit Griechenland keine Schmälerung des Besitzstandes der Türkei bedeuten. Im übrigen sollten die türkischen Politiker sich des sehr treffenden Ausspruchs des Fürsten Gortschakoff (der nebenbeigesagt ebenso wie der Fürst Bismarck für den Anschluß Kretas an Hellas war) erinnern: „Die Insel ist für die Pforte immer nur eine Last gewesen, die mehr gekostet hat, als sie einbrachte, und der Verzicht auf sie würde kaum ein Opfer bedeuten.“

Durch diese Momente ist die Linie, in der das kretische Problem gelöst werden muß, klar und deutlich vorgezeichnet. Wenn die Mächte bisher gezögert haben, die letzte Konsequenz der von ihnen eingeschlagenen Politik zu ziehen, so geschah dies ohne Zweifel aus Rücksichtnahme auf die „neue“ Türkei, die gleich in ihren ersten Anfängen durch die Annexion Bosniens und die Unabhängigkeitserklärung Bulgariens eine so empfindliche Einbuße an Prätige erlitten hatte. Höhere Interessen fordern jetzt die Aufgabe dieser Rücksicht-

nahme, die um so weniger angebracht erscheint, als das jungtürkische Regiment in keiner Weise das sympathische Wohlwollen des zivilisierten Europas verdient. Kenner des europäischen Orients, wie der berühmte Turkologe M. Hartmann, hatten die jungtürkische Bewegung gleich richtig eingeschätzt, und die Entwidelung der letzten Jahre hat ihrer pessimistischen Auffassung in allen Punkten Recht gegeben. Denn ein Kulturfortschritt hat sich unter dem neuen Regime nicht vollzogen. Der von den westlichen Optimisten als Grundstein einer neuen Ära bejubelte Fundamentalsatz des jungtürkischen Programms, der die Gleichstellung der Rassen und Religionen im türkischen Staat verhieß, war nichts weiter als ein großer Bluff. Gerade in dem letzten Jahre haben die Bedrückungen und Bergewaltigungen der christlichen Völker der Türkei in besorgniserregender Weise zugenommen. Tatsächlich hat das Komitee für Einheit und Fortschritt auf der ganzen Linie, in der inneren wie der äußeren Politik, Fiasko gemacht und sich der Sympathie und Unterstützung von Seiten der europäischen Kulturmächte durchaus unwert gezeigt. Nach wie vor ist die türkische Herrschaft eine ebenso schmachvolle wie entwicklungshemmende Fessel für alle christlichen Völker, die noch unter dem Halbmond schmachten. Und doch hat alle diese Völker ein mächtiges Sehnen nach der Besitzergreifung der westlichen Kultur mit ihren geistigen und materiellen Segnungen erfaßt. Ist wirklich, wie ein geistreicher Philosoph gesagt hat, die Weltherrschaft unseres Kultursystems der offenkundige Sinn der Geschichte, dann erscheint die Befreiung der christlichen Völker von der Umlammerung des türkischen Vampirs und ihre kulturelle Hebung durch Angliederung an die vorhandenen christlichen Kulturstaaten des Ostens als eine weltgeschichtliche Notwendigkeit. Bei Kreta ist der erste Teil der Aufgabe glücklich gelöst; im Interesse Europas und im Namen der Humanität und Zivilisation muß die baldige Lösung des zweiten Teils, der Anschluß der unglücklichen, heldenhaften Insel an Hellas, mit allem Nachdruck gefordert werden.



Markus, der Tor / Roman von Josef Gangl

(Fortsetzung.) Die Absicht Malis, zu Liebrich zu gehen, kam dem Matthias so überraschend, daß er sich im Augenblick kaum zu fassen wußte.

„Zum Liebrich?“ fragte er daher in einem Tone des Entsezens. „Wann hast du denn mit dem was zu tun gehabt?“

„Wie ich am schönsten und schlechtesten war,“ antwortete sie.

„Ja, ja,“ seufzte der Alte. „Wenn du jetzt schön wärest, so wärst du auch gleich wieder schlecht.“

„Tu' mir nicht so unrecht, Vater,“ bat Mali. „Wenn uns der Liebrich nur über etliche Tage hinüber hilft, so findet sich dann g'wiß wieder ein Rat und wenn ich dann noch gesund werd', dann wirst du ja sehen, was ich tu'. Eine ehrliche Arbeit ergreif' ich dann, nicht mit ein'm Aug' versündig' ich mich mehr an einem Mannsbild und dir mach' ich in deinem Alter noch schöne Tag'. Glaub' mir und jetzt geh' mit. Außer dem Liebrich weiß ich keinen in der Näh', den ich auf Grund einer ehemaligen Freundschaft anrufen könnte.“

„Ich geh' nicht mit,“ sagte der Alte. „Und wenn jetzt die recht' Reu' in dir wär', so möcht'st einem solchen, an den du dich verworfen hast, nimmer vors Gesicht kommen. Geh' du allein zu ihm. Überlaß' mich meinem Schicksal. Ich will mich wie ein eingehend's Vieh irgendwo in der Au verkrüeln und hin werden. Geh' du halt um Nachzahlung zu ihm, wenn du dich nicht schämst, geh'!“

Er stieß sie von sich und sie kroch weinend wieder zu ihm. „So stirb' ich halt mit dir,“ sagte sie. „Allein laß' ich dich nicht. Ich hab' Buß' tun und nicht als diejenige sterben wollen, die ich jetzt bin, aber jetzt geh' ich halt mit dir in die Au!“

Indem sich nun der Matthias mühselig erhob, antwortete er ihr: „Ich glaub's nicht, daß du noch einmal ehrsam werden kannst. Und es ist besser, du stirbst, als du vermehrst deine Sünden.“ Er ging nun von dem Raine seitab gegen den Bach zu und Mali schlepppte sich ihm nach.

Markus sah die zwei gebeugten, langsam dahintorkelnden Gestalten deutlich, weil nun durch eine schmale Wolkenbresche die Mondsichel auf die Gegend hernieder schien. Zu gleicher Zeit wehte ihn der modorige Geruch der sumpfigen Au an und da befiel ihn ein Grausen, als ob er nun vor den zwei Unglüdlichen wahrhaftig den Tod sähe.

Er ging den beiden nach und redete sie an: „Wenn es euch möglich ist, so verzeiht mir's, daß ihr meinetwegen so grausam hinausgeworfen und mißhandelt worden seid.“

„Der Herr Baldringer!“ schrie der Matthias, und indem er vor Markus die Hände zusammenhielt, fügte er hinzu: „Jetzt weiß ich es schon, daß Sie doch das rechte wollen.“ Mali fiel vor Markus auf die



Eugène Carrière/Das fröhle Kind

Rowe
Land

Knie, aber er half ihr gleich kräftig auf, und dann antwortete er dem Alten:

,Sie irren. Ich weiß nicht, was ich will. Wohin soll ich Sie führen? Im Schwemeißerhofe könnt' ich Ihnen heut' kaum das Nötige bieten. Es ist vielleicht am besten, wenn ich mit Ihnen zum Liebrich geh'. Er soll sie meinetwillen aufnehmen. Sie werden ihn nicht bitten müssen und ihm nicht danken brauchen.'

Der Matthias antwortete darauf, ohne sich viel zu besinnen: ,Ich tue, was Sie wollen.'

Über eine große Feldfläche und durch einen Waldpark kamen die drei Leute zu dem alten, schönen Herrenhause des Liebrichergutes. Als sie ein Weilchen auf dem Wege gewesen waren, hatte der Matthias den schweigsamen Baldringer schüchtern angesprochen: ,Wenn Sie nur den unbescholteten Armen helfen möchten, wie man's nach Ihrer Red' hat meinen können, so wär' das für die Ärmsten, zu denen wir gehören, recht traurig gewesen. Aber nicht wahr, Sie wissen's ganz gut, daß die, welche sich in der Armut noch allweil die Ehr' errett' haben, bei weitem nicht so zu bedauern sind als wie wir. Just den Allerunglüdlichsten werden Sie am stärksten helfen, nicht wahr?'

,Ich weiß nicht, was ich will, und weiß nicht, was ich tun werde,' gab Markus wahrheitsgemäß zur Antwort.

Dann hatte es keines von den beiden gewagt, ihn alsbald wieder anzureden, aber sie hofften nun dennoch fester als je auf ihn und der Matthias freute sich mehr für seine Tochter als für sich selbst, weil sie nun nicht in die finstere Au mußten. Dabei tat der Alte freilich das heimliche Gelöbnis: Wenn sie jedoch wieder in das alte Luderleben verfällt, dann erwürg' ich sie.

Sie fanden die Einfahrt des Hauses weit offen und hell beleuchtet. Ein Diener ließ sie in ein großes Vorzimmer treten und meldete dann seinem Herrn den Baldringer an. Liebrich kam förmlich herbeigestürzt, fiel dem Markus um den Hals und verbarg mit diesem feurigen Empfange den Schrecken, den er bei dem Anblide der beiden Armen empfand. ,Wenn du mir auch was immer brächtest, so wär' ich doch glücklich, weil du gekommen bist,' sagte er.

,Ich bringe dir diese zwei Menschen, weil ich für sie in meinem Hause weder den passenden Raum, noch die richtigen Mittel habe,' erklärte Markus. ,Du wirst sie gewiß gleich der nötigsten Pflege teilhaftig werden lassen.'

Nun war Egid seines Schredens ledig, denn es war ihm bereits gewiß, daß Markus nicht etwa in dieser Begleitung kam, um hier ein Strafgericht zu halten. Ganz übereifrig stellte er sich, indem er seine alte Wirtschafterin

herbeirief und ihr die beiden Armen zur sorglichsten Betreuung überwies. Die tüchtige Frau brachte die ihr Befohlenen in einer freundlichen Stube des Erdgeschosses unter. Egid schlepppte den Markus über eine Stiege in einen glänzend ausgestatteten Wohnraum und zog ihn dort auf einen seidenen Divan. Nach einem kurzen Überlegen fand es nun der junge Gutsbesitzer für klug, ein Geständnis zu machen. Er legte seine Hände um die Schultern des Baldringers und fragte lächelnd: „Gelt, es ließ dir keine Ruh', du mußtest noch heute unter deinen Armen Umschau halten? Und gelt, du wärst wohl mit anderen Armen zu mir gekommen, wenn du geahnt hättest, daß in meiner dunkelsten Vergangenheit zwischen mir und diesem Weib ein kurzes, häßliches Verhältnis bestand?“

„Ich wußte mir mit diesen Leuten keinen anderen Weg als den zu dir,“ antwortete Markus. „Von ihrem Verhältnisse zu dir hab' ich gehört und da meinte ich gleich, daß du noch in ein schöneres Verhältnis zu ihr kommen könntest. Sie will noch einmal gesund und ehrsam werden. Wenn du dich ein wenig darum verdient machen kannst, daß sie das wahrhaftig wird —“

„Ich danke dir,“ sagte nun Egid innig. „Du verwandelst deinen Abscheu vor meiner Vergangenheit, die mich fast wie eine ekle Krankheit plagte, in ein erlösendes Erbarmen, ich danke dir. Und ich danke dir auch, weil du, von meiner Vergangenheit unbeirrt, mit meiner Zukunft rechnest.“ Er drückte sein Gesicht an die Brust des Baldringers.

Markus streichelte das schöne Haar des jungen Menschen und dabei rann ihm eine Träne um die andere über das Gesicht herab. „Ich hab' für deine Zukunft gebetet und möcht' es noch,“ sprach er dabei. „Aber ich kann es nun nicht mehr. Gerad' mein frömmst's Wollen hat sich ja für andere so als ein Unheil erwiesen, daß ich mich jetzt nimmer zu beten trau.“

Egids Neugier wurde durch diese Worte mächtig erregt, er zeigte sich aber weit mehr entsezt als neugierig, indem er emporfuhr und ausrief: „Was ist denn geschehen? Du kannst mir das Ärgste anvertrauen! Etwas Furchterliches muß es ja sein, was dir solche Zweifel an dir selbst macht.“

Markus erzählte kurz und sachlich, was er in den letztvorgangenen Stunden erlebt hatte, und dann schloß er mit den Worten: „Und jetzt weiß ich mir gar keinen Rat mehr; vor einer Stund' war ich zu der schnellsten Teilung entschlossen. Seit ich aber diese grausamen Leut' gesehen hab', die da meinetwillen ihre unglücklichen Verwandten um Mitternacht auf die Straß' werfen, ist mir wieder ganz anders. Solche, die eh' durch ihren Überfluß schon verdorben sind, noch reicher und somit noch schlechter machen, das ist halt gar so ein sündhafter Unsinn. Also wie gesagt, ich

weiß mir keinen Rat mehr und hab' weder den Mut zu dem einen noch zu dem anderen.'

Egid hatte aufmerksam zugehört, er verstand den Baldringer und belustigte sich dabei insgeheim. Für ihn waren der Gewissenszustand und die Zweifel des guten Menschen ebenso wie dessen ganze Beglückungs- und Teilungspläne etwas Kindliches, Lächerliches, aber er heuchelte doch einen tiefen Ernst. Er war der Ansicht, daß jetzt ein Zeitpunkt da sei, an welchem Markus leichter als zuvor zum Behalten des Schwemeißergutes versucht werden könnte. Weil es ihm nun schon fast gewiß schien, daß er Benna heiraten würde, fühlte er sich auch fast zu einem solchen Versuche verpflichtet, mittelst dessen er für seine zukünftige Familie den Baldringer zu einem Erb Onkel machen konnte.

,Ich wundere mich jetzt über dich,' so fing er an. ,Jetzt, wo Gott so stark zu dir sprach wie vielleicht noch nie, begreifst du ihn am wenigsten, oder besser gesagt, du willst ihn nicht begreifen, weil er nicht so zu dir spricht, wie du es wünschtest. Er gab dir Zeichen dafür, daß ihm das, was du wolltest, nicht gefällig ist und du solltest ihm für seine Weisung dankbar sein, nicht aber dich von ihm ablehren, wie du das jetzt tust. Schau: ich war die längste Zeit meines bisherigen Lebens kein recht glaubensfester Christ, hab' es aber doch für mein bisschen Gottvertrauen niemals zur Vorbedingung gemacht, daß mir Gott dieses oder jenes gelingen lassen müsse. Es soll einem das, was man wünscht, nicht über den Willen Gottes gehen, verstehst du?‘ Bei diesen Worten umarmte er den Markus neuerdings und fragte ihn: ,Nicht wahr, du glaubst nicht, daß ich mich irgendwie höher als dich schätze, weil ich Grund zu dieser Strafpredigt habe? Ich weiß, daß du groß sündigen dürfst, ohne dadurch der Schlechtere von uns beiden zu werden.'

Markus ahnte hinter diesen Worten kein Falsch und sie wirkten teilweise so auf ihn, wie es Egid haben wollte.

,Ich hab' mich wirklich für besser gehalten als dich,' sagte er. ,Aber nun ist das anders. Du überzeugst mich da von meiner Selbstüberhebung mehr, als ich von ihr überzeugt war. So gut wie du mich da belehrtest, hätt' ich dich vielleicht nie belehren können. Ja, ja, meine Selbstüberhebung wird wohl am sündhaftesten gewesen sein, wie ich mich des Selbstvertrauens schon für ledig und des Gottvertrauens für ganz voll gehalten hab'. Es war eine Vermessenheit von mir, daß ich mich mit Gott so weit für eines Sinnes gehalten hab'. Darum hat er mich wohl auch bei meinem Werk derart gestraft, daß ich jetzt schier gar keinen Verstand dazu hab.'

,So darfst du es jetzt nimmer durchführen wollen,' sagte Egid. ,Anfangs hat es mir ja so wie so gar nicht gefallen, daß du so etwas

Außergewöhnliches tun willst. Später hab' ich darauf gehofft, daß es dir gelingen wird. Man schwärmt eben gar zu gerne mit denen, die man liebt. Und jetzt wär's mir am liebsten, wenn du in dieser Sache nichts mehr machen würdest. Du weißt jetzt nicht, was du sollst. So bleib' auf deinem Hof und warte geduldig, bis dich Gott beratet. Und wenn du jetzt etwas auf mich hältst, so laß mich dir mit meinem Verstande und besten Willen dienen. Ich kenne die Leute hier besser als du, und weil sie das wissen, haben sie sich heut so zwischen dich und mich gestellt. Laß sie schreien, wenn ihnen dein Zusehen mißfällt. Du kannst ihr Geschrei mit der Wahrheit beantworten: „Ich wollt' es euch allen recht machen. Aber Gott hat's anders gewollt.“ Und nun mein lieber Markus, brauchst du ein gutes Glas Wein.“

Markus wollte keinen Wein, aber nachdem er von Egid zu etlichen Schläden bemüht worden war, spürte er einen Anreiz zum Weitertrinken. Als er dann noch einige Male freiwillig das Glas zum Munde geführt hatte, bekam er zum erstenmal in seinem Leben die Lust, in einem Rausche Vergessenheit zu suchen.

Zu einem Rausche brachte er es zwar nicht, aber doch zu einer Übertäubung seines Kummers und trotzdem blieb er dem Egid, der sich mit seinem Gespräch Mühe gab, ihn auf ernste und dabei angenehme Weise zu zerstreuen, zu Kopfhängerisch. Nachdem Egid ziemlich lange geredet hatte, ging er zu einem schönen Stuhlfügel, der im Nebenzimmer stand, und begann einen Walzer zu klippern, ganz plötzlich lief er dann wieder zu dem Markus, sah ihm forschend in das Gesicht und sagte:

„Nicht wahr, mein Spiel ist halt auch keines, das einem wohler machen kann?“ Hernach fügte er hinzu: „Ich weiß, was ich tue. Die Tochter meines Gartenverwalters laß ich dir was vorspielen, die Paula!“ Er eilte zur Türe hinaus und kam in einem Weilchen wieder zurück.

„Du solltest mich jetzt nach Hause gehen lassen,“ sagte Markus, welcher mittlerweile aufgestanden war. „Meine Stimmung hat sich schon mehr gemildert, als du glaubst.“

„Das ist nicht wahr!“ rief Egid und zog den Markus mit Gewalt auf den Divan nieder. „Du mußt glücklicher nach Hause gehen, als du jetzt bist, sonst — na, ich kann eben nicht schlafen, ehe du nicht glücklicher bist.“

Wieder hing er sich zärtlich an den Hals des Baldringers und sagte in einem schelten und dabei doch losenden Tone: „Ich möcht' dich gar nimmer zu dir selber kommen lassen, du grauslicher Grübler du. Solche Leut' wie du sündigen in ihrem zu tiefen Ernst so viel, daß es gut wär', wenn man sie alle leichtfertig machen könnte.“

Markus war nun von der Liebe, die er aus diesen Worten zu hören meinte, so gerührt, daß er kaum zu antworten vermochte.

Bald hernach kam ein junges, zierliches Weib, das mit einem bunten, seidenen Schlafröcke bekleidet war, förmlich in das Zimmer geslogen und brachte dabei eine an Egid gerüftete Wortmenge hervor, die mehr wie ein Vogelgezwitscher als wie ein menschliches Reden klang und nur zum geringsten Teile von Markus verstanden wurde. Es ging eine Art Lustwirbels von ihr aus, der die Gedanken des Baldringers mehr erfägte und lockerte, als das bisher der wunderbare Wein des Liebrihers vermocht hatte. Einer Lerche hätte sie Markus vergleichen mögen, wenn der Zauber, den ihr Wesen verbreitete, von demjenigen, welchen so ein himmelanwirbelndes Vögelchen auf das Menschenherz ausübt, nicht so grundverschieden gewesen wäre. Was Egid zu dem Mädchen sprach, verstand der Baldringer ganz deutlich.

,Spielen sollen Sie, geehrtes Fräulein, spielen für einen traurigen Gast, der einer meiner liebsten Menschen ist.' Die junge Schöne ließ nun den Blick ihrer großen schwarzen Augen mit einem allzugleich neugierigen, teilnahmsvollen und schelmischen Ausdrucke auf dem Gesichte des Markus verweilen, dann huschte sie zu dem Stützflügel hin und begann ein Spiel, in dem zuerst auch etwas wie ein zärtliches, sorgenvolles Fragen war und das später zu tollem Jubeln verführen wollte. Egid saß indessen neben Markus und trank ihm dabei öfters zu. Markus fühlte sich für die Mühe, welche sich diese beiden Menschen um ihn gaben, zu vieler Erkenntlichkeit verpflichtet, obwohl er dabei noch traurig blieb und von der Musik der Verwalterstochter wie von einem recht naiven und gewaltsamen Erheiterungsversuche berührt wurde. Nachdem das feine Geschöpf lange gespielt hatte, kam es zu den beiden Männern und sah dem Markus fragend in die Augen. Dann lief es zu dem Klaviere zurück, spielte wieder eine lockende Weise und kam abermals, um dem Unglücklichen aus dem Gesichte zu lesen. Er zwang sich nun zu einem Lächeln, aber sie schüttelte den Kopf und sagte: ,Für Sie ists schwer spielen, lassen Sie mich doch lieber mit Ihnen trinken.' Sie setzte sich zu den Männern und trank mit ihnen und mit ihrem munteren Geschwätz wirkte sie zunächst besser als mit ihrem Klavierspiele auf Markus ein. Der schöne, sonderbare Mann erregte mächtig ihre Bewunderung und Neugier und sie hatte sich ihm bald auf eine liebenswürdig freche Art so weit angefreundet, daß es dann kaum noch zudringlich aussah, als sie nach den tiefsten Gründen seiner Wehmutter forschte. Er beantwortete ihr alles ehrlich und breit, was sie wissen wollte, und sie verlegte sich leidenschaftlich auf das Nachempfinden. Als er von den Hoffnungen sprach, mit welchen er in den Schwemeiherhof gekommen war, glühte sie vor Begeisterung, und als er ihr seine jetzige Verzweiflung

schilderte, war sie ebenfalls verzweifelt und vergoß heiße Tränen. Egid, der dem Gespräch der beiden eine Weile mit spöttischen Empfindungen zuhörte, rief endlich aus:

„Aber mein Fräulein, hab' ich Sie, denn dazu hergerufen? Mein Freund soll vergessen, nicht aber an Erinnerungen leiden.“

Das Fräulein brachte dann in einem Wortschwalle hauptsächlich die Meinung zum Ausdrucke, daß man über vieles Seelische nicht besser hinwegkommen kann, als wenn man es in sich und an mitsühlender Brust gründlich austoben läßt.

Dann entstand um den Baldringer ein scherhafter Kampf, bei dem es aber dem Mädchen doch etwas ernst war. Egid zog zuerst den jungen Mann an sich. Hierauf entriß ihn das Mädchen wieder dem jungen Gutsbesitzer, der sich dann getränt stellte und auf dem Klavier eine übertrieben schwermütige Weise zu spielen begann. Das feine junge Weib blieb dicht neben Markus sitzen. Sie hob ihren linken Arm, mit welchem sie früher den Markus an sich gerissen hatte, auch jetzt von dessen Schultern nicht weg, ihre rechte Hand ließ sie in der seinen ruhen und lehnte sich an ihn, sodaß ihr Haar sein Gesicht berührte. Er sah es, daß sie ihn nun doch vergessen machen wollte und daß ihr das gelingen würde, wenn er sich ihr hingab. Gerade vorhin, als sie ihm alles so viel nachfühlte, hatte er es trotz der Rührung, welche sie ihm dadurch bereitete, geahnt, daß sie wegen der Unselbständigkeit ihres Denkens immer ein geistig untergeordnetes Wesen bleiben müßte und jetzt fiel ihn eine Macht ihres Leibes an, durch welche sie ihm dazu befähigt schien, ihn für sein Lebenlang zu ihrem geistigen Untertan zu machen. Die Wehen seines jetzigen Elends machten es ihm wünschenswert, durch dieses Weib vom Denken abgelenkt zu werden und an ihr mit verzauberten Sinnen zugrunde zu gehen. Gleichsam wie der Tod seines besseren Teiles wehte es ihn von dieser Schönen an, aber wie ein willkommener, wollüstiger Tod. Bei einem guten Willen hätte er die Kraft dazu aufgebracht, sich ihr zu widersezzen. Aber er hatte nun keinen Willen mehr zu seiner Rettung. So wollte er sich dem Ein dringen der Kraft, die von ihr ausging, preisgeben. Langsam rückte er mit seinem Arme vor, um ihn um die Hüften des Mädchens zu legen, da brach Egid das Spiel ab und ging zu den beiden zurück. Er sah sie scharf forschend an. Dann zog er den Markus mit bedeutender Kraft anwendung jählings von dessen Sitz empor und schleppte ihn aus dem Zimmer. Über die Achsel hin nickte er dem Mädchen zu und sagte mit etwas höhnischer Freundlichkeit: „Gute Nacht, Fräulein!“

Er war gegen ein näheres Herzensverhältnis dieser zwei Menschen; die jetzige Schwäche des Baldringers machte ihm wohl eine hämische Genugtuung, aber er wünschte auch, daß sich dieser von ihm gerettet fühlen

möchte. Markus bedauerte vorläufig die gewaltsame Trennung, sowohl um seiner selbst als auch um des Mädchens willen und sagte: „Die Urme, du hast sie fürchterlich beleidigt. Ich muß bei ihr für uns beide abbitzen.“ Er befreite sich aus der Gewalt des anderen und wollte wieder zu dem Mädchen zurück, das nun aber bereits aus dem Zimmer fortgegangen war. Nun seufzte er: „Die tut mir leid, bei der hätt' ich vergessen —“

„Das sollst du bei anderen Menschen,“ sagte Egid. „Vorläufig bei mir.“

Markus seufzte wieder und dachte dabei, daß sich Egid doch eine gar zu große Kraft über ihn zumutete. Bald nachher gingen sie miteinander zu dem Schwemeißerhofe. Markus wollte zuerst das Opfer nicht annehmen, welches ihm Egid mit diesem Mitgehen brachte, aber später war es ihm doch recht, daß er in der ihm fremden, finsteren Gegend einen Begleiter hatte. Als sie an das eingeschlagene Tor kamen, machte Egid das Geständnis, daß es ihm nun bei dem Zurüdgehen etwas unheimlich sein würde und dann entschloß er sich, in dem Schwemeißerhofe zu übernachten. Nachdem sie sich, um Benna nicht zu weden, leise in die Wohnung geschlichen hatten, kam die schöne, junge Frau des Hofschafers nach Hause und begab sich zur Ruhe, ohne von dem, was sich während ihrer Abwesenheit in dem Hause zugetragen hatte, das mindeste zu ahnen. Am frühen Morgen trat Benna aus ihrem Zimmer und staunte gar nicht wenig, als sie die zwei jungen Männer sah, welche nun nebeneinander schliefen.

Markus erwachte früher als Egid, er zog sich leise an und ging in die Küche, wo Benna bereits verschiedenes gearbeitet hatte. Er berichtete ihr alles, was er nach ihrem gestrigen Einschlafen erlebte. Schließlich sprach er sich über das aus, was ihm die seine Verwalterstochter zu empfinden gab. Benna hörte ihm scheinbar ruhig zu und dann sagte sie in einem galligen Tone: „Wenn du dich richtig so vergessen willst, da magst du ja nachher mit Leuten, die das Rechte wollen, nichts mehr zu tun haben und da gehen auch unsere Wege auseinander. Wenn du gleich so mächtig mit dem Wein und den Weibern anfängst, da wirst du ja auch bald so weit sein, daß du dich selbst richtig nimmer finden könntest. Wärst du recht willig und gläubig geblieben, so hätt' ich da unter allen Umständen ausgeharrt, aber weil du jetzt ein anderer werden willst — einer, den nachher vielleicht der Liebrich für gescheit halten mag, so pack' ich meinen Binkel und geh' heim.“

Dem armen Markus war das Weinen nahe. „Das weiß ich ja, daß ich mit mir selber auch dich verliere,“ sagte er. „Aber du mußt Egids wegen dableiben. Euer Glück ist mit dem meinen nicht verloren. Euch beide hat Gott lieber als mich.“

Sie lächelte ingrimmig und antwortete: „Egid gefällt mir schon

wieder viel weniger als gestern. Er will dich nun doch wieder seines Glaubens machen, sonst hätt' er dir nicht den Wein gegeben und nicht das Weib gerufen.'

Darauf begann der Markus seinen Freund sehr eifrig zu verteidigen, und als er damit seine Mühme wirklich schon einigermaßen überzeugt hatte, stieß draußen in dem Hofraume das Dienstmädchen des Hoffchaffers einen gellenden Schrei aus und rannte zu einer Türe hinein, um seinen Herrn zu rufen, der sich nach einem kurzen Schlaf von seinem Lager erhoben hatte. Halb angelleidet kam der große, starke Mann über den Hof her. Markus trat ihm entgegen, um ihn zu beruhigen. Indessen kam Liebrich zu Benna in die Küche. Seine gemachte demütige Bescheidenheit stand ihm, wie er wohl wußte, ganz reizend, als er wegen seines nächtlichen Einschleichens um Verzeihung bat und Benna wurde nun von seinem Anblitte völlig davon überzeugt, daß er des frömmsten Wollens voll war.

„Unsere Lage hat sich groß geändert,“ sprach sie zu ihm. „Den Markus, der einen starken Einfluß auf Sie ausüben wollte, haben seine gestrigen Mißerfolge so jämmerlich niedergeworfen und irre gemacht, daß er sich nun selbst zu nichts Richtigem bestimmen kann. Wenn Sie es nun gut mit uns meinen, so machen Sie es, daß er sich auf sich selbst besinnt, nicht daß er sich vergibt. Eisern Sie ihn zu dem an, wozu er hierher kam, helfen Sie ihm dabei, wenn es Ihnen möglich ist.“

Egid war zunächst ziemlich stark in Verlegenheit, weil sie ihm diese Aufgabe stellte, aber um ihrer Kunst willen tat er doch gleich so, als ob er sich zum Besorgen ihrer Weisung heilig verpflichtet fühlte. „Ich wäre glücklich, wenn ich das könnte,“ behauptete er; dann machte er aber doch eine ganz schüchtern klingende Einwendung: „Wenn ich aber dadurch neue Mißerfolge verschulden und ihn soweit noch unglücklicher machen würde?“

Sie sah ihn so durchdringend an, daß es ihm wirklich viele Mühe kostete, ihren Blick auszuhalten.

„Ich glaub', Sie sind früher vor verschiedenem schlechten Beginnen nicht so skrupelhaft gewesen als wie jetzt. Wenn man gar so ängstlich wär', da könnt' man ja schließlich das Beste nicht mehr wagen.“

„Sie zweifeln sehr garstig an mir,“ sagte er mit der Miene eines Tiefgekränkten.

Ta entgegnete sie lächelnd: „Ich will aber gerne wieder an Sie glauben.“

Er nahm sich nun vor, sie auf irgend eine betrügerische Weise davon zu überzeugen, daß auch er jetzt an die Teilung des Schwemeißergutes denke. Und nebenbei mutete er sich die Fähigkeit zu, insgeheim für Mißerfolge sorgen zu können, falls der Markus das Werk wieder

aufnehmen sollte. Antworten konnte er jedoch der Benna nicht mehr, denn Markus kehrte in demselben Augenblick in die Küche zurück. Die drei gingen in das vordere Zimmer, um miteinander zu frühstücken. Es dauerte nicht lange, da zeigte sich der junge Gutsbesitzer schon im Sinne Bennas anstellig, indem er zu Markus sagte:

„Nachher will ich mit dir die Besuche machen, die du gestern versprochen hast.“

Markus schüttelte den Kopf. „Gilt denn noch ein Versprechen, nachdem ich meinen Willen verloren habe?“ fragte er. Und er fügte hinzu: „Ich und Benna haben übrigens auch schon unser sämtliches Bargeld hergegeben.“

„Da holen wir Geld von meinem Bankhaus,“ sagte Egid. „Wir gehen durch die Au in die Stadt, der Gang wird uns beiden gut tun.“

Der Benna gefiel es, daß er so schnell zum Borgen bereit war, aber sie erklärte, daß sie für sich und Markus genügende Geldmittel auf telegraphischem Wege bestellen könnte. Egid redete ihr diesen Entschluß aus und ging dann doch mit Markus der Au zu. Ehe sie zu dem Teiche kamen, seufzte Markus mehrere Male und fing dann mit sichtlicher Schämigkeit von seinem jetzigen Zustande zu reden an:

„Ich möcht' jetzt wieder Wein trinken. Sonst hab' ich nie einen mögen. Ich spür's, daß das neue Gelüst was Schändliches ist. Und mit den Weibern geht es mir ebenso. Bisher hab' ich niemals derart an ein Weib gedacht. Es ist mir g'räd, als ob ich, weil ich an dem Rechten irr worden bin, was Schlecht's aus mir machen müßt, um überhaupt noch dasein zu können. Und glaub' du nicht vielleicht, daß ich auch ein bißl aus Bosheit justament schlecht werden will, weil mich Gott bei meinen guten Absichten verhindert hat. Nein. Aus lediger Verzweiflung treibt's mich zum Betäuben und Betullen hin.“

„In der Donaunixe fehren wir nun trotzdem nicht ein,“ sagte Egid. „Und die Weiber, bei denen man sich so zerstreut, die würdest du viel zu ernst nehmen, als daß man dich zu ihnen lassen könnt' — das hab' ich gestern gesehen.“

Während sie nun an dem Hause vorübergingen, drang aus diesem ein lautes Stimmengewirre zu ihnen.

„Die Arbeiter trösten sich,“ sagte Egid. „Du könntest sie, wenn dir das Teilen auch noch so gut geläng', doch nimmer in ein höheres Empfinden versetzen, das für sie nicht bei Wein und Schnaps endigen würde.“

Nach diesen Worten stellte er sich plötzlich so, als ob er über sie erschrede. Er zuckte zusammen und schlug sich mit drei Fingern vor den Mund. „Um Gotteswillen!“ rief er leise. „Was hab' ich da gesagt! Kann ich denn gar nicht mehr diplomatisch sein? Nein, ich kann es nicht mehr. Ihr —

du und Benna habt mich, wie es scheint, um mein Selbst gebracht und mir ein anderes gegeben. Ich kann nicht mehr lügen!'

Er rang die Hände, als ob er sich unendlich über sich selbst verwunderte. ,Ich verstehe dich nicht,' sagte Markus.

Egid seufzte wie in einem halb lustigen und halb traurigen Selbstbejammern. ,Da ist es wohl besser, wenn ich dich gleich ehrlich über mich aufkläre, als wenn du über mich nachgrübelst,' sagte er. ,Also höre: Benna will, daß ich dich nach jenem Sinne leiten soll, von dem du bei deinem Hierherkommen beseelt warst und von welchem du — weil es Gott so wollte — nun schon so weit verlassen bist. Und ich — ich — hier stockte er und dann bat er hastig: ,Läß' mich mit dem Weiterreden warten, bis wir tiefer drinnen in der Au sind, wo uns dieses Wirtshaus nicht anstinkt.'

Sie gingen mehrere Schritte weit, dann waren sie zwischen hohen Büscheln, außer welchen sie nur ein Stück des blauen Himmels-sähen, und hier setzte Liebrick den unterbrochenen Satz fort: ,Ich liebe Benna. Und wen man so liebt, wie ich sie, dem folgt man gar zu leicht auch wider den eigenen Verstand. So war ich auch ihrem Wunsch gemäß entschlossen, dich zu der Teilung zu bereden, die ich im Grunde nicht will. Wie wir nun da vor der Donaunixe vorübergingen, vergaß und versprach ich mich. Du glaubst nicht, wie seltsam es mich erschüttert, daß ich vor dir gar nicht lügen kann und nicht lügen mag.'

Jetzt fiel er dem Markus wieder einmal an die Brust. ,Verzeih' mir, weil ich dich belügen wollte und sag' es der Benna nicht, daß ich vor dir gar kein Geheimnis mehr haben kann; sonst muß sie mich ja doch als einen ganz unverlässlichen Menschen verachten. Ich bitt' dich, verrat' mich ihr nicht!'

Er führte dieses Spiel auf, weil er meinte, daß es ihm dann leichter sein würde, den Markus wider Wissen und Willen der Benna zu beeinflussen. Weil es Markus wirklich glaubte, daß dieser Mensch gegen ihn keines Falsches mehr fähig sei, steigerte sich seine Neigung für ihn und er hatte nun deshalb auch bei all seinem Elende eine neue Freude.

,Ich werde dich nicht verraten,' sagte er. ,Es wird mich wohl dazu zwingen, daß ich künftig vor der Benna manches geheim halten werd'. Recht traurig ist das allerdings, nachdem ich allweil so ehrlich gegen sie hab' sein können.'

Dann gingen sie Arm in Arm durch einen Teil der Au, in welcher sie vielen Lustwandelnden begegneten. In der Nähe der großen Strombrücke bestiegen sie einen Straßenbahnwagen und fuhren bis zu einem kleinen Bankhause.

,Warte hier auf mich,' sagte Egid. ,Ich bin bald wieder da.'

Er ging durch eine Glastüre hinein und Markus trat vor ein mit

glänzenden Unnötigkeiten angefülltes Schaufenster eines Juwelierladens. Als er ein Weilchen stand, wurde er in einem innigen Tone angerufen: „Herr Baldringer!“ Vor ihm stand mit hochgerötetem Gesichte und leuchtenden Augen Leopold Biegenwül, der herzkranke Student, dem er vorgestern die Rückkehr in die Stadt ermöglicht hatte. Markus empfand einen angenehmen Schrecken. Bei all' dem, was in der letzten Zeit über ihn gekommen war, hatte er an die Geschwister Biegenwül kaum noch gedacht und jetzt wunderte er sich besonders darüber, daß er auch Pepi so weit vergessen konnte, die ihm doch mehr Schönes zu fühlen gab als alle Menschen, die ihm seit seinem Auszuge aus der Heimat begegneten. Weil er sich nun für zu schlecht halten mußte, um jemals wieder so schön wie unlängst bei Pepi fühlen zu können, war sein Leid um sich selbst noch tiefer als zuvor.

