

Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Segründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

36. Jahrgang - Zehntes/Elftes Heft

Oktob./November 1927



Berlin und Leipzig 1927

Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet 1892 von Geh. Archivar Dr. Ludwig Keller

Vorpendent: Oberstudiendirektor Dr. Buchenau, Charlottenburg 5, Schloßstraße 46

Die Mitgliedschaft wird durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. (In- und Ausland.) Die Beitragszahlung kann erfolgen:

1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft bei dem Postcheckamt Berlin Nr. 21296
2. direkt an die Geschäftsstelle der G.-G. in Berlin W 10, Genthiner Str. 38 I. H. Walter de Gruyter & Co.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Hefen. Die Hefte sind auch einzeln käuflich und in Buchhandlungen in Form des Zeitschrift-Abonnements zu beziehen.

36. Jahrgang

Inhalt:

Heft 10/11

	Seite
A. St. Mágr, Chelčický und der tschechische Geist	329
Joh. Meyer, Japanische Jugend- und Volkserziehung	344
N. v. Arseniew, Iwan Bunin, der Meister der russischen Literatur der Gegenwart	356
H. Grünmacher, Thomas Mann und das Freimaurertum	360
W. v. Hauff, Das Deutschtum in der Tschechoslowakei	365
Mitteilung	372
Bücherbesprechungen	373
Religionswissenschaft:	
G. Pfannmüller: Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, herausg. v. H. Gressmann. S. 373	
G. Pfannmüller: Bilderatlas zur Religionsgeschichte, herausg. v. H. Haas. S. 374	
Literatur:	
Pichowski: H. Lipp, Einer ist ewer Vater. S. 375	
Pichowski: H. Lipp, Fehde und Feier. S. 375	
P. Reilmann: H. Koenig, Über See. S. 376	

Manuskripte werden erbeten an die Redaktion: G. Bernid, Berlin W 10,
Genthiner Straße 38.

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen. Rückporto ist beizufügen. Nachdruck ganzer Aufsätze ist ohne besondere Erlaubnis nicht gestattet.

Einzelne Abschnitte können bei genauer Quellenangabe wörtlich übernommen werden.

Jährlich erscheinen 10 bis 12 Hefte.

Preis des Jahrgangs M. 20.—.

Chelčický und der tschechische Geist.

Von A. St. Mágr (Prag).

Vom äußeren Dasein Peter Chelčickýs weiß man wenig mehr, als daß er ungefähr zwischen 1390 und 1460 wohl zumeist in seinem Heimatdorf Chelčice, abgesehen von einem Aufenthalt in Prag, gelebt hat. Umso schärfer hebt sich in seinen Schriften seine geistige Persönlichkeit gegen den Hintergrund seiner Zeit ab. Die „Sit vřy“ („Das Netz des Glaubens“ 1441—43), neben der „Postille“ das umfanglichste, ist sein reifstes Werk. Das „Netz des Glaubens“ ist das Netz, mit dem Petrus eine große Menge Fische fing. Das Gesetz Christi, das einem Netze gleich die Menschen aus dem Meere der Welt zieht. Die Apostel sind Menschenfischer gewesen; die von ihnen gegründete Kirche war vollkommen, ein Vorbild, das die Christen heute und immerdar verwirklichen sollen, eine Gemeinschaft von in Christo erneuerten, in Liebe verbundenen, einander gleichgestellten Brüdern. Die heutige Kirche ist verderbt: durch Papst und Kaiser sind weltliche Gesetze in sie eingedrungen, die Gläubigen sind in Herren und Knechte geteilt. Die Macht der Welt ist völlig unterschieden von der Lehre Christi, die von Gott ausgeht und die Menschen zum geistigen Dasein führt. Die weltliche Gewalt übt Zwang, der Glaube läßt sich aber nicht erzwingen. Die Könige und die Beamten herrschen, der Christ dient. An die Stelle der Liebe ist das Recht getreten. Für die Ordnung der zeitlichen Dinge mag die weltliche Macht ihre Geltung haben: der Christ nimmt nicht Teil an ihr. Die Welt gehört den Heiden, die Christen werden immerfort die Wenigen sein.