Leopold Biegenwül sah es dem Markus an, daß dieser nicht so glücklich wie unlängst war und rief in einer durchaus ehrlichen Aufregung: „Ihnen ist etwas zugestoßen! Reden Sie! Nehmen Sie gar keine Rücksicht auf meinen Zustand! Ich bin jetzt dank Ihrer Güte kräftiger als seit langer Zeit!“ Dabei legte er seine zitternden Finger um die rechte Hand des Baldringers, der so leichthin, als es ihm möglich war, antwortete:

„Ach, ich hab' halt die Erkenntnis nicht, die zu dieser Teilung nötig wär', und das schafft mir Schmerzen.“

„Das hab' ich gleich geahnt!“ rief Leopold und dann fügte er in einem fast leidenschaftlich eindringlichen Tone hinzu: „Sie dürfen nicht teilen! Sie dürfen nicht so unglücklich werden, wie das bei dem Verständnisse der Leute, auf welches Sie dabei stoßen würden, unvermeidlich wäre. Nun denken Sie gewiß: „Ja, du nimmst gerne Gaben von mir und anderen gönnst du nichts.“ Darauf möchte ich led behaupten: Sie werden mit Ihrer Güte selten wieder so an die Richtigen kommen, wie da unlängst, als Sie uns an der Straße fanden. Und nun müssen Sie sehen und hören, was wir Ihnen alles danken. Sie müssen mit mir gehen, um doch einmal einen vollkommen glücklichen Menschen zu sehen: die Pepi!“

Er wollte den Markus mit Gewalt von hier fortziehen, aber dieser widerstande sich und erklärte: „Ich muß hier wegen einer sehr wichtigen Sache auf einen Freund warten. Ein andermal komm' ich zu Ihnen.“

Leopold trennte sich mit wirklicher Trauer von dem Markus, der nun sein liebster Mensch war. Als er seinen Weg weiterging, brachte ihn der Gedanke, daß der Baldringer eine weitere Gemeinschaft mit ihm und seinen Geschwistern verschmähen könnte, fast zum Weinen. Markus sah dem jungen Menschen nach und dabei wurde auch ihm schwer um's Herz. Er wäre gerne zu Pepi mitgegangen, wenn er nicht gefürchtet hätte, daß

bei ihrem Anblide sich das Leid, welches er um sie und um sich selbst trug, noch vergrößern würde. Er hielt sich zu einem jedem Verkehre mit ihr nicht würdig und nicht anders, als in peinlicher Scham meinte er ihr gegenüberstehen zu können, weil seit seinem gestrigen Beisammensein mit der Gärtnerstochter diese böse Lust, von welcher er sich förmlich einem Abgrunde zugetrieben fühlte, in ihm war.

„Obwohl ich bei der Pepi nur lauter Sehnsucht nach einer besseren Liebe in mir hätt', wär' ich dabei doch womöglich noch trauriger, weil ich ja weiß, daß ich mit niemanden eine solche Lieb' genießen kann. Wem Gott so den innerlichen Wert genommen hat wie mir, der kann aus sich nimmer glücklich werden, und der kann auch mit seinem Empfinden niemanden glücklich machen, unglücklich aber wohl manchen, den er in diese trostlose, inwendige Armut hineinsehen läßt. Drum geh' ich nicht zur Pepi. Sie ist vollkommen glücklich, sagt ja der Leopold. Drum soll sie mein Elend nicht sehen. Und lügen könnt' ich ja kaum, wenn ich bei ihr wär'.“ Dann fragte er sich jedoch: „Oder wär's möglich, daß Gott durch sie vielleicht doch ein Fünkerl Glück in mich legen könnte? Er zahlt ja groß für das kleinste Gute — so heißt's. Wenn ich nun damit, daß ich den armen Geschwistern geholfen hab', wirklich was Gut's getan hätt' — wenn der Pepi ihr Glück ein rechtes wär' — dann sollt ich vielleicht doch zu ihnen gehen. Ja, vielleicht gäb's bei ihnen doch für mich ein' Gotteslohn. Ich bin ja so arm und ratlos, von allen den Hunderten, die da vorüberjagen, der allerleicht bin ich ganz gewiß. Wie wär' ich dankbar für ein Fünkerl Glück!“ Er kehrte sich dem Schaufenster zu, damit die Leute seine Tränen nicht bemerkten.

„Ja, ich will zur Pepi gehen,“ sagte er sich dann.

In diesem Augenblick kam Liebrich zur Türe heraus, trat zu Markus und schob ihm ein Päckchen Banknoten in die Brusttasche.

„Wohin gehen wir jetzt?“ fragte er mit einem schelmischen Blicke. „In ein Weinhaus?“

„Nein, ich gehe zu den Biegenwüls,“ entschied Markus.

Da prallte der junge Gutsbesitzer wahrhaftig zurück. Der Gedanke an Pepi schoß ihm wie ein Blitz durch den Kopf und „die könnt dir erst recht gefährlich werden,“ sagte er gerade heraus. „Lieber als zu dieser, ließe ich dich noch zu der anderen! Aber das sind alles keine Weiber für dich. Du mußt zu solchen, die du trotz deiner ganzen Naivität nicht ernst nehmen kannst. Weil du schon durchaus nicht mehr der alte Markus sein willst, so laß uns jetzt zunächst in ein Weinhaus gehen und dort wollen wir dann über das Weitere Rat pflegen. Komm!“

„Nein, diesmal täusch'st du dich an mir,“ sagte Markus. „Ich habe genug an dem ersten Rattenjammer und was hinter mir liegt, liegt hinter mir.“

,Du lügst,' sagte Liebrich.

,Nein, glaube mir, Egid,' bat Markus. ,Ich hab' jetzt eben den Bruder der Pepi getroffen. Er hat von dem Glück erzählt, das bei ihnen daheim herrscht. Ich meine jetzt, daß ich bei dem Anblick dieses Glücks einen Trost finden könnte'.

Egid lachte spottvoll. ,Auf's Ausnützen bedachte Menschen wirst du dort finden, und zu deinem Unheil wirst du ihren falschen Reden glauben. Das kenn' ich schon.' So stritten sie lange herum. Dann mußte Egid einsehen, daß er gegen den diesmal so eigenwilligen Baldringer nichts ausrichten würde.

,Heut' lasse ich dich noch einmal dumme Streiche machen,' sagte er schließlich. ,Aber dann will ich noch strenger über dich wachen, als ich es Benna versprochen habe. Ich hab' dich viel zu lieb, als daß ich dich noch lange so recht baldringerisch gegen dich selbst wüten lassen könnte.'

Trotz des freundlichen Abschiedes, den sie voneinander nahmen, fuhr Egid zornig heim. Markus aber ging — wußte er doch kaum selber, ob zu seinem Heil oder Unheil — zu den Geschwistern Biegenwül.

(Schluß folgt.)



Der Salutismus. Kritik und Würdigung der Heilsarmee. Von Martin Faßbender

II. Die Heilsarmee nach Erscheinungsform, Anschauungsweise und Arbeitsmethode.

Wenn die Leute der Heilsarmee öffentlich auftreten, fallen dem Uneingeweihten drei Dinge besonders auf. Es ist das Armeewappen, die Fahne und der Salutistengruß. In dem Armeewappen, welches als Abzeichen mannigfaltige Verwendung findet, sollen die Grundlehren der Heilsarmee veranschaulicht werden. Wir sehen eine Sonne, in deren Mittelpunkt zwei gefreuzte Schwerter in den Buchstaben S verschlungen ein Kreuz tragen. Über dieser Sonne befindet sich eine Krone. Bedeutung: Die Sonne soll das Licht und Feuer des Heiligen Geistes veranschaulichen, der Buchstabe S bedeutet Salvation oder Salutismus = Errettung, die Strahlen der Sonne sollen hinweisen auf die Wahrheiten des Evangeliums, die Schwerter auf den Krieg und Kampf des Salutisten, die Krone auf die ewige Herrlichkeit. Die Fahne der Heilsarmee besteht aus einem großen roten Mittelfeld, welches an das Blut Christi und sein Opfer für die Menschen erinnert, die Umrahmung wird von einer blauen Randborte gebildet, welche an die Reinheit der Seele mahnen will, und der in der Mitte des roten Feldes angebrachte gelbe achteckige Stern möchte durch die von klarem Untergrunde sich abhebenden Worte „Blut und Feuer“ besagen, daß das Blut des Heilandes die Sünden der Vergangenheit tilgen und das Feuer des Heiligen Geistes erleuchten und zum Gute tun begeistern soll. Der Gruß der Salutisten besteht in dem Erheben der rechten Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger bis zur Augenhöhe. Es soll damit nicht nur die gegenseitige Achtung der Grüßenden zum Ausdruck, sondern auch das vom Himmel kommende Heil der Seele in Erinnerung gebracht werden. Als die zehn göttlichen Gaben des Salutisten werden bezeichnet: Glaube, Liebe, Hoffnung, Freundschaft und Demut, welche mit den Fingern der rechten Hand, sowie Wahrhaftigkeit, Gehorsam, Reinheit, Selbstverleugnung und Ausdauer, welche mit den Fingern der linken Hand in Beziehung gebracht werden.

Aus dieser Symbolik der Heilsarmee lassen sich schon Schlüsse auf die Anschauungsweise des Salutismus ziehen. Um zu einem gerechten Urteil über die religiös-sittlichen Ansichten desselben zu gelangen, wird man diejenigen Bücher aber noch näher einsehen müssen, welche von dem Verhältnis Gottes zu den Menschen handeln*.

* Wer sich überhaupt quellenmäßig über die in den Kreisen der Heilsarmee herrschenden Ideen an der Hand deutscher Literatur unterrichten will, für den kommen folgende Schriften des Generals Booth in Betracht: die Lehren d. H.; der Wegweiser; Frage und Antwort über d. H.; Regeln und Verordnungen für die Soldaten der H.; Regeln und Verordnungen für Offiziere d. H.; von der Generalin Katharina Booth: Aggressives Christentum; Heiligung; Gewissheit des Heiles; Reines Evangelium; Frucht der Vereinigung mit Christus; und endlich vom Kommandanten Olifant: Salutismus. Praktische Winke für Seelenretter. Es sei hier noch eingesügt, daß der Beiname „General“ für die Gründer und Leiter der Heilsarmee ursprünglich die Abkürzung für „Generalsuperintendent“ aus der Zeit

Als die ‚sieben Heilswahrheiten‘, also offenbar den Mittelpunkt der Lehren, auf denen sich das religiös-sittliche Leben aufbauen soll, führt der ‚Wegweiser‘ folgende Sätze auf: 1. Das Vorhandensein eines heiligen, allmächtigen und gütigen Gottes. 2. Das Übel der Sünde ist eine furchtbare Bekleidigung gegen Gott und die Menschen. 3. Die Strafe der Sünde ist gewiß, gerecht, ewig. 4. Die Errettung für alle Menschen durch das Opfer Jesu Christi am Kreuz und gewirkt in den Herzen jener, welche durch den Heiligen Geist glauben. 5. Das Anerbieten einer sofortigen, freien und völligen Errettung für alle Menschen. 6. Die Verantwortlichkeit eines jeden Heilssoldaten, alles, was er besitzt, zur Verbreitung dieser Errettung zu gebrauchen. 7. Die herrlichen und ewigen Belohnungen, die Gott jedem getreuen Soldaten des Kreuzes verleihten wird.‘

Die Grundlage des Heiles aber bildet der ‚Glaube‘, nicht als Verstandes-, sondern als Willensakt, im Sinne des felsenfesten Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit um Jesu, seines menschgewordenen und für die Sünden am Kreuze gestorbenen Sohnes willen, welcher Glaube seine Betäfigung finden muß durch herzliche Reue und gutes Handeln. Es heißt in den Lehren: ‚Wenn ein bußfertiger Mensch wirkliche Reue empfindet, dann tut ihm immer leid, was er Unrechtes getan hat. Er ist betrübt darüber und wünscht, daß er nicht so schändlich und undankbar gegen einen solch liebvollen Gott gehandelt hätte. Wenn er wahrfeste Buße fühlt, so ist er immer sofort und auf der Stelle bereit, das Leben und die Handlungen, die ihm nun leid tun, aufzugeben und für immer darauf zu verzichten. Wenn er nicht willig ist sie aufzugeben, so ist er ein Heuchler. Die Reue ist hohl und nutzlos, die da nicht sagt: Mit Gottes Hilfe will ich diese Dinge nie wieder tun.‘

Es gibt für den Menschen drei Quellen religiöser Erkenntnis nach der Auffassung der Heilsarmee: 1. Die Bibel nach dem alten Kanon gemäß der kathol. Überlieferung. 2. Die Erklärungen und Regeln der leitenden Persönlichkeiten der Heilsarmee. 3. Die jedem einzelnen zuteil werdende Erleuchtung Gottes. Die Wendungen, mit denen diese drei Erkenntnisquellen behandelt werden, sind in ihrer Sonderfassung nicht frei von Widersprüchen, indem die eine oder andere Quelle das eine oder andere Mal eine außerordentliche Bewertung erfährt. Die höchste Norm der Offenbarung, an deren Fassung jede Wahrheit gemessen werden muß, soll die Bibel bleiben. Daß in letzter Linie aber die Persönlichkeiten der Armee, besonders der General, die höchste Stelle für Bibelerklärung ist, ergibt sich aus der bereits oben dargelegten höchsten Autorität der Armee und aus dem Umstand, daß die Armee einen besonderen Bibeltext mit Erklärung besitzt, und daß Stellen, welche den Gepflogenheiten der Armee nicht entsprechen, kurzerhand zweckentsprechend umgestaltet oder sehr frei ausgelegt werden.

Entsprechend der Grundanschauung von der Bibel als Quelle der Offenbarung behandelt man die Bibel in der Heilsarmee mit großer Ehrfurcht,

seiner Zugehörigkeit zu der methodistischen Denomination bedeutet und allmählich dem militäristischen Aufbau der Armee entsprechend Umdeutung fand.

und die Frage: „Wie kann ein Heilssoldat den besten Gebrauch von der Bibel machen?“ wird in sechs Punkten in Form von Geboten beantwortet: „1. Lies sie auf deinen Knien; 2. lies jedesmal ein wenig; 3. lies im Glauben, glaube jedes Wort; 4. fühle dich abhängig von dem Heiligen Geiste, daß er deiner Seele den wahren Sinn offenbare; 5. präge dir die nützlichen Teile ins Gedächtnis ein; 6. erkläre das, was du liebst, den Leuten in Worten und mit Illustrationen, die sie verstehen können.“ Außerdem heißt es noch in dem „Wegweiser“ bezüglich des Lesens in der Bibel: „Ich sollte sie täglich lesen, ihre Bedeutung ergründen, glauben, was sie sagt und mich von ihr leiten lassen. Ich sollte Gott bitten, mir zu helfen, die Bibel zu verstehen, wenn ich sie lese. Bloße Kenntnis der Bibel und Glaube an dieselbe kann mich (aber) nicht retten, wenn ich nicht ausübe, was ich aus ihr lerne.“ Das Bibellesen wird besonders gepflegt durch den „Heilsarmee-Gebets- und Hilfsbund“, dessen Mitglieder sich zum täglichen Gebet um den Erfolg der Heilsarmearbeit und zur Tätigkeit für Verbreitung der Heilsarmeedeuten verpflichten und monatlich eine Bibellesekarte mit bestimmten Bibelversen zur Lestung für jeden Tag erhalten. Diese letztgenannte Einrichtung erinnert an die „Lestungen“ der Herrnhuter, von denen man sich erzählt, daß Fürst Bismarck sie täglich gelesen habe.

Wie sich die Heilsarmee die Gottheit denkt, darüber herrschen vielfach ganz falsche Anschaulungen. Es erfordert deshalb die Gerechtigkeit, an der Hand des „Wegweisers“ und der „Lehren“ festzustellen, wie die Heilsarmee zum Dasein Gottes, zum Glauben an die Trinität und die Gottheit Christi sich stellt. Als Gründe für das Dasein eines Gottes werden vier angeführt, nämlich, daß die Dinge, die erschaffen sind, zeigen, daß es einen Schöpfer geben muß, weil man in der eigenen Seele fühlt, daß es einen Gott gibt, der an der eigenen Seele arbeitet, weil die Bibel, von der man weiß, daß sie ein gutes und wahres Buch ist, sagt, daß es einen Gott gibt und weil die Bibel redet von Gottes wunderbaren Taten unter den Menschenkindern. Gott ist „ein mächtiges, ewiges, unabhängiges, in sich selbst existierendes Wesen, das alles sieht und weiß, das vollkommen weise, gut, heilig, gerecht und wahr ist“. Näher wird dieses Wesen dann bestimmt als „ein in sich selbst bestehender und ewiger Geist, dessen Leben, Macht und Glück von nichts anderem abhängt als von ihm selbst, und dessen Existenz ohne Anfang und ohne Ende ist, der aus nichts durch sein Wort die Welt gemacht hat, um seine Würde, das Heil, Liebe und Macht zu zeigen, und somit der Schöpfer, Vater und Regierer aller Dinge ist“. Besonderer Nachdruck wird aber in der Heilsarmee auf die zweitgenannte Eigenschaft, auf den Gedanken, gelegt, daß Gott nicht nur unser Schöpfer und Herr ist, sondern daß er unser gütiger Vater ist. In einem Österartikel des „Kriegsruf“ vom Jahre 1906 heißt es:

Ehe Jesus in diese Welt kam, war Gott für das Begriffsvermögen, selbst Seines eigenen Volkes, mehr der Schöpfer und Regierer des Weltalls, der sich im Donner des Sinai kundgab, und der Seinem Volke half und es befreite, das Meer teilte, die Felsen zerbrach und viele andere große Zeichen und Wunder geschehen ließ. Doch Christus kam, um (außer Seinem Erlösungswerk) uns mehr über die väterliche Seite Gottes zu unterrichten. Er kam, indem wir Seine eigenen



Eugène Carrière/Lucie

Holy
Land

Worte gebrauchen, um uns „den Vater zu offenbaren“ und um auf unsere zitternden Lippen das so unausprechlich zärtliche und vielsagende Gebet zu legen: „Unser Vater, der Du bist im Himmel!“

Wird nun auch betont, daß es nur „einen lebendigen und wahren Gott gibt“, so wird andererseits aber ebenso deutlich zum Ausdruck gebracht, daß „in Gott drei Personen sind — Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist — und diese drei ein Gott sind, was ein Geheimnis ist, d. h. etwas, das wahr ist, das wir jedoch nicht verstehen können, daß jede Person göttlich ist und als Gott angebetet werden soll.“

In den „Lehren“ wird sodann die Frage gestellt: „Welche Stellen der Bibel werden hauptsächlich von denen angeführt, welche die Gottheit unseres Herrn Jesus leugnen?“ und dahin beantwortet: „Diejenigen, welche von seiner Menschlichkeit reden.“ Es heißt dann in der folgenden Frage aber weiter: „Neben der Wahrheit, daß Jesus Christus wirklich und wahrhaft Mensch ist, glauben wir ebenso sehr, daß er wirklich und wahrhaftig Gott ist. Er wurde Mensch, um zu leiden und er war Gott, um zu sühnen.“ In dem „Wegweiser“ wird dieser Gedanke genauer durch folgende Erklärungen bestimmt: „Es gibt zwei Naturen in Jesus Christus: die Natur Gottes und die Natur des Menschen. Christus ist die zweite Person in der Dreieinigkeit, der Sohn Gottes, wirklich und wahrhaftig Gott, besitzt die ganze Macht Gottes, ist Gott gewesen von aller Ewigkeit her und wird Gott immerdar sein, ist wohl Mensch seit seiner Menschwerdung, worunter zu verstehen ist, daß er einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele annahm, von der Jungfrau Maria geboren wurde und das ist es, was die Bibel meint, wenn sie sagt: das Wort ward Fleisch.“

Von dem Heiligen Geist wird in dem „Wegweiser“ gesagt, daß er „die dritte Person in der heiligen Dreieinigkeit“ und ebenfalls wie der Sohn „wirklich und wahrhaftig Gott ist“, und daß sein Wirken dahin gerichtet ist, „die Menschen von der Sünde zu überzeugen, sie zu überreden, die Errettung zu suchen und ihnen dann zu helfen, gute Soldaten Jesu Christi zu sein“. „Der Heilige Geist spricht direkt zu den Herzen der Sünder,“ heißt es dann weiter, „indem er sie zu überzeugen und dazu zu drängen sucht, sich Gott zu unterwerfen und gerettet zu werden. In derselben Weise wirkt der Geist Gottes auch direkt auf die Herzen der Heiligen, indem er sie leitet und sie beeinflußt in allem, was ihre Heiligkeit, Nützlichkeit und Glückseligkeit anbetrifft, worunter zu verstehen ist, daß er sich nicht darauf beschränkt, den Menschen Botschaften zu senden durch seine Kinder oder durch Bücher, sondern daß er selbst geradenwegs zu den Herzen der Menschen spricht und sie so beeinflußt, daß sie fühlen, was er möchte, daß sie tun sollen.“

Die Glaubenslehren sind aber nicht dasjenige, was die Heilsarmee in Wort und Schrift hauptsächlich betont. Sie macht vielmehr den „Kirchen“ bittere Vorwürfe, daß sie im „Dogmatismus“ stets die gehabt seien. Die Heilsarmee betont in erster Linie stets die Verwerflichkeit der Sünde und die Verantwortlichkeit des einzelnen gegenüber Gott, die Rettung durch das Blut Christi und die Arbeit an der eigenen Seele. Als das Wesen aller wahren Religion

wird die Liebe bezeichnet: „Sie sollte alle Gedanken, Gefühle und Taten beeinflussen und regieren, kurz: sie sollte den Soldaten vollständig beherrschen im häuslichen wie im öffentlichen Leben.“ Die Liebe wird dann weiter bestimmt als Wohltätigkeit, d. h. für das Wohlergehen aller zu arbeiten, und „jede Anstrengung, die nicht den wirklichen Segen für andere im Herzen hat, ja die nicht gerade zu diesem Zweck angefangen und ausgeführt wird“, wird als falsch und unchristlich bezeichnet. In dem „Wegweiser“ wird der Sinn des Dekalogs eingehend unter Bezugnahme auf die Forderungen der Gegenwart erörtert. Besondere Einschärfung finden die Pflichten der Eheleute gegeneinander und das wechselseitige Verhältnis von Eltern und Kindern, Herrschaft und Dienstboten. Einen großen sittlichen Ernst verraten weiter die Mahnungen, welche Abscheu vor der Unkeuschheit in jeder Form verlangen. Nicht allein Verleumung, sondern jedes „Sprechen über wirkliche und vermeintliche Fehler des Nächsten, wenn es nicht nötig ist und zu nichts nützt“, wird aufs strengste verurteilt; dementsprechend Vermeidung oder doch baldige Beilegung von Streitigkeiten gefordert. Leichtsinniges Schuldenmachen wird dem Diebstahl gleich erachtet und deshalb niemand in die Heilsarmee aufgenommen, der nicht seine Schulden bezahlt hat. Ganz besonders soll sich der Salutist der Wahrhaftigkeit befleißigen. Es wird verlangt: Enthaltung von allen herauschenden Getränken, von Luxus im Auspuß der Kleider, vom unnötigen Besitz, Schmuck und Flitterkram, sowie Verzicht auf alle weltlichen Vergnügen, als Theater, Konzerte, Bälle und Zirkus. Der Genuss des Tabaks in irgend einer Form schließt von jeder Förderung in der Armee aus; dem gewöhnlichen Soldaten ist Rauchen und Schnupfen zwar nicht geradezu verboten, aber solange er dem Tabak nicht völlig entsagt hat, kann er keinen Posten bekleiden.

Für die Auffassung, welche in der Heilsarmee über das religiöse Leben herrscht, dürften die zehn Regeln für die Tagesordnung, welche von jedem Soldaten zu beobachten sind, bezeichnend sein. Die Regeln beginnen: „Sobald ich erwache, sollte ich meinem himmlischen Vater für seine Güte zu mir danken, zur richtigen Zeit austehen, mich mit Bescheidenheit kleiden und dann niederknien und mein Morgengebet sprechen“, und der Schluß lautet entsprechend: „Ich muß mein Abendgebet sprechen und mich dann zur Ruhe zurückziehen, muß mich der Hut Gottes anvertrauen, im festen Glauben, daß er mich zu sich in den Himmel nehmen wird, wenn ich in meinem Schlafe sterbe.“ Jede Woche soll jeder Soldat den Zustand seiner Seele ernstlich prüfen in einer genauen Gewissensersforschung. Im Verkehr mit den Mitmenschen soll der Salutist Ehrlichkeit, versöhnlichen Sinn, Sanftmut, Demut und Wahrhaftigkeit beklunden; er soll sich der Geduld befleißigen, um angesichts der Schwierigkeiten, die ihm bei seinen Arbeiten entgegentreten, auszuhalten, ohne gereizt zu werden. Als besondere Tugend wird der Fleiß gerühmt, als kluger, beständiger und nützlicher Gebrauch aller Eigenschaften, die ein Mensch besitzt, um sein und seiner Nächsten Wohlergehen fördern zu können. Eine eigenartige Einrichtung der Heilsarmee besteht in der sogenannten „Selbstverleugnungswoche“. Es ist eine jährlich wiederkehrende Woche, in der die Mitglieder sich irgendeinen erlaubten Genuss freiwillig versagen und die dadurch gemachten Ersparnisse

für einen seitens der Armeeleitung bestimmten wohltätigen oder gemeinnützigen Zweck der letzteren zur Verfügung stellen. In den Regeln und Verordnungen für die Soldaten der Heilsarmee finden sich nicht allein Bestimmungen über die Bildung des Charakters durch Herausarbeitung bestimmter Tugenden, sondern es wird dem Solldaten auch ans Herz gelegt, sich alleweg der Gesellschaftsformen des Anstandes und guter Sitten zu bekleidigen. Auch findet sich dort außer einer „Anstandslehre“ ein größerer Abschnitt über vernünftige Pflege des Körpers, mit der Begründung, daß es viel leichter sei, Gott zu vertrauen, wenn man gesund, als wenn man krank und, daß man sich viel ernster an das Werk fremder Seelenrettung mache und größeren Erfolg bei seinen Arbeiten habe, wenn man physische Kraft, kräftige Energie und guten Geist besitze. Und so werden Regeln für die Ernährung, Kleidung und Arbeit aufgestellt und auf die Bedeutung der frischen Luft, den Nutzen der Reinlichkeit und andere Maßnahmen rationeller Hygiene hingewiesen.

Will man die Heilsarmee in ihrer religiösen Auffassung anschaulich schildern, so wird man nicht darauf verzichten können, ihre Stellung zum Gebet einer kurzen Betrachtung zu unterziehen. Sowohl die Schriften der Heilsarmee wie auch der Kriegsruf erweden den Eindruck, daß das Gebet bei den Salutisten außerordentlich geschägt wird, da allewege seine Notwendigkeit, Kraft und Schönheit zum Ausdruck gelangt. Es werden aber alle feststehenden Gebetsformeln verworfen. Nicht einmal die Worte des Vaterunser finnen Anwendung in den öffentlichen Versammlungen der Armee. Der einzelne soll kniend mit geschlossenen Augen das Gebet in der Form des Zwiegesprächs mit Gott verrichten. Das Gebet soll einfach sein, und in selbstgewählten Worten soll das zum Ausdruck kommen, was einem jeden am Herzen liegt, ja, wenn es unauffällig geschehen kann, soll man zur Verstärkung der Sammlung auch im stillen Räckerlein für sich allein das Zwiegespräch mit dem lieben Gott nicht leise, sondern mit lauter Stimme führen, was ich in einem Aufsatze des Generals sogar sehr eindringlich empfohlen fand. Der Vorbeter in den Versammlungen spricht aus dem Stegreif in stehender Haltung und ebenfalls mit geschlossenen Augen allerlei Gebete, wobei die Versammlung ihre Teilnahme durch lebhaftes Amen, Amen befundet. Jeder Solldat soll täglich um 12½ Uhr, wo immer er sich auch befindet, eine Viertelstunde lang beten für die Bekehrung der Sünder und die Förderung der Heilsarmearbeit. Jeden Sonntagmorgen finden gemeinsame Gebetsversammlungen in den einzelnen Korps statt. Früher wurden Gebetsnächte veranstaltet, an dereu Stelle aber gegenwärtig Gebetsstage getreten sind, an denen jede Stunde ein anderer Vorbeter auftritt und Gebete in einer besonderen Meinung improvisiert. Charakteristisch ist noch für die Auffassung vom Gebet in der Heilsarmee der Abschnitt „Die Heilung durch den Glauben“ in den Regeln und Verordnungen für die Offiziere. Nach den dortigen Ausführungen glaubt man, daß einzelne Personen die Gabe von Gott empfangen haben, durch wunderbar wirksames Gebet die Wiederherstellung selbst schwerkranker Personen zu bewirken.

Die vorstehende Schilderung der in der Heilsarmee herrschenden religiössittlichen Auffassung gewährt einen Einblick in ihre Glaubens- und Lebenslehre.

Was ist aber von ihrer Betätigungsart zu halten, welche darauf gerichtet ist, „die schlafende Welt aufzuweden und dereu Blick hinzulenken auf Christus“? Ich meine die nach außen gerichtete Tätigkeit des Salutismus. Diese hat, wie wir oben bereits gesehen, in der Gegenwart eine doppelte Aufgabe: religiöse Erwedung und soziale Fürsorge. In der eigenartigen Arbeitsmethode, welche man nach beiden Richtungen zur Anwendung bringt, soll nach Ansicht vieler das Rätsel des Erfolges der Heilsarmee liegen. Außerdem dann noch in der Kombination der ebenso aggressiven wie auch volkspsychologisch geschickt abgestimmten Werbetätigkeit mit einer den Grundregeln der Suggestion abgelauschten Massenbeeinflussung und der der „Hefe des Abschaums“ sittlicher Verwahrlosung gewidmeten Liebestätigkeit. Für die ganze Arbeitsmethode sowohl bezüglich der religiös-sittlichen Befehrung wie auch des Sozialwerkes sind zwei Momente zweifellos charakteristisch: Aktualität und Aggressivität. Der Geist der Aktualität und Energie wird in der Armee in jeder Weise zu erwecken versucht. Der Soldat soll dasjenige zur Darstellung bringen, was auch das Wesen und die psychische Eigenart des Generals ausmacht: Energie und Tatkraft. Den hilfsbedürftigen Weltmenschen soll man nachgehen und sie geradezu zwingen, der Sünde zu entsagen. Frau Booth tut in einer ihrer Schriften den Auspruch: „Der Heiland habe nicht gesagt: Gehet hin und bauet Kirchen und wartet dort, bis die Leute zu euch kommen, sondern, lauft ihnen nach, sucht sie auf und predigt das Evangelium jeglicher Kreatur.“

Recht charakteristisch für die praktische Betätigung der Heilsarmee ist die Einrichtung der seit dem Jahre 1906 geschaffenen „Anti Selbstmord-Bureau aus“. Man ging zuerst in London mit dieser Einrichtung vor — das dortige Bureau steht unter Leitung des bekannten Master Rider Haggard und behandelte im Jahre 1909 über 1000 Fälle — es folgten dann Einrichtungen in allen größeren Städten Englands und Amerikas, — ja in Australien und Japan sollen sie bestehen. Es handelt sich dabei um eine öffentliche Aufruforderung an jeden, der Selbstmordgedanken hegte, bei dem Bureau der Heilsarmee Hilfe zu suchen, ehe er den verzweifelten Schritt tut. Aber Geld wird nicht gegeben, sondern ausgehend von der praktischen Erfahrung, daß zwei Momente, nämlich geistig-sittliche Hebung und materielle Wohlfahrt zusammenwirken müssen gegen die Verzweiflung der Ärmsten, in deren Seele jedenfalls Entsetzliches vorgegangen sein muß, wird in erster Linie seelisch eingewirkt und dann eine systematische und umfassende Regelung der Gesamtverhältnisse in Angriff genommen, welche zur Verzweiflung geführt haben.

Die aufdringliche, ans Marktschreierische geradezu mahnende Reklame, die mit Musik veranstalteten Aufzüge, die Ausschmückung der Lokale mit Sprüchen und Bildern nach Art von Jahrmarktbuden, der Gesang religiöser Lieder nach Melodien, die stellenweise an Gassenhauer erinnern, die auf starke Nerven berechnete Musik, das Händeklatschen, Füßestampfen, Tücherschwenken in Versammlungen — das alles macht auf gebildete Leute meistens einen abstoßenden Eindruck und ist auf Gemütswirkung berechnet, abgestimmt auf das Empfinden der ungebildeten Volksmassen. Abstoßend wirkt auch nicht selten die rücksichtslose Offenheit, mit der die Selbstbekenntnisse verkommenen Menschen

abgegeben werden. Es kann das alles leicht zur Profanation der Religion dienen, und es besteht die große Gefahr der Überrumpelung und der Scheinbelehrung, auch der Selbsttäuschung durch starke äußere Effekte, ist doch die Suggestibilität am stärksten gerade bei den Ungebildeten. Dabei ist aber immer ein Zweifaches im Auge zu behalten: der ganze Zuschnitt der Veranstaltungen der Heilsarmee, soweit sie auf die Bekehrung Außenstehender hinzuwirken bestimmt sind, ist auch nicht auf die gebildeten Kreise, sondern zielbewußt auf die gewöhnlichen Volksmassen berechnet und manches Abstoßende ist andererseits wieder nicht sowohl in der Methode begründet, als vielmehr darauf zurückzuführen, daß ganz ungebildete Leute diese Dinge zur Ausführung bringen. Die Abhaltung der öffentlichen Versammlungen mit Predigten erfolgt nicht durch wissenschaftlich gebildete Theologen, sondern meistens durch dürrstig gebildete Männer und Frauen, wie denn auch die „Radettenschule der Heilsarmee“, in der die Offiziere ausgebildet werden, als Lehranstalt gemäß ihrem Unterrichtsplan mit den Leistungen der Brüderanstalten der inneren Mission der evangelischen Kirche in keiner Weise den Vergleich bestehen kann.

Dah für die Zwecke der Heilsarmee manche ihrer Einrichtungen aber sehr wirkungsvoll gestaltet sind, wird man nicht in Abrede stellen können. Ohne Unterbrechung folgen sich in den Versammlungen Gebete, Gesänge und Reden; es werden keine langen Reden gehalten, sondern es tritt möglichst oft ein Wechsel der Redner ein und die Reden sollen immer passend sein — niemals langweilig und schlaftrig, das wird den Rednern fest eingeprägt —, mit einem Worte: es sollen in den Versammlungen die Eindrücke mit größter Schnelligkeit aufeinander folgen: Kleingewehrfeuer, Bomben, Granaten. Von besonderm Eindruck ist auch für viele Menschen zweifellos die leidenschaftliche Erregung, wie sie die Vorbeten so häufig zur Schau tragen. Den Grundsätzen moderner Suggestionstheorie entsprechen auch die den Reden so häufig eingefügten Kommandorufe, wie z. B.: „Kommen Sie, kommen Sie, warten Sie nicht länger, der Heiland ruft!“ Den Charakter suggestiver Eingebung kann auch sehr wohl die aus dem Munde Bekührter gehörte Schilderung des an die Befreiung von der Sünde geknüpften Glücks haben. Zu suggestiver Beeinflussung ist ebenso auch geeignet die stramme Haltung, die feste Aussprache, der heitere Blick, wie er bei den Rednern in den Versammlungen beobachtet werden kann, da solche Geberden Energie und freudigen Optimismus zu erregen vermögen.

Etwas Eigenartiges, äußerlich an die Beichte der katholischen Kirche erinnernd, aber tatsächlich völlig ablehnend gegenüber den Grundgedanken derselben, stellt die „Fußbank“, merey seat oder auch penitent form genannt, dar. In den Versammlungen wird nämlich besonderer Wert darauf gelegt, daß möglichst viele aus den Zuhörern, die noch nicht zur Heilsarmee gehören, zu der unmittelbar vor der Rednerbühne (Plattform) aufgestellten Stuhlreihe kommen und dort niederknien zum Zeichen, daß „sie ihre Sünden aufgeben und Gott dienen wollen und nach Vergebung der Sünden verlangen“. Hier kniet sich sofort ein männlicher oder weiblicher Offizier, je nachdem es sich um einen männlichen oder weiblichen Büßer handelt, hin und beide besprechen

sich über den Seelenzustand des letztern, über alles, was an Sündenelend ihn bedrückt, da eine klare, ehrliche Aussprache geeignet erscheint, „die Last von den Schultern zu nehmen, die sonst in düsterer Verzweiflung zu zermalmen droht“. Wie der eigentliche Bekehrungsakt gedacht wird, zeigt kurz und bündig die Schilderung, welche Katharina Bovth, die Generalin, von ihrer eigenen „Erweckung“ im Alter von sechzehn Jahren in ihrem Tagebuch gegeben hat.

„Obwohl ich das Bewußtsein hatte,“ sagte sie, „mich von frühesten Jugend an Gott ganz und gar hingeben zu haben und obgleich ich darauf bedacht war, ihm zu dienen und auch oft einen tiefen, freudigen Genuss am Gebet empfand, so hatte ich trotzdem nicht die positive Gewißheit, daß mir meine Sünden vergeben wären und daß sich jene wirkliche Veränderung des Herzens in mir vollzogen hatte, über die ich so viel gelesen und gehört... Es erschien mir unvernünftig, anzunehmen, ich sei gerettet, ohne daß ich es wüßte. Auf jeden Fall konnte ich nicht zugeben, daß ich in bezug auf diese Sache im Zweifel blieb. Niemals werde ich den Kampf vergessen, den ich durchmachte. Ich pflegte bis zwei Uhr Morgens in meinem Zimmer auf und abzugehen und wenn ich mich, äußerst erschöpft, endlich zum Schlafen niederlegte, legte ich meine Bibel und mein Liederbuch unter mein Kissen, betend, daß ich mit der Gewißheit der Errettung erwachen möge. Eines Morgens, als ich mein Liederbuch öffnete, fiel mein Auge auf die Worte:

Mein Gott, ich bin dein,
Mich kann nichts mehr erfreu'n

Als ganz fest zu wissen, daß Jesus ist mein!

Unzählige Male hatte ich diese Worte gelesen und gesungen. Aber jetzt drangen sie in die Tiefe meiner Seele mit einer Macht und einer Erleuchtung, die sie vorher nie besaßen.... Ich hoffte nicht länger, gerettet zu sein, ich war davon überzeugt. Die Gewißheit meiner Errettung schien meine ganze Seele zu überfluten und zu erfüllen. Ich sprang aus dem Bett; ohne mich erst anzukleiden, rannte ich in das Zimmer meiner Mutter, um ihr zu verkünden, was sich ereignet hatte.“

Diese Überzeugung, das Heil gefunden zu haben, ist nach dem „Wegweiser“ der Schluß des Rechtfertigungsvorganges, welch' letzterer fünf Teile umfaßt: Suchen, d. h. sehnlich und eifrig arbeiten an der eigenen Besserung, Reue, d. h. wirkliches Bedauern über die Sünde, Aufgeben, d. h. alles meiden, was Gott nach unserem Empfinden verabscheut, Hingabe, d. h. Bereitwilligkeit, nur das zu tun, von dem wir glauben, daß es Gott gefällt und rettender Glaube, d. h. die Überzeugung, daß Gott uns wegen der vorhergehenden bußfertigen und ernste Besserung erstrebenden Seelenverfassung die Sünden verziehen habe.

Mit der religiösen Rettungsarbeit sucht die Heilsarmee Wohlfahrtspflege und Wohltätigkeit zu verbinden. Man geht dabei von dem Gedanken aus, daß die leibliche Wohlfahrt zwecklos sei ohne sittliche Hebung, sittliche Hebung aber nur möglich in Verbindung mit materieller Förderung: Der knurrende Magen verhindert die Aufnahme auch der liebenvollsten Mahnungen zur sittlichen Besserung. Die Hauptgebiete, auf denen das Sozialwerk der Heilsarmee sich betätigt, sind der Kampf gegen die geschlechtliche Unsittlichkeit, Mißbrauch geistiger Getränke und die Arbeitslosigkeit. Es dürfte wohl keinem

Zweifel unterliegen, daß die Quelle vieler wirtschaftlicher und sittlicher Mißstände in der Trunksucht zu finden ist. Für die Gewohnheitstrinker gibt es nun — wie alle Sachverständigen unumwunden zugeben — keine Rettung als nur in der völligen Enthaltsamkeit von Alkohol in jeder Form. Da ferner die Trunksucht häufig in so enger Beziehung zur Prostitution und anderen Formen geschlechtlicher Unsittlichkeit steht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß gerade die von der Heilsarmee so streng durchgeführte Alkoholabstinenz von großer Wirkung sein muß. Auch läßt sich nicht leugnen, daß die Art und Weise, wie man Hoffnungsfreudigkeit in die Herzen der Gesunkenen zu flößen versteht, sich von segensreichem Einfluß erweisen muß. Alle Anerkennung verdient die liebevolle Sorge, welche man den untersten Klassen, den ganz Verkommenen und Verachteten, der Hefe des Volkes angedeihen läßt. Wenn man bedenkt, daß diese Leute bezüglich aller Selbsthilfe meist ganz ohnmächtig sind — sie können sich nicht mehr selbst helfen, aber vielfach wollen sie sich auch nicht helfen lassen — da verdient die Milde und Güte, die Ausdauer und Begeisterung, mit der man den Opfern der Leidenschaft nachgeht, alles Lob. Die Anstalten, welche man für Hilfsbedürftige eingerichtet hat, sind: Kinderheime, Arbeiterkolonien, Männerheime für entlassene Sträflinge, ebenso für Trinker, Obdach- und Arbeitslose, Rettungsheime für gefallene Mädchen, Samariterstationen für Krankenpflege und Krankenbesuche, Wöhnerinnenheime, Logier- und Speisehäuser für Mädchen und Frauen, Arbeitsnachweise, Volksküchen und Asyle zur vorübergehenden Aufnahme von Obdachlosen.

Sehen wir uns die religiösen Anschauungen der Heilsarmee an, so könnte man sie kurz mit dem Namen des religiösen Pragmatismus bezeichnen. So hoch man auch die Bibel schätzt, bei der Aufstellung der Glaubenslehren und der Einrichtungen der Armee ist allgemein der Grundsatz beobachtet: Was Erfolg hat, entspricht dem Willen Gottes, ist gut und muß biblisch sein. Man verwirft nicht allein die Taufe, sondern alle Sakramente. An die Stelle der Taufe ist getreten: die Hingabe der Kinder an Gott und die Armee. Bei dieser Zeremonie wird kein Wasser verwandt, sondern es werden Gebete gesprochen und den Eltern eingehärtst, daß sie von dem Kinde fernhalten sollen alle berausenden Getränke, Tabak, Puz, Üppigkeit, verderbliche Lektüre, weltlichen Umgang und jeglichen für Seele und Leib gefährlichen Einfluß. Man hat auch einen eigenartigen Ritus für die Eingehung der Ehe. Bezuglich der Ehelosigkeit wird die Ansicht vertreten, daß der Jölibat dann beobachtet werden müsse, wenn der Soldat glaube, daß er als Familienvater nicht sonderlich für Gott und die Armee arbeiten könne. Will man eine sachliche Kritik an der Heilsarmee üben, so liegt auf der Hand, daß vom Standpunkte der katholischen Kirche aus sie schon allein wegen ihrer Verwerfung der Sakramente und eines besonderen Priestertums vollständig abzulehnen ist. Dabei ist auch noch hervorzuheben, daß in ihren Schriften die katholische Kirche eine sehr abfällige Beurteilung findet. Überhaupt wirkt die Überschätzung der eigenen Bedeutung, wie sie so häufig bei der Heilsarmee hervortritt, unangenehm, ja man möchte sagen, viele Wendungen mahnen direkt an Pharisäismus.

Eine genauere Betrachtung dürfte aber doch noch ihre Arbeitsmethode verdienen. Es wäre ja immerhin möglich, daß unter den vielfach abstoßenden Formen gesunde Ideen und richtige technische Grundsätze verborgen wären, aus denen auch der Außenstehende lehrreiche Anregungen gewinnen könnte. Richtig sind vom Standpunkte der Heilsarmee aus, und könnten auch in entsprechender Ummodelung von anderen Organisationen für ihre Zwecke Verwendung finden, folgende Grundsätze: Sich mit besonderer Liebe der Jugendpflege annehmen, denn wer die Jugend hat, hat die Zukunft! Persönliche individuelle Behandlung der Entgleisten! Die Verkommenen auffinden und nicht warten, bis sie selbst Hilfe heißen! Die Bekehrten nicht sich selbst überlassen, sondern möglichst bald zu sozialer Selbstbetätigung heranziehen! Sehr wertvoll ist die Anregung zu lautem Gebet mit selbstgewählten Worten, in Sammlung mit geschlossenen Augen. Ein gutes Verständnis für den Grundgedanken der christlichen Selbstverleugnung zeigt die Strenge in der Alkoholabstinenz, die Vermeidung jedes Luxus der Lebenshaltung und die Verwertung des Ersparten für Liebeswerke. Wenn die Predigt durch Illustrationen und Vergleiche und Eingehen auf die besonderen Verhältnisse der Zuhörer recht anschaulich und spannend gestaltet werden soll und unter den zu behandelnden Gegenständen besonders die scharfe Erfassung des letzten Ziels der Menschen, der Hinweis auf die vier letzten Dinge, die Möglichkeit eines plötzlichen Todes, die Betrachtung des bitteren Leidens des Heilandes hervorgehoben werden, so kann das nur Anerkennung verdienen. Recht beachtenswert ist der Grundsatz: in den Reden und Predigten nie langweilig werden, sondern stets etwas Neues in Form und Gedanken bringen, da viele Menschen der Kraft entbehren, selbsttätig zu denken und das gewohnheitsmäßig Gehörte ihre Aufmerksamkeit nicht mehr fesselt. Wenn den Heilsarmeeleuten Heiterkeit und Fröhlichkeit, d. h. das Zurschauftragen eines heiteren Christentums, empfohlen wird, so erinnert das an eine alte Lehre der christlichen Askese, welche besagt, daß alle Frömmigkeit, welche ein mürrisches Gesicht zeigt, verdächtig sei. Man denke an das Büchlein von Bischof Keppler: Mehr Freude! So energisch die Frauenpredigt, wie sie in der Heilsarmee gebräuchlich, abzulehnen ist, so wichtig ist die Heranziehung der Frauen zu Wohlfahrtsarbeit. Sehr richtig ist auch der Grundsatz, daß alle Erstrebung äußerer Wohlfahrt, wenn sie nicht mit sittlicher Erneuerung der Menschen einhergeht, auf die Dauer sich als wertlos erweisen muß — ein Gedanke, der auch bei der sozialen Gesetzgebung zu beachten ist. Für den Erfolg der salutistischen Caritasarbeit ist sehr belangreich die Gruppierung der verschiedenen Liebeswerke um einen Mittelpunkt und das Hand-in-Hand-Arbeiten der Männer- und Frauenarbeit nach einheitlichen Gesichtspunkten und nach einem einheitlich geordneten Ziele. Außerordentlich viel hat zur Propaganda für die Heilsarmee beigetragen die sorgfältige Statistik ihrer Leistungen auf dem Gebiete der Liebestätigkeit. Ein pädagogisch trefflicher Grundsatz ist, daß arbeitsfähigen Armen nichts geschenkt wird, sondern behufs Erhöhung des Gefühles der Menschenwürde müssen sie sich die Unterstützung selbst verdienen; das aber zu ermöglichen, dazu wird Gelegenheit geboten. Sehr zweckmäßig ist die Einteilung der Offiziere der

Heilsarmee in Feldoffiziere und Lokaloffiziere, von denen die ersten berufsmäßig ihre ganze Lebenstätigkeit, die andern nur ihre berufsfreie Zeit in den Dienst des Salutismus stellen. Ein wichtiger und richtiger Gedanke ist die systematische Ausbildung in Caritasarbeit durch die Kadettenschule. Edel und von echter Nächstenliebe zeugt die stete Betonung, daß wir für die Verhältnisse um uns verantwortlich sind und nicht allein an das eigene Seelenheil denken dürfen: „Rette deine Seele!“ heißt: „Rette auch die Seele deines Mitbruders!“ Anerkennung verdient die stete Einschärfung der Übereinstimmung von Leben und Lehre: nicht äußere religiöse Kultsformen mitmachen, ohne vom Geiste berührt zu werden; beste Predigt und wirkamste Verteidigung der eigenen Sache bleibt die folgerichtige Betätigung der Grundsätze im Leben.

Auf die kürzeste Formel gebracht dürften die beiden wesentlichsten Grundsätze des Salutismus sein: in der Lebenslehre nach innen Erweckung der Tatkraft durch Belebung eines opferwilligen und arbeitsfreudigen Optimismus, in der Arbeitsmethode nach außen Anknüpfung an die natürlichen Fähigkeiten und natürlichen Neigungen der großen Massen, sowie Schaffung einer Verbindungsbrücke zwischen diesen und den sittlichen Zielen, zu denen jene geführt werden sollen. In wenigen Sätzen aber ein Urteil über die Heilsarmee abzugeben, ist nicht leicht, da man bei solcher Kürze in die Gefahr kommt, Lob und Tadel nicht hinreichend sorgfältig abwägen zu können; müssen doch verschiedene Dinge in dem System des Salutismus eine gesonderte Würdigung erfahren. Darüber kann indessen wohl kein Zweifel sein, daß die theoretischen Grundlagen der Heilsarmee sehr widerspruchsvoll sind. Dasselbe gilt von manchen aus der wenig einheitlichen Dogmatik gezogenen Folgerungen; erinnert doch mancher gute Gedanke ebensowohl an Ideen des hl. Franziskus von Assisi, wie andere wieder an die Grundsätze der Gesellschaft für ethische Kultur. Unverkennbar überragt in der pädagogischen Methode des Salutismus das voluntaristische Prinzip. Sicherlich erfährt aber die Heilsarmee manches ungerechte Urteil dadurch, daß man die äußeren bestreitlichen Formen der propagandistischen Seelenrettung nicht gesondert von den psychologischen Grundgedanken zu analysieren sucht, die bei der Auffstellung der in letzterer maßgebenden Methode bestimmend gewesen sind. Was die positiven Leistungen der Heilsarmee angeht, so beschränken sich dieselben allerdings auf das caritative Gebiet, und zwar geht ihre Einwirkung besonders auf die entgleisten und in Unzucht und Trunksucht versunkenen Existenz. Hier sind aber ihre Leistungen vielsach derartig, daß sie die Anerkennung jedes wahren Menschenfreundes verdienen.

Man kann dem vorsichtig abwägenden Urteil des Universitätsprofessors Dr. Joseph Pohle, Mitglied der kath.-theolog. Fakultät Breslau, Recht geben, wenn er, der durch langjährigen Aufenthalt in England und in den Vereinigten Staaten, wo die Heilsarmee mit ihren uns Deutsche fremdartig anmutenden Methoden am bodenständigsten ist, sowie durch Studium der historischen Entwicklung auf dem englischen Mutterboden über das Wesen und die Erfolge der Heilsarmee ein unabhängiges Urteil sich gebildet hat, sagt: „Obwohl ich mir nicht verhehle, daß die führenden Prinzipien an einer ge-

wissen Halbheit franken, infofern echt katholische Grundsätze unvermittelt neben echt protestantischen stehen und beide in ihrer ausschließenden Gegensätzlichkeit niemals zu einer dauernden Versöhnung gelangen können, so hat mir dennoch der gute christliche Wille und das selbstlose Streben für Gott, für Christus und das Heil der Seelen stets aufrichtige Bewunderung eingeflößt. Die energische Betonung der wahren Gottheit Christi insbesondere ist ein Vorzug, der mit großer Genugtuung erfüllen muß, wenn es auch zu bedauern ist, daß das Prinzip des Subjektivismus die Heilsarmee zu keiner eigentlichen Dogmatik gelangen läßt.

Was aber die soziale Wirksamkeit der Heilsarmee auf dem weitschichtigen Gebiete der Fürsorge für Elende und Verkommene betrifft, so könnte nur ein Blinder über ihre Erfolge hinwegsehen. Wenn die caritativen Veranstaltungen der katholischen Liebestätigkeit sowie die Segnungen der protestantischen Innern Mission nicht im gleichen Maße in die breite Öffentlichkeit dringen, so liegt dies zum großen Teil an der außergewöhnlichen Reklametüchtigkeit, durch welche die Heilsarmee sich von Anfang an ausgezeichnet hat. Und dennoch können alle sozial tätigen Kreise von ihr noch vieles lernen. Ihre strenge Zentralisation, ihre gesunde Finanzwirtschaft, ihre umsichtige Heranziehung und Verwendung tüchtiger Hilfskräfte, ihre Erziehung der Elenden zum Selbstvertrauen und zur Arbeitsamkeit, ihre erfolgreiche Verbannung des Alkohols aus den niederen Volkschichten, ihre Bestrebungen zur moralischen Besserung der Umwelt und zur Herausreifung der Versunkenen aus ihrer schlimmen Umgebung —: dies alles sind Dinge, welche auf scharfer psychologischer Beobachtung und praktischer Erfahrung beruhen und deshalb die weiteste Anerkennung und Nachahmung verdienen.'

Das aber ist der Zweck dieser Zeilen, aus dem vielfach sehr sonderbar anmutenden äußersten Gebahren der Heilsarmee den gesunden Kern herauszuschälen und zu der Nutzanwendung anzuregen: lassen wir uns nicht beschämen durch die Begeisterung und Energie, mit der trotz Unfeindung, Hohn und Spott die Salutisten ihr Ziel im Auge behalten und Erfolge erobern! Ganz besonders aber liegt dem Verfasser dieser Zeilen am Herzen, die Söhne des heiligen Franziskus dazu anzuregen, die von Papst Leo XIII. eingeleitete und auf dem Tertiarentag in Innsbrud für Österreich vorbereitete Reform der Betätigung des dritten Ordens vom hl. Franziskus auch in Deutschland kräftvoll in die Hand zu nehmen, und zwar ganz besonders auf dem Gebiete der vom Caritasverbande für das katholische Deutschland als dringend notwendig nachgewiesenen Caritashilfe für die Großstadtseelsorge — eingedenkt der schönen und treffenden Worte des hochwürdigsten Herrn Bischofs Faulhaber auf dem Mainzer Katholikentage: „Der Ausbau des Laienapostolates bleibt eines der höchsten Probleme großzügiger Seelsorge in den nächsten Jahren.“

Kleine Bausteine

Eugène Carrière. Ein Impressionist des Gefühls Von Konrad Weiß

In einer Fabel* läßt Carrière den Apfelbaum zur Mistel, die sich über seine von niemand gedankte Gabenwilligkeit entrüstete, folgendes sagen: „Ich bin dazu da, Apfel zu spenden; höre ich auf zu schaffen, so erlöscht mein Leben. Ich weiß nicht, was aus meinen Früchten wird, mich kümmert nur mein Leben, und da ich geschaffen bin, um Gaben zu spenden, so spende ich sie. Du selbst lebst auf meinen Zweigen und schuldest mir dein Dasein und du merfst es selbst nicht. Fahre fort in deinem Egoismus und laß mich bis zu meinem Tode das tun, wofür die Natur mich geschaffen hat.“ Dieser bedingungs- und ziellose Altruismus, der sich vor nichts als vor seinem eigenen Lebensgefühl Rechenschaft gibt, macht auch den Charakter und Wert von Eugène Carrières eigener Kunst aus; er gibt ihr den übervollen seelischen Gehalt, der aber doch ein einsförmiger Instinkt in engen Grenzen bleibt, sich nicht zur geklärten und geformten Weite geistiger Bewußtheit ausdehnt.

Carrière, dessen Kunst sich seit 1870 entfaltete, wird im weiteren Sinne zu den Impressionisten gerechnet, deren nom de guerre ebenfalls mit dem Beginn der neuen französischen Republik aufgetaucht ist. Man weiß, daß Impressionismus, zuerst als Spottwort gebraucht, dann im allgemeinen eine Kunst bezeichnete, die den Eindruck der Natur in all der Intensität festhalten wollte, welche der Augenblick dem aufs feinste geschulten Auge und malerischen Sinne darbieten konnte, eine Kunst, die ihre ganze Aufgabe darin sah, ohne alle fehlischen Voraussetzungen und Traditionen, es seien denn rein malerische, ein farbiges Erlebnis festzuhalten, dessen Inhalt nicht mehr ein Naturbild war, denn das gewöhnliche Antlitz der Natur konnte nicht mehr zur Aufmerksamkeit des Beschauers durchdringen, der seine Augen in die über eben diesem Antlitz schwebenden farbigen Schiebungen und Strahlungen versenkt hatte; dessen Inhalt aber auch kein seelisches Bekenntnis sein sollte, da die komplizierende seelische Natur als artistisch hinderlich, die direkte Beziehung zur Außenwelt verwirrend, ausgeschaltet wurde. Jenes Dritte, das nun den Gehalt dieser Kunst ausmacht und weswegen man sie als art pour art bezeichnete, ist eine auf die Leinwand projizierte geistige Energieentfaltung, die rein um ihrer selbst willen geschieht, sich keiner menschlichen Tradition und Satzung verpflichtet fühlt und kein Ziel hat, als eben Energieentfaltung, Lebensbetätigung zu sein. Man kann diese künstlerische Tätigkeit, die mit einer außerordentlichen „Zunahme des physiologischen Wirklichkeitssinnes“ Hand in Hand geht, als „physiologischen Impressionismus“ bezeichnen**; ihr klarster, aber nicht tiefer Ver-

* Mitgeteilt in Eugène Carrière, „Ecrits et lettres choisies“, Paris, société du Mercure de France 1907. 3,50 Fr. Eine Übersetzung des Buches von J. Ed. Schneegans, aus der die hier angeführten Äußerungen Carrières entnommen sind, ist bei J. H. Ed. Heiz in Straßburg 1911 erschienen. 8 M.

** Karl Lamprecht läßt in einer ästhetischen Analyse moderner Dichter die Begriffe „physiologischer“

treter ist wohl Monet. Dieser Kernbegriff des malerischen Impressionismus entspricht aber natürlich ebenso wie alle Kunst einem bestimmten Organismus der künstlerischen Zeitseele, entspricht besonders der radikalisierten, aber individuell um so energievolleren Kunstgeneration des Frankreich der letzten Jahrzehnte. Es gibt keine Kunst ohne seelische Notwendigkeiten. Gerade die art-pour-art-Tendenz, die ziellose künstlerische Energieentfaltung, entstand deutlich wie schon lange keine Kunst mehr aus einer seelischen Grundstimmung, die sich darin eben als grund- und ziellos dokumentiert. Wenn diesem allgemeinen Impressionismus nun noch ein besonderer Begriff des „psychologischen Impressionismus“, mit dem Carrières Kunst charakterisiert werden kann, gegenübergestellt wird, so bezeichnet dieser mit Seele verbundene Ausdruck kaum etwas prinzipiell Höheres, wenn wir die Kunst als Trägerin einer zielstrebigen Menschheitsentwicklung betrachten. Denn es ist klar, daß die voraussetzunglose Seelentregung, die nur um ihrer selbst willen sich auslebt, dem seelischen Organismus der Menschheit, der inneren Verbundenheit und Gebundenheit der Welt an ein höheres Ziel kaum förderlicher ist als ein bloßer Farbenrhythmus, daß außerdem das überquellende Gefühl dem Wirklichkeitssinne und dem einfachen künstlerischen Fortschritt eher hinderlich sein kann, und daß überhaupt das Gefühl, das nur sich selber kennt und zu sich selber zurückkehrt, sich verirrt oder doch spielerisch wird. Eine individuelle Echtheit und ehrliche Liebe zur einfachen Seele hat Carrière davor bewahrt. Ob aber malerische Formen um ihrer selbst willen in Schwung versetzt werden, ob der Apfelbaum seine Früchte aus natürlicher Bestimmung zu spenden nicht aufhört, ob Carrière die Seele in künstlerische Hüllen kleidet, weil er glaubt, „der Kultus des Lebens sei der eigentliche tiefere Sinn von dem, was man gewohnt ist, den Kultus des Schönen zu nennen“, und weil er „die Berechtigung der Kunst in der Notwendigkeit sieht, die Menschen untereinander zu vereinigen durch die seelische Erregung, die in uns das Handeln und Empfinden der Menschen, der Anblick der Natur hervorrufen“, dies Erfüllen eines unklaren Dranges, einer unerkannten Pflicht, diese künstlerische Veräußerung und dieser ganz unegoistische, undogmatische Altruismus, dieser Impressionismus des Gefühls, bedeutet für den zielstrebigen Organismus der Zeitseele dasselbe, er ist ein Verbrauch an Kräften, die dadurch lebendig bleiben, aber nicht bauen.

Gewiß, Carrière hatte eine hohe Auffassung vom künstlerischen Berufe, und seine Persönlichkeit steht ethisch bedeutsam in seinem Laude und in seiner Kunstsperiode. Der seelische Grundzug und der künstlerische Charakter eines Mannes ist individuell hoch schätzbar, dessen Schaffen in dem Grundsatz ausgesprochen liegt: „Der sinnliche Reiz kann uns auf die Dauer nicht genügen, er muß zum Gefühl, in dem das wahrhaft Menschliche liegt, sich vertiefen“, und der es seiner Zeit zur besonderen Ehre anrechnete, „in so hohem Maße das Mitfühlen und Mitleid gekannt zu haben, daß kein menschliches Leiden uns fremd ist, und das Gefühl über die Vorurteile zu siegen vermag“, der auch deshalb die Kunst als Erziehungsmittel allen zugänglich machen wollte,

„psychologischer“ und schließlich „neurologischer Impressionismus“ zu sehr ineinander wurzeln, statt nebeneinander hergehen, wobei den beiden letzteren künstlerisch nicht der Hauptwert zugedacht werden darf.

weil er von ihr die hohe Meinung hatte: „Wenn man für die Schönheit empfänglich ist, kann man keine Schlechtigkeit begehen; die Gemeinheit des Bösen ekelt uns an.“ Es ist sehr bezeichnend für eine gewisse sehnüchtlige Geistesstimmung der radikalierten jungen Republik, daß sie sich in den Werken eines derartig ethisch gerichteten Künstlercharakters widerspiegeln konnte, der in seinen Bildern eine Synthese der unzerstörbaren guten Restelemente versuchte, die das Individuum und die Familie der Allgemeinheit noch immer zu brachten, und der programmatick eine Erneuerung der „Kunst in der Demokratie“ anstrebe. Aber es ist nur eine Spiegelung, bei der klare Anschauungsformen im Tau der Empfindung zerfließen, bloß nebelhaftest Gestaltung gewinnen. Die Synthese geschieht nur im Gefühl, in der Geisteskraft, die am schnellsten Impressionen in ethische Werte umsetzt, die das Individuum am leichtesten mit der sozialen Masse sympathisch zusammenführt; sie geschieht ohne die sondernden Geisteskräfte des Gedankens und des Willens, die das Individuum abheben und die Masse bändigen, die die künstlerischen Formen durch Schärfe vergeistigen, statt durch Weichheit animalisch machen. Eine soziale Kunst, die nur im individuellen Gefühl wurzelt, bleibt impressionistisch kern- und hältlos. Der weiche Carrière, der, obwohl in Straßburg aufgewachsen, nach jahrelangem Aufenthalt in Paris das Leben daselbst nicht mehr ertragen konnte und sich von dem Drill mit einem Gefühl tiefen Abscheus abwandte: „Es scheint mir unmöglich, daß ein Volk, das uns nichts bringt als eine disziplinierte Barbarei, einmal mehr gelten wird als das weitherzige, so liberale Frankreich“, Carrière empfand das Aufgehen im sozialen Organismus als eine Wohltat. „Der Gedanke, daß der Künstler nicht als ein Ausnahmewesen erscheinen soll, sondern in Gemeinschaft mit allen Menschen steht, ist für die künstlerisch veranlagte Seele, die nur in der stillen Zurückgezogenheit leben kann, eine sichere Stütze, und die Annäherung des Künstlers an die Mehrzahl der Menschen versetzt ihn in jenen Zustand der seelischen und herzlichen Gemeinschaft, ohne den keine Arbeit möglich ist, kein Ziel erkannt werden kann.“ Die Demokratie befriedigt das „wesentliche Bedürfnis des Menschen, sich mit seinesgleichen einig zu fühlen“. Alles Denken und Gestalten zerfließt Carrière in den „Zusammenhang aller menschlichen Seelen“. Es ist eine sozusagen proletarische Seelengemeinschaft, aus der sich die Idee der Menschheit erhebt; immer drängt sich ein sozialer Zug, ein Zug des Leidens und Mitleidens durch. „In Gefühllosigkeit wie im Flugsand versinken! Wer möchte, um dem Schmerz zu entgehen, die Gabe der Gefühllosigkeit annehmen? Es wäre der geistige Tod.“ So fand er eine soziale Seeleneinheit im Gefühl. Als er an seinem Bilde „Das Theater in Belleville“ malte, suchte er Glassfabriken und Gießereien auf, wo er Arbeiter in Massen antraf, die er in ihrer Gesamtheit porträtieren wollte. Den Anhauch und Atem der Erregung suchte er in allen Gesichtern wie in einem. Die Porträts der Menschen werden ihm „Porträts sozialer Funktionen“, die Gesichter werden Glieder einer Kette von Empfindungen. Seine Impressionen werden künstlerische Seelengewebe, Psychologie. So bleiben seine Gefühle vom austrocknenden Flugsande des Egoismus unberührt, aber seine Werke schwimmen ankerlos und ohne Trag-

kraft auf einem endlosen Meere, von einem heimlichen Leuchtfeuer glühend, das nur mit Mühe den Nebel durchdringt und einsam in Nacht zu ersticken droht.

Carrière hatte für die Sympathie, mit der er seine Werke tränkte, einen unerschöpflichen Jungbrunnen, die Liebe zu seiner Familie und zu seinen Kindern. Das Gefühl, dem er sich rüchhaftlos hingab, und aus dem er alles schuf und dachte, bildet den grundechten Kern seines individuellen Sozialismus; es hätte eine eigenartige Wirkung im modernen Frankreich haben müssen, wenn eben das Gefühl eines einzelnen und nicht der Zwang der Geschichte die Geschichte eines Volkes bestimmen würde. Edmond de Goncourt erzählt*, daß er einmal während einer Sitzung, in der ihn Carrière malte, mit diesem auf die Entvölkerung Frankreichs zu sprechen gekommen sei. „Carrière sagte, er müsse schon seinen Mut zusammennehmen, um mit seinen fünf Kindern auf die Straße zu gehen; man wundere sich, man lache, man zähle sie hinter ihm mit lauter Stimme.“ In seiner Kunst hat Carrière dem Kinde und der Mutterchaft, der Mütterlichkeit ein bleibendes Denkmal gesetzt, das zuerst ihn und dann aber doch auch seine Zeit ehrt, deren naturalistische Auflösung bei der Seele des Kindes Halt mache. Carrière dachte hoch vom mütterlichen Berufe: „Stets schien es mir, und ich bin immer mehr davon überzeugt, daß die Frau allein in der Nähe der Quellen des wahren Lebens geblieben ist, durch ihre Schmerzen, ihre Mutterchaft, die Gewalttätigkeit des Mannes. Sie hat sich der geistigen Mißbildung, unter der die Männer leiden, widergesetzt. Immer aus nächster Nähe verwundet, in Verührung mit allem Elend hat sie in sich die Seele der Natur in ursprünglicher Kraft erhalten.“ Am Kinde bemerkte Carrière mit Staunen geistige Zusammenhänge, die über das individuelle Gefühl hinausgehen: „Doch im Kinde genau die Gebärden des Vaters sich wiederholen, ist ein überraschendes Wunder, über das man nicht müde wird zu erstaunen. Dass das menschliche Deuken in immer denselben Formen wiederkehrt, ist für die Menschen ein Gegenstand freudigen Erstaunens.“ Er selber, in einer kinderreichen Familie aufgewachsen, traut dem Kinde eine soziale und Weltmission zu. „Unsere Gedanken nehmen eine andere Richtung, wenn wir ein Kind haben. Dem Junggesellen fehlt das richtige Verständnis der Dinge. Ein Mann ohne Kinder sollte zu keinem Amt berufen werden. Wer keine Gewähr leistet für die Zukunft, hat kein Anrecht darauf, andere zu leiten.“ Und in der Antwort auf eine Umfrage über die Rolle des Proletariats in der Bewegung gegen den Krieg schreibt er: „Das Proletariat hat ein Mittel, um jetzt schon an dem Frieden in der Welt mitzuwirken: es verzichte auf die rohe Züchtigung und Beschimpfung der Kinder. „Schlaget nicht, beschimpft nicht eure Kinder“, diese Worte sollten in jedem Hause, in jeder Schule geschrieben stehen. In der Familie wird die Gewalttätigkeit großgezogen, die Sklaverei und Knechtung des Proletariers vorbereitet . . . Seit Jahrhunderten geben sich die Menschen die Schläge wieder, die sie als Kinder erhalten haben. . . .“ Mit Rücksicht auf die Familienethik kann er sich ge-

* Vgl. J. und E. de Goncourt, „Künstlerlöpse“. (Eine kleine Auswahl aus dem Tagebuche der Brüder Goncourt). Wien, Verlag Brüder Rosenbaum.

legentlich einer Umfrage auch nicht entschließen, der Abschaffung des gesetzlichen Schutzes der Ehe das Wort zu reden.

Außer Porträten finden sich bei Carrière denn auch nicht mehr viele Bilder, die etwas anderes behandeln als Kindliches, Mütterliches, Familienzenen. Schon einmal hatte in Frankreich ein Maler des Familienlebens eine gewisse moralische Bedeutung erlangt, Jean Baptiste Greuze, am sentimental Ausgang der flatterhaften Rokokoperiode, dessen Familienbilder und halbwüchsige Mädchengestalten Diderot moralisierend interpretierte. Inzwischen hat sich die Stimmung verinnerlicht, mit seelischer Unruhe beladen. Der soziale Ernst hat Carrières Bilder von der sentimental Roketterie gereinigt. Was in ihnen Schmerzliches ist, kommt aus der individuellen Erfahrung, ist weiterhin aus dem sozialen Gefühl herempfunden und in einen gedämpften Rhythmus künstlerischer Formen gebracht, die echte Dokumente einer persönlich tiefen Ergriffenheit, wenn auch nicht Monamente einer allgemein verbindlichen Geistesrichtung sind.

Vergleicht man Bilder wie „Das fränke Kind“ oder „Mutter und Kind“ mit dem Bilde „Mutterschaft“, so sieht man das Genrehafte oder die Liebeslösungszene allmählich in einen sich vom Stoffe trennenden, nur durch einige im Lichte hervortauchende seelische Kurven geführten absoluten Rhythmus der seelischen Verschlingung übergehen. Wie diese seelischen Kurven aus der Dunkelheit ans Licht, nach Leben und Atem ringen, wie sie zwischen natürlicher Form, stilistischer Verschlingung und malerischer Verhaltung lebendig werden und vergehen, wie sie in Dämmer tauchen und in einer unbestimmten Weite den Halt verlieren, sich desto energischer in sich schlungen, um in sich selber Halt zu finden, das gibt diesen Bildern das Schmerzliche, das Voraussezunglose, die stets verlorene Bewegung ins All, das Panpsychistische, das am Individuellen zehrt. Die Hauptbewegung der Bilder geht aufwärts in leichter Krümmung wie eine Mondsichel oder besser wie ein junger, stumpfer Pflanzentrieb, ein weicher Schafft, dessen vegetabilisches Dasein keine Rauheit erträgt. Dieser Stumpfheit des Bildorganismus entspricht die Versunkenheit der Mutter, das Schlafen des Kindes. Das geistig Charakteristische wird verwischt, um das Zuständliche, das allgemein Seelentypische hervortreten zu lassen. Dieses äußert sich in der Verschlingung der Finger, in der Auflösung der körperhaften Struktur der Arme, in einer allgemeinen Erweichung der Formen. Das Bild verliert alles Architektonische, es verschlingt sich zu einer Mondform, zu einem kosmischen Knäuel, in den alle Bildung zurückfällt. So wird das Panpsychistische rückwärts zum individuell Animalischen, zum sozial Vegetativen. Das ist der seelische Wert, beziehungsweise die Wertminderung dieser Kunst, daß eine seelische Hypertrophie die organische Form überflutet, daß das Gefühl in sich selber ertrinkt.

In der sich selbst verlierenden seelischen Unraust stellt Carrière das Drama des modernen Menschen dar. Als Typus der modernen Seele hat er Paul Verlaine gemalt, der sich fränk in einem Pariser Spital befand*. Im

* S. die Schilderung bei Charles Morice, Eugène Carrière, l'homme et sa pensée, l'artiste et son oeuvre. Paris, Mercure de France. 3,60 Fr.

clair-obscur einer unbestimmten, aber drückenden seelischen Atmosphäre taucht ein Kopf auf, dessen stolze Menschlichkeit zur Hilflosigkeit geworden ist. Eingesallene Wangen, ein spitz vorstehendes Kinn, eingesunkene schwimmende Augen des Absynthtrinkers, eine eigensinnig gekrümmte, aber hoffnungs- und willenlos zerfließende Nase, vom Genuss entzweit gewordene Lippen, eine tierische Maske, die sich asketisch vergeistigt, ein Geistesringen mit der Armeseligkeit unter einer homerischen, episch gewölbten Schädelform, — das Gesicht eines Mühseligen und Beladenen, dessen Zerfallszüge sich aber zu einer geistigen Bedeutsamkeit verdichten. Nicht sein Körper, nicht seine Seele ist letzterdings gestaltet, sondern die psychische Potenz einer modernen Milieustimmung, das moderne Vagabudentum der Seele. Auch hier die leicht gekrümmte Haltung, die wirkt, als ob der Kopf wie ein Meteor aus chaotischer Masse auftauche. So stoßen aus dem Grunde des modernen seelischen Chaos Geisteskräfte in die Höhe, um matt schimmernd zu vergehen.

„So müssen wir denn auf uns einwirken, in uns selbst die Seligkeit gewinnen, das einzige Beispiel, das wir den anderen geben können. . . . Ich denke nicht an jene erlogene Ruhe, welche die Gefühllosen zur Schau tragen, sondern an das oft so tränenreiche Ringen in uns selbst: die Seelenangst des Ölbergs ist es, die uns vereinigt und den Wunsch erwacht, den gleichen Schmerz, den wir in uns empfinden, zu besiegen; sie ist es, die uns die gleiche hingebende Liebe einfloßt für die Geschichte einer Menschenseele, die bereit ist, sich zu opfern, wenn sie sich nur selbst getreu bleibt.“ Diese Schilderung menschlichen Loses ist auch Carrières Religionsbekenntnis. „Alle Religionen machen aus dem Menschen einen Gefallenen, der von der göttlichen Gnade seine Erlösung erwartet. Das ist nicht wahr: er ist der zum Leben Auserwählte, der zum Wirken Auserwählte, durch die Natur und durch seine Vorfahren dazu ausgerüstet.“ Carrière glaubt, „daß der Geist allein besteht, weil er ewig ist.“ Er gesteht, daß seine religiöse Erziehung „eine so lange Vergangenheit mit religiösem Empfinden sich nicht so bald auslöschen“ lasse; „was wir auch über die Religionen denken mögen, wir fühlen, daß das Leben fortdauert“; „der Gottesgedanke erscheint mir immer schöner.“ Aber Carrière ist kein Gläubiger aus Notwendigkeit. So undogmatisch wie seine Kunst ist auch seine Religion, er ist hier wie dort ein Impressionist des Gefühls. Er entfernt sich nicht weit von der religion de l'humanité. Seine „Maternités“ sind keine Madonnenbilder mehr. Das seelische Leben, das in ihnen sich ausdrückt, ist zu schwach, Monumentalformen, Typen der Erhabenheit zu gestalten. Es ist schließlich trotz alles Altruismus doch gerade ein zu selbstisches Gefühl, das diese Kunst hindert, in tieferem Sinne religiös, aufbauend zu wirken.

So ist auch das Bild des „Gekreuzigten“ ein Dokument der Ergriffenheit, kein Zeichen der Überwindung und Vergeistigung. Es ist wie eine blaß überwachsene Wunde, eine Narbe, die weiter schmerzt. Das Bild spricht nicht: „in hoc signo vinces“, sondern nur: „In diesem Zeichen erkenne dich selber, bemitleide dich selber.“ Das Mitgefühl ist der wesentliche Zug in Carrières christlichem Charakter. Es sammelt sich in dem Gekreuzigten als einem Symbol. Paul Verlaine ist für Carrière, wie der französische Kritiker Charles



Eugène Carrière / Die Kinder mit dem Hanswurst



Morice sagt, der „crucifié entre le passé, qu'il regrette, et l'avenir inconnu“; er ist der Dichter der in der Unruhe des Suchens sich opfernden Generationen, er wurde selber mehr als alle ein Opferter. Aber Verlaine, der moderne Mensch, ist ein unfreiwilliges Opfer; „der reine Rausch des freiwilligen Opfers“, das ist Christus. Der gläubige Betrachter mag Scheu davor haben, solche vielleicht vorhandene geheime Beziehungen aufzudecken, da sie ihm durch die Aufdeckung blasphemisch werden. Er glaubt lieber an die Echtheit eines Gefühls, das beziehungslos in Christus einen reinen Ausdruck und Mittelpunkt seiner sozialen und religiösen Empfindungen, ein läuterndes Vorbild gefunden hat. Er glaubt an eine ehrliche Ergriffenheit des Künstlers vom christlichen Stoffe. Der Stoff und das Gefühl ist echt und im künstlerischen Ausdruck überzeugend. Aber die künstlerische Form ist nur auf das Gefühl gestellt, sie ist begrenzt und einseitig, stellt nur einen kleinen, den täuschbarsten Teil des christlichen Seelenorganismus dar. Man sieht wieder, nicht der Inhalt, der Stoff ist entscheidend für den Wert eines Künstlers und seines Wertes, sondern allein die künstlerische Form; denn sie ist unmittelbare Weltanschauungsform, untrüglich, das reine Wahrzeichen der ideellen Durchdringtheit des Stoffes.