Der zweite Teil ist eine Kritik der christlichen Gesellschaft und ihrer „Rotten“: des Abels, der die Bauern verachtet und ausbeutet, der Bürger in den Städten, der Priester und Mönche, die die reine Lehre des Herrn verleugnet haben. Am Schluß steht ein Bekenntnis zu einer Gemeinschaft der Heiligen, die vom Beginn bis zum Ende der Welt in einem geistigen Leib Christi vereinigt sind, in dem jedes Glied seine Freude an Guten hat, das von einem anderen bewirkt wird und selbst allen anderen Gliedern zur Freude gereicht. Zeit haben an dieser Gemeinschaft aber werden nur die, die das göttliche Gebot der Nächstenliebe erfüllen.

Aus der deutschen Literatur konnte man über Chelčický bis vor kurzem wenig erfahren. In seinem grundlegenden Buch „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ schrieb Ernst Troeltsch (im Jahre 1912) „Der Hussitismus — dessen Kenntnis übrigens in der deutschen Forschung noch sehr

zu wünschen übrig läßt, und die tschechische ist für uns unzugänglich — ist freilich zunächst eine lokale Angelegenheit, aber von stärkster historischer Fernwirkung...“. Was den in Parenthese gesetzten Satz angeht, so hat Troeltsch selbst den Beweis für seine Richtigkeit geliefert; seine Darstellung, auf Bearbeitungen aus zweiter und dritter Hand fußend, ist in vieler Hinsicht fragwürdig. Bezolds bekanntes Buch über das Hussitentum war ihm, wie er schreibt, nicht zugänglich. Chelcicky (er heißt bei ihm Peter von Chelzic) tut er mit einigen Zeilen ab, obwohl er aus Golls deutsch geschriebener Abhandlung „Peter Chelcicky und seine Lehre“ (Prag 1882) immerhin sehr wesentliches hätte erfassen können. Die übrige Fachliteratur versagt durchweg. Erst J. Th. Müller gibt im ersten Bande seiner „Geschichte der Böhmisches Brüder“ (1922) eine knappe, auf eigener Kenntnis beruhende Charakteristik Chelcickys. Zwei Jahre später veröffentlichte Dr. Carl Vogl eine unwesentlich gekürzte, recht gut gelungene Übersetzung der „Sit viry“, über die Nathan Söderblom geschrieben hat: „Mit steigender Verwunderung und Bewunderung habe ich das Buch gelesen. Chelcicky ist für die abendländische Kulturwelt kaum mehr als ein Name, und doch ist sein Buch derart, ja in vielen Hinsichten nicht nur reformatorisch und ungemein aufklärend, sondern auch so modern und packend, daß es zum geistigen Eigentum der evangelischen Christenheit und unserer gesamten Kulturwelt gehören sollte. Freilich haben die Reformatoren die Frage von der Stellung des Christentums zu der Gesetzesverordnung und zum Gesellschaftsleben anders beurteilt. Aber es ist notwendig, daß diese Frage immer und immer weiter dem Gedanken und dem Gewissen der Christenheit in scharfer Fassung vorgebracht wird.“ Aus der fortgesetzten Beschäftigung mit Chelcicky ist dem Übersetzer ein zweites Werk erwachsen, das 1926 unter dem Titel: „Peter Chelcický. Ein Prophet an der Wende der Zeiten“ erschienen ist¹⁾.

Vogl löst die Aufgabe, den Leser mit Chelcicky bekanntzumachen, dadurch, daß er ihn selbst zu Worte kommen läßt. Das ganze Buch bildet so eine systematisch geordnete Auswahl von charakteristischen Abschnitten aus den Schriften Chelcickys mit verbindendem Text. Voran geht eine Würdigung Chelcickys und seiner Fortwirkung, Vogl sieht in Chelcicky, unbekümmert um die Skrupel der Geschichtsschreibung, vor allem einen Mitkämpfer gegen die Nöte der Gegenwart, wobei er auf dem Boden eines unbedingten unkirchlichen Christentums steht; Tolstoj und Landauer haben ihn zu Chelcicky geführt. Vogl hat wesentliche Züge der Erscheinung Chelcickys begriffen, und man darf ihm für seine aus innerem Bedürfnis geleistete Arbeit dankbar sein; sie vermag es, dem deutschen Leser eine Vorstellung von dem Wesen des tschechischen Reformators zu geben, die durch die Vergleiche mit Luther und die beigelegte Predigt des deutschen Reformators an Plastik gewinnt. Es wird auch Leser geben, bei denen es mit einer Vorstellung nicht sein Bewenden haben wird. Daß die Gedanken Chelcickys