In Carrière, der, von einer elsässischen Mutter geboren, in Straßburg aufgewachsen ist, sich aber nach dem Kriege von 1870, wo er als Soldat bei Breisach gefangen genommen und in Dresden interniert wurde, in Paris ganz dem französischen Kulturelement überlassen hat, steht doch etwas Deutsches. Wir können sein losgelöstes Gefühl, das zwischen der stofflicheren Art eines Meunier und der reineren impressionistischen Auflösung eines Rodin hin und herschwankte, nicht mehr Gemüt nennen. Aber doch ist seine Energie des Verantwortlichkeitsgefühls, seine ethische Grundrichtung, die auch die Aufgabe des Modells als eine Mitarbeit an einem erhabenen Ziel ausgesetzt wissen wollte, und schließlich seine unpessimistische Resignation, die aber doch wieder auf eine große Zukunft hofft, deutschem Wesen sympathisch. Carrière spürt die Kräfte einer neuen Zeit. „Der Augenblick, in dem wir heute leben, ist herrlich. Alle Religionen werden angesehen und niemals war das religiöse Empfinden stärker. Wir haben keinen eigenen Stil und sind reich an Künstlern. Niemals hat das allgemeine Elend so sehr die menschliche Seele erschüttert, niemals ist eindringlicher der Ruf des Menschen zum Menschen erklingen. Die Künstler sind heute voll eifriger Strebens; sie suchen ihren Weg mit oft sieberhafter Hast, aber ihre Werke sind lebensooll. Alles berechtigt uns zur Hoffnung: wenn die Blumen voll Bienen sind, ist der Bienenstock nicht fern.“

Dass er sein ganzes Schaffen auf das Gefühl und auf soziale Impressionen gestellt hat, dieser voraussetzunglose seelische Impressionismus macht ihn und sein Werk aber schließlich doch einsamer und unfruchtbare als Rodin, von dem er sagte, er habe „nicht an dem Bau der künftigen Kathedrale mitwirken können.“ Carrière starb, 57 Jahre alt, am 27. März 1906 an Halskrebs. Auf seinem Grabe stehen die Worte: „Glücklich sind diejenigen, die sich glorreich auf den Tod vorbereiten.“

Robert Schumanns Entwicklung zum Künstler / Von Eugen Schmitz

Auf keinem Gebiete war die Frage der Berufswahl von jeher eine so diffizile wie in der Kunst. Denn hier bringt ein eventueller Fehlgriff ein moralisches und materielles Risiko von ganz besonderer Tragweite mit sich. Darüber setzen sich nun freilich die, die die Sache in erster Linie angeht, d. h. die jungen Künstler in spe selbst, oft ziemlich leicht hinweg; um so ernster pflegen es damit die weiterblidenden Eltern, Erzieher usw. zu nehmen, und so bedeutet für viele schon der Eintritt in die künstlerische Karriere einen oft jahrelangen erbitterten Kampf mit durch die Tradition geheiligten Autoritäten, die der jugendlichen Begeisterung ihre überlegene Erfahrung und kühle Lebensweisheit entgegenstellen zu müssen glauben. Allen denen, die sich in solcher Lage befinden, zum Trost muß aber daran erinnert werden, daß dieser Zwiespalt auch vielen von den Größten im Reiche der Kunst nicht erspart blieb. Auf musikalischem Gebiete sind u. a. Händel, Berlioz, Bülow, Hugo Wolf Beispiele dafür; besonders genau können wir den Fall aber bei Schumann verfolgen, da hier ein reichhaltiger Briefwechsel aus der Jugendzeit vorliegt, der gestattet, gewissermaßen Schritt für Schritt die allmähliche Emanzipierung des Künstlers zu beobachten. Schumann hatte sowenig wie die genannten anderen Meister das Glück, von Jugend auf durch sinngemäße Erziehung zu seinem Künstlerberufe herangebildet zu werden. Die langen Zweifel und Kämpfe, in denen er sich erst von dem durch das Herkommen gewiesenen Irreweg zur rechten, wahren Lebensbahn durchschlagen mußte, zeigen einen für die Naturgeschichte des werdenden Künstlers fast typischen Charakter.

Künstlerische Neigungen machten sich bei dem kleinen Robert schon in frühesten Jahren geltend, und als Gymnasiast betätigte sich der Knabe — ganz ähnlich wie Richard Wagner — bereits selbstständig als Dichter, Philosoph und Musiker. Die Eltern standen diesen schönen Neigungen zunächst keineswegs ablehnend gegenüber. Im Gegenteil: Roberts Vater, der als Buchhändler und Schriftsteller selbst etwas Fühlung mit dem Künstlermilieu hatte, war, nachdem sich die ungewöhnliche musikalische Begabung seines Sohnes mehr und mehr zweifellos ausprägte, fest entschlossen, ihre Entwicklung in jeder Hinsicht zu fördern und trat zu diesem Zweck sogar mit C. M. v. Weber in Unterhandlungen wegen Übernahme von Roberts Unterricht. Die Sache führte jedoch zu keinem Resultat, da Weber eben im Begriffe war, nach London zur Uraufführung des ‚Oberon‘ zu reisen. Unglücklicherweise starb Schumanns Vater gerade im entscheidenden Moment, und der Jüngling kam nun ganz unter den Einfluß der Mutter, die in zärtlicher Besorgnis für die Zukunft des Sohnes alles daran setzte, diesen einem sicherem ‚Brotstudium‘ in die Arme zu führen. So entschloß sich denn Robert schweren Herzens, allen Künstlerträumen zu entsagen und bezog im Frühling 1828 die Universität Leipzig, um Jurisprudenz zu studieren. Von diesem Moment an liegt, wie erwähnt, seine innere Entwicklung, die zum endgültigen Sieg des Gefühls

der inneren Berufung führte, durch seine zahlreichen Briefe lückenlos unserem Blide offen.

Bereits der erste Brief von Leipzig an die Mutter (21. Mai 1828) spielt charakteristischer Weise auf den aufs neue beginnenden Seelenkampf an. „Die kalte Jurisprudenz“ heißt es da, „die einen bei dem Anfang schon niederschmettert durch ihre eiskalten Definitionen, kann mir nicht gefallen; Medizin will ich nicht, und Theologie kann ich nicht studieren. In so einem ewigen Streite mit mir selbst befindet sich mich und suche vergebens einen Führer, der mir sagen könnte, was ich tun soll. Und doch — es geht nicht anders. Ich muß an die Jurisprudenz: so kalt, so trocken sie auch sein mag, ich will überwinden: und wenn der Mensch nur will — er kann ja alles. Philosophie und Geschichte soll jedoch ebenfalls eines meiner Hauptstudien werden.“ Das klingt zunächst also sehr wenig „berufsfreudig“; doch hinderte diese Abneigung den jungen Studenten nicht, seine Pflicht zu tun. „In der Jurisprudenz schreibe ich bis jetzt maschinennäher nach, weiter kann ich jetzt noch nichts tun“, heißt es bereits im nächsten Brief. Von den Mühen des Studiums aber suchte und fand Schumann reichliche Erholung in der Kunst. Neben der Literatur, in der Jean Paul auf Jahre hinaus sein fast einziger geistiger Nährvater blieb, trat in der Leipziger Zeit wieder mehr und mehr die Musik führend in den Vordergrund. Im Hause des seiner Familie befriedeten Dr. Carus lernte der junge Student nicht nur bedeutende Künstler, wie Marschner, Wiedebein und die damals bereits als Wunderkind angestaunte Klara Wied — seine spätere Gattin — kennen, sondern fand im Kreise gleich gesinnter Genossen auch reichliche Gelegenheit zum praktischen Musizieren, speziell zum Kammermusikspielen. Von dieser Zeit an datiert Schumanns schwärmerische Begeisterung für Schubert, dessen Instrumentalmusik er damals kennen lernte; auch die Größe der Kunst Bachs begann seinem jugendlichen Geist ahnungsvoll aufzudämmern. Alle diese Eindrücke mußten ihn natürlich seinem widerwillig ergriffenen Fachstudium noch mehr entsfremden. Trotzdem lesen wir um diese Zeit von neuen „juristischen“ Plänen. In einem Brief vom 3. August 1828 bekundet Robert der Mutter seine Absicht, auf einige Jahre die Leipziger mit der Heidelberger Universität zu vertauschen. „Da ich in Leipzig das Examen machen“, schreibt er, „und als Sachse hier zwei Jahre studieren muß, so will ich lieber Ostern 1829, also im künftigen Jahre Leipzig verlassen und nach Heidelberg gehen, um da die berühmtesten deutschen Juristen, Thibaut, Mittermaier u. a. m. hören zu können; Ostern 1830 komme ich dann wieder nach Leipzig zurück, um mich wieder ein wenig in die Leipziger Professoren einhezen zu können. Wenn ich einmal auf eine andere Universität gehen will . . . so muß ich notwendig schon künstige Ostern gehen . . . ; ging ich später, so müßt ich das Examen machen, gleich wenn ich von Heidelberg käme, und dann ging es mit dem sächsischen Rechte, in dem man am meisten examiniert wird und das ich in Heidelberg wiederum verschwitzt würde, weil ich da andere Sachen, wie römisches Recht, Pandekten usw. zu hören habe, im Examen unter aller Kritik schlecht, und dann würdest weder du noch ich mit mir zufrieden sein“. Wie man sieht, war der schwärmerische Jean Paulianer, Schubertianer und

Bachianer gelegentlich auch durchaus des „fachmännischen“ Jargons eines veritablen stud. iur. mächtig. Im übrigen hat Schumanns Biograph Albert sicherlich recht, wenn er bemerkt, daß es im Grunde genommen doch wohl kaum juristische Interessen waren, die den Studenten Schumann nach Heidelberg lockten, sondern vielmehr der Zauber, den Heidelberg als die Wiege der deutschen Romantik auf sein junges Gemüt ausübte. „Hier hatten sich zwei Jahrzehnte zuvor Arnim, Brentano, Görres und andere zu gemeinsamem Wirken zusammengefunden, hier war 1806—1808 „des Knaben Wunderhorn“ entstanden, und es ist darum ein sinnvolles Spiel des Schicksals, daß auch der Herold der musikalischen Romantik in der Heimat der ganzen Bewegung seine ersten Spuren verdiente . . . In der Tat, hier inmitten der idyllischen Poesie des Redartales, wo ihm im Vergleich zu der Rüchternheit des nordischen Lebens alles in einer „sanften singenden provenzalischen Tonart“ zu schweben scheint, genießt Schumann in vollen Zügen alle Reize des Studentenlebens.“ Der Optimismus seiner ganzen damaligen Stimmung aber bahnte sogar vorübergehend eine Versöhnung des jungen Juristen mit seinem Brotstudium an.

„Was mich anbetrifft, so bin ich heiter, ja manchmal recht glücklich: ich bin fleißig und ordentlich; das Jus schmeidet mir bei Thibaut und Mittermaier exzellent, und ich fühle jetzt erst die wahre Würde der Jurisprudenz, wie sie alle heiligen Interessen der Menschheit fördert. Und Gott! Dieser Leipziger Professor, der wie ein Automat auf seiner Jakobsleiter zum Ordinariat dastand und geist- und wortarm seine Paragraphen phlegmatisch ablas — und dieser Thibaut, der, obgleich noch einmal so alt wie jener, von Leben, Geist überflieht und kaum Zeit und Worte genug hat, seine Ideen auszusprechen!“

So schreibt Schumann der Mutter am 17. Juli 1829, und wenige Wochen später wiederholt er, er versäume kein einziges Kollegium, „weil es hier eine wahre Lust ist, Jus zu studieren, bei Thibaut und Mittermaier nämlich.“ Daß diese Äußerungen aber wirklich nur einer vorübergehenden optimistischen Stimmung entstammten, zeigte sich sehr bald, denn bereits im November des gleichen Jahres schlagen die Briefe wieder einen stark resignierten Ton an:

„Du sprichst von Musik und meinem Klavierspiele. Ach Mutter, mit diesem ist es fast ganz aus, und ich spiele selten und sehr schlecht, und die Fädel des schönen Genius der Tonkunst ist im milden Verlöschchen; und mein ganzes musikalisch Treiben kommt mir wie ein herrlicher Traum vor, der einmal war und an den ich mich nur noch dunkel entsinnen kann, daß er war. Und doch glaube mir, hätt' ich jemals etwas auf der Welt geleistet, es wäre in der Musik geschehen; ich habe in mir von jeher einen mächtigen Trieb für die Musik gefühlt, auch wohl schaffenden Geist, ohne mich zu überflügeln. Aber — Brotstudium! — Die Jurisprudenz verknorpelt und vereist mich noch so, daß keine Blume der Phantasie sich mehr nach dem Frühling der Welt sehnen wird!“

Hier sehen wir also Schumann zum ersten mal den Glauben an seine Künstlermission rüdhaftlos bekennen, freilich mit einem starken Grundton zaghafter Entzagung untermischt. Im übrigen entsprach das hier gezeichnete

pessimistische Bild keineswegs so ganz den tatsächlichen Verhältnissen. Denn gerade im Herbst 29 hatte sich Schumann wieder mit besonderem Ernst dem Klavierspiel zugewandt, so daß er sogar verschiedenemale öffentlich mit großem Erfolge auftreten konnte. Auch fällt in diese Zeit das Erwachen seiner schöpferischen Tätigkeit. Es entstanden damals neben einigen Ansätzen zu Sinfonien mehrere kleine Klavierstücke, die späterhin in den Papillons (op. 2) gedruckt wurden (Nr. 1, 3, 4, 6 und 8). Der Anfang des Jahres 1830 brachte außer den Ansätzen eines Klavierkonzerts die Variationen über den Namen „Abegg“, die 1831 als op. 1 im Druck erschienen, sowie die erste Fassung der später umgearbeiteten und als op. 7 veröffentlichten „Tolkata“ (Abert, a. a. O.). — Großen Einfluß auf Schumann übte die geniale Erscheinung Friedrich Thibauts aus; freilich wohl weniger der Jurist als der begeisterte kenntnisreiche Musikfreund Thibaut, der Verfasser des von Schumann noch später so warm empfohlenen Büchleins über Reinheit der Tonkunst und der frühe Vorkämpfer unserer modernen Musikrenaissance.

„Thibaut ist ein herrlicher, göttlicher Mann, bei dem ich meine genußreichsten Stunden verlebe. Wenn er so ein Händelssches Oratorium bei sich singen läßt (jeden Donnerstag sind über siebzig Sänger da) und so begeistert am Klavier akcompagniert, und dann am Ende zwei große Tränen aus den schönen, großen Augen rollen, über denen ein schönes, silberweißes Haar steht, und dann so entzückt und heiter zu mir kommt und mir die Hand drückt und kein Wort spricht vor lauter Herz und Empfindung, so weiß ich oft nicht, wie ich Lump zu der Ehre komme, in einem solchen heiligen Hause zu sein und zu hören. Du hast kaum einen Begriff von seinem Witz, Scharffinn, seiner Empfindung, dem reinen Kunstsinne, der Liebenswürdigkeit, ungeheuren Weitredsamkeit, Umsicht in allem.“

So schreibt Schumann am 24. Februar 1830 der Mutter. Tatsächlich war die väterliche Freundschaft Thibauts für den jungen Studenten von größtem Werte. Daß der berühmte Jurist zugleich ein so feiner Kunstkennner war, das ermöglichte ihm einverständnisvollereres und unbefangeneres Urteil über die Zukunft des seiner Obhut anvertrauten Jünglings, als jedem anderen, der in so schwieriger Sache zu raten hatte. „Thibaut muntert mich zur Jurisprudenz nicht auf“, schreibt denn auch Schumann am 1. Juli 1830, „weil mich der Himmel zu keinem Amtmann geboren hätte, und weil alles Tüchtige eben vom Himmel kommt und nur geboren wird. Ein mechanischer getriebener Jurist ist eben kein großer.“ Und kurz vorher heißt es: „Daß ich gern ein großer Jurist werden möchte, kannst du glauben, und es fehlt mir jetzt auch wohl nicht an gutem Willen und Eifer; daß ich es aber niemals weiter bringen werde als jeder andere, liegt nicht an mir, sondern an den Umständen und vielleicht an meinem Herzen, das nie gern Lateinisch sprach. Nur der Zufall und, will's der Himmel, das Glück sollen den Schleier heben, der über meiner Zukunft Dunkel liegt.“

Doch nicht Glück und Zufall, sondern der junge Musensohn selbst sollte alsbald jene Dede lüsten, die sich bisher wie Mehltau auf die frischen Knospen seiner Jugend gelegt hatte. Zu Ostern 1830 gab Paganini ein Konzert

in Frankfurt, das Schumann besuchte. Spiel und Persönlichkeit des genialen Geigers machten einen außerordentlich tiefen und nachhaltigen Eindruck auf den jungen Kunsthistoriaen, wovon Schumanns spätere Bearbeitung Paganinischer Capricen Kunde gibt; wahrscheinlich ist im Anschluß an dieses Erlebnis in Schumann der endgültige Entschluß, sich ganz der Kunst zu widmen, zur Reise gediehen. „Mein ganzes Leben war ein zwanzigjähriger Kampf zwischen Poesie und Prosa, oder nenn' es Musik und Tuis.... Jetzt stehe ich am Kreuzwege, und ich erschreibe bei der Frage: Wohin? — Folg' ich meinem Genius, so weist er mich zur Kunst, und ich glaube, zum rechten Weg.“ So lesen wir am 30. Juli 1830; die Kugel war ins Rollen gekommen. Und einen Monat später war es mit dem letzten Zaudern zu Ende. „Ich bleibe bei der Kunst, ich will bei ihr bleiben, ich kann es und muß es. Ich nehme ohne Tränen von einer Wissenschaft Abschied, die ich nicht lieben, kaum achten kann.“ So schreibt Schumann am 21. August an seinen Freund und Lehrer Friedrich Wied, und am nächsten Tag gibt er in einem wundervollen Brief an die Mutter die tiefere Rechtfertigung des entscheidenden Schrittes: „Ich mag mein Herz mit meinem Kopf, Gefühl, Verstand, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Kräfte, Hoffnungen, Aussichten und alles fragen —: sie weisen mich zur Kunst hin von der frühesten Kindheit an bis jetzt. Gehe auch du mein ganzes Leben, meine Kindheit, mein Knabenalter und den Jüngling durch und sage offen: wohin trieb mich mein Genius immer und immer? Denk an den großen Geist unseres guten Vaters, der mich früh durchschaute und mich zur Kunst oder zur Musik bestimmte.... Und nun gesezt auch — ich will mich verleugnen — ich will eine Wissenschaft ergreifen, die ich nicht lieben, kaum achten kann — Mutter, was hab' ich nun für Aussichten? Was hab' ich für einen Wirkungskreis? Welches Leben hab' ich zu erwarten?... Läßt mich eine Parallele ziehen.... Der Wegweiser zur Kunst spricht: Wenn du fleißig bist, kannst du in drei Jahren am Ziel sein! Das Tu s spricht: In drei Jahren kannst du's vielleicht zum Alzessisten mit der zweiten Zensur gebracht haben, bekommst auch 16 Groschen jährlichen Gehalt. Die Kunst fährt fort: Die Kunst ist frei wie der Himmel, die ganze Welt ist ihr Hafen. Das Tu zucht die Achseln und sagt: ich bin eine ewige Subordination vom Alzessisten bis zum Minister und gehe immer in Manschetten und Chapeau-bas. Die Kunst spricht weiter: Ich wohne bei der Schönheit, und das Herz ist meine Welt und meine Schöpfung — ich bin frei und unendlich, komponiere und bin unsterblich ic. — Das Tu sagt ernsthaft: Ich kann nichts bieten als Alten und Bauern, wenn es weit kommt, einen Totschlag — dann ist's aber auch eine Freude; neue Pandekten kann ich durchaus nicht edieren ic. — — — . Geliebte Mutter! Ich kann dir meine d u r c h g e d a c h t e n Gedanken nur schwach und flüchtig skizzieren; ich wollte, du ständest jetzt vor mir und könntest in mein Herz sehen — du würdest sagen: verfolge die neue Bahn mit Mut, Fleiß und Vertrauen, und du kannst nicht untergehen. — Gebt mir Eure Hände, Ihr Lieben, und laßt mich meinen Weg ruhig fortgehen — wahrlich — Ihr und ich können jetzt der Zukunft mit sicherer und festerer Miene in ihr Aug' sehen als früher! —

Die Mutter war über diese Wendung der Dinge in großer Sorge. Nach dreijährigem fruchtbaren, kostspieligen Studium sah sie den Sohn nun doch den gefährlichen Schritt tun, vor dem sie ihn von Anfang an mit Bangen zurückgehalten hatte. Dennoch entschloß sie sich schweren Herzens, dem Wunsch Roberts zu willfahren, falls dessen bisheriger Lehrer Friedrich Wied den Plan billige. „Auf Ihrem Auspruch“, schrieb sie diesem damals, „beruht alles, die Ruhe einer liebenden Mutter, das ganze Lebensglück eines jungen, unerfahrenen Menschen, der bloß in höheren Sphären lebet und nicht ins praktische Leben eingehen will. Ich weiß, daß Sie die Musik lieben — lassen Sie das Gefühl nicht für Robert sprechen, sondern beurteilen (Sie) seine Jahre, sein Vermögen, seine Kräfte und seine Zukunft. Ich bitte, ich beschwöre Sie als Gatte, Vater und Freund meines Sohnes, handeln Sie als redlicher Mann! und sagen Sie unumwunden Ihre Ansichten, was er zu fürchten — oder zu hoffen hat.“ — Wied, der Schumanns hervorragende Begabung längst schätzen gelernt hatte, entschied zugunsten des Schülers — und die Zukunft hat ihm Recht gegeben.

Götliche Zusammenhänge:

stets umschreibt uns eine Enge,
immer offen ist die Weite
und der Frieden nie zur Seite;
nie die Sehnsucht ist zu stillen,
immer streift sie wider Willen
in die Ferne, in die Höhe
und ein unbeschreiblich Wehe
saugt sie aus dem Glanz und Licht,
das an Wolkenrändern glänzt;
selbst der Himmel hält sie nicht,
der die Ferne übergrenzt.
Aber wenn die Welt durchlaufen,
zieht's uns Vögel doch in Häusen
zu dem alten Punkte hin,
in die alte liebe Enge.
Sprenge, meine Seele, sprenge
alle Weiten morgenföh'n;
leise läuteten Abendklänge,
seh dich doch zu Hause knien!

Karl Debus.

Kritik

Können wir noch Christen sein?*

Von F. E. Kießl

Unter ganz anderen Umständen als vor vierzig Jahren David Friedrich Strauß seine Frage: „Sind wir noch Christen?“ erhebt heute der berühmte Jenenser Gelehrte eine schon in der Form charakteristisch sich unterscheidende, aber auch sachlich differente Frage: „Können wir noch Christen sein?“

Damals war der Fragesteller ein Mann, der, von der höchsten Höhe des deutschen Idealismus ursprünglich ausgegangen, den Zusammenbruch dieses Idealismus miterlebt hatte und schließlich den durch den damaligen Stand der Naturwissenschaften bedingten, seichtesten Materialismus als religiöses Bekenntnis der Welt verkündete. Seitdem ist die Naturwissenschaft über den Materialismus hinausgeschritten, und Rudolf Eucken repräsentiert als ausgeprägtester Typ jenen neuauftretenden Idealismus, welcher wieder einen geistigen Lebensinhalt gewinnen will, welcher die Selbständigkeit des Geistes gegenüber aller Naturgesetzmäßigkeit behauptet, ohne die letztere selbst anzutasten. Nicht bloß, wie zu Zeiten Hegels, des Lehrers von Strauß, wird aus Kunst, Wissenschaft und Religion die Entwicklung des Geistes darzulegen gesucht, sondern die zu jener Zeit ganz ausgeschaltete Persönlichkeit mit ihren kostbaren Rätseln und Geheimnissen wird Gegenstand zarter Aufmerksamkeit, um so die Absolutheit, Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Geisteslebens und seine universelle, das All bewegende Macht zu erweisen.

In der verwiderten religiösen Lage der Gegenwart ist diese Bekenntnisschrift des auf der Höhe seines Schaffens stehenden Philosophen doppelt interessant, weil sie uns tief hineinschauen läßt in die Anschauungen moderner Denker über das Wesen des Christentums, die Gegenwirkung der Neuzeit und die religiösen Bedürfnisse der Zukunft. Aber auch ästhetisch ist es ein hoher Genuss, den Gedankengängen dieses Philosophen zu folgen, der sich im Laufe der Jahre eine immer glänzendere, abgeklärtere, meisterhafte Form für seine Ideen geschaffen hat.

Die charakteristischen Merkmale des Christentums sieht Eucken in folgendem:

1. Im Christentum ist die Religion souveräne Herrscherin des Lebens, nicht bloß eine freundliche Umsäumung des Daseins. Sie vollzieht eine Umkehrung der gesamten Wirklichkeit, indem sie der nächsten Welt gegenüber eine neue eröffnet und eine heroische Hingabe an die letztere verlangt.

2. Das Christentum ist Geistesreligion. Es findet die neue Welt in einem übersinnlichen Reiche. Hatte zwar auch das griechische Volk in seinem Denken von einer mit ganzer Glut erfahrt und künstlerisch verklärten Welt sich zur Innerschicht gewendet, wie der Gang des philosophischen Strebens von dem naiven Panpsychismus der Ionier bis Plotin bezeuge, so habe doch erst das Christentum die volle Weltherrschaft reiner Geistigkeit ausgebildet.

3. Das Christentum ist Erlösungsreligion. Es erwartet die neue Welt nicht von Höchstspannung eigener Kraft, sondern als eine vom Himmel niedersteigende Gnade mit ganz neuen Lebenskräften. Diese Demut und freudige Dankbarkeit ist nur wahrhaftiger Träger des neuen Lebens als Frucht einer ungeheuren Erschütterung und innerer Umbildung.

* Können wir noch Christen sein? Von Rudolf Eucken, Leipzig, Veit 1911, VIII und 236. M. 3.60.

4. Die Erlösung ist sittlicher, nicht intellektueller Art. Nicht vom Sinnen-schein zum Sein im Sinne der Jüder soll der Mensch erlöst werden, sondern das Hauptproblem liegt auf sittlichem Gebiete: die rettende Tat göttlicher Liebe befreit vom Bösen, die Weltflucht weicht, indem ein Reich der Gotteskindschaft errichtet wird, der Weltoerklärung. Erst das Christentum macht die Weltentwidlung aus einem Prozeß zu einer Geschichte, und erst das Christentum hat der Seele eine Geschichte gegeben, der gegenüber alle Außenereignisse zur Nebensache herab sinken. Dieser ethische Grundcharakter allein verbürgt die Selbständigkeit des Geistes gegenüber jeder noch so verfeinerten Natur und gibt dem Menschen eine ausgezeichnete Stellung im All. Die Erhebung der Treue der Gesinnung über alle Größe der Leistung und damit die Idee der gleichen Würde des Menschen rechnet Euden zum kostbarsten Besitz des Christentums.

Diese ethische Grundlage bedingt persönliches Verhältnis der Seele zu Gott; das Leben gewinnt dadurch unermöglich an seelischer Tiefe und Wärme, die auch in das Weltbild ausstrahlt und alle Begriffe besetzt. In der reinen Durchbildung dieses ethischen Charakters lag nach Euden der Sieg des jungen Christentums über seine Rivalen.

5. In all diesen Kriterien erblidt aber Euden noch nicht die Hauptsache. Der Weg der Versöhnung mit Gott ist zum Hauptproblem geworden. An diesem entscheidenden Punkte biete das Christentum zwei Tatsachenkomplexe dar, deren einer innerhalb der menschlichen Erfahrung liegt, während der andere ins Kosmische und Metaphysische führt: die Bekündigung Jesu vom Kommen des Reiches und der Kindschaft Gottes und die Menschwerdung Gottes zum Zweck der Erlösung. Die Idee der Menschwerdung, meint Euden, hatte damals eine hinreichende Überzeugungskraft. Diese Idee bilde das Zentraldogma des Christentums, aus der alle anderen Dogmen mit zwingender Notwendigkeit sich ergeben. In der Entwicklung jener Dogmen stecke eine gewaltige Logik, die sich nicht in der Mitte abbrechen lasse. Wer das eine wolle, müsse das andere in den Kauf nehmen.

Euden schildert mit ergreifender Rhetorik die gewaltige Wirkung des Gottmenschwerdungsgedankens auf die Menschheit. Die Geschichte gewann durch diese rettende Tat göttlicher Liebe eine Verankerung in den lebten Tiefen der Wirklichkeit, das Leben eine unendliche Festigkeit, die menschliche Natur höchsten Adel. Diesen ungeheuren Gedanken illustrierte die Persönlichkeit Jesu, dieses Bild mit der ergreifenden Mischung von stiller Kindlichkeit und überwältigender Heldengröße. Wie verschieden ist jenes Bild mit der es durchflutenden Lebensfülle von dem der kontemplativen Weisen Ostasiens! Im Lichte der Gottmenschwerdungs-Idee wurde dieses Leben zum Idealtypus alles Menschenlebens.

In dieser Verbindung der beiden Tatsachenkomplexe, des historischen und des metaphysischen, erblidt Euden das eigentliche Kriterium der christlichen Religion von allen übrigen. Das christliche Leben nähre sich nicht von jenen Weltwahrheiten allein, sondern mit stets verjüngter Kraft auch aus dem Leben Jesu,

„der reinen reifsten Quelle,
die nun dorther sich ergiebet,
überflüssig, ewig helle,
rings durch alle Welten fließet.“ (Goethe.)

6. Dazu kommt endlich noch ein Hauptstück christlicher Überzeugung: die Idee eines notwendigen, eigentümlichen Lebenskreises, der das christliche Ideal in hartem Kampfe in die Menschheit einführt, der Kirche. In ihrem Dienst wird der Mensch Mitarbeiter am Reiche Gottes; ein tiefes Sehnen und Hoffen treibt ihn unablässig über diese Welt hinaus nach einer neuen Welt.

Eine hervorragende, ja einzigartige Größe des Christentums resultiert nach Euden aus diesen Merkmalen. Es hat den Menschen mit einer ganz neuen Welt bereichert. Über jede Kulturarbeit hinaus gibt es der Wirklichkeit eine Tiefe, sieht das, was bisher dem Menschen das Ganze, seine Welt war, zu einer bloßen Außenseite herab.

Neben dieser tiefen Innerlichkeit steht die Kraft, alle Gegensätze des Lebens in sich aufzunehmen und zu überwinden: Freude und Schmerz, Weltharacter des Lebens und schlichten Kinderinn, friedvolle Ruhe im Grunde und ungeheure Erregung im Kampfe. Mit solcher Tiefe verglichen erscheinen alle anderen Religionen als bloße Flächenansichten. Einfache Lebensbejahung ist das Christentum nicht. Denn es hat das Leid noch gesteigert durch Voranstellen der Schuld, hat es noch tiefer ins Innere eingedrückt. Aber je tiefer das Leid in das Innere eingedrückt wird, um so mehr wird es dadurch geheiligt, daß Gott selbst an seiner ganzen Bitterkeit teilnimmt und der Seele im Leide besonders nahe ist. Die Grundstimmung des christlichen Lebens ist schließlich Freudigkeit. So verbindet die Welt des Christentums eine grundlegende, kämpfende und überwindende Geistigkeit. Helles Licht brennt im tiefsten Dunkel.

Als Gegenstand göttlicher Liebe kann der einzelne nicht mehr einsam und verlassen sein. Bei solchem Getragenwerden von der Flut unendlicher Liebe können die einzelnen Lebenskreise nicht mehr in starrer Abgeschlossenheit nebeneinander stehen, sondern in gegenseitigem Verstehen durchbrechen sich alle Scheidewände, eröffnet sich eine Befreiung vom kleinen Ich. Nicht mehr die antike Gerechtigkeit kann jetzt das Leben beherrschen, sondern die Liebe, die das Leben erst schenken mußte.

So hat das Christentum im Altertum der siechen Menschheit neuen Lebensmut eingesetzt, im Mittelalter einen umfassenden Lebenszusammenhang hergestellt, in der Neuzeit gegenüber einer anders gearteten Kultur seelische Tiefe und hohe ethische Ziele gegenwärtig gehalten. Es hat sich bewährt als gewaltige Tatsächlichkeit auf dem Gebiete der Geschichte.

Bietet die Geschichte des Christentums auch nach außen viel Unerträgliches, Glaubensgerichte und Rehzoerfolgungen; hat deshalb ein Geist wie Goethe in der ganzen Kirchengeschichte nur einen Mischmasch von Irrtum und Gewalt erkennen wollen, so darf man nicht vergessen, was das Christentum der Seele an Halt und Frieden geboten hat, was es an Kraft und Freudigkeit in den Nöten des Lebens erzeugte, was es zur Erschließung der Tiefen des Seelenlebens und zur inneren Verbindung der Menschheit gewirkt hat. Die christliche Kunst, ihre erhabenen Dome und seelenvoollen Bilder zeigen, daß das Christentum die Menschen nicht bloß von außen her berührte, sondern ihre Seelen gewann; so erwies sich das Christentum als eine Beherrcherin der Seelen und von da aus aller menschlichen Dinge.

Daz das Ganze des Lebens eine Richtung einschlug, welche mit dem Christentum feindlich zusammenstieß, gerade dies stempelt nach Euden die Neuzeit zu einer eigen-tümlichen Epoche.

Das Christentum zog aus dem entschiedenen Brüche mit dem nächsten Dasein ein gutes Stück seiner Kraft. Für die Neuzeit hat dieses Dasein immer mehr Wert gewonnen, hat immer mehr Arbeit an sich gezogen. Zunächst ging das Streben dahin, das Göttliche mehr innerhalb der Welt aufzusuchen, ihre Lebensfülle und Schönheit als einen Abglanz göttlicher Herrlichkeit zu verstehen. Dieser Panentheismus beherrschte das künstlerische Leben der Renaissance. Dann wurde das Göttliche mit der Welt zu einer einzigen Wirklichkeit verbunden in dem Pantheismus, der das Schaffen großer Dichter und Denker beseelte. Schließlich wurde alles Geschehene lediglich als ein einheitsloses Nebeneinander der Elemente betrachtet im Positivismus und Agnostizismus, mit dem sich Naturwissenschaft und Technik begnügte.

Im einzelnen sah Eu登 die Umwandlung des modernen Lebens folgendermaßen zusammen: Es verschärften sich infolge einer steigenden Schätzung des Individuums die Konflikte zwischen Kirche und Staat, Kirche und Individuum, Religion und Kultus, Kirche und Moral. Die historische Kritik erschütterte den Glauben an die göttliche Einsetzung der Kirche und suchte die diesbezüglichen Worte Jesu als ersunden zu erweisen.

Die historische Forschung glaubte zu finden, daß das Menschwerdungsdogma erst allmählich sich gebildet hat, und daß unserer Denkweise entgegenläuft, was den Bedürfnissen und der geistigen Lage früherer Jahrhunderte unentbehrlich dünkte. Die Lehre, daß Gott an einem bestimmten Punkt Mensch geworden, widerspreche den modernen Begriffen von Gott und Mensch. Ein Gott, der Mensch wurde, könnte das schwere Schicksal des Menschen nicht voll empfinden. Weiter stöhe sich das moderne Empfinden am sühnenden und stellvertretenden Leiden Christi. Die darin waltende Tiefe der ethischen Gesinnung, der Ernst der sittlichen Ordnung, die heilende Macht der selbstlosen Liebe, ihr Wachstum in Leid und Not seien auch für den Modernen verehrungswürdige Gedanken. Aber unerträglich sei die Formel vom erzürnten Gott und seiner Wiederversöhnung durch das Opferblut seines Kindes. Unsere religiöse Überzeugung lehne sich gegen den Mittlergedanken auf als eine der damaligen Zeitlage entsprungene Gestaltung des Erlösungsgedankens, der jetzt als mythologisch erscheine, besonders bei der Rolle, die das Opferblut darin spiele. Falle aber dieses Zentraldogma, so verlieren alle Unterscheidungslehren des Christentums ihre Wurzel und ihren Zusammenhang. Jungfräuliche Geburt, Höllen- und Himmelfahrt fallen weg, wenn dieser tragende Grund ins Wanken gerät. Und doch gehören jene Sätze für das Christentum zu dem, was dem Menschen Halt und Trost für Leben und Sterben gewähren soll.

Nun habe sich zwar das moderne Christentum von der Erschütterung dieses Komplexes metaphysischer Behauptungen weg zu der Persönlichkeit und dem Lebenswerte Jesu geflüchtet, zu seiner Lehre von dem nahen Reich Gottes und der Gottessündhaft des Menschen. Die hinreißende Kraft und Frische, die wunderbare Innigkeit, die kindlich freudige Zuversicht dieser Verkündigung schienen vollen Erfolg für die Erschütterung der metaphysischen Überzeugung zu bieten.

Was nun die Kritik am Leben Jesu betrifft, so meint zwar Eu登, daß auch die schärfste Negation einen festen Kern unvergleichlichen persönlichen Lebens als geschichtlich bestehen lassen müsse. Aber es könne nicht mehr davon die Rede sein, daß nach dem Einsturz der metaphysischen Unterlage diese Person der absolute Normaltypus menschlichen Lebens sei. Man kann Jesum nur verehren, aber sich nicht absolut an ihn binden, ihn nicht zum Gegenstand eines Kultes machen. Alle Mittelstellungen in dieser Sache sind ohne Halt. Es entsteht also die Frage, ob das, was von Jesus noch bleibt, stark genug sei, um dem menschlichen Leben Halt und Schutz zu gewähren, ihm eine neue Welt zu sichern.

Dazu kommt nach Eu登 die in der modernen Zeit eingetretene Schätzung der christlichen Moral. Die christliche Moral habe mehr das Gebiet individueller Gesinnung beherrscht als die allgemeinen Verhältnisse umgebildet. Vernünftige Rechtsordnungen habe erst die Neuzeit geschaffen. Erst sie habe die soziale Frage als eine Sache des Rechts behandelt. Die christliche Moral habe viel Roheit und Grausamkeit unangeschaut gelassen, wie der Glaubensfanatismus usw. zeige. Die christliche Liebe war stets privat, den allgemeinen Problemen aber nicht gewachsen. Das Christentum kannte nur ein Verhältnis von Persönlichkeit zu Persönlichkeit; alles Wirken zu den Dingen sank ihm zur kalten, seelenlosen Außenwelt herab. Die Neuzeit findet echtes

Handeln nur da, wo seelische Kraft mit einem Gegenstande sich berührt, wo die Tätigkeit sich zur Arbeit gestaltet. Immaterielle Seelentätigkeit droht bloßer Schatten zu werden. Die Gesinnung wird zur Vorläuferin oder zum Nachlange einer Handlung, die Moral zu einer Nebenwelt, welche in die Gestaltung des Lebensprozesses nicht eingreifen darf. Auch die moderne Gedankenarbeit z. B. eines Hegel teilt diese Schätzung der Moral. Die ganze Wirklichkeit verwandelt sich nach moderner Auffassung in ein prozeßartiges Geschehen.

Ganze Lebenskomplexe entstanden, welche alle direkte Beziehung auf moralische Zweide verwarfen: moderne Wissenschaft, Kunst, modernes Wirtschaftsleben haben sich unabhängig von der Moral entwidelt. Die persönliche Lebensform d. h. die Beziehung von Mensch zu Mensch dünkt dem Hauptzuge der Neuzeit viel zu kleinmenschlich und eng, um die Fülle echten Lebens zu fassen. Wärme und Innigkeit persönlichen Lebens gilt als bloßes Wallen und Wogen affektvoller Stimmung, die Persönlichkeit Gottes als ungebührliche Vermenschlichung. Unverständlich wird die Überzeugung, daß der Gewinn der ganzen Welt einen Schaden an der Seele nicht aufwiegt.

Der Erlösungsgedanke, dem müden Ausgang des Altertums unentbehrlich, mußte dem Mut und der Kraft des modernen Menschen weichen. Das Kraftgefühl des modernen Menschen wurde gesteigert durch Zusammenfluß der einzelnen Kräfte zu großen Arbeitskomplexen wie der Fabrik, der Wissenschaft, dem Verwaltungssystem; die Lebensarbeit gleicht jetzt einer Pyramide, die Schicht zu Schichten fügt und auch den kleinsten Beitrag verwertet. Die Menschheit als Arbeitsganzes gewann eine gewaltige Steigerung. Was der Augenblick früher nicht vermochte, das vermag jetzt die Kraft der Zeiten.

Moderne Medizin und moderne Sozialgesetzgebung haben das Übel nicht bloß gemildert, sondern das Übel an der Wurzel angesetzt. Freudiges Selbstgefühl führte aber zur Verachtung übernatürlicher Hilfe. So verblaßt dem modernen Menschen der Erlösungsgedanke vor dem Fortschrittsgedanken. Das ethische Lebensideal mit seiner Umwandlung der Seele weicht einem dynamischen mit unbegrenzter Kraftsteigerung. Feuerbachs Wort hat sich an der ganzen Zeit erfüllt: „Gott war mein erster Gedanke, Bernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“

Der Neuzeit hellte sich die Natur nur dadurch auf, daß alles Seelische ausgeschieden wurde. Iwar fehlt es auch im modernen Leben nicht an intellektualistischen Strömungen, welche im Denken die ursprünglichste Werkstatt des Lebens festhalten und das Bild der Sinnenwelt als durch unsere Gedanken mitgestaltet erkennen. Allein diese Strömungen erwiesen sich als zu schwach. Die moderne Zeit kennt keine reine Innerlichkeit, keine ewigen Wahrheiten, keine Unsterblichkeit. Für ein bloßes Naturwesen wird die Religion überhaupt ein Gewebe von Illusionen. So gestaltet sich das Ganze des modernen Lebens zu einer Flut gegen die Fundamente des Christentums.

Zum Schluß charakterisiert Euden die Rückzugsoversuche der Vermittlungstheologie, welche von den Tatsachen zu den Ideen, von diesen im einzelnen zu der Weltanschauung im großen, von dieser zu den Leistungen der christlichen Ethik sich flüchtete, ohne den modernen Einwänden dadurch sich entziehen zu können. Trotzdem steigen die uralten Fragen und Rätsel des Menschengeschlechtes mit frischer Kraft wieder auf.

Die moderne Bewegung richtet sich nach Euden nicht bloß gegen die Religion, sondern gegen den geistigen Charakter des Lebens überhaupt; die moderne Bewegung will bloße Daseinstkultur. Hier gibt es keine Verständigung mit dem Christentum, der Religion weltüberlegener Innerlichkeit.

An einer höheren Schätzung der Welt hängt der Gesamtaufbau der modernen Kultur mit seinen eingreifenden Wandlungen des gesamten Lebensstandes. Die Hin-

gebung an die Welt gelangte schließlich dazu, daß der moderne Mensch angesichts der unermesslichen Erweiterung, welche für ihn die Welt nach der Seite des Großen und Kleinen erfuhr, zusammenbrach; es versagte das Vermögen der geistigen Durchdringung der Dinge, der Geist hörte auf, ein selbständiges Lebenszentrum zu sein. Die Seele wird ein leeres Gefäß, das allen Gehalt von der Weltumgebung erwartet. Es hört jeder Widerspruch auf zwischen der Seele und der Welt, und doch sind solchem Widerspruch alle entscheidenden Weiterbildungen des menschlichen Lebens entsprungen; die erhebenden Ideen Platos, das farbeneiche Weltgemälde Dantes, die erschütternde Vernunftkritik Kants gingen hervor aus dem Streben einer großen Seele nach geistiger Selbsterhaltung gegenüber den Widerständen der Welt.

Die bloße Daseinstkultur kennt keine schaffenden Lebenstiefen, nur Lageverschiebungen der einzelnen Teile. Das bedeutet eine innere Zerstörung des Lebens. Allein die Daseinstkultur zieht noch von der geistigen Atmosphäre des überkommenen Idealismus.

War das alte Christentum bestrebt, den Menschen niederzudrücken zu gunsten der göttlichen Macht, so trägt eine hohe Schätzung der Kraft des Menschen den Aufbau der gesamten modernen Kultur. Wir stehen inmitten einer großen Arbeitskultur, von der frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Allein auch die Arbeit ist seelisches Erlebnis. Unter diesem Gesichtspunkte zeigt sich bald, daß die Vorteile der Arbeit keineswegs reine Gewinne sind. Inmitten aller technischen Siege geraten die Menschen in eine babylonische Sprachenverwirrung. Die Massenbewegungen können Fragen stellen. Allein die bloße Summierung führt zu keiner inneren Größe. Das ganze Spiel der Kleinkräfte wiegt wenig an geistigem Vermögen. Die Daseinstkultur kann in allen politischen und sozialen Kämpfen die Macht nur an eine andere Stelle verlegen. Sie kann auch nicht auf einen höheren Stand des Daseins durch Anhäufung der Zeiten und Leistungen hoffen, weil ihr die innere Vernunft, der Hebel des Fortschritts, fehlt. Innere Kleinheit bei äußerer Größe, bunte Fülle der Leistung und völlige Leere im Innern, das ist nach Euden das Zeichen der bloßen Daseins- und Menschenkultur. Eine jämmerliche Kleinheit menschlicher Denkart umspinnt und erniedrigt die Arbeit. Wir durchschauen immer mehr das leere Phrasentum von menschlicher Größe und Würde, an dem sich frühere Zeiten berauschten.

Es gibt dem modernen Leben und Streben ferner einen besonderen Charakter, daß Subjekt und Objekt jetzt deutlich auseinandertreten, jedes seine besondere Art entfaltet. Daher ein schärferes Prüfen und kräftigeres Eingreifen des modernen Menschen in den vorgefundenen Weltstand. Die großen Dichter und Denker lassen den Gegenstand nicht draußen als etwas Fremdes, sondern er wird auf den Boden der eigenen Seele versetzt und dort mit Leben erfüllt. Zur Hauptaufgabe wird der Gewinn einer überlegenen Einheit, die mit zündender Kraft das Tote belebt, das Dunkle erleuchtet. Die moderne Daseinstkultur vermag aber dieses Ideal nicht festzuhalten. Die moderne Wissenschaft ist bloßes Registrieren. Jeder belebende Gedanke muß ihr als Irrlicht erscheinen. Der Geist wird zugunsten eines seelenlosen, aber sicher verlaufenden Mechanismus ausgetrieben. Das Endergebnis ist tiefes Unbehagen inmitten glänzender Erfolge. Das Wachstum der Technik bietet keinen Ersatz für das Schwinden belebenden Geistes.

So hat die moderne Bewegung den Menschen in ungeheure Verwidderungen hineingeworfen. Allein instinkтив lehrt sie in den führenden Geistern vielfach zum Christentum zurück. Im innern Gewebe des modernen Schaffens laufen eine Abwendung und eine Zurückwendung zum Christentum oft wunderlich durcheinander. Was die Neuzeit wirklich an Früchten gezeigt hat, gelang nur mit Hilfe eines der sinnlichen Welt überlegenen Geisteslebens. Von allen Lebenstiefen abgeschnitten, verfiel die Arbeit einer seelenlosen Mechanisierung.

Das Erscheinen eines neuen Lebens begrüßt Euden als gutes Vorzeichen für die Zukunft. Dieses Leben ist Geistesleben. Der Geist eines Plato behält seinen Wert, auch wenn alle seine Lehren uns fremd geworden sein sollten. Bei einer schöpferischen Persönlichkeit ist alles besondere Wirken nur ein Symbol für den ewigen Wahrheitsgehalt des schaffenden Geisteslebens. Solche charakteristische Er-schließungen des Geisteslebens, Uroffenbarungen, große Erfahrungen der Menschheit geben erst der Kultur einen klaren Sinn. Kultur darf nicht bloß Verschiebung des gegebenen Daseins sein, sondern muß einen neuen Menschen schaffen, wenn sie die Mühe lohner soll. Vergeistigung der Wirklichkeit kann allein den Lebensstand vertiefen und erhöhen. Die gegebene Welt ist nur eine Stufe der Wirklichkeit; darüber erhebt sich die Welt der Geistigkeit.

Diese Geistigkeit darf aber nicht bloßer Schatten bleiben, der unser Leben nur begleitet, ohne es bewegen zu können. Das Alleben muß unmittelbar in uns durchbrechen. Wir müssen selbständige Lebenspunkte, geistige Energien werden. Dies werden wir nicht durch natürliche Evolution, sondern durch ein Gehobenwerden des Menschen aus der Kraft des Ganzen in der Wendung zur Religion. Religion ist wesentlich Offenbarung und Wunder, die Befreiung der sonst gebundenen und niedergedrückten Geistigkeit. Immanente Religion ist ein täuschendes Surrogat. Es gibt keine Größe und keine Freiheit ohne Wendung zur göttlichen Macht. Die Gebundenheit des Geisteslebens an das trübe Gemenge des menschlichen Durchschnitts kann keine Größe entfalten.

Ein Wirken aus der Kraft eines überlegenen Ganzen ist unentbehrlich. Dann allein schöpft der Mensch aus der Fülle unendlichen Lebens, wurzelt in sich selbst und kann einen geistigen Charakter entwideln. Die Berufung des Menschen zur selbst-tätigen Mitarbeit am großen Werke des Geistes ist der Kern der Religion. Schöpferisches Leben wird uns mitgeteilt. Darin wurzelt Mut und Kraft der Lebensarbeit, Hoffnung eines frischen Neubeginnens und einer unverweltlichen Jugend. Daher sollen wir nach Edhart Gott, nicht im Abendschein, sondern im Morgenlichte suchen. Alle echte Geisteskultur trägt in sich Religion: das Bewußtsein des Getragenwerdens von übermenschlicher Macht. Die schöpferischen Geister aller Gebiete fühlten sich stets getragen von einer höheren Macht. Es gab kaum einen großen Denker, der im Atheismus sein Genügen gefunden hätte. War das Leben zuerst nach außen gerichtet, so arbeitet es allmählich immer mehr Innerlichkeit heraus und verlegt dahin seinen Schwerpunkt. Das Leben rückt sich an der Arbeit in die Höhe. Der Nutzen und Genuss tritt zurück; selbstlose Wissenschaft erscheint. Es vollzieht sich die Auflösung echter Geisteskultur von bloßer Menschekultur. Ebenso verinnerlicht sich das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Ja über die Gesamtheit breitet sich eine allumfassende Innerlichkeit, deren weltgeschichtliche Wogen die Weltreligionen sind, z. B. das Mitleid des Buddhismus, die Liebe des Christentums.

Auch die Geschichte vollzieht eine Wandlung des Lebens, ist als Ganzes die Herausarbeitung eines Reiches der Innerlichkeit. Die antike Ethik, welche nur Ver-edlung der Natur, nicht Sezung eines neuen Lebens erstrebte, genügte dem Christen-tum nicht mehr. Im Erkenntnisstreben haben Altertum und Mittelalter Gedanken-arbeit und sinnliche Anschauung noch nicht so scharf geschieden wie die Neuzeit. Auch im Ganzen des Lebens geht durch die Geschichte ein Sichselbersuchen und Heraus-arbeiten des Geisteslebens von Synthese zu Synthese: von der Antike zum Christentum, von der Daseinstkultur zu einem neuen Idealismus. Die Steigerung des Vermögens der Geistigkeit erfolgt aber überall aus der Gegenwart göttlicher Kraft. Nirgends im Bereiche des Menschen gibt es ein echtes Geistesleben ohne ein Element der Religion.

Was aber hier zunächst in Betracht kommt, ist nur universale Religion. Die Natur bedroht das Geistesleben. Körperliche Ausstattung bestimmt es in seiner Höhe, Vererbung fügt den Menschen in eine dunkle Naturverkettung ein. Durch Kultur raffinierte Sinnlichkeit zieht das Geistesleben nieder. Die einzelnen Geisteskräfte fehren sich gegeneinander. Die Möglichkeit einer Überwindung dieser widerspruchsvollen Lage wird behauptet von der höheren, „charakteristischen“ Religion, welche aus dem Verhältnisse der Seele zur weltüberlegenen Gottheit ein unüberwindliches Geistesleben entspringen läßt. Aus einer unmittelbaren Beziehung zur weltüberlegenen Quelle aller Wirklichkeit kommt dem einzelnen ein aller Arbeit und der Gesamtheit ein aller Kultur überlegener seelischer und geistiger Lebensstand. Die Innerlichkeit, in welcher die Seele mit dem ganzen Geistesleben wie ein Ich mit dem Du verkehrt, muß eine größere Wärme und Innigkeit erhalten als in aller geistigen Arbeit, wenn man sich nur bewußt bleibt, daß der Begriff des Persönlichen nur ein Symbol für etwas allen Begriffen und Worten Überlegenes ist. Hier erreicht der Mensch den tiefsten Punkt der Innerlichkeit. Die Religion in diesem Sinne hat die Menschen mehr als irgend etwas eng zusammenge schlossen, aber auch weit auseinander getrieben. Die großen Religionen sind mit ihren Bewegungen die Seele der Geschichte geworden. Die Freiheit im Grunde des Lebens hat keinen besseren Bundesgenossen als die Religion.

Die Religion in diesem charakteristischen Sinne legt das Weltproblem dem Menschen mit voller Schwere auf die Seele, steigert die Empfindung des Schmerzes und den Ernst der Schuld gegenüber einem heiligen und guten Willen. Aber diese Steigerung der Maße ist eine Erhöhung des Lebens. Die Religion allein — darin findet Euden den Höhepunkt — befriedigt das Verlangen des Menschen nach geistiger Selbsterhaltung, nach unbedingtem Werte dessen, was er erlebt und tut.

Natur, Schicksal und Menschenwelt behandeln den Menschen mit Gleichgültigkeit als flüchtigen Durchgangspunkt des Lebens. Und doch haben wir einen metaphysischen Lebensdrang; ohne ihn müßte alles gleichgültig werden und all unser Beginnen sinnlos sein. Daher sagt Augustinus: „Wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das selige Leben.“ Was für den einzelnen gilt, gilt auch für die Gesamtheit und den Sinn ihrer unermäßlichen Arbeit. Die Religion ist deshalb der ursprüngliche Quellpunkt des Lebens, das Grundaxiom, mit dem das Geistesleben steht und fällt. Die Religion muß notwendig die Welt eschatologisch betrachten, das heißt als einen Alt eines übergeschichtlichen Dramas, dessen Verlauf sich menschlichen Augen entzieht. Damit aber die religiöse Bewegung beim Individuum nicht bloße Aufwallung des Augenblicks bleibe, ist ein eigener Lebenskreis in einer Gemeinschaft, eine Kirche notwendig. Eine charakteristische Religion mit ruhiger und fruchtbarer Arbeit ist ohne religiöse Gemeinschaft nicht aufrecht zu erhalten. Töricht wäre das Mühen des Denkers um die wissenschaftliche, des Künstlers um die künstlerische Wahrheit, wenn das ganze Ziel der Wahrheit die Seele vollständig kalt ließe. Der Eintritt in die Entscheidung ist für den einzelnen frei. Aber die Ablehnung derselben entseelt das ganze Leben. Der Kampf um die Wahrheit der Überzeugung ist ein Kampf um die Höhe des Lebens.

Bon diesen allgemeinen Grunderwägungen aus, welche viele kostbare Wahrheitsförmern enthalten, wendet sich Euden zur Kritik des geschichtlichen Christentums.

Die Religion ist also ein Erlebnis des Menschenwesens; uns allen gemein ist das Verlangen nach geistiger Selbsterhaltung und die Eröffnung eines neuen, übersinnlichen Lebens. Den Anspruch des Christentums auf Einzigkeit der Wahrheit findet Euden ungeheuerlich. Das sei die Art des Mittelalters, nicht der Neuzeit. Denn ihre unermäßliche Erweiterung des Horizontes und ihr liebevolles Sichversenken in alle Weite menschlicher Entwicklung rüde uns eine Fülle anderer Bildungen vor

Angen und in ihnen so viel redliches Streben, so viel Arbeit und Aufopferung, so viel Verwandtschaft der Grundprobleme und Grundersfahrungen, daß es schlechterdings unmöglich wird, das alles gänzlich zu verwerfen. Wie könnten wir unsere Bildung dann auf das klassische Altertum gründen, wenn dieses in seinem tiefsten Grunde leerer Wahns wäre? Religion ist aber ein Hervorbrechen ursprünglicher Lebensquellen, daher ein Erlebnis einzelner, großer Persönlichkeiten. Nur an solchen Durchgangspunkten geistigen und göttlichen Lebens entzündet sich ein Feuer, das Jahrtausende erwärmen kann. Da aber nicht eine, sondern mehrere große Religionen existieren, so kann nach Rousseau der Glaube nicht eine Sache der Geographie werden. Wir müssen also messen und gegeneinander abwägen. Dasselbe gilt von den einzelnen Formen des Christentums.

Die Neuzeit hat der nächsten Welt ihre Kraft zugewendet und die übersinnliche Welt der Religion verblissen lassen. Allein die geleigerte Tätigkeit ist nicht imstande, den Grund der Seele zu erfüllen. Die doppelte Forderung einer Vertiefung der Tätigkeit zu geistigem Schaffen und der Erstrebung einer überzeitlichen Wahrheit stellt sich notwendig ein. Das Altertum suchte Ruhe in der Religion, die Neuzeit will auf Tätigkeit ihres Lebensdranges nicht verzichten.

Diese neuere Entwicklung verlangt einen anderen Typus des religiösen Lebens, eine aktiveres Art des religiösen Lebens. Solch gröhre Aktivität widerspricht aber nicht dem Geist des Christentums. Denn wenn seine Sorge zunächst auf das Leiden und nicht auch das Handeln ging, so lag das in dem Bedürfnisse der Zeit. Ferner hat es das Leiden als eine nur weiter zurückgelegene Tätigkeit aufgesetzt, es schätzt die im Leid bewirkte Tiefe des Lebens (passio summa actio). Die Reformation habe alle blinde Devotion verworfen. Freilich Luther habe die Aktivität zu sehr auf das Innere der Seele beschränkt. Natürlichere Gestaltung des Lebens ist also nicht Bruch mit dem Grundzuge christlichen Lebens.

Da uns die Welt weit mehr Zusammenhang, Schönheit und Leben erschlossen hat, fragt unsere Zeit nicht mehr über die Welt, sondern will das Göttliche immanent in der Welt finden. Allein der Pantheismus ist eine falsche Deutung der Wirklichkeit. Er ist ein schwärendes Mittelgebilde, welches das große Problem verdunkelt und die Energie des Lebens schwächt. Er ist eine Halbwelt. Er will mehr als das bloße Nebeneinander der Dinge. Aber dieses Mehr soll unselbstständig, schattenhaft bleiben, den Stand der Dinge nicht ändern und das Leben nicht verpflichten. Die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts rechtfertigen den Pantheismus wenig. Die Natur zeigt sich nicht mehr als jenes Reich seelenvollen Zusammenhangs. Die Menschheit verliert in wilden Kämpfen ihre romantische Verklärung. Die Größe der Persönlichkeit zeigt sich als hohle Phrase.

Novalis' Wort: „Unter Menschen muß man Gott suchen“ ist ein Bekennnis moderner Denkart. Wird dabei in einseitiger Sozialkultur alles, was über die bloße Menschheit hinausführt, verworfen, so muß das Ganze zu unsäglicher Verflachung führen. Auch hier muß die Überlegenheit des Göttlichen voll gewahrt bleiben.

Ohne Religion läßt sich ein Ganzes des Lebens nicht aufrecht erhalten. Teilkulturen, wissenschaftliche, technische, ökonomische usw. können eine Gesamt'kultur nicht erzeugen. Letztere aber kann nur sich verwirklichen in der Umkehrung des ersten Standes und in der Wendung zur Religion.

Das Christentum läßt in seinem Schöpfungsbegriff die Natur aus dem Geist entspringen. Die Neuzeit wollte den Geist zum Erzeugnis der Natur herabdrücken. Die moderne Denkart in Spinoza und Hegel will die Persönlichkeit ausschalten und das Denken zu einer kosmischen Macht erheben. Das Leben wird aus einem Tun ein Prozeß.



Das Abendmahl nach dem Codex Rossanensis

Holy
Land

(Zu dem Artikel: „Das Letzte Abendmahl im Lichte antiker Sitte“.)

An Stelle der christlichen Wunder will Euden ein inneres Wunder, das Erscheinen einer neuen Art des Lebens, das Selbständigenwerden des Geisteslebens. Das Geistige muß zum Kern der Wirklichkeit werden. Einer Herrschaft des Geistes muß eine Religion des Geistes entsprechen.

Den Erlösungsgedanken des Christentums kann das moderne Kraftgefühl am wenigsten ertragen. Vieles an der älteren Fassung dieses Gedankens trägt nach Euden die Farbe einer müden und mattenden Zeit, die der moderne Mensch nicht lieben kann. Die überkommene Fassung enthielt ihm eine zu passive Art der Religion. Aber trotzdem bleibe dem Erlösungsgedanken eine notwendige Wahrheit, nämlich die vom Geträgensein des Lebens durch eine höhere Macht. Das moderne Leben ist ein neuer Titanenkampf, ein Sichauswerfen des Menschen zur Gottheit. Unaufhaltsam stieg die Lebensflut; aber die Geistigkeit und das Glücksgefühl sanken. Die Menschheit erwies sich zu klein, da sie sich selbst genügen sollte. Die Probleme des Erlösungsgedankens steigen von neuem empor.

Die christliche Moral im Gegensatz zur klassischen ist es, welche eine unbemessene Liebe, ein Hegen und Pflegen des Kleinen, eine Ehrfurcht vor dem, was unter uns liegt, erzeugen konnte. Sie hat eine innere Größe im Kleinen entdeckt und dadurch alle Maße des Lebens verändert. Die flachen Geister, die Helden der Verneinung ahnen nicht einmal, wie Großes hier für die Menschheit auf dem Spiele steht. Die antike Geschlossenheit des Lebens und das ihr entsprechende Gerechtigkeitsideal kann die neue Zeit nicht mehr annehmen. Aber die überlieferte Form der christlichen Moral würdigt nach Euden zu wenig das Naturelement in unserem Leben, die weite Ausdehnung des Mechanismus, den Widerstand gegen die Freiheit. Das hindert ihn nicht, anzuerkennen, daß das Christentum allein die Größe und Überlegenheit der Moral mit Energie im weltgeschichtlichen Leben zur Geltung gebracht hat. Es hat Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, um dem Menschen eine Seele zu retten. Es hat der Lebensarbeit des einzelnen einen ins Unendliche reichenden Sinn und Wert verliehen. Aus dieser ursprünglichen christlichen Quelle hat auch die philosophische Moral der Neuzeit unablässig geschöpft. Ohne dieses wäre ihre Pflichtidee formelhaft und machtlos geblieben. Es kann in unserer Zeit nichts Verkehrteres geben, als die Moral herabzusezen und mit ihr die Weltmacht, in der sie wurzelt, das Christentum.

Das Problem der Stellung des modernen Menschen zum Christentum erreicht nach Euden seine höchste Spannung bei den Begriffen der Gottmenschwerdung und des Süchnopfers. Die in der erstenen Idee vollzogene Verbindung vom menschlichen und göttlichen Wesen ließ unergründliche Tiefen in das menschliche Dasein hineinwirken. Der moderne Mensch fordert nach Euden statt der Menschwerdung Gottes an einer Stelle ein unmittelbares Verhältnis vom Göttlichen und Menschlichen durch die ganze Weite des Geisteslebens. Von modernem Standpunkt aus verwirft deshalb Euden nicht bloß das alte Dogma, sondern auch die moderne Halbheit, welche Jesum als Menschen sah, aber trotzdem unser ganzes religiöses Leben an ihn bindet und unser eigenes Leben voller Ursprünglichkeit beraubt.

Das geschichtliche Christentum ist für Euden nicht identisch mit seiner dogmatischen Fassung. Letztere ist nur eine Verkörperung, die nicht das Ganze des Lebens bildet, und die ein Recht immer nur als ein Ausdruck der Seele hat. Die Seele des Christentums war stets das unmittelbare Verhältnis der Persönlichkeit zu Gott mit allen Erschütterungen und Erhöhungen, die hier aus Entfernung und Wiederverbindung entsprangen. „Gott und die Seele möchte ich kennen, nichts mehr, nichts mehr,“ sagt Augustinus. Deshalb bleibe doch der Person Jesu eine großartige Bedeutung. Die schaffende, religiöse Individualität Jesu hat etwas Bleibendes und Jugendfrisches.

Ihre Vergegenwärtigung kann uns eine Quelle neuen Lebens werden, ohne daß wir die Ursprünglichkeit unseres eigenen Lebens verlieren. Es gilt hier die Erwiedung und Erringung unseres eigensten geistigen Wesens im Gewinn einer Welt, die keinen Wandel der Zeit und keine feindliche Spaltung der Individuen kennt.

Was die Kirche betrifft, so gibt Euden zu, daß im Durchschnitt des neuzeitlichen Lebens die Ablehnung derselben überwiegt. Aber je überwältigender uns die Außenwelt an sich zieht, desto größer wird die Sehnsucht nach Verstärkung der Innerlichkeit durch ein Zusammenschließen der Geister. Alle Probleme der Zeit, die den ganzen Menschen betreffen, müssen auch die religiöse Gemeinschaft in Tätigkeit setzen. Heute gilt nicht mehr die Aufgabe der Kirche, wie zur Zeit Luthers. Neue Fragen hat die Zeit gebracht. Die Sprachen z. B. sind nicht mehr die Scheide, in welcher das Schwert des Geistes steht, wie Luther sagte. Die Kirche soll sich auf Wahrheiten stellen, die nicht aus metaphysischer Spekulation oder geschichtlicher Überlieferung stammen, sondern unmittelbar dem Leidensprozeß selbst angehören, also auf Wahrheiten, welche die Tatsachen des Erscheinens einer neuen Welt beim Menschen und ihrer Weiterbildung durch Kampf und Erschütterung hindurch vertreten.

So faßt Euden seine Kritik des Christentums dahin zusammen, daß dasselbe nicht als etwas Fertiges zu gelten habe, sondern als eine Macht, die noch im Werden begriffen sei, und an der jeder einzelne mitbauen müsse. Das geschichtliche Christentum ruhe auf einem ewigen Christentum. Der christliche Lebenstypus ist allem überlegen, was sich heute als freischwebende Religiosität entwidelt. Es gilt nicht die Verwerfung der weltgeschichtlichen Arbeit des Christentums, sondern deren Zurückführung auf ihren Wahrheits- und Ewigkeitsgehalt.

Nach dieser allgemeinen Kritik des Christentums wirft Euden die Frage auf, ob die kirchlichen Gestaltungen derselben es weiterzubilden vermögen. Beim Katholizismus wird dies ohne weiteres verneint. Er habe sich auf die mittelalterliche Gestalt des Christentums festgelegt und könne keiner Veränderung des Grundgehaltes, sondern nur der Oberfläche des Daseins zustimmen. Die Ursprünglichkeit des Lebens sinke bei ihm, weil an die Stelle selbständiger Erzeugung die Wiederholung trete. Der Katholizismus habe sich seit dem Mittelalter, in welchem noch so verschiedene Bildungen nebeneinander möglich waren, verengt. Immer mehr werde er zur Partei und könne die geistige Bewegung der Menschheit nicht mehr zusammenfassen. Die mittelalterliche Lebenssynthese verleihe dem Katholizismus einen großen Stil. Aber sie war keine wahre innere Einigung, sondern ein Zusammenschließen von Christentum, aristotelischer Philosophie und römischer Organisation. Die Größe der Kirche mache den einzelnen klein. Zum selbständigen Leben der Persönlichkeit gehöre notwendig ein eigenes Ringen mit den letzten Problemen. Die der älteren Denkweise eigentümliche Bindung des Geisteslebens an sinnliche Elemente, namentlich in den Sakramenten, müsse der moderne Geist als magisch und unerträglich empfinden. Innerhalb des Katholizismus lasse sich eine Verständigung mit dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens nicht erreichen. Hier habe die Stabilität das letzte Wort und die ewige Wahrheit bleibe an eine zeitliche Form gefettet.

Günstiger scheine es beim Protestantismus zu stehen, der aus dem Bruch mit der Tradition entstanden sei und verschiedene Phasen zeige, die einen engen Zusammenhang mit dem Gange der Kultur aufwiesen.

Aber der alte Protestantismus habe eine so entschiedene Ablehnung des Fortschrittsgedankens enthalten wie der Katholizismus. Er wollte für die Ewigkeit gelten. Der neue Protestantismus seit der Auflösung und dem Neuhumanismus sei das Gegenteil zur Reformation. Mag er verstandesmäßig oder künstlerisch gefärbt, deistisch

oder panentheistisch gestimmt sein, er zeigt gemeinsam ein freudiges Kraftgefühl des Menschen und einen starken Zug zur Immanenz. Zwischen der ernsten und streng ethischen Erlösungsreligion Luthers und dem künstlerisch gestimmten, freudigen Panentheismus unserer Klassiker besteht eine unausfüllbare Kluft. Die notwendige Erneuerung des Christentums, dessen Zurückführung auf die eigenen, tiefsten Lebensquellen könne sich deshalb auch im Protestantismus nicht vollziehen. Die alte und neue Art des Protestantismus werden nur durch die gemeinsame Schätzung der Persönlichkeit und des Innenlebens zusammengehalten, und durch den Kampf gegen Rom. Das sei aber zu wenig, um eine religiöse Gemeinschaft von einer Stärke hervorzubringen, welche den gewaltigen Aufgaben der Gegenwart gewachsen wäre. Die alte Art werde besonders hart betroffen von den Angriffen auf die Erlösungslehre und von der Bibelkritik, mehr noch als der Katholizismus. Die Lehre Melanchthons von der Verderbtheit der Welt und der Gleichgültigkeit der Kultur sei unannehmbar. Der neue Protestantismus sei abhängig vom Pantheismus der klassischen Zeit. Er entbehre einer sicheren Zentralwahrheit, welche er den Verwicklungen der Zeit entgegensehen könnte. Die Wendung zur (menschlichen) Persönlichkeit Jesu biete keine genügende Basis für eine Weltreligion, die das ganze Leben befestigen und durchdringen soll.

So spricht Enden die Überzeugung aus, daß keine Hoffnung bestehé, innerhalb der vorhandenen Kirchen eine Erneuerung des Christentums zu erreichen. Bei der gegenwärtigen Bewegung zur Verjüngung der Religion handle es sich um eine Krisis, um eine unverzichtbare Angelegenheit der gesamten Menschheit. Die Naturwissenschaft erklärt die uns umgebende Natur für das Ganze der Wirklichkeit und gebe das Seelenleben wie auch den Wert der geschichtlichen Arbeit der Menschheit preis. Die soziale Bewegung, indem sie das wirtschaftliche Wohlergehen vor alle anderen Aufgaben stellt, verdrängt die Interessen des Innenlebens. Eine Verinnerlichung läßt sich nur gewinnen durch eine Verankerung des Menschen in einem geistigen Leben und einer geistigen Welt. Die Belebung der Religion führt unmittelbar zum Christentum. Seine weltgeschichtliche Leistung des Aufbaues einer neuen Welt ist schlechterdings unentbehrlich. In ihm schlummern unermessliche Kräfte, die sich noch keineswegs ausgelebt haben. Es gilt, an die Urkraft selbst zu appellieren und sie zu neuem Schaffen aufzurufen. Die Zahl derer, die lebendig an den Kirchen teilnehmen, sinkt unablässig. Daher müsse jetzt eine Festhaltung des Christentums mit einer verneinenden Stellung zu den Kirchen zusammengehen. Die forschtreitende Entseelung des Lebens führt dazu, daß in den besonderen Richtungen keine geistigen Werte sich halten lassen, wenn das Ganze verloren geht. Von Gutem, Schönen, Wahrem könne dann nicht mehr die Rede sein, Liebe, Recht und Ehre würden törichte Einbildungen. Der Suchenden seien heute viele. Es handle sich darum, sie einander nahe zu bringen. Zunächst sei gemeinsam auf die Herstellung der Bedingungen für ein vordringendes Schaffen Bedacht zu nehmen. Die Zusammenschmiedung der Kirche mit dem Staate müsse fallen. Das Bestehen einer protestantischen Landeskirche müsse aufhören. Der Fall Jatho beweise das. Eine Kirche, die nicht bloßer Diskussionsklub sein wolle, müsse feste Grundüberzeugungen fordern. Aber ein staatlich-kirchlicher Urteilspruch schädige den Betroffenen gesellschaftlich und verlehe viele ernste Gemüter. Eines wird durch Trennung von Kirche und Staat gewonnen, das Allerwichtigste, die volle Wahrhaftigkeit. Halbwahrheit und Scheinwesen müssen aus dem Heiligsten heraus. Die Überzeugung muß sich befestigen: Religion ist das Werk Gottes.

So lautet denn die Antwort Euckens auf die Frage des ganzen Buches: „Können wir noch Christen sein?“ dahin, daß wir es nicht bloß sein können, sondern

müssen; aber wir können es nur, wenn das Christentum als eine noch mitten im Flusß befindliche, weltgeschichtliche Bewegung anerkannt, wenn es aus der kirchlichen Erstarrung aufgerüttelt und auf eine breitere Grundlage gestellt werde.

* * *

Ein merkwürdiger Wechsel der Zeiten. Als vor fünfzig Jahren Pius IX. einen Gegensatz zwischen moderner Kultur und Zivilisation aussprach, nicht in fest formulierter Gestalt, sondern in einer Tabelle zurückzuweisender Irrtümer, da entstand eine gewaltige Gegenbewegung, deren Wogenschlag erst zurückschlug, als die Enzyklika gegen den Modernismus zum erstenmale von kirchlicher Seite her eine systematische und philosophische Entwicklung des modernen Weltgedankens versuchte und damit den ersten Syllabus außer Diskussion stellte. Und heute kommt ein moderner Philosoph, kein Schüler Schopenhauers, sondern ein daseinsfreudiger Denker mit anerkanntem Feingefühl für vergangene Größen wie für Gedanken der Gegenwart, und zeigt in sorgfältiger Analyse aller Faktoren des modernen Lebens, daß letzteres nicht bloß der Religion zuwiderlaufe, sondern auch zu einer Entseelung der Welt und einer Ausreibung alles edlen Geisteslebens führe. Er ruft zum Kampfe auf gegen die falsche Beruhigung bei der modernen Kultur und verlangt nichts Geringeres als eine Umkehr des ganzen Lebensstandes, eine Vertiefung des Geisteslebens bei sich selbst und eine Verankerung der Persönlichkeit und der Gesellschaft in einer weltüberlegenen Wirklichkeit.

Nicht minder interessant ist Eudens Auffassung vom Wesen des Christentums. Auch hier emanzipiert sich der Philosoph von der ihn umgebenden liberalen Theologie und dringt bis zu einer Tiefe vor, wie keiner seiner Vorgänger in der ganzen neuen Philosophie. Die unter modern philosophischem Einfluß stehende protestantische Theologie aller Lager war bestrebt, den Diesseitscharakter des Christentums herauszuarbeiten. So fand Harnack in seiner Dogmengeschichte das Ideal des Protestantismus in einer Vereinigung der Innenschau Augustins mit der heiteren Freude der Griechen an der Erscheinungswelt und ihrem ruhigen kräftigen Wirken. Man hat in diesem Lebensideal nicht mit Unrecht den äußersten Grad der Verdieselbstigung des Christentums gesehen. Pfleiderer erklärt es direkt als Aufgabe der Religion, uns heimisch zu machen in der gegenwärtigen Welt, und will deshalb sogar den Unsterblichkeitsglauben als ein der Religion feindseliges Element ausgetilgt wissen. Es zeigt von großer geistiger Selbständigkeit, daß Euden im Gegensatz zu dieser Theologie eine radikale Umkehrung des Daseins als Kern des Christentums erkennt, daß er nicht in einer freundlichen Verklärung der Erscheinungswelt, sondern in der Erschließung einer höheren Welt und in dem Heroismus der Hingabe an dieselbe die Hauptaufgabe des Christentums erblickt.