¹⁾ In den letzten Jahren sind auch eine Breslauer und eine Prager Dissertation auszugweise gedruckt worden. Die erste beschäftigt sich mit der Sprache, die zweite mit den sozialen Lehren Chelcickys.

aber eine weiter greifende Wirkung ausüben konnten, wird man nicht erwarten dürfen. Selbst die Reminiszenzen an den deutschen Bauernkrieg, das Wieder-
aufleben von Hauptmanns „Florian Geyer“ auf der Bühne, die Apotheose
Thomas Münzers, des „Theologen der Revolution“, in den dunklen Nach-
kriegsjahren waren nur Symptome und Oberflächenerscheinungen, aber keine
tragenden, gestaltenden Kräfte. Eher mag man die Frage nach dem Leben
der Gedanken Chelcickýs in seiner Heimat stellen.

In seiner Schrift „Die tschechische Bildung“ (1924) spricht J. B. Krejci
die Meinung aus, daß die Tschechen von ihrer älteren Literatur nur noch Ko-
menský lesen und über Chelcický nachsinnen können. Zu dem gleichen Urteil war
schon J. Schulz in seinem Buch über Chelcický (1882) gelangt, — ihm schien
aus den Schriften Chelcickýs die Kraft und Frische moderner Gedanken zu
atmen, während die sonstige Literatur des Mittelalters, insbesondere auch die
religiöse, nie mehr eine Lektüre weiterer Volkskreise werden könne. J. Holeček
hat behauptet, daß die Bedeutung Chelcickýs in unseren Tagen ständig im
Wachsen begriffen sei. Ein Außenstehender, Franz Werfel, nennt in seiner
gedankenreichen Vorrede zu der deutschen Übersetzung der „Schlesischen Lieder“
Bezruc's (1918) den Hussitismus die unauslöschliche, wenn auch für Jahr-
hunderte zerstörte, schöpferische Tradition des tschechischen Volkes und sieht den
Beweis dafür in der merkwürdigen rhythmischen Übereinstimmung zeitlich so
auseinanderliegender Geister wie Chelcický, Komenský und Otokar Brezina.

Es ist die Frage, ob und in welchem Sinne diese Behauptungen richtig
sind. Gewiß ist zunächst soviel, daß der Name Chelcickýs in der Gegenwart
häufig genannt worden ist und wird. Das geschieht nicht ohne Grund, auch
wenn man weiß, daß sein Name ungezählte Male von Menschen unnütz in den
Mund genommen wird, die zwar seinen Namen, nie aber eine Zeile von ihm ge-
lesen und seines Geistes keinen Hauch verspürt haben, was übrigens gelegent-
lich zu einer Reaktion geführt hat, die jegliche Bedeutung Chelcickýs für die
Gegenwart rundweg bestreitet.

In Chelcický, so ist es formuliert worden, gipfelt eine wesentliche Seh-
sucht des tschechischen Geistes. Der tschechische Geist hat sich von jeher danach
gesehnt, daß das Leben durch das Gesetz Gottes geeint, das Reich Christi in
Wahrheit auf der Erde verwirklicht würde, daß der Christenmensch auch christ-
lich lebe, entgegen der Konvention, die das Leben des durchschnittlichen mittel-
alterlichen Christen bestimmte, der zwar als Christ starb, aber als Heide lebte.

Ist der „tschechische Geist“ der Inbegriff der eigentümlich tschechischen
Formen, des geistigen Lebens in seiner kollektiven Gestaltung und setzt man eine
zeitliche Kontinuität des geistigen Lebens des tschechischen Volkes voraus, so
müssen sich im Laufe der Entwicklung Äußerungen der gleichen Sehnsucht,
Fortwirkungen der Ideen Chelcickýs finden, die sich in den Zeugnissen der tsche-
chischen Geistesgeschichte als Anknüpfungen an seine Gedanken oder deren Fort-
bildung erweisen werden. Dabei bliebe freilich der jeweilige Grad der praktischen
Bewahrung im Leben der Individuen und somit der Gesamtheit außer acht.