Ein Punkt von ungeheurer Wichtigkeit in Eudens Charakteristik des Christentums ist die Einsicht, daß die Erlösung im christlichen Sinne ethischer, nicht intellektueller Art sei. Infolge des gewaltigen Einflusses, den die Hegelsche Philosophie auf die protestantische Theologie gewann, hatte die intellektuelle Anschauung des Christentums bisher dominiert. Hegel hatte der christlichen Religion die Ehrenstelle angewiesen, daß in ihr der Prozeß des absoluten Geistes nicht bloß symbolisiert sei, sondern seinen geschichtlichen Höhepunkt erreiche, weil das Bewußtsein des Geistes wesentlich die Geschichte selbst sei. Lag in diesem Standpunkte, welchen Theologen wie F. Chr. o. Baur mit Jubel als die seit Jahrtausenden ersehnte Lösung des Konflikts zwischen Wissen und Glauben begrüßten, die logische Konsequenz für die spätere Leugnung der historischen Persönlichkeit Jesu, so hat dieselbe auch die theologischen Theorien selbst stark beeinflußt. Albrecht Ritschl, das Haupt der mächtigsten protestantischen Theo-

logenschule der letzten Generation, huldigte diesem intellektualistischen Zuge, indem er selbst die Sünde zu einer Sache des bloßen Wissens, nämlich zum Mangel richtiger Einsicht, mache. Konsequenz ist, daß eine Erlösung überflüssig wird, weil die allmählich aufsteigende Sonne der Vernunft sich selbst von den Nebeln des Irrtums erlösen kann. Euden betont dem gegenüber mit Recht, daß beim Wesen des Christentums die ethische Tat die Haupttache ist, die ethische Schuld des Menschen und die befreiende Gottesstat. Richtig erklärt Euden, daß durch diese ethische Auffassung allein die Menschenseele aus einem bedeutungslosen Moment eines unendlichen Weltprozesses eine zentrale Macht der Geschichte von ewiger Bedeutung wird; und daß auf der in dieser Auffassung begründeten unendlichen Wertung der Gesinnung gegenüber der Größe der Leistung der kostbarste Besitz des Christentums basiert.

Mit dieser Auffassung hängt auch die Schätzung des Leides zusammen. Vom Standpunkte des deutschen Klassizismus wie des hellenistischen Lebensideals aus ist der Schmerz ästhetisch zu glorifizieren, jedes Übel nur als notwendiges Schattenstück auf dem Schönheitsbilde der Allharmonie aufzufassen. Harnack hat hierin Goethe die Hand gereicht. Euden dagegen hält daran fest, daß das Christentum Schmerz und Leid nicht verleugnet, sondern unendlich vertieft, besonders durch Betonung des Schuldbcharakters, und daß es gerade durch die Tiefe der Empfindung die Sehnsucht nach einem höheren Leben erregt.

Besonders charakteristisch aber ist, daß Euden im Gegensatz zur liberalen Theologie das Gottmen schwe r d u n g s d o g m a als Zentraldogma des Christentums anerkennt und betont, daß die gewaltige Logik der Dogmenentwicklung sich nicht in der Mitte abbrechen lasse. In der Anerkennung der tiefen Wirkungen des Christentums steht der moderne Philosoph hinter keinem christlichen Apologeten zurück.

Ebenso scharfsinnig wie die Charakteristik des Christentums ist die Analyse des Wesens der modernen Kultur, wie sie Euden gibt. Sehr treffend wird bemerkt, daß die geistige Umwälzung, welche man unter „moderner Kultur“ versteht, unter dem Zeichen des Gottesbegriffes sich vollzogen hat, der in der Neuzeit durch Panentheismus und Pantheismus hindurch zum Agnostizismus und Atheismus sich gewandelt habe. Der Hauptzug des modernen Lebens, die Hereinziehung der absoluten Werte und damit des Göttlichen selbst in die Erscheinungswelt, auf welche durch die Triumphe der Naturwissenschaft das Hauptaugenmerk gelenkt wurde, ist damit richtig erkannt. Die daraus sich ergebende Reihe von Konflikten durch das Ganze des modernen Lebens hindurch wird scharf gezeichnet. Das erlösende Wort findet Euden darin, daß der moderne Hauptzug des Lebens, die bloße Daseinskultur, nicht bloß das Christentum und nicht bloß die Religion, sondern jeden geistigen Charakter des Lebens zerstört. Bei der schaffenden Kraft des Idealismus bedeutet das eine innere Zerstörung des Lebens überhaupt. Die moderne Daseinskultur mit ihrem Vorwiegen des Masseneinflusses hat den Menschen klein und verächtlich gemacht. Das wahrhaft Große in der modernen Kultur wird mit Recht von Euden auf instinktive Nachwirkung des Christentums zurückgeführt. Die Wendung des Lebens zurück zum Geistigen ist deshalb die erste, selbstverständliche Forderung, die Euden um der Förderung und Vertiefung des Lebens selbst willen erhebt. Dabei gelangt Euden zu dem gewaltigen Satz: Es gibt keine Größe und keine Freiheit ohne Wendung zur göttlichen Macht, d. h. ohne Religion. Nur durch Schöpfen aus der Fülle unendlichen Lebens kann der Mensch eine unabhängige Geistigkeit gewinnen. Man muß die Rolle kennen, welche in den protestantisch-theologischen Systemen der neueren Zeit der Genuss der Freiheit spielt, als dessen Mittel Glauben und sittliches Handeln erscheinen, so daß selbst für Ritschl die Ewigkeit des einzelnen nur die Ewigkeit des diesseitigen Lebens ist,

und man muß daneben die Art betrachten, wie nach Enden das Leben an Innerlichkeit gewinnt durch Emanzipation von Genuss und Nutzen, durch selbstloses Wahrheitsstreben usw. Auch das ist ein weiterer gewaltiger Schritt Eudens, selbst über manche neuere theologische Systeme (z. B. Biedermann) hinaus, daß er allen Ernstes die Verinnerlichung und Vergeistigung des ganzen Lebens nicht in jeder Religion für möglich erklärt, sondern nur in der charakteristischen Religion, welche einen persönlichen Gott kennt und deshalb den tiefsten Verkehr der Seele mit dem Unendlichen wie das Ich mit dem Du ermöglicht. Eine solche Religion allein verleiht dem Tun und Erleben der Seele unermesslichen und unvergänglichen Wert. Die eschatologische Betrachtung der Welt als Alt eines übergeschichtlichen, in einem Jenseits sich fortsetzenden Dramas, dieser Stein des Anstoßes in der modernen Gedankenwelt, findet bei Euden volles Verständnis.

Dagegen beginnt das Mißverständnis unseres Philosophen, wo er zur näheren Kritik des Christentums sich wendet. Ungeheuerlich nennt er den Anspruch des Christentums auf Einzigkeit der Wahrheit. Das liebevolle Sichversetzen der Neuzeit in das Studium der Völker und ihrer Geschichte zeuge so viel Edles, daß es unmöglich erscheine, dieses alles zu verwerten. Euden über sieht hier, daß zwar nach Luther und nach Ritschl jede religiöse Wahrheit außerhalb des Christentums unmöglich ist, daß aber die katholische Lehre seit den Zeiten der ersten Väter, ja seit Johannes die Strahlen des Logos in jeder Seele leuchten läßt, welche Menschenartig trägt, wenn auch dieses Licht unendlich spärlicher ist als die Gnadenonne im Evangelium.

Ebenso trifft Eudens Forderung nicht den Katholizismus, wenn er eine männliche Art des Christentums, eine aktiver Art des religiösen Lebens verlangt. Bekannt ist ja, daß für Luther die Seele wie ein Baumstumpf, wie eine Salzsäule ist, welche jeder eigenen religiösen Regung unfähig ist und nur passiv gleich einem offenen Munde den Tau des Himmels im Fiduzialglauben aufnehmen kann. Dagegen hat das Tridentinum in klassischer Weise den Rechtfertigungsprozeß als ein tatkräftiges Aufblühen und Mitwirken aller feineren Seelenkräfte beim göttlichen Werk der Erneuerung beschrieben und gerade dadurch die Vorwürfe der Reformatoren sich zugezogen.

Statt der Gottmenschwerbung an einer Stelle fordert Euden ein unmittelbares Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem durch die ganze Weite des Geisteslebens. Auch hier zeigt sich die lutherische Schätzung des Christentums. Luther hatte, um die Autorität der Kirche zu brechen, jede Vermittlung zwischen Gott und Seele niedergeworfen. Jede Seele ist sich selbst Hohepriester, und trägt das Heiligtum in sich allein. Schon Möhler hat darauf hingewiesen, daß dann eine Gottmenschwerbung überflüssig werde. Was den Sühnegedanken und das Opferblut betrifft, so ist Euden offenbar umstritten von den sozinianischen Einwänden, welche ja auch anderen modernen Denkern wie Kant und J. St. Mill vorschwebten. Diese Einwände treffen nur die altprotestantische Versöhnungslehre, welche in Hugo Grotius eine äußerlich juridische, unglückliche Verteidigung gefunden hat, die man seitdem mit der kirchlichen Lehre selbst verwechselt. Schon in dem klassischen Büchlein Anselms „Cur Deus homo“ hat die Erlösungslehre eine dialektische Bearbeitung gefunden, welche den modernen Einwänden standhält.

Wenn nach all dem Euden dafür plädiert, daß das Christentum nicht als etwas Fertiges, sondern als etwas Werdendes zu deurteilen sei, und daß die weltgeschichtliche Arbeit des Christentums nicht verworfen werden dürfe, sondern auf ihren Ewigkeitsgehalt zurückgeführt werden müsse, so ist das in einem gewissen Sinne richtig. Jesus selbst hat das Evangelium in wunderbarem Bilde als das Senfkörnlein bezeichnet,

das in stetem Wachsen seine Äste und Zweige über die Welt ausstreden soll. Nicht ersichtlich ist aber, warum Euden dem Katholizismus ohne weiteres die Fähigkeit abspricht, die Weiterentwicklung des Christentums zu tragen. Mit Chamberlain hält auch der Katholizismus daran fest, daß das Christentum noch lange nicht das Leben der Völker erobert hat, daß dazu noch eine Jahrtausende lange Arbeit erforderlich sein wird. Die katholische Kirche hält an dem fest, was Euden selbst als zum Wesen des Christentums gehörig bezeichnete hat, und wovon er sagt, daß es unermöglich tief auf die Menschheit gewirkt habe, am Gottmenschenwerdungsdogma. Wenn Euden diese Gottmenschenwerdung an einem Punkte nicht glauben kann, wenn er, um es bildlich zu sagen, das Licht nicht von der Sonne nehmen will, sondern nur in Millionen Punkten am Sternenhimmel verbreitet es glaubt begreifen zu können, so muß er sich die Frage vorlegen, ob er dann noch etwas spezifisch Christliches wolle. Ein solcher ewiger Gottmenschenwerdungsprozeß in der Gattung der Menschheit ist eine Idee, welche vor Hegel nicht bekannt war und mit dem geschichtlichen Christus nichts zu tun hat.

Es zeugt von dem unparteiischen Sinne des Philosophen, wenn er auch den Protestantismus nicht für geeignet zur Restaurierung des Christentums gegenüber den gewaltigen Aufgaben der Neuzeit erachtet, weil derselbe in dem Antagonismus zwischen altreformatorischem und neuprotestantischem Glaubensideal einen unversöhnlichen Widerstreit der Weltanschauung in sich trage.

Alein, wo es sich um einen positiven Erfolg für die gegenwärtigen kirchlichen Gestaltungen des Christentums handelt, versagt Euden vollständig. Er verweist auf die große Zahl der stillen Suchenden, welche eine neue Gestaltung des religiösen Lebens wollen. Aber was soll diese zu einer Kirche zusammenschließen, nachdem Euden die Notwendigkeit einer Kirche für die Erhaltung des religiösen Lebens so stark betont? Die Person Jesu kann es nicht sein. Denn Euden will ja nicht einmal eine Bindung des religiösen Lebens an diese Persönlichkeit im Sinne der individualistischen Theologie, sondern die schaffende, jugendfrische Persönlichkeit Jesu soll eine Quelle des Lebens sein. Aber wie kann sie das, wenn durch die Kritik die Gedankenwelt, in der allein uns dieses Leben überliefert sein kann, zerstört ist, oder wenn das, was bleibt, mit moderner Weltanschauung sich nicht vereinbaren läßt? Oder soll die Gottmenschenwerdungsidee im Sinne Eudens das kirchenbildende Element werden? Aber diese Idee, obwohl von dem rechten Flügel der Hegelschen Schule glänzend ausstaffiert und ästhetisch glorifiziert, hat alsbald zum Standpunkt Feuerbachs geführt, den Euden selbst für ungeeignet hält, eine Geisteskultur zu inaugrieren, weil der Mensch der letzte Gedanke dieser Philosophie war.

So gelangten wir zu dem Resultate: In der ganzen neueren Philosophie hat niemand so tief das wahre Wesen des geschichtlichen Christentums erfaßt und mit so unbestechlichem Wahrheitsfink den tiefen ethischen und geistigen Gehalt desselben anerkannt wie Euden. Wenn man mit dieser Auffassung die Ausführungen von Hegel und Schelling vergleicht, sieht man den Unterschied, daß bei letzterem eine Harmonie zwischen Christentum und Philosophie hergestellt werden soll durch täuschende Worte, durch Substituierung der Philosophie an Stelle des Christentums, während Euden solches Spiel verschmäht. Ist also Euden in der Fragestellung korrekt, so ist er in der Antwort inkonsistent. Muß er zugeben, daß das Christentum seine großen Ziele, namentlich die Schaffung hoher, geistiger Lebensinhalte und einer reinen, weltbeherrschenden Moral nur erreicht hat durch seine metaphysischen und geschichtlichen Voraussetzungen, d. h. durch den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes; und muß er zugeben, daß die Logik dieses Glaubens sich nicht in der Mitte abbrechen lasse, dann muß er

antworten: Wir können nur Christen sein, wenn wir zu diesem Glauben ehrlich zurückkehren können.

Obwohl aber Euden diese Antwort von seinen philosophischen Voraussetzungen aus nicht glaubt geben zu können, zählt sein Werk zu den schönsten und kostbarsten Zeugnissen außerkirchlicher Denker für die Herrlichkeit der geschichtlichen Gestalt Jesu Christi.

Zeitströmungen in der neueren Lyrik*

Von Christoph Flaschkamp

In scheinbarem Gegensatz zum Naturalismus sucht eine neue Strömung in der Literatur seit langem nach dem Gesetz der Einheit, in dem sich die Mannigfaltigkeiten und Zufälligkeiten des auf bloße momentane Beobachtung eingestellten Blicks des Naturalisten harmonisieren lassen. Genau gesehen ist diese Einheit indes nur eine Ausdehnung des Materialismus von der naturalistisch gesehenen sozialen Lebensenge auf die ganze Weltweite, von der urbs auf den orbis terrarum et coelorum. Sie beruht auf dem naturwissenschaftlich-philosophischen Materialismus, wie der Naturalismus auf dem sozialen. Während der literarische Naturalismus der achtziger Jahre von der umgebenden Wirklichkeit unter möglichstem Ausschluß aller spekulativen Phantasie ausging, ist in diesem Symbolismus, wie man die Bewegung zum Unterschied von Naturalismus genannt hat, die Phantasie, d. i. — um in der Sprache dieser Literatengruppe zu reden — der sich selbst erlebende Allgeist, oberstes Prinzip der Schöpfung auch in jedem seiner Teile, also auch im Menschen, bis zu dessen Bewußtseinshöhe er somit selbst erst gelangt ist. Symbolismus scheint mit indes nicht die richtige Bezeichnung zu sein. Denn der materialistische Begriff des Seins, der auch den geistigeren Auffassungen des Materialismus immer anhaftet bleibt, schließt eine über die Natur hinausgehende Bedeutung, also den Begriff des Symbols im tieferen Sinne aus. Genau betrachtet ist diese Strömung monistisch, und zwar sind so ziemlich alle Phasen der Entwicklung des modernen Monismus, natürlich noch weniger als in der Philosophie klar geschieden, vertreten. Sie verneint den Dualismus, wenn sie ihn aus dem Leben auch nicht wegleugnen kann; sie setzt die Einheit allen Daseins voraus, sie sucht sie nicht erst als ein Ziel der sittlichen Kraft in der Form zu erreichen; Einheit ist ihr immer und überall, im Teil und im Ganzen; natürlich sind ‚Gut‘ und ‚Böse‘ für sie nur relative Begriffe. Zwar sie kennt Entwicklung, aber nur in dem Sinne, daß das All selbsttätig aus einem Zustand des Dunklen, Ungeklärten, Unbewußten sich ins Helle, Bewußte setzt.

Alfred Mombert und Rainer Maria Rilke sind in dieser Strömung treibende Persönlichkeiten, die eine Menge kleiner und kleinstter Milsläufer umschwärm. Rilke ist religiös gerichtet und unterrichtet und steht formal und gehaltlich in der abendländisch christlichen Kulturtradition, aus der heraus er allerdings Fühler nach der Weisheit des alten Orients ausstretkt. Mombert ist ganz ursprünglich von der kosmischen Phantasie des Ostens beherrscht, die er mit der naturwissenschaftlichen

* Kurt Benndorf, A. Mombert. Xenien-Verlag. — Eine Auswahl von Mombert bietet: „Der himmlische Jäger“. Fülscher, Berlin. — Franz Evers, „Nachtwandel der Liebe“. Verlag „Aretsenbe Ringe.“ — Carl Hauptmann, „Aus meinem Tagebuche“. Callwey, München. — Ernst Thrasolt, „Witterungen der Seele“. Alber, Ravensburg. — Joseph Faßbinder, „Blumen der Frühe“. Fredebeul und Roenen, Essen. — Franz Weigel, „Mein Morgenlied“. F. Schönningh, Paderborn.

und philosophischen Kritik und spekulativen Mystik des Abendlandes durchfeht. Von den kosmischen Vorstellungen und Kulten des Morgenlandes, über die Naturphilosophie der Kleinasiaten und Griechenlands, von der Gnosis, vom Mohammedanismus über die Mystik zu Spinoza, von Herder, Goethe und weiter von der Gegenwart holt er sein Material, wie auch der Monismus. Und wie dieser sind auch seine Dichtungen oder, sagen wir besser, Dichtungsversuche im lehren Grunde vielleicht nichts anderes als die ungeheure Skepsis, ob diese rein menschlich durch die Jahrtausende gewonnene Außensicht der Welt auch der Welt letzte Ursache und letzten Zweck in sich berge. Das Christentum mit seiner Wahrheit, als einzige weltverinnerlichende, welterlösende Macht, steht als ruhender Pol in der Flucht dieser zentrifugalen Strebungen, von dem aus selbst die entferntesten noch willig oder widerwillig Licht empfangen.

Momberts Versuche haben bereits vielfach Erörterungen erfahren. Mir liegt eine in Einzelheiten nicht uninteressante Untersuchung vor. Wenn ich recht sehe, will Mombert das Werden der Welt im Menschen, die Bewußtwerdung der Welt ihrer selbst im Menschen, das Aufdämmern der Seele im All geben. Gott ist nichts als die Vorvorstellung der künftigen Gottwerbung des Menschen, des Will's im Menschen. Daß er diese Konsequenz aus angeregter Energie verfolgt, ist nicht zu leugnen. Schon die Titel seiner Bücher, „symphonischer“ Dichtungen in ihrer Reihenfolge lassen das erkennen: „Tag und Nacht“, „Der Glühende“, „Die Schöpfung“, „Der Denker“, „Blüte des Chaos“, „Der Sonne-Geist“, „Non, der Weltgesuchte“. Also eine Art Phantasierekonstruktion der Welt-, der Mensch- und eine Vorschau der Gottwerbung. Die mitspielenden oben angedeuteten kosmischen Vorstellungen und naturphilosophischen Tendenzen leuchten sofort ein, auch in ihrem Gegensatz zum Christentum: die Gottwerbung des Menschen im Prometheus entgegen der Menschwerbung Gottes und Schöpfung und Erlösung der Menschheit aus Gnade.

Mombert will den Werdeprozeß der Schöpfung in der Phantasie wiedergebären. Er glaubt an die künstlerische Fähigkeit der menschlichen Phantasie zu einer solchen Wiedergeburt. Auch wir glauben daran, aber mit einer Einschränkung. Daß der Mensch, das menschliche Bewußtsein das Maß der Welt sei, ist doch nur eine leere Phrase; die Grenzen unseres Bewußtseins sind doch noch sehr eng. Der Mensch ist nicht einmal das absolute und verläßige Maß seiner selbst; allein schon die Außensicht der Erde, ihrer und unserer eigenen Entwicklung ist doch recht dürfstig und lädenhaft, vom Weltall ganz zu schweigen (unser Wissen über das tiefere Wesen unserer Seele ist, außer in der Religion, noch viel dürfstiger und lädenhafter). Zugegeben indes, daß auch jeder einzelne Mensch oder wenigstens das jeweilige Menschengeschlecht wie der Baum mit den Ringen der voraufgegangenen Entwicklungen gezeichnet ist, so liegen diese Vorausgänge für den modernen Europäer so tief im Unter- und Unbewußten, daß er davon kein eigentliches Erlebnis mehr, eine Analogie höchstens in seiner eigenen individuellen Entwicklung von Kind an hat. Über diese Tiefen antworten nicht auf äußeren künstlichen Zwang, sie treiben ihre Blüten in scheinbarer Willkür, auch die Veranlassungen zum Durchbruch bleiben für uns wohl zumeist im Dunkeln; eine Beeinflussung liegt nicht oder doch nicht, selbst nicht durch künstliche Mittel, für eine bestimmte Dauer in unserer Gewalt. Wie der Traum ist auch der Seelenabgrund sehr spärlich in seinen Blüten; er ist spontan. Ein künstliches Erzwingen war und macht stets unfruchtbar. So im Leben und beim künstlerischen Schaffen. Zwar stets haben Künstler einzelne Momente ursprünglicheren Sinn- und Seelenlebens ans Licht des gegenwärtigen Zustandes gehoben und darein verwoben, aber noch keinem ist es eingefallen, sich dauernd als Interviewer bei den „Müttern“ Fausts zu gebürden.

Und das ist das Bedenliche und Unwahre bei Mombert gegenüber der künstlerischen Vorsicht und Ehrfurcht Goethes und anderer, dieses künstliche Beschwören, diese Vermaßenz der Phantasie in der Blüte des Chaos. Seine Phantasien sind Träumereien am Herd, post fornacem, Träumereien eines Kulturmenschen, der sich künstlich in „Anfang und Urgebraus“ zurückversetzt unter Zuhilfenahme von Vorstellungen über den Ursprung, die er aus Vergangenheit und Zeit erlernte: ein künstliches Spiel, das von künstlerischer Zeugung, Schöpfung sehr verschieden ist. Die künstlerische Schöpfung hat, wie alles zum Leben Geborene, eine innere Lebendigkeit, Wirkungsdrang, Triebe, ist nicht in künstlicher Phantasiestellung rückshauende Ruhe, sondern zielsstreibige Kraft. Mombert ist bewußt rekonstruierender Phantast, seinen bildsamen Phantasien fehlt die Dynamik und innere Bewegtheit jeder lebendigen Schöpfung, die Wirkung in der Gegenwart, auf die Gegenwart, fortzeugend in die Zukunft, die jedes kleinste echte Kunstwerk hat, erst recht, je tiefer es aus dem Ursprünglichen geboren wurde, je stärker in ihm der dunkle Urgrund mitwirkt. Aber es wird nicht von diesem allein geboren; aus dem schlummernden Bewußtsein zeugt es die Gegenwart für die Zukunft. Das Urbewußtsein der Menschheit hat sich einmal selbst gedichtet, eine künstliche Wiedergeburt ist ein bloß ästhetisches Spiel. Jedenfalls wird man lieber zu den Völkermythen und -mystiken selbst greifen als zu einer neuzeitlichen Rückversetzung; denn in jenen alten Mythen ist der fortzeugende Drang der Erkenntnis und des Willens mächtig, der dem ästhetischen Neugebilde fehlt: die Ethik des Dualismus, die in der christlichen Offenbarung ihre Weihe gefunden hat. Aus dem Chaos und Dämmerungszustand, aus der Torheit und Schwäche des menschlichen Daseins, aus der ja doch auch heute noch nicht die Menschheit sich selbst zu erlösen vermochte, befreien keine Phantasmen, sondern Selbstzucht und Bereitschaft, schöpferischer Kulturwille. Dieser ist z. B., in eigentümlichem Widerspruch oft zu der gleichfalls monistischen Grundstimmung, in dem Dichter Dehmel lebendig und offenbart sich in dem Drange, der ungewollt aus dem Mutterboden der Seele steigenden Gewalten und Gestalten richtend, sichtend Herr zu werden und so durch künstlerische Selbstzucht zur menschlich allgemeinen Bildung zu wirken. Auch Rilke erreicht mehr als Mombert eine schöpferische Wirkung, eben weil auch in ihm der künstlerische und der ethische und religiöse Gegenwartsdrang — ein uneingeschränkter Dualismus — die zeugende Macht ist. Er sieht in seinen Gesichten

,rauschend am Raude des Christentums,
das Land, nicht zu lichten‘,

und wäre im Sicherem, wenn er es am Ziele des Christentums, das gleichwohl dem einzelnen jederzeit erreichbar ist, sähe. Beider verwandter Kunstwille ist daher offenbar der menschlich fruchtbare als das mehr ästhetische Spiel und Experiment Momberts mit Vorstellungen und Prophezeiungen vom Weltwerdeprozeß, mögen diese auch oft eine schöne Bildsamkeit und auch Tiefe und freie Weite der Anschauung offenbaren. Im Grunde ist er kaum mehr als ein idyllischer Weltansichtler ohne starke ethische Triebkraft. Von idyllischen Impressionen des Stadtlebens ist er ausgegangen, wie der sogenannte Symbolismus vom sozialen Naturalismus ausging. Allerdings wird diese ästhetische Betrachtungsweise bei Mombert ausgeweitet durch ein kosmisches Empfinden und durch ein daraus fließendes, freilich etwas dünnes soziales Mitleiden der Werdenöte der Menschheit, das in seiner Ausdehnung auf den ganzen Weltprozeß den Dichter selbst zu einer lebenbejahenden Daseinstimmung „erlösen“ soll, die in ihrem monistischen Optimismus aber vergeblich eine Stütze sucht. Herder, von dem Mombert mir vielfach angeregt erscheint, war, auch in seinen dichterischen Versuchen, wohl der erste Interpret dieser kosmischen Betrachtungsweise in der deutschen Literatur, und durch ihn Goethe. Aber in Herders ratsellosem Geiste der Sammlung aller für ihn erreichbaren vergangenen fremden und volkseigenen Kulturenergien zur Befruchtung der Gegen-

wart herrschte eine universalhistorische Tendenz, ein aus seiner epischen Weltansicht organisch erwachsener Kulturwille, also realistisch bestimmter sittlicher Formtrieb, der als Organ eines gesamten Volkswillens wirkte.

Immerhin ist der Eindruck, den Momberts Dichtungen hinterlassen, für den, der sich überhaupt in sie einzufühlen vermag, intensiver als etwa der aus den Gedichten von Franz Evers, die von vornherein mehr literarisch als lebensunmittelbar wirken. Die Stimmungen und Strebungen der Zeit, der neunziger Jahre, sind auch in ihnen wirksam, richtiger gesagt, nachwirksam, zumeist in der Färbung, die ihnen Nietzsche gegeben hat. Die optimistische Lebensbejahung wirkt hier jedoch noch oberflächlicher. Das liegt nicht an dem in einer gewissen Einschränkung ja berechtigten Zeitgefühl, das sich aus den sozialen und religiösen Spannungen ergeben hat, einem Zeitgefühl nämlich, wonach die Menschheit stärker denn je sich berufen fühlt, einem einheitlichen Glauben zuzustreben. Denn dieser Optimismus enthält neben negativen auch stark positiven Triebkräfte, die viele Geister auch zur Erkenntnis und Anerkennung der Wahrheitswerte der Religion, nämlich der einen katholischen, treibt. Es liegt hier an der mangelnden Fähigkeit des Dichters, die neuen Ansichten und Einsichten fruchtbar aus dem Leben, im Leben werden zu lassen. Über reflexionären Betrachtungen und rednerischen Zustimmungen zu neuen Gehalts- und Formwerten kommt es bei Evers kaum je zu einer Tat, zu plastischen Lebenserscheinungen. Evers fehlt es an Schöpferkraft, es fehlt ihm nicht an Überzeugungen, Gesinnungen, aber sie sezen keine lebendigen Folgen, keine Form; es ist Gehalt, reflektierter, in Versen, nicht Gestalt; es sind aus nachempfundenem Welt- und Kunstgenuss geschöpfte Begeisterungen, aber es sind nicht Taten, die allein überzeugen. Der Mangel des Dichters wird am offensichtlichsten in seinen Liebesgedichten, die an sich konventionell sind, und da, wo sie über die engern Idylle hinausgeredt werden, gezwungen, ja unwahr und hohopathetisch wirken; echt erscheinen sie nur, wo sie einen immerhin aus dem formvollen Leben geschöpften leislyrischen Liebeslaut geben, obwohl sie auch da noch literarische Unempfindung verraten. Die Gebärde aber des mystischen Welt- und Lebensdeuters an Evers ist die des ästhetisch liebhaberischen Nachdenkers und Nachempfinders. Peter Hille, der schlagwortigere aus innerer Überlegenheit, nannte ihn „einen sinnigen Durchempfnder der Übersinnlichkeit“. Mombert ist unplastisch aus Mangel an Raumgefühl, weil sein Schauen sich von den Dingen, von der Wirklichkeit, von der zeugenden Gegenwart löst, vielleicht aus Rasseveranlagung und Bedürfnis, Evers ist es aus künstlerischer Schwäche.

Karl Hauptmann ist entschieden positiver veranlagt. Nur sind ausgereifte Früchte bei ihm selten. Er kommt von der Erde nicht los, langt mit hundert Zweigen ins All, fühlt sich allem verschwistert, aber der Glanz höherer Welten leuchtet nur hinter, nicht in seiner Krone auf. Er möchte den Himmel auf die Erde herabziehen, er bleibt über ihm. „Aus meinem Tagebuch“, eine Sammlung von Gedichten und Aphorismen, liegt in zweiter Auflage vor. Diese Mischung ist für sein ganzes Schaffen kennzeichnend, das zwischen Erdgefühl und Reflexion, zwischen sinnlicher Wirklichkeit und unverwirklichter Übersinnlichkeit hin- und herschwingt, ohne beide in eins bannen zu können, obwohl er überall doch nur diese eine Sehnsucht verrät; und ihm hierin zuweilen fast ein Höchstes in der Lyrik gelingt. Auch bei ihm steht als Hemmnis der „Einheit“, die sich eben nur aus dem Dualismus ergibt, der Monismus.

All diese Dichtungen kranken an innerer Unwahrheit, an Selbsttäuschung, an gewollter Illusion. Den Dualismus des Lebens überbrücken sie nicht, auch in ihnen wird er trotz selbsttäuschender Phantasievorspiegelungen, zu denen auch Glaube gehört, spürbar. Dass er bei Evers an verschiedenen Stellen ausgesprochen liegt, ist nicht dichterisches Verdienst, sondern Mangel an Konsequenz. Was das wichtigste

ist, diese Dichtungen sind ein Spiegel des Zeitbewußtseins und -willens. Als solche haben sie Bedeutung, wenn die dichterischen Schönheiten auch nur in seltenen Einzelheiten, nicht im System des Ganzen liegen. Sie alle haben oder streben zyklischen Charakter, ein Zeichen, daß wir aus dem etwa dreihundertjährigen Zeitalter des Lyrismus, der dichterischen Detailerforschung des Gemüts- und Geisteslebens, einem Zeitalter erneuter Komposition und Synthese entgegengehen, das eine Fassung der Fülle unter einheitlicher Weltanschauung erstrebt, wie sie in dem Zeitalter unserer völkischen Entwicklung, das der lyrischen Verinnerlichung und Zersetzung vorangeht, nämlich im Mittelalter, bestand. Nur war sie dort in unserer Volksgemeinschaft noch eine episch starre, ungelöste, hier verspricht sie eine durch Innenerfahrung gelöste und gesteigerte zu werden. Es ist kein Zufall, daß diese synthetische Zusammenfassung des Lyrischen, selbst im einzelnen Gedicht, nicht nur im Zyklus, echt dramatisch auf dem Wege der Spannung der einzelnen Seelenvorgänge gegeneinander erreicht wird.

Diese Entwicklung, die unsere nationale Entwicklung überhaupt spiegelt, scheint in ihrer Wichtigkeit erst wenig beachtet zu werden: für die Dichter katholischer Welt- und Lekensauffassung ergeben sich hieraus Aufgaben und Pflichten innerhalb der völkischen Gemeinsamkeit.

Der katholisch deutsche Volksteil ist erst in jüngster Zeit allgemeiner in einen eigentlichen Lyrismus, das heißt, in eine innere Auseinandersetzung mit den Problemen des Geistes und der Natur eingetreten. Der bisher, mit Ausnahme vereinzelter hervorstechender Dichtercharaktere der Vergangenheit, in ihm herrschend gewesene engidyllische und wenig wagemutige Lyrismus war durchweg nur Produkt und Spiegelung der jeweiligen literarischen Konventionen. Unterdes aber hat der Lyrismus, Individualismus oder geistige Selbstbefinnungs- und Bestimmungsdrang in der übrigen Gesamtliteratur eine solche Steigerung ins negative Extrem erfahren, sich so sehr in eine relativistische Auflösung und Zersetzung aller natürlichen und übernatürlichen Wahrheit verflüchtigt, daß seine Überwindung das dringendste Gebot der Zeit geworden ist. Viele der darin bisher festgefügten Geister sehnen sich förmlich aus dieser lyrischen Zerslossenheit des Lebens in lauter einzelne durch kein einheitliches Gesetz gebundene Gedanken- und Gefühlswerte hinaus nach einer neuen Lebensstruktur, nach einer neuen weltanschaulich einheitlichen Bindung der anders nutzlos, ohne weiterwirkende ethische Wertsetzung, in bloßem Selbstgenuß vertümmernden seelisch reichen Erfahrungen. Wenn auf katholischer Seite der Ruf nach Bekämpfung und Überwindung des gefehlten lyrischen Individualismus erschollen ist, so galt er daher weniger dem harmlos literarischen Lyrismus im eigenen Lager, als vielmehr jenem alles zerstörenden tiefproblematischen Lyrismus der letzten drei Jahrhunderte akatholischer deutscher Literaturentwicklung. Daß der Katholizismus hier tatsächlich rettend, helfend einzugreifen berufen ist, ist für den, der von seiner formzwingenden Energie und Notwendigkeit überzeugt ist, unfraglich. Fraglich aber ist sehr häufig die innere und äußere Befähigung eines bestimmten Volksteils zur Übernahme und Leistung einer solchen Mission. Zu diesem Zwecke und in diesem Sinne hätte nach dem Urteil Einsichtiger noch auf Jahrzehnte hinaus eine noch allgemeinere und intensivere geistige und gemütliche Bildung, und zwar keine äußerlich hineingetragene, sondern von jedermann durch und durch innerlich selbst erworbene, im katholischen Volke einzusehen, wie sie ja seit längerem tatsächlich auch schon sich vorbereitet hat und denn auch vielfach bereits mit übertriebenem Misstrauen beobachtet wurde, während Kenner der Zeitlege der Überzeugung sind, daß ein künstliches Zurückdämmen oder ein jäher Abbruch dieses volkspsychologisch erklärbaren und notwendig erscheinenden Entwicklungsganges verfehlt wäre. Daß dieser innere Bildungsprozeß nicht ohne vielfache Problematik in je dem einzelnen und in der Gesamtheit sein werde und wird, war und ist auch für die Zukunft vorauszusehen, aber ebenso daß diese

ja nicht ungefährliche innere Glaubens- und Gemütsklärung von den meisten rascher in einem neuen gefestigten und gesteigerten Glaubensbewußtsein gebunden werden würde und wird. Dass eine solche innere Wandlung und Vollendung, ein solcher positiver Lyrismus in vielen sich bereits vollzogen hat, in anderen sich zu vollziehen beginnt, ist nun der beste Beweis für die innere Kraft und Treue des deutschen Katholizismus; dafür zeugt, auf dem Gebiete der Dichtung, unter anderem wieder auch Ernst Thrasolt's neuestes Buch „Witterungen der Seele“.

Es zeigt denselben barocken Geist, der die hervorstechenden Dichtungen der letzten Jahrzehnte bestimmt. Man hat Mörike und Rilke genannt. Ganz abgesehen davon, dass Thrasolt noch nicht die ruhige Größe der paar geistlichen Gedichte Mörikes, auch nicht die hohe künstlerische Wortkultur Rilkles (man lese auf der letzten Seite des Stundenbuches den Epilog über Franziskus) erreicht, ist durch diesen Vergleich auch sein menschliches, literarisches und religiöses Verhältnis in seiner Art ganz verkannt. Zu Rilke ist sowohl künstlerisch wie religiös, was sich aus dem oben über Rilke Gesagten ergibt, für Thrasolt gar kein Verhältnis als das der bloßen allgemein religiösen Zeitstrebung möglich. Will man ihn in irgend eine Beziehung bringen, so kann das nur zu Annette von Droste-Hülshoff sein. Für Thrasolt und jeden neueren religiösen Dichter katholischen Bekennnisses und katholisch deutschen Volkstums — man muss beides betonen — sind die Voraussetzungen literarischen Schaffens, vom persönlichen Milieu abgesehen, gleich gelagert. Es handelte sich für Droste-Hülshoff, wie auch schon vorher für die katholischen Romantiker, vor allem für Brentano und in frühesten Zeiten schon für Spee und Scheffler um ein individuelles, geistig und gemütlich gellärtetes Verhältnis zu den religiösen Wahrheiten des Glaubens. Ich habe in einer besonderen Arbeit über das geistliche Jahr der Annette von Droste-Hülshoff (Akademische Bonifatius-Korrespondenz Jahrg. 27 Heft 1 und 2) gezeigt, wie es durchaus kulturell und künstlerisch wertvoll erscheint, dass die katholisch-religiöse Dichtung im Gegensatz zur idealistischen (im Sinne des philosophischen Idealismus) und pietistischen protestantischen nicht aus Rationalisierung oder gefühlsschwärmerische Verwischung des Dogmas, sondern auf inneren sittlichen Kampf um eigene Be-wirklichung der im Dogma gegebenen Wahrheit christlichen Lebens gerichtet ist, wodurch der Wesensgehalt der Religion in fester Form und in ganz anderer Stärke als durch verstandesmäßige Aufteilung wahr und wirklich erfahren wird. Es ist kein Zufall, dass der Wirkungsgrund der Romane der Handel-Mazzetti auf dem gleichen Problem, nein auf der gleichen einfältigen Tugend christlicher Demut und Liebe beruht. Es ist erfreulich, dass Thrasolt hier fortfährt; das hat auch am besten von seiner wirklichen Begabung überzeugt. Es hat mir auch jeden Zweifel genommen, dass Thrasolt sich durch unkritische Dithyramben von seinem ehrlichen künstlerischen Streben nach den Höhen der Dichterin des „geistlichen Jahres“ abbringen lassen könnte. Denn er hat wie wenige begriffen, dass künstlerisches Streben Verantwortlichkeit und strengste Selbstzucht ist.

Wie weit davon viele, die auch das übliche Lob ernten, noch entfernt sind, zeigt ein Bändchen, *Leidgeboren*. Es ist das drittemal, dass ich den „Autor“ auf Versabschreibungen entdecke. Nachdem er früher Strophen und ganze Gedichte von anderen unter seinem Namen drucken ließ, begnügt er sich hier zumeist mit einzelnen Zeilen aus verschiedenen Gedichten, die er, auch eine Kunst, zu einem neuen, *eigenen* Gedicht zusammenschmiedet, oder mit geringen Abänderungen von Gedichten fremder Autoren. Es wäre unnötig, diese Freibeuterei zu erwähnen, wenn der „Autor“ nicht immer aufs neue das Publikum und eine nicht belesene Kritik irreführte. Es zeigt sich dabei wieder einmal der Mangel einer literarischen Fachkritik in den katholischen Tagesjournalen.

Demgegenüber sind zwei jüngere, aber ersichtlich ernst strebende Talente Fäßbinder

und Wezel. Läßt sich auch aus ihren Büchern noch kein sicheres Urteil über ihre literarische Weiterentwicklung gewinnen, schon rein menschlich berühren ihre Sammlungen so wohltuend ernst, daß, einerlei ob ihre dichterische Kraft sich noch erheblicher bewähren wird, aus ihnen jedenfalls Männer werden, die ihr Teil zum Ganzen unserer schwer ringenden Zeit beitragen werden.

Immer noch nicht durchgedrungen scheint das Bewußtsein, daß es sich auch in der Dichtkunst um ernste Arbeit handelt, zunächst an sich selbst. Denn es ist von vornherein klar, daß nur ein bedeutender Mensch auch ein bedeutender Dichter sein kann. Bedeutung gewinnt man aber noch nicht durch dichterisches Talent, sondern durch das, was es bewältigt. Wer Kultur, also auch dichterische Kultur schaffen will, muß erst Kultur haben. Und nur aus ihrer stetigen Weiterentwicklung ergibt sich eine Weiterentwicklung auch der künstlerischen Tätigkeit. Daß es da auch mit dem mehr oder weniger eigenartigen Ausdruck eigener Leiden und Freuden, persönlicher Gemütsstimmungen und Geisteserfahrungen, die über die jedermanns nicht hinausgehen, nicht getan ist, zeigt doch deutlich die weite Tendenz, die etwa die oben besprochenen Dichtungen haben.

Nein, es gilt für den Dichter, der des Wortes wert sein will, die Fülle der Zeit zu beherrschten und aus ihr mit der unerbittlichen Folgerichtigkeit dichterischen Schauens Forderungen der eigenen Zeit über sich hinaus zu finden. Gerade dem Katholiken, der wahr von der Überlegenheit seiner Weltanschauung überzeugt ist, läge es, wenn er dichterisches Talent besitzt, ob, jenen anders gerichteten Tendenzen mit gleicher künstlerischer Energie zu begegnen.



Hochland-Echo

Zur Psychologie der französischen Katholiken

Wir können neuerdings die Beobachtung machen, daß das katholische Leben in Frankreich von den deutschen Katholiken mitunter sehr geringschätzig beurteilt wird. Den französischen Katholiken ist es bis heute nicht gelungen, sich eine politische Organisation zu geben, ähnlich der, die die deutschen Katholiken in dem Zentrum besitzen. Also, so schließt man, fehlt es dem französischen Katholizismus an wirklich expansiver Lebenskraft. Die Einbußen, die er in den letzten Jahrzehnten erlitten hat, werden ohne weiteres auf den Umstand zurückgeführt, daß ihm eine einheitliche politische Organisation versagt sei. Ja, man geht noch weiter: in seiner Unfähigkeit, im politischen Leben festen Fuß zu fassen, sieht man geradezu einen Beweis für das Erlahmen des religiösen Eifers und eines entschiedenen kirchlichen Sinnes.

Angesichts dieser Auffassung der Lage ist es nicht ganz wertlos — die Sache auch einmal von einer wesentlich anderen Seite aus zu betrachten. Unter den französischen Katholiken steht die Frage über die Beziehung der Religion zur Politik ebenso im Vordergrund der Tagesgespräche wie bei uns. Man kommt in keine Gesellschaft, wo sie nicht bald einen Mittelpunkt angeregtester Unterhaltung bildet. Die führenden französischen Katholiken — zu denen die Gruppe des bedeutungslosen Univers freilich nicht gehört — sind über die deutschen Verhältnisse keineswegs übel unterrichtet; man kennt sie bisweilen sogar besser, als man bei uns die französischen kennt. Schon die in französischer Sprache erscheinenden Bücher über die gegenwärtige politische und kirchenpolitische Lage in Deutschland zeugen dafür; wo finden wir in deutscher Sprache auch nur die Möglichkeit, uns über Frankreich einigermaßen zuverlässig zu orientieren? Die Zentrums-presse ohne Ausnahme versagt hier vollkommen, und doch wäre für uns vielleicht nichts ersprießlicher, als die Entwicklung des französischen Katholizismus recht aufmerksam zu verfolgen; denn es ist gar nicht so unwahrscheinlich, daß auch wir in absehbarer Zeit mit Verhältnissen werden zu rechnen haben, in die wir die französischen Katholiken gegenwärtig hineingestellt sehen. Die Geschichte des Katholizismus in Frankreich lehrt deutlich, daß die enge Verknüpfung von kirchlich-religiösen mit politischen Interessen für die Kirche und das kirchliche Leben dasselbst keineswegs von Nutzen gewesen ist. Wenn sich nun auch bei uns neuerdings Bestrebungen bemerkbar machen, den rein politischen Charakter des Zentrums, der von der Parteileitung bis jetzt im Prinzip streng betont wurde, nach der Seite des Konfessionellen umzubiegen, so beweist das zur Genüge, daß wir aus den Erfahrungen der französischen Katholiken noch manches zu lernen hätten.

Wenn heute bei uns von der politischen Einflusslosigkeit des Katholizismus in Frankreich nicht ohne eine gewisse Selbstüberhebung geredet wird, so wird dabei nur zu leicht vergessen, daß die französische Geschichte bis in die neueste

Zeit Perioden von oft langer Dauer aufweist, wo der Klerus in einem Maße, wie noch nie in Deutschland, sich der größten Bedeutung im öffentlichen Leben erfreute. Noch unter der Julimonarchie und dem zweiten Kaiserreich war sein politischer Einfluß so stark, daß die Wörter „Klerikal“ und „antiklerikal“ in ihrem heutigen Sinne erst in jener Zeit (um 1860) aufkommen konnten. Nun gibt es in Frankreich ja auch heute noch Kreise, die nichts sehnlicher wünschen, als daß die französischen Katholiken wieder politischen Einfluß gewinnen möchten entweder mit Hilfe einer konfessionell gearteten Organisation, oder einer politischen Partei nach dem Vorbilde des deutschen Zentrums. Es ist aber bezeichnend für die Lage, daß diese Tendenzen sich fast ausschließlich bei einer Gruppe von Politikern finden, die die Wiederherstellung der Monarchie auf ihre Fahne schreibt und hauptsächlich in der Action française ihren Mittelpunkt hat. Nach den Untersuchungen, die der Pater Laberthonière in seinem interessanten Buche „Positivismus et Catholicisme. A propos de l'Action française“ (Bloud et Cie, Paris 1911) anstellt, kann kein Zweifel mehr bestehen, daß diese Bewegung, deren Grundlagen die des atheistischen Positivismus sind, den Katholizismus und eine in seinem Namen zu bildende Partei nur als Sprungbrett für ihre dynastischen Ziele gebrauchen will*.

Die politischen Erfahrungen der französischen Katholiken sind ja älter und vielseitiger als die unsrigen: waren doch in keinem Lande die religiösen Interessen so lange mit den staatlichen und dynastischen verknüpft, wie in Frankreich; in keinem Lande hat aber auch die Religion so sehr unter dem Haß zu leiden, den der politische Missbrauch heraufbeschworen hat. Da ist es denn kein Wunder, daß die französischen Katholiken heute, zumal unter dem fait accompli der Trennung von Kirche und Staat sich in Gedankenkreisen heimisch machen, die vorerst bei uns, wo die geschichtliche Entwicklung so weite Bahnen noch nicht durchmessen hat, mit einem gewissen Recht als unzeitgemäß abgewiesen werden. Es braucht daher auch zunächst gar nicht verwirrend auf unsere Anschauungen und Verhältnisse zu wirken, wenn wir wahrnehmen, wie die französischen Katholiken aus ihren Erfahrungen heraus dazu gelangt sind, auf jede Verknüpfung ihrer religiösen Überzeugungen und Empfindungen mit einem politischen Parteiprogramm zu verzichten. Auf diese Erscheinung mit der wohlfeilen Moral der Fabel vom Fuchs und den Trauben zu antworten, würde beweisen, daß es uns in solchen Fragen mehr um leichte Augenblickswirkungen als um ernste Erkenntnis zu tun wäre. Denn selbst wenn die französischen Katholiken heute nicht mehr könnten, was sie wollten — wo wären dann die letzten Ursachen davon zu suchen? Für eine tiefdringende Betrachtung doch wohl nur in dem Umstande, daß sie das, was sie ehemals in dieser Beziehung konnten, nur zu ausgiebig auch wollten und vollbrachten, und daß der dadurch überspannte Bogen schließlich brach. Aber wie dem auch sei — wir wollen hier einen Franzosen hören, der es verdient, gehört zu werden. Es ist kein geringerer als Georges Fonsegrive, der in einer Betrachtung

* Es wird sich verlorenen, auf diese Frage noch besonders zurückzukommen, denn sie gehört zu den wichtigsten Fragen des kirchlich-politischen Lebens in Frankreich; schade, daß die deutsche Zentrums presse noch fast gar keine Notiz davon genommen hat.



Die Brot- und die Kelchreichung nach dem Codex Rossanensis

Rot
Land

(Zu dem Artikel: „Das Letzte Abendmahl im Lichte antiker Sitte“.)

über den „Katholizismus im gegenwärtigen Frankreich“ (Bulletin de la semaine 31. Jan. und 21. und 28. Februar 1912) einen bemerkenswerten Beitrag zur Psychologie der französischen Katholiken liefert.

Seit dem Bruch zwischen dem französischen Staat und der Kirche sind nunmehr sechs Jahre verflossen. Hat sich, so fragt Fonsegrive, unterdessen in der Haltung des Staats gegenüber der Kirche, in der Haltung der dem Katholizismus fernstehenden Bürgerschaft, in der geistigen Verfassung der Katholiken selber etwas geändert?

Auf den ersten Blick scheint dies nicht der Fall zu sein. Der Gottesdienst wird in den Kirchen nach wie vor gefeiert, der Klerus liegt friedlich seinen Verpflichtungen ob, die Bischöfe beklagen den Mangel der Neutralität und die Gefahren der Laienschulen; der Staat erwidert durch Gesetzesvorlagen, die ebenso sehr die Unabhängigkeit der Bischöfe wie die Rechte der Familienväter bedrohen. Ein Priester wird wegen eines Übergriffs im Religionsunterricht sogar gefangen genommen. Im Gegensatz hierzu haben die Gerichte Bürgermeister verurteilt, weil sie die Kirchenglocken zu Zivilbeerdigungen läuten ließen, und der Staatsrat hat einer schismatischen Kultusgenossenschaft auferlegt, die Nutzung der Kirche dem legitimen Pfarrer zurückzugeben. Auch unter dem Konkordat kam es vor, daß die Pfarrer heute geschütt, morgen belästigt wurden.

Die Kirche misstraut dem Staat, und der Staat hat keine Liebe für die Kirche. Sie stehen sich beide nicht indifferent gegenüber. Sie gleichen geschiedenen Eheleuten, die sich gegenseitig überwachen. Sie sind fast ebenso sehr miteinander beschäftigt, als zur Zeit, wo die Bände noch nicht zerrißnen waren.¹

Nichtsdestoweniger sei das, meint Fonsegrive, was man in Frankreich den Antiklerikalismus nennt, im Sinnen begriffen*. Die hohen Beamten gewöhnen sich, durch die Gewalt der Dinge dazu gezwungen, mehr und mehr daran, sich nicht allzuviel mit kirchlichen Angelegenheiten zu befassen, und auch die Minister lassen sich dazu herbei, nur unter den Peitschenhieben irgend einer Interpellation.

Auf der anderen Seite fangen die Bischöfe und der Klerus sowie die einsachen Gläubigen an, sich mit ihren Geschäften allein abzufinden. Es kostet sie Mühe, den Kultus aufrechtzuerhalten. Der Klerus sei sehr oft auf das Notwendigste angewiesen, während die Laien große Opfer zu bringen haben. Der Kultuspennig scheine ebenso abzunehmen wie der priesterliche Nachwuchs; die Kirchenkomitees sowohl wie auch die Diözesanverbände haben sich jedoch

* Eine ähnliche Auffassung vertritt in dem jüngsten Heft der „Deutschen Revue“ (März 1912) ein Aufsatz über die kirchlichen Verhältnisse in Frankreich („Rom, Berlin und Paris“), der offenbar von einem darüber gut unterrichteten Diplomaten herrührt. Darin heißt es u. a.:

Gegenwärtig heißt die Parole: De la détente à l'entente. Auf geistig-wissenschaftlich-literarischem Boden geht zauermächtig ein Filzschlag nach Idealismus. Im republikanischen Lager selbst ziehen drei friedsuchende Strömungen: die erste erfordert die Versöhnung zur inneren Sammlung, die zweite die Erklärung zur Ermöglichung einer durchgreifenden Sozialreform, die dritte Ordnung und Ruhe, um die Machtposition Frankreichs im Ausland zu erweitern. Ordensgesellschaften werden zugelassen; das Protestantat der Missionen wird neuerdings gehandhabt; der Senat bittet den Marineminister, Matrosenvorsteher wieder zu ernennen; hohe Verhöhrlichkeiten rufen nach Vereinbarung. Ehrig verkehrt der französische Botchafter beim Quirinal, Barrère, mit dem früheren Nunzius in München, wo er sich mit ihm befreundete. Die Republik sucht nationale Kräfte; die glänzende Zusammenstellung du grand ministère Poincaré verkörpert diesen Zug nach allmählicher Ablüstung. Man hat die Kirche hinausgeworfen, um sie wieder zurückzunehmen: wie Bismarck mit Österreich. Langsam lenkt man in Rom ein. Als Pius X. im letzten Konsistorium vier französische Kardinäle „kreierte“ und seine franzosenfreundlichen Reden leutjeilig hieß, begrüßte man diese unerwartete Kundgebung als das Zeichen der Bereitwilligkeit zur Annäherung. Die Atmosphäre ist da.“

weit besser ausgebildet. Indem die Katholiken sich das Gesetz vom Jahre 1901 zunutze machen, haben sie sich zu Vereinigungen zusammengeschlossen, die, wenn sie auch nicht Kultuszweck verfolgen, dennoch der Verteidigung und der Ausbreitung der Religion zugut kämen.

„Eine ungeheure Anzahl von Getauften, ja selbst von praktizierenden Katholiken, steht noch außerhalb dieser Organisationen, aber ihre Linien werden bestimmter, gewinnen Zusammenhalt und Festigkeit. Eine bei weitem größere Solidarität zwischen dem Klerus und den Gläubigen macht sich dabei fühlbar. Indem der Klerus den Laien näher tritt, lernt er besser die Hilfe schätzen, die ihm von dort zuteil wird, und lernt auch einsehen, wie sehr er sie braucht; die Laien hinwieder beobachten unmittelbar den Klerus bei seiner Arbeit, achten, lieben, verehren ihn um so mehr, als sie mit ihm gemeinsam arbeiten müssen; die Pfarrei und die Diözese werden lebendige Organismen, soziale Körper, bei denen der Geistliche das Haupt, die Laien die Glieder sind.“

Fonsegrive lebt der Zuversicht, daß über kurz oder lang alles, was sich wahrhaft katholisch wisse, in den Rahmen dieser Organisationen eintreten werde, während diejenigen, die ihren Platz nicht darin finden, sich von der Kirche selber lossagen würden.

Was dieser Entwicklung noch als schwerstes Hindernis im Wege stehe, das sei die Politik. Aber auch hier glaubt Fonsegrive an eine nicht allzuferne glückliche Lösung der Schwierigkeit. Seine Ansicht ist die vieler namhafter Katholiken und eines großen Teils der noch religiös empfindenden Jugend.

„Das größte Hindernis für diese Organisation, die Politik, wird nach und nach verschwinden. Heute hält der Kampf zwischen Kirche und Staat noch zahlreiche Katholiken, und zwar praktizierende, gute Katholiken, davon ab, sich innerhalb des Rahmens der Pfarr- und Diözesanvereinigungen zu stellen. Sie haben Furcht, sich auf eine Partei festzulegen. Ohne Zweifel mit Unrecht, denn die Bischöfe und die Priester betonen um die Wette ihre Abseitsstellung, ihre Zurückhaltung in Sachen der Politik. Sie wenden sich an alle Gläubigen, mögen diese nun Royalisten, Bonapartisten oder Republikaner sein. Und wenn auch ein Bischof, von einer törichten Strömung einmal mitgerissen, als Privatmann sich bewogen fühlte, gegen die Demokratie oder die Republik zu Felde zu ziehen, so würde er doch in dem Augenblick, wo er, die Mitra auf dem Haupte, sich seiner Verantwortung als Seelsorger bewußt würde, jedem Gläubigen das Recht zu erkennen, diejenige politische Meinung zu haben, die diesem die beste schiene.“

Allerdings kann sich auch Fonsegrive der Erkenntnis nicht verschließen, daß sich die Scheidung zwischen der katholischen Aktion und der Politik im eigentlichen Sinn nicht so bald vollziehen werde. Denn tatsächlich sind es die Anhänger der Opposition gegen die Regierung, ja sogar der Gegner jeder republikanischen Verfassung, aus denen sich die meisten Mitglieder jener kirchlichen Verbände rekrutieren. Denn außer der ‚Démocratie‘ Marc Sangniers, dem ‚Bulletin de la Semaine‘ Imbart de la Tours, dem ‚Journal de Roubaix‘, dem ‚Havre-Eclair‘ und dem ‚l’Ouest-Eclair‘ gibt es z. Bt. in Frankreich keine katholischen Blätter, die rückhaltlos auf republikanischem Boden stehen. Die ‚Croix‘, die stets mit dem Bonapartismus liebäugelte, ist zwar zurückhaltender geworden, dafür hat sich aber der sonst so bedeutungslose ‚Univers‘

neuerdings halbwegs der Action française verkauft, die jedenfalls versuchen wird, ihn in ihrem Sinne zu neuem Leben zu erwecken. Was die übrigen Blätter betrifft, die sich, sei es offen, sei es heimlich, zum Katholizismus halten, so leben sie alle doch nur von Opposition, und zwar von Opposition auf der ganzen Linie: gegen Personen, Einrichtungen, Ideen, Entscheidungen, mögen sie heißen wie sie wollen. Aber wenn irgendwer, behauptet Fonsegrive, so seien es die Bischöfe und die Priester, die unter diesen Verhältnissen wirklich leiden. Sie vor allem empfänden die Notwendigkeit einer reinlichen Scheidung. Eine der Hauptaufgaben des Klerus sei daher, die Welt von dem rein religiösen Charakter seiner Bestrebungen und seiner Organisationen zu überzeugen. Erst wenn dies erreicht wäre, würden sich auch die katholischen Republikaner nicht mehr inmitten ihrer politisch anders denkenden Brüder unbehaglich und ver einsamt fühlen und würden sich die Reihen der Organisationen rasch füllen.

Von der psychologischen Betrachtung der äußeren Verhältnisse wendet sich Fonsegrive im zweiten und dritten Teil seiner Ausführungen zu dem inneren Zustand der Katholiken, zu ihrer religiösen Verfassung. Er bemerkt, daß diejenigen unter den Katholiken, welche darauf ausgehen, Kirche und Welt, Religion und Fortschritt zu versöhnen, gleichsam zwischen dem Geist Christi und dem Geist der Welt Brüder zu bauen, entweder ihrem idealen Wahn haben entsagen oder sich von der kirchlichen Einheit loslösen müssen. Auch hier habe man die Unvereinbarkeit dieser beiden Welten — einerseits der religiösen, ewigen, andererseits der profanen, zeitlichen klar eingesehen und hüte sich, sie zu vermischen.

,Die Einheit kann und soll sich jedoch durchsetzen in Vorgängen höheren Lebens, wiewohl dann auch hier noch eine logische und wirkliche Lücke bestehen bleibt. Sie auszufüllen, bedarf es der Gnade als eines göttlichen Geschenkes, des guten Willens, der freien Hingabe des Menschen. Dann aber ist das irdische Leben erhöht und verklärt. Die, welche nicht mit Unrecht Modernisten genannt werden, haben den Himmel zur Erde herabsezzen wollen, anstatt sich hingebungsvoll zum Himmel erheben zu lassen.'

Wenn aber so die Einheit einer richtigen Auffassung nunmehr gesichert sei, so mache sich nichtsdestoweniger eine Verschiedenheit der Charaktere, der Temperaturen geltend, aus der sich zwei unterschiedliche Richtungen ergeben:

,Man kann jedoch im Schoß des Katholizismus, selbst des vollkommen rechtgläubigen, zwei verschiedene Richtungen wahrnehmen: Die Vertreter der einen Richtung halten sich, ohne das Innere der Religion deshalb zu vernachlässigen und den Geist erstiden zu wollen, mit Vorliebe an die äußeren Vorschriften, binden sich mehr an den Buchstaben, und wenn sie dann doch einmal eine besondere Anstrengung machen und sich ihrer eigenen Beine bedienen, um die steilen Höhen des Lebens zu erglimmen, so glauben sie sich doch nur sicher an der Hand eines sehr festen Führers. Sie haben scheinbar eine Scheu vor allem selbständigen Beginnen und fühlen sich nur geborgen, wenn sie in Kraft eines ausdrücklichen bestimmten Gebotes handeln, wie Musiker, die keinen Ton hervorzubringen wagen, ohne den Blick unausgesetzt auf den Taktstod des Dirigenten gerichtet zu halten. Aus Furcht vor dem Irrtum erscheinen sie zuweilen misstrauisch und beargwöhnen leicht die Rechtgläubigkeit derjenigen, die anders sind als sie. Und indem diese Katholiken die Unruhe der Außenwelt beobachten und sehen, wie diese Außenwelt

oft im Streit mit der Kirche liegt und wie sie andererseits ganz anders eingerichtet und von der Kirche so gänzlich verschieden ist, daß sie z. B. ihre führenden Persönlichkeiten selbst ernennt, während in der Kirche der Gläubige sie nicht ernennt, sondern von der Autorität vorgesetzt erhält, erleben wir, daß diese Katholiken so rasch dabei sind, diese Außenwelt schiefen Auges anzusehen, zu verachten, zu verabscheuen, herabzusehen, zu verwünschen und sich jeglicher Reaktion anzuschließen. „Wenu das Journal, dessen Leiter zu sein ich die Ehre habe,“ so schrieb kürzlich einer von ihnen, „nicht schon ‚Univers‘ hieße, so würde ich es gerne ‚Reaktion‘ nennen.“

Den Vertretern dieser einen Richtung stellt Konsegrius dann die der anderen gegenüber: bei diesen sprechen die Ergebnisse der Wissenschaft, soziale und politische Einsichten, die ihr irdischer Verstand für die besten hält, mit; sie machen sie sich zu eigen und halten sie zu Rat entsprechend den diesen Disziplinen innwohnenden Gesetzen. Sie betreiben eine Wissenschaft nur nach der dieser Wissenschaft eigentümlichen Methode und suchen z. B. die Methoden ihres sozialen und politischen Wirkens aus dem Studium der Gesundheit und Kraft des sozialen Körpers zu gewinnen. Das alles sei ihnen aber so selbsterklärend, daß sie gar nicht einmal auf den Gedanken verfielen, diese Methoden könnten anderswo gesucht werden. Aber auch hier gebe es Unterschiede. Je nach dem Temperament seien die einen kühn, die andern schüchtern in ihrem Vorgehen. Auch könnten sie ebenso überzeugte Royalisten wie entschiedene Demokraten sein. Ihr religiöser Glaube jedoch scheine ihnen bei all dem so wenig in Frage gestellt wie etwa bei dem Quadrat der Hypotenuse oder dem Lehrsatz des Euclid.

Das hindert sie aber keineswegs, ihre Frömmigkeit mit Betrachtungen zu nähren, die sie aus dem irdischen Bereich schöpfen, da wo sich die Geschichte ihres natürlichen Lebens abspielt. Die wissenschaftliche Ordnung der Natur läßt sie dabei der göttlichen Allmacht und Vernunft nur um so mehr inne werden, wie andererseits das Elend und die soziale Ungleichheit ihr dürstendes Verlangen nach den Wassern des Evangeliums nur noch stärker macht: sind sie Royalisten, so sehen sie mit Bewunderung, wie aus dem Umsturz der Ordnung das Übel unausbleiblich hervorgeht; sind sie Demokraten, was gewöhnlich der Fall ist, so erblicken sie in den republikanischen und demokratischen Einrichtungen Mittel, die Menschen zu erziehen und zu heben. Weder die einen noch die anderen sind der Meinung, mit dem Katholizismus vertrage sich nur der Royalismus oder die Demokratie. Sie fühlen sich einem jeden brüderlich zugetan, der in der Kirche und durch die Kirche lebt, ob gelehrt oder ungelehr, ob reich oder arm, ob Royalist oder Republikaner. Nach außen leben sie wie jedermann, gewöhnlich besser als die meisten; im Innern suchen sie die Schätze des Lebens nach dem Evangelium anzuwenden. Sie lieben die religiösen Übungen, den Kultus und äußere Vorschriften als von der Kirche geheiligte, durch die Erfahrung des Lebens bekräftigte Mittel. Sie lieben die Kirche. Sie verehren die von ihr gesetzten Autoritäten. Sie vermöchten außerhalb der mystischen Hürde nicht zu leben. Und wenn sie sich zuweilen mit Gott auch unmittelbar eins fühlen, so als ob sie ohne weiteres über die Wogen schreiten könnten, so sind sie doch weit davon entfernt, deshalb zu leugnen, daß das Schifflein Petri und seine schützenden Planten für uns notwendig sind, damit wir von der Tiefe nicht verschlungen werden. Sie fühlen ihr persönliches Leben so rhythmisch in Übereinstimmung mit dem Leben der Kirche, daß sie es beruhigt wagen, sich selbständig zu betätigen und nicht immer

erst den Befehl abwarten; aber sie richten ihren Blick deshalb nicht weniger nach dem Dirigenten, da sie sich doch oft selbst misstrauen und besorgt sind, den Anschluß zu verlieren. Sie verbleiben in der Kirche, nicht etwa, um ich weiß nicht welche Revolution darin zu bewirken, sondern sie bleiben darin, weil sie nur dort leben, weil sie davon leben und weil sie außerhalb wie Fische ohne Wasser wären. Sie bringen jedoch der Aufrichtigkeit und Rechtgläubigkeit der anderen gern Vertrauen entgegen. Sie sind nicht schnell mit Verwünschungen, mit Verurteilung und Verdächtigung bei der Hand. Wenn sie sich einem Ereignis wie dem von Galiläa gegenüber befinden, so würden sie nicht in Verwirrung geraten sein; sie würden ihm gegenüber genau die Stellung eingenommen haben, die heute alle Gläubigen diesem alten Ereignis gegenüber inne haben. Wenn sie nicht allenthalben nach einem Erlöser Ausschau halten, so ist es nur deshalb, weil nach dem schönen Gedanken des P. Baudot in seinem Buch „Das Reich des Evangeliums“ der Erlöser schon da ist und weil dort, wo er herrscht, alle Revolutionen überflüssig sind; während dort, wo er nicht herrscht, alle Revolutionen machtlos bleiben.

Fonsegrive schließt diese psychologische Betrachtung mit dem Gedanken:

„Wenn es unter den Katholiken auch zwei Richtungen gibt, so gibt es doch nicht etwa Katholiken erster und zweiter Ordnung. Die einen wie die andern können sich zur Geltung bringen. Hier wie dort kann es Heilige geben, gibt es Heilige. Und die Heiligkeit allein ist es, die den Wert der Seelen bestimmt. Wir haben keine Kirchen, wir haben die Kirche; die Kirche mit ihren Traditionen, ihren Dogmen, ihren Riten und mit der unendlich verehrten Autorität ihrer gesamten Hierarchie. Aber die Kirche kann keinem Gläubigen Gott unsichtbar machen, denn sie ist ja an sich der Weg, der zu Gott führt, und in der Allseitigkeit ihrer Idee ist sie Christus selbst, der sich in ihr gleichzeitig sein Organ und seine Glieder geschaffen hat.“

Besser als durch lange Beschreibung und Schilderung können wir aus diesem Versuch eines hervorragenden Denkers des modernen katholischen Frankreich sehen, in welcher Richtung, in welcher Intensität und Form das katholische Leben in Frankreich arbeitet. Unter diesem Gesichtspunkt allein geben wir diesen Ausführungen hier ein Echo. Ein echter christlicher Geist fordert nicht nur, daß sich die einzelnen Gläubigen in Liebe verstehen und achten; auch die Völker soll ein Band der Eintracht und Liebe umschlungen halten. Leider sind wir aber gerade in der letzten Zeit Zeugen einer Sucht nach Unschärzung und Herabsetzung der Mitmenschen; und auch unter den gebildeten Nationen Europas besteht der Wettsstreit um Rechtgläubigkeit nicht in dem Erweis praktischer Tugend, sondern wie es scheint allein darin, über die anderen Völker zu Gericht zu sitzen und so der wahren Selbsterkenntnis sich hindernd in den Weg zu stellen.

M.



Rundschau

Zeitgeschichte

Nachklänge vom Frauenkongress.

Eine Vertreterin der linksstehenden Frauenstimmrechtspartei hat die politische Bedeutung des Frauenkongresses dahin formuliert, daß ihr der Ruf nach der aktiven und passiven Wahlberechtigung der Frau als ständiger Unterton aus sämtlichen Ansprachen und Referaten entgegengelungen wäre. Es ist mit solchen Untertönen ein eigen Ding: bei aller Feinhörigkeit spielt das individuelle Fühlen eine große Rolle dabei. Und mit persönlich ist es also ergangen, daß mir weder der Stimmrechtsruf noch die oft wiederholte Forderung der Qualitätsarbeit in Haus und Beruf das Wesentliche zu sein schien, sondern vielmehr das vom weitherzigsten Idealismus getragene Gemeinschaftsstreben: unter dem Banner gleichmäßig betonter Frauenrechte und Frauenpflichten die in körperlicher wie in intellektueller Arbeit Schaffenden, die Bekennnerinnen aller politischen und religiösen Dogmen, kurz alle Stände und alle Geister zu einen. Eine so orientierte Auffassung des Frauenbewegunggedankens beklagt es aufs schmerzlichste, wenn Vertreterinnen der extremen Richtungen ihrem Werben eigensinnig das Ohr verschließen, weil sie — mit voller Berechtigung — eine Verständigung auf dem Boden so vieler gemeinsamer Ziele für möglich hält. Zur friedlichen Aussprache über Divergierendes hatte sich dieser Kongress zusammengefunden und friedlich blieb er trotz gelegentlicher temperamentvoller Demonstrationen des Mißfallens: sie ebbten sofort wieder in die ruhigen Gewässer abwartenden Zuhörens zurück, wenn vom Präsidentensitz Dr. Gertrud Bäumer fein und liebenswürdig an die Pflichten der Gastfreundschaft gegen die Andersdenkenden mahnte.

Über den Gang der Verhandlungen haben

die Tageszeitungen berichtet. Zwed dieser Zeilen kann also nur sein, die Grundgedanken der einzelnen Erörterungen übersichtlich zusammenzustellen. Und wenn neben dem vorhin charakterisierten Gemeinschaftsstreben dieser tausendköpfigen Versammlung, hinter der wiederum viele Tausende stehen, etwas Anlaß zu reiner Freude und frohester Hoffnung gibt, so ist es das Hervortreten der besonnen wägenden, in ernster Arbeit zur Urteilsfähigkeit geschulten Elemente, die sich aus dem brausenden Most der aufsprudelnden Bewegung emporgearbeitet haben und sich kraft ihres geistigen Übergewichts als Führende behaupten. So ging es zu, daß in den allermeisten Fällen wirklich diejenigen zu Worte kamen, die das Wertvollste zu sagen hatten.

Leider war Frau Hedwig Heyl infolge Überanstrengung bei den Vorarbeiten für die Ausstellung nicht imstande, das einleitungsreferat zum Thema des ersten Tages: „Hauswirtschaft und Frauenfrage“ zu geben. Was als Grundton aus den Reden der drei Referentinnen herausflang und sich trotz widersprechenden Ausführungen in der Diskussion behauptete, war die Freude, daß die von den frühen Sozialisten prophezeite Revolutionierung des Einzelhaushalts sich nicht verwirklicht hat. Der moderne Mensch, so führte Frau Elly Heuß-Knapp aus, lehnt sich in seinem Verlangen nach immer schärferem Individualisieren gegen jene Eingriffe in sein Eigenleben auf, die der schematisch-kommunistische Haushalt notwendig mit sich bringen muß. Zudem hat das Einküchenhaus den schwerwiegenden Nachteil gegen sich, daß es zu teuer ist. Nur die erwerbstätige Hausfrau der höheren Berufe wird davon profitieren können und das auch nur dann, wenn sie kinderlos ist und somit einer zuverlässigen, geschulten Hilfskraft zur Pflege und Aufsicht entraten kann. Der Mutter ermög-

lichen nur sehr hochqualifizierte und hochbezahlte berufliche Leistungen den Verzicht auf ihre natürlichen Pflichten, die sie immer wieder hinweisen auf den höchsten weiblichen Beruf: Hüterin und Bewahrerin des wertenden Lebens zu sein. Welcher Art von Reform sich der Haushalt, seiner Mission als unersetzlicher Rahmen des Familienlebens unbeschadet, unterziehen könne, zeigte die Rednerin mit einem Hinweis auf mögliche Ausnutzung der technischen Errungenschaften. Hierzu bedarf es gründlicherer Ausbildung der Hausfrau und ihrer Hilfskräfte, zu welchem Ende obligatorische Schulen dienen sollen. — Wie solche sich praktisch einrichten lassen, zeigte Fräulein Sumpf in ihrem Bericht aus München, wo in den Mädchenschulen der Haushaltungsunterricht im Mittelpunkt des letzten Schuljahres steht, und, in die richtigen Hände gelegt, seine durchgeistigende Wirkung auf das junge Menschenkind ständig erweist. Auf diesem altvertrauten Gebiete der Frau entspann sich sodann ein angeregtes Für und Wider — hie patriarchalischer Haushalt mit den der Familie eingegliederten Dienstboten, dort Emanzipierung der Dienenden zu beruflicher Organisation; hie Öffnung der Armeeküchen für weibliche Betätigung, dort Organisation der Hausfrauen in Konsumvereinen zu rationellerem Einkauf.

Mit großer Klarheit und Gründlichkeit sprach sodann Frau Marianne Weber über die „Bewertung der Hausfrauenarbeit“. Zur notwendigen Reform auf diesem Gebiete müsse eine Umwandlung der Ehegesetze und Ehesitten dienen. Der dehnbare Begriff des gesetzlich geforderten ‚standesgemäßen Unterhalts‘ lasse der Willkür freien Spielraum, bringe auch die tüchtige Hausfrau häufig in eine unwürdige Situation und sei ein Anreiz, in schlecht bezahltem Nebenerwerb finanziellen Ersatz, oft zum Nachteil von Haushalt und Familie, zu suchen. An seiner Stelle wäre das gemeinschaftliche Errungenschafts- und Verfügungsrecht vorzuschlagen; auf dieser Grundlage wäre vielleicht das weitere volkswirtschaftlich gefährliche Anwachsen der Zahl erwerbstätiger Hausfrauen zu verhüten, von denen

92 Prozent den unteren Lohnklassen angehören. — Sehr interessant in den Grundideen sprach sodann Frau Gnaud-Kühne über das weibliche Dienstjahr, das als Äquivalent des Einjährigen gedacht ist. Es soll als organischer Ausbau des hauswirtschaftlichen Schulunterrichts in Gemeinschaftshäusern abgedient werden, die zur Arbeitserwerbung an öffentliche Anstalten, wie Waisen- und Krankenhäuser oder Säuglingsheime, angegliedert werden. Es soll für alle Stände obligatorisch sein, nur daß sich die Bemittelten durch Bezahlung ihres Unterhalts und Unterrichts eine vielseitigere Unterweisung erkaufen dürfen. Das Abgangszeugnis dient als „kleiner Besichtigungsnachweis“, der zum Vollzug der bürgerlichen Eheschließung unerlässlich sein soll! Daß Versuche zur Einführung allen Ernstes im Gange sind und sich erfolgreich bewähren, zeigten die warmherzigen Referate der Diskussion von Fräulein von Korffsleisch und Gräfin von der Schulenburg, denen gegenüber Dr. Rosa Kempf die Befürchtung aussprach, daß die technische Vorbereitung des Gemeinschaftshauses von mittelmäßigen Intelligenzen nicht ohne weiteres auf den kleinen Maßstab des ländlichen Haushalts angewendet werden könne.

Nach dem Grundsatz, den praktischen Erörterungen der Berufsfragen in den Abendversammlungen die großen ideellen Gesichtspunkte der Bewegung gegenüberzustellen, wurde am ersten Abend „Die Bedeutung der Frauenbewegung für die berufstätigen Frauen“ zunächst behandelt. Und wenn bei Frau Stritts temperamentvollen Ausführungen, daß die Frauenbewegung jedes Mädchen — und jedes berufstätige Mädchen die Frauenbewegung brauche, im Herzen so mancher, einer Organisation noch nicht angehörenden Zuhörerin das ungemütliche Mahnen eines bedrängten Gewissens laut wurde, so stellte Helene Langes goldener Humor die Feiertagsstimmung sogleich wieder her. Gegenüber dem enthusiastischen Dahinstürmen des begabten Nachwuchses hält sie das Einordnen der jüngeren Elemente um der jungen Mädchen selbst willen für not-

wendig: In den vereinigten Berufsorganisationen lernt ein Beruf vom andern seine wirtschaftlichen und sozialen Lebensfragen klären und besser verstehen. Zum harmonischen Abschluß des Abends gereichte das Referat von Frau Altmann-Gottheimer, die an der Hand eines historischen Überblicks über den Kampf der Geschlechter zu dem Schluß kam, daß der gegenwärtige Zustand oft erbitterter Konkurrenz nur ein Übergangsstadium sei. Einen andern Inhalt gebe männliche oder weibliche Wesensart der gleichen Tätigkeit, und zur gegenseitigen Ergänzung seien sie berufen. Erst ihr ineinandergreifen werde den Kampf in Harmonie auflösen.