Diese Geschichte des geistigen Erbes Chelcickýs in ihren am deutlichsten er-

kennbaren Punkten — da wo sich einzelne Denker unmittelbar oder mittelbar damit auseinandergesetzt haben, oder wo es anonym fortgelebt hat, in den Umrissen zu skizzieren, soll hier versucht werden.

Chelcicky, der unerbittliche Richter seiner Zeit, der lange Jahre fast ganz einsam in Widerspruch gegen die ihn umgebende Welt gestanden hatte, erfuhr die Genugtuung, daß sich um die Reize seines Lebens, als die hussitische Revolution weit vor ihren Zielen zusammengebrochen war, — J. S. Machar hat den Augenblick dieser Niederlage und Chelcicky's Haltung dazu in seinem Gedicht „Chelcicky nach der Schlacht bei Lipany“ (1434) geschildert — Anhänger um ihn scharten. Es waren die „Chelcicer Brüder“ und Schüler Rokycanas, den andern voran Bruder Rehor, eine Gemeinschaft religiös bewegter Menschen, aus der sich dann die Unität der Böhmisches Brüder entwickelt hat. Diese Entwicklung stellt sich aber nicht als widerspruchslöse Übernahme der ursprünglichen Ideen des Lehrers dar. Ihr Verlauf läßt sich etwa an der inneren Geschichte des höheren Bildungswesens der Böhmisches Brüder ablesen, die ein von dramatischen Spannungen und Peripetien erfülltes Paradigma der grundsätzlichen Zwiespältigkeit des Bildungs- und Kulturproblems überhaupt darstellt.

Auf der einen Seite steht der typisch religiöse Mensch in seinen vielfältigen, nicht immer scharf von einander unterschiedenen Spielarten: der gottestrunkene Schwärmer, der Asket und Puritaner von Anlage, hart aufs Unbedingte gehend oder aus Schwäche die Versuchungen des Daseins ängstlich fliehend, der Quietist, der von den Händeln dieser Welt nichts wissen will, der leidenschaftliche Gottsucher, der Einfältige, dessen Leben von einem eindeutigen, verstandesmäßigen und gefühlsmäßigen Verhältnis zu Gott, dem sich von selbst alles unterordnet, erfüllt ist. Auf der andern Seite der Mensch, in dessen Lebensform das Religiöse zwar einen wesentlichen, vielleicht den herrschenden Bestandteil bildet, der aber Elementen anderer Lebensformen: ästhetischen, sozialen, erkenntnismäßigen, einen breiteren Raum in seinem Dasein gewährt, für den die Religion ein Kulturgut, das wichtigste zwar, neben andern ist, eine der formenden Kräfte der geistigen Existenz bildet, die in irgend einem positiven Zusammenhang mit den anderen steht.

Diese Antinomie ist nicht erst von den Brüdern entdeckt worden. Bereits die Waldenser, deren Einfluß auf die tschechische Reformation und namentlich auf den südböhmischen Radikalismus nachgewiesen ist, lehnten die hohen Schulen und die gelehrte Bildung als Zeitvergeudung ab. Neben den Waldensern standen eine Reihe von Persönlichkeiten, deren Urteil für die Brüder maßgebend war. Wyclif hatte Kritik an der scholastischen Gelehrsamkeit geübt. Von den tschechischen Vorgängern Hus' stellt Milic der neugierigen Weltweisheit die schlichten, einfach und demütig Glaubenden gegenüber. Bei Mathias von Janov wird der Widerwille gegen die menschlichen Erfindungen der weltlichen Wissenschaft zum durchgearbeiteten System einer rücksichtslosen, revolutionären Kritik, die die irreführende Christenheit zu dem einzigen Gesetz der Schrift zurückführen soll. Auch bei Stitny finden sich abfällige Bemerkungen gegen die höhere Bil-

dung, und von noch größerer Bedeutung wurde seine positive Tat der Anwendung der tschechischen Sprache für die Behandlung von Stoffen, die bisher der Gelehrtensprache, dem Latein, vorbehalten gewesen waren. Hus selbst ging in seiner gelegentlichen Kritik des Treibens der Gelehrten nicht so weit, die Universitäten zu verdammen.