Dieser Ausklang des Abends hallte gleich einem Motto in den Verhandlungen des zweiten Tag wieder, die der Gemeinschaftserziehung beider Geschlechter gewidmet waren. Eingerahmt von zwei entschiedenen Verteidigerinnen der Koedukation, Dr. Christiane Mewald-von Wedel und Professor Florence Reynolds, Bassar College U. S. A., sprach Frau Elisabeth Krükenberg ihre Bedenken gegen die allgemeine Durchführung der Koedukation aus. Man solle sich hüten, das Beispiel der dem Alkoholgenuss abgeneigten sportliebenden Länder auf Deutschland anzuwenden, in dessen Großstädten dicht besetzte Klassen mit einem großen Prozentsatz sittlich früh verdorbener Elemente eine Unstetigkeitsgefahr für die gesunden bedeute. Doch redete sie der Zulassung der Mädchen zu Knabengymnasien überall da das Wort, wo Sonderanstalten nicht am Orte wären, weil frühzeitige Entfernung aus dem Elternhaus verderblich auf die Entwicklung des Kindes einwirken könnte. Eine solche Zulassung von Fall zu Fall würde auch besonders bei Einhaltung einer angemessenen Probezeit die richtige Auswahl unter den wirklich Befähigten gewährleisten. Auf die sehr angeregte Debatte hier einzugehen, würde zu weit führen. Erwähnt sei nur, daß Dr. Bäumer vor der Differenzierung nach dem Geschlecht warnte, die einer Differenzierung nach der Persönlichkeit weichen müsse — eine Ansicht, der Professor Cauer seine

auf langjährige Erfahrung begründete gegenüberstellte, daß bei gleicher Begabung die Unterrichtsresultate bei Knaben und Mädchen nicht die gleichen seien.

Das andere Spezialgebiet des Themas: „Die Aufgabe der Schule gegenüber dem Berufsleben“ wurde sodann von Fräulein Schneider für die Volksschule und Helene Lange für die höhere Schule behandelt. Während die Referentin besonders die wichtigen Reformen des Zeichen- und Handarbeitsunterrichts berührte, betonte Helene Lange die Aufgabe der Schule, Berufsmenschen zu erziehen. Sie warnte vor zu weitgehender Individualisierung. Diese züchte leicht problematische Naturen, die sich nur dann wohl fühlen, wenn sich ihre Umgebung ständig mit ihrer Problematik beschäftigt. Die Schule muß höher stehen als der einzelne. Er muß in ihr Opfer und Verzicht, sowie die kühle, sachliche Wertung der Leistung ertragen lernen. Der gleich tiefe Ernst beherrschte den Abend desselben Tages, wo mit der Behandlung religiöser Fragen Allerpersönlichstes im Frauenleben zur Sprache kam. Die Referate wurden zum Teil bedeckt, von inniger Überzeugung getragene Bekenntnisse still und tief gehegten Glaubens; Paula Müller sprach als Vertreterin des evangelischen, Hedwig Dransfeld für den katholischen Frauenbund und Berta Pappenheim beschloß als Sprecherin der strenggläubigen Jüdinnen den Abend mit einem Hinweis auf die Parabel von den drei Ringen.

Unter der Devise „Qualitätsarbeit“ standen die Verhandlungen der beiden folgenden Vormittage. Das Thema „Berufsfragen“ griff vornehmlich diejenigen weiblichen Arbeitsgebiete heraus, die organisationsbedürftig oder erst jüngst organisiert worden sind. Fachmäßige Schulung für landwirtschaftliche Frauenarbeit zur rationelleren Ausnutzung der Heimaterde forderte Dr. Rosa Kempf und Frau Elisabeth Böhmlamgarben; diese wußte auch von erfreulichen Erfolgen des Verbandes landwirtschaftlicher Hausfrauenvereine in Ost- und Westpreußen zu berichten, wo ein Austausch

der Erzeugnisse sowohl die Bewertung der Produkte wie die Versorgung des Stadthaushalts mit unverfälschter Ware sichert.

Um der Industriearbeiterin die Freude an ihrer Beschäftigung zu erhalten, schlug Dr. Marie Baum eine Einführung in das Wesen der Maschine vor. — Die gesunde Selbstkritik der Frau bewies die bei sämtlichen Referentinnen über Handwerk und Kunstgewerbe wiederkehrende Forderung nach mehrjähriger obligatorischer Lehrzeit, wodurch allein Vertrautheit mit der Technik und dementsprechende Trefflichkeit der Einzelleistungen garantiert würde.

Der nächste Tag war zunächst der Tätigkeit der Frau im akademischen Berufe gewidmet. Und wenn Margarete Treuges Ausführungen über das wissenschaftliche Erlebnis nach der Studierstube schmeckten und ihre Korreferentin in eine allzu trockene Aufzählung der erstrebten Berufsgebiete verfiel, so weckte Geheimrat Harnads Eingreifen in die Diskussion allgemeinen Jubel. Verkündete er in der Formulierung seiner „Wünsche“ doch nichts geringeres als die Zulassung genial veranlagter Frauen zur Dozentur — ein Ausspruch, der ihm selbst in der bedingten, vorsichtigen Form, wie er gegeben wurde, den stürmischen Dank des Auditoriums eintrug. Danach meherte sich an diesem Tage die Zahl der Männer, die debattierend oder referierend mit eingriffen. Zu Marie von Bülow's sorgsamem Referat über die Lage der Schauspielerin sprach der Abgeordnete Dr. Pfeiffer über den Entwurf des Reichstheatergesetzes. Die katholischen Schwesternorden hatten sich den Abgeordneten Grafen Bräsch zum Sprecher erwählt. Gleich einer Stufenfolge aus streng kirchlicher Gebundenheit zur Freiheit der Organisation folgten die einzelnen Referate zum Thema „Krankenpflege“. Die Oberin Gräfin Herzberg berichtete über Historisches und Berufliches aus Kaiserswerth, Generalarzt Dr. Werner sprach über das rote Kreuz und Schwester Agnes Karll über den jüngsten Zweig der Krankenpflege, der sich am meisten von den strengeren Formen der unter der Devise christlicher Liebestätigkeit arbeitenden Verbände abgelöst hat. Die

Frage der Überlastung der Schwestern führte hier, wie zu erwarten war, zu einer erregten Debatte, die auch die Verhandlungen des folgenden Vormittags über politische Fragen begleitete.

Eine kurze Einleitung Fräulein Dr. Salomons schilderte den Entwicklungsgang von der Caritas über die soziale Hilfsarbeit zur Sozialpolitik der Frau, und die Referentinnen Jenny Apolant und Fräulein Neuhaus berichteten sodann über ihre Erfahrungen auf den der Frauentätigkeit bisher erschlossenen Gebieten. Das lebhafteste Für und Wider entspann sich sodann bei der Stimmrechtsfrage, wo zunächst die Vertreterinnen der beiden einander entgegengesetzten Parteien, Minna Cauer und Frau Fischer-Edert zu Worte kamen. Bekanntlich identifizierte Frau Cauer ihr Programm mit dem Reichstagswahlrecht, das sie als das einzige gerechte bezeichnet, während Frau Fischer-Edert mit einwandfreier Logik nachwies, es sei mit der Gerechtigkeit nicht so weit her, da die Minorität schwer benachteiligt würde; aus diesem Grunde lehnt sie es ab, ihre allgemeinen Forderungen an einen Wahlrechtsmodus zu binden. In der lebhaften Diskussion sprach Helene Lange wiederum das erlösende Wort: „Warum sollen wir immer wieder unsere Forderungen so marktschreierisch in den Vordergrund stellen? Laßt uns fordern, aber mehr mit Leistungen als mit Worten. Laßt uns fortwährend zeigen: Da fehlt's! Da haben die Männer etwas schlecht gemacht — wir wollen's besser machen!“

Noch bleibt ein Blick auf die beiden letzten Abendversammlungen mit ihren verwandten Themen. Vielleicht gaben sie von vielem Wertvollen das Reinsten und Tiefteste: sie zeigten, wie innig sich in der gereiften Frauenseele das Gedankenleben mit dem Gefühlsleben verbindet und wie aus dem Bündnis der beiden ein Idealismus erwächst, der die Außenwelt der gleichen Harmonie entgegenführen möchte. Fein und flug sprach Marianne Weber von der Ehe der Zukunft, wo die Pflicht der bloßen Unterwerfung echter Liebesneigung weichen

soll. Der Trieb zum Bauen einer schöneren Welt spricht ebenso bereit aus Katharina Schevens Normen über die Erziehung der Söhne zu einer auf Achtung des Weibes basierenden Sittlichkeit, wie aus Anna Pappwitz' flammender, auch gegen ihr eigenes Geschlecht gerichteten Anklage der „doppelten Moral“. Von der Lust am schöpferischen Aufbauen redet in Tat und Wort auch Alice Salomon, die erfolgreich eine jugendliche Hilfschar zu sozialer Liebesarbeit organisiert hat.

Mit einem wehmütigen Rückblick auf die harmonische Frauenkultur der früheren Zeit, die uns aus den Porträts der retrospektiven Ausstellung entgegenleuchtet, begann Gertrud Bäumer ihr Referat über die Bedeutung der Frauenbewegung für die persönliche Kultur. Die moderne Frau muß sich erst zurechtfinden im Wirbel des Neuen, das sie umgibt und die Stirnen derjenigen, die auf der Brücke stehen zwischen der alten und der neuen Zeit, tragen die Spuren des Kampfes. Doch trägt das echte Weib in der Intensität seines inneren Erlebens ein Schutzmittel gegen die zu starke Intellektualisierung, die aus der Wissenschaft und gegen die Vergrößerung, die aus dem Kampf mit dem Leben kommt. Aus diesem Kampf die Schwungkraft des erhöhten Lebensgefühls zu retten und sie zu vereinen mit den unvergänglichen Werten der alten Frauenkultur — das wird die Aufgabe der neuen Generation sein.

Beda Brüllp (Berlin).

Psychologie

Die Psychoanalyse. Unter diesem Ausdruck versteht man eine neue Methode zur Erforschung der Psyche, die von einem Professor der Medizin, Sigmund Freud in Wien, entdeckt und ausgebaut wurde. Er hatte zusammen mit einem andern Arzte

(Dr. Breuer) eine Patientin mit Hysterie beobachtet, bei der sich gewisse affektbetonte Erlebnisse als Ursache hysterischer Symptome nachweisen ließen, z. B. waren bei ihr Schlundkrämpfe aufgetreten bei jedem Versuche zu trinken, nachdem sie einen häßlichen

kleinen Hund aus einem Glase hatte trinken sehen. Wenn man in der Hypnose die Patientin an ihre Erlebnisse erinnerte und sie die fröhlichen Szenen nochmals innerlich erleben ließ, so wirkte das auf die Kranke befriedigend und die hysterischen Symptome verschwanden. Besonders die Art der Heilung überraschte nun Freud sehr; einige andere Fälle, die er beobachtete, schienen die an der ersten Patientin gemachte Erfahrung zu bestätigen und erwedten in Freud die Hoffnung, nicht nur ein neues Heilverfahren für Hysterie entdeckt, sondern auch neue, tiefe Einblicke in den psychischen Mechanismus hysterischer Störungen gewonnen zu haben. Er schloß aus diesen ersten Beobachtungen, daß die Ursache des hysterischen Symptoms stets ein Affekt sein müsse, der sich nicht völlig entladen habe, der nicht völlig „abreagiert“ sei. Ein solcher Affekt, meinte Freud, könne dann sogar ganz vergessen oder „verdrängt“ werden, und würde trotzdem im „Unterbewußtsein“ die Rolle eines Störenfrieds spielen. Der Arzt hätte daher nichts weiter zu tun, als solche „verdrängte Komplexe“ aufzusuchen, sie dem Kranken zum Bewußtsein zu bringen und sie „abreagieren“ zu lassen.

Das war wirklich eine verblüffend klare und schöne Theorie über das früher so komplizierte Hysterieproblem. Nur konnte man einwenden, daß Hysterie ja nicht nur durch ein solches Abreagieren von verdrängten Komplexen geheilt werde, sondern durch die allerverschiedensten psychischen Einflüsse: durch Suggestion, durch Quadratbermittel, durch Fokuspolus aller möglichen Art, aber zugleich auch durch ernste, eindringliche ärztliche oder religiöse Erziehung; denn die Hysterie ist ja ein Leiden, das bei vorhandener besonderer Anlage durch psychische Faktoren entsteht und auch durch verschiedene Methoden psychischer Beeinflussung wieder geheilt werden kann.

Freud war aber so unbedingt überzeugt von der Wichtigkeit des verdrängten Komplexes, daß er sogleich anfangt, auf diese Grundvorstellung ein ganzes theoretisches System aufzubauen. Er forschte nun bei seinen Kranken eifrig nach früheren pein-

lichen Erlebnissen und kam auf Grund einiger Fälle zu dem Resultat, daß bei der Hysterie wirklich stets ein solches Erlebnis zu finden sei: stets habe in der Kindheit solcher Kranken eine sexuelle Verführung durch Erwachsene stattgefunden; die peinliche Erinnerung an dieses Erlebnis wirke dann frankmachend. Freud glaubte damit eine spezifische Ätiologie der Hysterie gefunden zu haben. Schon hier zeigte er die große Neigung zu Überallgemeinerungen, die für all seine späteren Theorien charakteristisch ist.

Natürlich ließ sich diese „spezifische“ Ätiologie der Hysterie nicht aufrecht erhalten; es gab Fälle genug, wo ein solches Erlebnis ausgeschlossen war. Freud ließ sich aber von dem einmal eingefügten Wege nicht abbringen: an Stelle der sexuellen Verführung beschuldigte er nun sexuelle Phantasien und Wünsche, die der Kranke schon im Kindesalter gehabt haben soll. Es wurde ein neuer Begriff geschaffen: „Infantilismus der Sexualität“; darunter verstand man eine ganze Reihe von sexuellen Perversionen, die angeblich dem Kinde natürlich sein sollen, sogar in bezug auf die Eltern. Der Begriff der Sexualität wurde dabei in der Theorie so weit gefaßt, daß fast alle Triebregungen, zum Teil selbst der Nahrungstrieb, darunter verstanden werden mußten. So war es natürlich leicht, überall diese „Sexualität“ nachzuweisen, da schon jede kindliche Zärtlichkeit, jede eifersüchtige Regung als Beweis dafür aufgefaßt wurde.

Freud stellte sich nun die Entstehung der Hysterie in folgender Weise vor:

Während beim normalen Menschen diese infantile, perverse Sexualität vollkommen verdrängt wird und die spätere normale Sexualität an deren Stelle tritt, kann dies bei vielen Menschen nicht oder doch nur mit großen Schwierigkeiten geschehen. Die kindlichen perversen Wunschregungen lassen sich nur in unvollkommener Weise verdrängen; der Träger empfindet sie, wenn sie aus dem Unterbewußtsein auftauchen wollen, als peinliche Vorstellungen, die unverträglich sind mit dem Bewußtsein. So

sind diese sexuellen Kindheitsphantasien gezwungen, eine „Ersatzbildung“ zu schaffen, eine Verkleidung, in der das Bewußtsein sie nicht mehr erkennt; erst in dieser Verkleidung ist es diesen unabweisbaren perversen Trieben dann möglich, sich durchzulegen und ihren Platz zu behaupten. Als solche Ersatzbildungen erweisen sich viele Träume, die hysterischen Symptome, sowie einige andere neurotische Erscheinungen, z. B. die Zwangsgedanken. Sollte es dem Arzte, diese Verkleidung zu durchschauen, so wird die Hysterie unmöglich und der Kranke wird gesund.

Um diesen ganzen Zusammenhang aufzudecken, hat Freud ein sehr verführerisches System sich ausgedacht, mit dem es in unfehlbarer Weise gelingt, bei jedem Menschen den sexuellen Komplex festzustellen und damit stets von neuem wieder die Richtigkeit seiner Lehren zu „beweisen“. Dieses System, die „Psychoanalyse“, besteht vor allem darin, daß man die Träume des Kranken deutet. Die Träume enthalten nach Freud stets eine Wunscherfüllung, die sich im Wachen nicht durchleben konnte. Aus einigen Analogien schließt er, daß hinter den harmlosesten Gegenständen: Bäumen, Waffen, Schlüsseln, Kästen, Häusern, Zimmern usw. sich sexuelle Vorstellungen und Wünsche verbergen (ein Zimmer z. B. bedeutet meist ein „Frauenzimmer“). Ferner benützt man zur Deutung des Seelenlebens alle Einfälle, die dem Kranke durch den Kopf schießen; man lehrt ihn, alles gleich herauszusagen, was ihm in den Sinn kommt. Besonders die Einfälle, die der Kranke im Anschluß an die Erzählung seiner Träume produziert, leiten dann den Arzt auf die verdrängten Komplexe, auf deren Entdeckung es ja abgesehen ist. Es ist unglaublich, was für Komplexe die Freudianer mit dieser Methode entdecken: eine Hauptrolle spielt der „Vaterkomplex“ und der „Mutterkomplex“, d. h. die Verliebtheit in den eigenen Vater oder die Mutter. Will der Patient dagegen protestieren, weil er sich einer solchen Neigung absolut nicht bewußt ist, so ist ein solcher Protest geradezu ein Beweis für die Richtigkeit der Ent-

dedung; denn ein solches ‚Nein‘ bedeutet für den Psychanalytiker ein ‚Ja‘ nach der Regel: qui s' excuse s' accuse. Außerdem sind ja diese Komplexe verdrängt, also unbewußt, und der Patient hat daher nicht die Fähigkeit, darüber bewußt etwas auszusagen.

Es ist leicht zu verstehen, daß jeder, der einmal diese Theorie angenommen hat, sie überall bestätigt findet, da ja bei solchen Regeln jede Korrektur durch die tatsächlichen Verhältnisse ausgeschlossen ist. So erklärt es sich auch, daß die Psychanalyse besonders unter den jüngeren Ärzten eine ganze Reihe überzeugter, fanatischer Anhänger hat. Da diese Psychanalytiker aus ihren Theorien geradezu eine neue Lebensanschauung schöpfen und mit den neuen ‚Wahrheiten‘ auch die Laien beglücken wollen, ist es an der Zeit, daß die besonneneren Fachleute gegen ein solches Treiben nachdrücklich sich verwahren. Einige der bedeutendsten Neurologen und Psychiater Deutschlands, Prof. Oppenheim, Ziehen, Hoche, Dr. Friedländer haben bereits energisch Stellung genommen gegen die unwissenschaftlichen, plumpen Verallgemeinerungen der Psychanalytiker.

Bereits sind eine große Anzahl von Laien (Pädagogen, Juristen, selbst Geistliche), die natürlicherweise solchen Theorien noch leichter verfallen als der medizinische Fachmann, Anhänger der Psychanalyse geworden. Man kann sich denken, wie nahe da ein Missbrauch dieser neuen unbewiesenen Lehren liegt, die selbst in der Hand des gewissenhaftesten Arztes große Gefahren in sich bergen; denn ihre Ausübung verlangt, daß man sich monatelang fast ausschließlich mit den sexuellen Phantasien und Vorstellungen der Kranken beschäftigt.

Schon hat die Psychanalyse ihre Wellen auch auf das Gebiet der Kunst und Religion geworfen. Eine ganze Reihe von Künstlern: Leonardo da Vinci, Richard Wagner, Segantini, C. F. Meyer, Nik. Lenau wurden bereits mit den psychanalytischen Methoden „ersucht“. Für den, der diese Methoden kennt, ist das Resultat nicht überraschend:

Überall wurde der verdrängte Komplex überall „nachgewiesen“; bei allen muß eine jugendliche Verliebtheit in die eigene Mutter als bestimmender Faktor für die spätere geistige Entwicklung herhalten. Kunst und Religion sind nichts anderes als ‚sublimierte Sexualität‘; die Märchen, Mythen und religiösen Symbole können daher nur dann richtig verstanden werden, wenn man sie nach Freud'scher Methode auf ihre sexuellen Wurzeln hin untersucht und sie nach den von der Psychanalyse aufgestellten Regeln deutet.

Diese neue Methode zur Erforschung der Seele hat also zur Voraussetzung den Glauben an eine ungeheure Wirkung verborgener, dem Menschen nicht bewußter, perverser sexueller Komplexe; der Nachweis dieser Komplexe beruht auf der ganz willkürlichen ‚Deutung‘ von Einfällen, Handlungen und Träumen. Wohl finden sich in den Schriften der Psychanalytiker auch einige richtige Beobachtungen; in der großen Menge der falschen Verallgemeinerungen und der gefälschten, voreingenommenen Deutungen verschwinden sie aber beinahe völlig. Die Psychanalyse gibt ein ganz falsches, verzerrtes Bild des Menschen; sie leistet weder in der Erkennung noch in der Heilung von Neurosen so viel wie die bisherigen psychischen Behandlungsmethoden und kann nicht selten direkt schädlich wirken.

Dr. med. M. Resseling.

Literatur

Spiritum nolite extinguere.

Das Geistesleben der Völker weist stets die bekannten Wellenberge und Wellentäler auf. Auch der Sturm, der sie aus der glatten Meeresfläche vollkommener Geistesruhe hervorpeitscht, trägt überall gleichen Charakter; bald weht der Nordwind der Auflärungsperioden, bald der Südwind der bilderreichen Romantik.

Deutschlands und Deutsch-Österreichs Literatur standen im letzten Jahrzehnt unter dem Zeichen des Naturalismus und des Symbolismus. Daß die größten Naturalisten schließlich Symbolisten wurden, gab den Augebliebenen zu erkennen, daß die

träumerische deutsche Volksseele wieder ener- gisch über die Wirklichkeit hinausstrebe und darnach suchte, ihr ganzes Leben von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus zu betrachten, es zu verstehen und über die Enge des Daseinskampfes emporzuheben.

Das ergreifendste Symbol wurde in geheimer Sehnsucht stets dem religiösen Leben entnommen. Da war es kein Wunder, daß in der deutschen Literatur neben dem Symbolismus eine starke Literaturströmung entstand, die an die Stelle des religiösen Symbols die religiöse Wirklichkeit setzte. Symbolismus und katholische Literaturbewegung, beide sind sie eine Reaktion gegen den Naturalismus.

Aber diese Strömungen beschränken sich nicht auf einen Volk. Sie beleben im Osten und Westen, Norden und Süden das Geistesleben der Völker; nur die Intensität und die Art zu wirken ist verschieden.

Die polnische Literatur unserer Tage weist die Strömungen der deutschen auf; mit Ausnahme des stark nationalen Grundtons unterscheidet sie sich kaum wesentlich von ihr. Die religiöse Renaissance wirkt in Polen wie überall tief auf die Gemüter. So ist denn neben dem Naturalismus und Symbolismus auch eine stark religiöse Strömung zu verzeichnen. Manche ihrer Träger sind auch in Deutschland wohlbekannt, wie z. B. Tadeusz Chojnicki. Aber das Bewußtsein, in einer Reihe mit Andersgesinnten an der Hebung des Landes und seiner Bewohner mitarbeiten zu müssen, hat die besten und edelsten Kräfte aller Literaturre Kreise um die Fahne des nationalen Ideals geschart und die begeisterten Verfechter religiöser Literaturideale mit edler Freiheit erfüllt. Als ihren persönlich wertvollsten Vertreter möchte ich Wladislaw Bandurski, den Weihbischof von Lemberg, nennen. Er ist im ganzen Lande — bei Freunden und Feinden der katholischen Kirche — als Vater der Armen, als geistlicher Vertreter bei den nationalen Festen, aber auch als Mann verehrt, den die Intelligenz des Landes als feinen Ästheten und gerechten Kritiker aller posi-

tiven Kulturarbeit anerkennt. Den Wert einer solch umfassenden Urteilskraft und ihre Bedeutung für die Gestaltung des geistigen Lebens braucht niemand hervorzuheben. Interessant aber ist es, zu erforschen, auf welchem Wege Bischof Bandurski diese geistig dominierende Stellung auch bei denen errungen hat, denen seine religiöse Schriftstellertätigkeit im ganzen wenig behagte. Ihnen hat er durch sein edles, von echtem Christusgeist getragenes Streben, den Gegner gerecht und gütig zu beurteilen, die höchste Achtung abgerungen. Er hat sich nicht gescheut, die hohe Bedeutung des großen, vor einigen Jahren gestorbenen modernen Malers und Dichters Wyspianski für die polnische Literatur anzuerkennen, obwohl Wyspianski von dem katholischen Kultur- und Literaturkreis weit entfernt war. Sein Buch und seine öffentlichen Vorträge über Wyspianski's hohe Bedeutung haben ihn vor allem in der öffentlichen Meinung der gebildeten Kreise so hochgestellt, daß er dort noch wirken kann, wo jeder andere Priester abgewiesen würde. Wohl wurden auch abmahnende Stimmen laut, aber sie haben sich nie zu einer öffentlichen Polemik verdichtet und sind bald verstummt.

In den Mittelpunkt der religiösen und nationalen Renaissance seines Volkes hat Bischof Bandurski die edle Persönlichkeit der Königin Hedwig (Jadwiga) gestellt, die — noch als Kind dem Prinzen Wilhelm von Österreich verlobt — ihm trotz innigster Liebe entsagt und sich, um dem Lande den Frieden zu geben und die Litthauer dem Christentum zu gewinnen, mit Wladislaw Jagiello vermählt. Drei Schriften hat er der Königin von Polen geweiht, darunter auch vor kurzem eine große historische Erzählung, „Hedwig, die heilige Königin auf Polens Thron“. Mag die plastische Darstellung auch manchen Mangel aufweisen, die vornehme Innerlichkeit der Helden ist treu nachempfunden und dargestellt.

Seine verbreitetste Schrift „Ducha nie gaście“ (spiritum nolite extingue) ist der Markstein seines Lebens.

Das Apostelwort ist dem I. Brief des hl. Paulus an die Thessalonicher, 5. Kap. entnommen. „Den Geist löst nicht aus! Weissagungen achtet nicht gering! Alles aber prüft; was gut ist, behaltest!“

Dr. Maria Jezewicz.

Theater

August Strindberg. Über die innere Art des schwedischen Dichters und Denkers klärt uns Deutsche bisher am gründlichsten, nur etwas schwer und verschlungen in der Form, Hermann Ehwain* auf, ein Andränger wider Haedel und den platten Materialismus. Und doch steht er der religiösen Durchwandlung, der Damaskuskrisis Strindbergs, nicht bloß besangen, sondern geradezu streithaft gegenüber. Er begreift sie zwar aus der seelischen Anlage und aus den Lebensersahrungen und Erschütterungen des stets in Flammen Brennenden heraus, um sie aber inhaltslich schroff abzulehnen. Und er muß sie ablehnen, weil ihm der christliche, persönliche Gottesbegriff etwas Unannehmbares dünkt. Auf das Ziel besehen heißt das: Er versteht wohl den Gottsucher, jedoch nicht mehr den Gottfinder. Damit nun hängt es auf das engste zusammen, daß er auch die dichterische Umsetzung der religiösen, erahnten Werte, dieses Eigentümliche eben der Strindbergschen Kunst, nicht bis ins Feinste durchfühlt und durchspürt. Da hat sich keiner tiefer eingefent als Joseph August Lux, der in einem kleinen Essay das Wesentliche, Neuschöpferische Strindbergs folgendermaßen faßt: „Hart rücken die realistischen und metaphysischen Elemente aneinander, eines gleichsam die Gegenseite des anderen; Übersinnliches aus dem tiefsten Brunnen menschlicher Weisheit und göttlicher Inspiration geschöpft und aus dem Sinnlichen herausgedeutet als der mystische Urgrund der Dinge. Hier liegt aber zugleich auch eine ganz große künstlerische Tat, die größte seit hundert Jahren, vielleicht sogar seit Shakespeare, die nicht mehr und nicht we-

niger bedeutet als die Befreiung vom Naturalismus, ohne auf den realistischen Erfahrungsschatz unserer Sinne verzichten zu müssen.“ Mir zwingt sich dabei ein Vergleich auf, den Lux allerdings abweist, mit dem Belgier Maeterlinck und mit noch einem neuzeitlichen Bahnweiser, mit dem späten Ibsen. Die Dramatik dieser drei in ihren treibenden Kräften und wellenden Stimmungen gegeneinandergestellt und abgegrenzt, das müßte den reinen, gesiebten Begriff des modernen tragischen Schicksals ergeben, wie es schon im Naturalismus und noch angespannter in der Neuromantik nach Ausdruck suchte. Ehwain verrät über die dramaturgischen Probleme Strindbergs wie überhaupt über den Dramatiker nichts oder nahezu nichts. Ihm ist es zuvörderst um die „charakterologische“ Auslegung der Persönlichkeit aus ihren entfalteten poetischen Gestalten, aus ihrem Erkenntnisdrang, ihren Erkenntnissen und Widersprüchen zu tun.

Das Totentanzdrama*, dessen beide Teile im Münchener Residenztheater an einem Abend gespielt wurden, gibt mir nun Veranlassung, über einen Gipelpunkt im dramatischen Schaffen des Schweden zu sprechen. Schätzt doch der Dichter selbst nach einer Bemerkung des Verdeutschers den „Totentanz“ höher als mindestens zwanzig seiner anderen Dramen. Ein halbes Hundert, wenn nicht mehr, hat er, der Unruhige, der in seiner Unstete verworren Reiche, hinausgeschleudert. Hier aus engen und grellen Realitäten heraus, dort als Traumspieldichter, da ein Ankläger, ein Hasser, ein Feuerleger, im Rausch, ohne Gesetz, ohne Selbstbändigung, und dann wieder ein Historiker im Adel der Klassik. Wer könnte also in einem Drama den Ganzen festhalten!

Der „Totentanz“ leitet literarisch zurück auf den Naturalismus, auf jenen Naturalismus, den Strindberg von Zolas „Therese Raquin“ an datiert, den er in „Germinal“ und „La Terre“ überwältigend fand.

* Hermann Ehwain, August Strindberg im Lichte seines Lebens und seiner Werke. (München, Georg Müller.)

* August Strindberg „Totentanz“. Verdeutscht von Emil Schering. (München, Georg Müller.)

Den großen Naturalismus hat er ihn geheissen, weil er weder um das Schöne noch um das Hässliche an sich werbe, sondern nur um Übermaß, Größe und Wucht. Demgemäß ist die Dichtung nicht Photographie, nicht Abzug, sondern Auszug der Wirklichkeiten. Demgemäß enthüllt die dramatische Menschendarstellung nicht die unwillkürlichen mechanischen Gebärden, Wortfolgen und Regungen, sondern die tragenden geistigen Lebensmächte, nicht den Menschen in seiner Physis, sondern den leidenschaftlichen Menschen. Das mag gerade in bezug auf den „Totentanz“ paradox erscheinen, denn dieses Drama ist ja auf das körperliche Hinschwinden und Hinsterben eines Inselkapitäns angelegt. Ja, eben angelegt. Im ersten Teil. Aber nicht durchgeführt oder, genauer gesagt, nicht durchgehalten. Rein physisch ist eigentlich nur die Katastrophe, die Lähmung, die dem Leben des Kapitäns ein Ende setzt. Sie ist so völlig in der äußeren Natur bedingt, daß sie fast nicht mehr als Katastrophe im strengen dramatischen Sinne wirkt, die ja aus einem Willen, Plan und Handel, also einem Innerlichen, entspringt. Und doch wollte der Verfasser gerade diese letzten Augenblicke ganz ins Geistige, Sittliche erhöhen, indem er den Hingang aus der Zeitlichkeit das auspenden läßt, was das ganze lange, vereinsamte Leben den beiden Gatten nicht zu geben vermochte: Verständnis, Versöhnung, Läuterung. „Verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun,“ das sind die Heilandsworte, die man als die letzten des Sterbenden hinterbringt. Und die Frau, die nie zu ihm und über ihn ein Wort vom Herzen fand, spricht darauf: „Der wunderbare Frieden des Todes! wunderbar wie die feierliche Unruhe, wenn ein Kind zur Welt kommt! Ich höre das Schweigen... ich sehe ihn — jetzt, wie damals, als er zwanzig Jahre war!... Ich muß diesen Mann geliebt haben!... Und gehaßt!“

Woher kommt es nun, daß diese Worte uns Zuhörer und Zuschauer nur lyrisch und nicht dramatisch einstimmen, daß sie uns nur bewegen und erregen, aber nicht über-

zeugen, daß sie wunderschön für sich stehen, aber nicht charakterisierend und krönend im ganzen Gefüge? Zunächst wohl vom Tempo der Veränderungen. Davon, daß ein Äußerstes jäh ins andere Äußerste umschlägt, daß der aufgespeicherte, schleichende, am Haß fortgezeugte, schwärende Haß mitt eins sich in Heilandsmilde und Großsinn löst. Das nehmen wir nicht auf. Wie sollten wir es denn aufnehmen — und darin liegt der tiefste Grund unseres Zweifels, darin alle Schwäche des „Totentanzes“, — wenn es in den Charakteren nicht angezeichnet und vorbereitet wurde, wenn die wirkenden Charaktere gar nicht in diese Ebene und Willenslinie einrollen, wenn die beiden Dramen überhaupt nicht eine Entwicklung, sondern nur eine Auswidlung, einen Zustand, eine Andauer veranschaulichen. So bleibt die Synthese unverkörperlich, nur subjektive Forderung Strindbergs. Die Zwei, von denen jedes Märtyrer und Tyrann, helisches Opfer- und Raubtier zugleich ist, schließen sich wohl zu einem Ring der Persönlichkeit, aber nicht zu jenen Endpersönlichkeiten, die der Dichter beabsichtigt hat. Noch unzugänglicher ist Judith, die Tochter des Paares, denn die Erwartungen, die der erste exponierende Teil gesprächsweise von ihr erwacht, erfüllt der zweite sie szenisch versinnlichende nicht, wie denn überhaupt die beiden Teile künstlerisch und gedanklich voneinander abfallen.

Den ersten beherrscht das Schicksal, die Schicksalsstimmung in einer so einzigartigen Bannkraft, in einer so durchgeisteten Gegenständlichkeit, daß wir gar nicht fragen, warum das alles geschieht, sondern schwer atemend empfinden, daß es so und nicht anders sein muß: der Haß, die Menschenfremde und Verlassenheit, die Schauer der Stille und Leere, die alles einbeziehende und niederziehende Macht des Bösen, und endlich die wässerne Weiheblässe und die seelischen Zerrschatten, die der Tod auf seinen Gezeichneten malt.

Im Kern des zweiten Teils lagert die Intrige. Der Kapitän ist zum Vampir geworden. Den Tod im Leibe saugt er

sich, einem Nachtmahr gleich, als Hasser und Rächer in die Lebenden ein. Doch diese Intrige äußert sich dramatisch gänzlich unzureichend, da ihr jede Sinnfälligkeit entgleitet, da sie sich nur auf eine Betätigung hinter der Szene, auf Worte, Berichte und Zufälle stützt. Und selbst die Worte, die spannen sollen, tauchen wider den Willen des Dichters ins Ungewisse und verlieren so an Spannungsfähigkeit. Denn sollen wir dem Kapitän trauen, der schon gelogen hat, ja dessen ganzes Mannesleben ein Umdichten war? Oder der Frau glauben, wenn sie seine Worte auf den eigentlichen Sinn zurückführt? Sie sieht ja unter der Optik des Hasses. Wir zweifeln. Und daran, daß wir zu fragen beginnen, wird es offenbar, daß hier die künstlerische Lösung fehlt. Dramatisch-künstlerische Lösung ist immer: Notwendigkeit.

Für diejenigen, die nach dem Menschen Strindberg fahnden, enthält das Totentanzdrama mancherlei. Nicht bloß die große Form meldet ihn an, dieses leidenschaftlich nach Leidenschaften und dann erst nach den Kreaturen fahrende Temperament; nicht

bloß das zerreibende Problem in seiner, fast möchte ich sagen, transzendenten Gebundenheit, worunter ich im Gegensatz etwa zu den gesellschaftlich, zeitlich verankerten Konflikten Ibsens die mystisch gesetzte Urseinschaft zwischen Mann und Weib versteh'e. Auch einzelne Aussprüche schwingen voll aus dem Eigensten, Innersten. Wenn der Kapitän einmal sagt: „Nichts ist unabänderlich, wenn man's nur durchstreicht und weitergeht. Laß uns weitergehen!“ so hat Strindberg selber darnach gehandelt. Schreibt er ja in das Vorwort zur „Entwicklung einer Seele“: „Ich glaube das Recht zu besitzen, diese Vergangenheit als gefühnt und als ausgestrichen aus dem großen Buch zu betrachten.“ Mit Eigenem getränkt ist auch jenes Wort, auf das der Übersetzer hinzeigt, von dem „Schlimmsten“, von der Verführung der Seele durch das Weib. Aber die letzte Wurzel der Persönlichkeit ist vielleicht aus der Schlussklage zu erfühlen: „Ich muß geliebt haben und gehaft!“ Das steht fast wie Ursache und Wirkung zueinander als die Summe eines Lebens.

Joseph Sprengler.

Unsere Kunstbeilagen

Die Bilder von Eugène Carrière sind dem betreffenden Artikel über den Künstler beigegeben.

Die drei aus dem Codex Rossanensis stammenden Detailreproduktionen finden in dem Aufsatz „Das Letzte Abendmahl im Lichte antiker Sitte“ von Prälat Dr. Anton de Waal ihre Erklärung (S. 12). Wir verdanken sie dem freundlichen Entgegenkommen des Verlages von Giesecke & Devrient in Leipzig, aus dessen wertvoller Publikation des Kodex die Bilderausschnitte entnommen sind.

Herausgeber und verantwortlicher Chefredakteur: Karl Muth, München-Solln
Mitglieder der Redaktion: Dr. Max Ettlinger und Konrad Weiß beide München
Witzeleiter für Muth: Privatdozent Dr. Eugen Schmitz, Starnberg.

Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Paul Schreiter, München.
Für Österreich-Ungarn preisgeglichen verantwortlich: Georg Schöppel in Wien IV, Schönburgstraße 46
 Verlag und Druck der Jos. Hösel'schen Buchhandlung, Kempten, Bayern
 Alle Einlieferungen an Redaktion des Hochland München Bauerstraße 57/59

Für Manuskripte, die nicht im ausdrücklichen Einvernehmen mit der Redaktion eingefügt werden,
 kann keine rechtliche Haftung übernommen werden.

Nachdruck sämtlicher Beiträge im Hauptteil unterliegt.
 Der Nachdruck aus den Rubriken Hochland-Echo und Rundschau
 nur bei genauerer Quellenangabe gestattet.