Nach seinem Tode spaltete sich die bisher im ganzen einheitliche Reformationsbewegung in verschiedene Richtungen, unter denen die Laboriten die wichtigste Rolle spielten; sie waren auch in gewissem Sinne die Vorgänger der Brüderunität. Die noch radikaleren Sekten verwarfen jegliche weltliche Bildung von Grund aus. Nicht so weit gingen die Laboriten, die die Elementarbildung, den Unterricht in der Muttersprache, als Voraussetzung der Bibellektüre förderten und darin bemerkenswerte Erfolge erzielten. In der Praxis ergab sich, daß ihre Theologen ohne historische und theologische Schulung nicht immer auskamen, im Prinzip aber versöhnten sie sich nicht mit der weltlichen Wissenschaft. Die gemäßigten hussitischen Parteien standen den traditionellen Autoritäten und der Wissenschaft umso wohlwollender gegenüber, je mehr sie sich vom Radikalismus entfernt hatten. Eine mittlere Stellung nehmen Jakobel ze Stribra und sein Schüler Rokycana ein. Ihren stärksten und folgerichtigsten Ausdruck hat die Verneinung der Wissenschaft und aller weltlichen Bildung in den Schriften Echelickýs gefunden.

War die Unität anfangs sowohl infolge der Traditionen, aus denen sie emporgewachsen war, als auch durch ihre soziale Schichtung der höheren Bildung abgeneigt, so gab es doch einzelne Mitglieder, die eine solche besaßen und vermöge ihrer alsbald Einfluß zu gewinnen begannen. Und von da an hebt der Widerstreit im Schoße der Brüderkirche an, der sich verschärfte, als im Laufe der Zeit die Zahl der Gebildeten zunahm, so daß nach dem Tode Rehors der Charakter der Unität als einer gegen die Welt abgeschlossenen geistigen Einheit zu schwinden begann. Das niedere Schulwesen hatte die Unität, dem Vorgang der Laboriten folgend, eifrig gepflegt, und war darin zur Gründung eigentlicher Schulen fortgeschritten. Auch das aber führte notwendig zu einer Verbreiterung des „schmalen Weges“ der Gründer. Das grundsätzliche mittlere Problem war inzwischen die Teilnahme an der weltlichen Macht in Politik, Verwaltung und öffentlichen Leben geworden, zum Teil ein Ausdruck der sozialen Schichtung in Stadt- und Landbewohner. Aber parallel, wenn auch mehr persönlich bedingt, ging der Gegensatz zwischen den Gegnern und Anhängern der höheren Bildung, der zunächst durch die Niederlage der „kleinen Partei“, der Verfechter der ursprünglichen Ideale, entschieden wurde. Doch zeigte sich zunächst noch keine Wandlung in der Stellung zur höheren Bildung. Selbst Bruder Lukas, der in Italien mit dem Humanismus in engere Berührung getreten war, blieb seinem Geiste fremd. Andererseits sahen die Humanisten auf die Brüder verächtlich herab und griffen sie an. Es waren nur wenige Ausnahmen, die die Brüder mit dem Humanismus hätten versöhnen können. Es dämmerte aber schließlich die Erkenntnis, daß ein Ausbau der Brüderkirche ohne die Mittel, die die höhere Bildung bot, unmöglich sei. Unter den Drücken

der Brüder tauchen um diese Zeit einige weltliche Bücher auf, und auch andere Zeugnisse sprechen für ein erwachendes Interesse an der weltlichen Wissenschaft. Inzwischen hatte sich auch Luther mehrere Male den Brüdern gegenüber zugunsten der höheren Bildung ausgesprochen, aber die Neigung dafür hatte noch nicht endgültig gesiegt. Es trat wieder eine Reaktion ein, ein Zurückgreifen zu den Idealen der Anfänge. Um diese Zeit begann die Tätigkeit des Mannes, der die Frage einer endgültigen Lösung zuführen sollte: Blahoslavs. Von ihm an fließen die beiden geistigen Ströme der Zeit: die religiöse Reformation und der Humanismus in der Brüderkirche zusammen. Darin war er der Vorläufer Jan Amos Komenskys, in dem die Stufenleiter der kulturellen Bestrebungen der Brüder ihren Höhepunkt erreichte.

Damit waren wichtige Grundsätze Chelcickys endgültig preisgegeben. Das Wissen um das Eine, was not tut, blieb, aber es wurden andere Wege gesucht, es zu finden. Während dieses Suchens verblich der Name Chelcickys im Bewußtsein seiner Nachfolger. Die Gegner verunglimpften ihn in ihren Traktaten; seine Schriften gingen in den Flammen der Autodafés der Gegentreformation auf, so daß die Drucke unauffindbar geworden sind, und schließlich war sein Name aus dem Gedächtnis der Nation so gut wie ausgelöscht. Die Saat seiner Ideen aber ist nicht völlig untergegangen, sondern wucherte verdeckt unter der Ungunst der Verhältnisse, zusammen mit den Ideen der tschechischen Reformation überhaupt und vermischt mit anderen religiösen Vorstellungen weiter in den Kreisen der Sektierer und religiösen Schwärmer. Neben dem Süden, dem Hauptherd, war auch der Osten Böhmens an der hussitischen Bewegung beteiligt gewesen. Die Mehrzahl der Standesherrn und ein großer Teil des Kleinadels, vom niederen Volke ganz zu schweigen, war entschieden hussitisch. Auch nach dem Untergang Lábores änderte sich nicht viel hieran; die Böhmisches Brüder fanden in Perioden der Verfolgung Zuflucht auf den ausgedehnten Gütern Ostböhmens. Mehr als ein Ort ist mit ihrer Geschichte für immer verbunden, und ihre Lehre fand dort ergiebigen Boden. Seitdem ist diese Gegend das klassische Land der auffässigen Bauern und Rebellen, der Sektierer und Schwärmer gewesen. Die sozialen Verhältnisse auf dem Lande hatten sich in Böhmen in den Jahrhunderten nach den Hussitenkämpfen fortschreitend verschlechtert; das Joch der Erbuntertänigkeit war immer härter und drückender geworden, und so verschlingen sich religiöse und soziale Motive aufs engste miteinander: die Sehnsucht richtet sich auf eine Erlösung schon im Diesseits, auf ein Reich Gottes auf Erden. In der Seele des geknechteten und ausgefogenen Bauern fanden Gleichheitstheorien und chiliastische Prophetien leidenschaftlichen Glauben. Neben der sozialen Unterdrückung geht die religiöse her. Zur ultraquäsitischen Kirche und Unität gesellen sich Reminiszenzen an die radikalen Ausläufer des Hussitentums: die Adamiten, Einflüsse des lutherschen Protestantismus, des Calvinismus, der Wiedertäufer und andere Sekten kommen hinzu. Der Mangel einer geordneten Seelsorge, die Heuchelei der Scheinbekehrungen, Trost und Verzweiflung über leibliche und geistige Not mußten notwendig zerfetzend wirken. So kam es, daß das Toleranzpatent von 1782 ein seelisches

Trümmerfeld aufdeckte; es zeigte sich, daß viele der geheimen Evangelischen ihre Glaubenssäge weder im Luthertum noch im Calvinismus fanden, sondern außerhalb dieser anerkannten Bekenntnisse blieben, keine Kirche besuchten und von Laufe und Ehe nichts wissen wollten. Sie beanspruchten aber die aus dem Patent fließenden Rechte auch für sich, woraus sich fortgesetzt Konflikte mit der Obrigkeit ergaben. Der Übergang in die neuen Verhältnisse brachte zwar auch für die anerkannten Konfessionen unruhige Zeiten, aber hier bewegten sich die Schwierigkeiten schon in legalen Rahmen; es kam in nicht langer Zeit zu einer Konsolidierung der Verhältnisse. Die Frage der Schwärmer aber blieb fast das ganze 19. Jahrhundert noch ungelöst, — und noch jetzt kann man in den Anschauungen mancher konfessionslosen Einwohner in jener Gegend Grundsätze finden, die an die Anschauungen der Schwärmer erinnern. Es mag wahrscheinlicher sein, daß hier die Tradition stärker wirkt, als Einflüsse neuerer populär-philosophischer Lehren, die allerdings in ihren Vorläufern auch in Ostböhmen nicht unbekannt geblieben sind. Augenscheinlich hat man es hier wie in anderen Bereichen der Volkskunde mit verschiedenen Schichten gesunkenen Kulturgutes zu tun, unter denen neben späteren Elementen Ausläufer der Ideen der tschechischen Reformation und also auch Echelickýs, nicht die geringste Rolle spielen.

Die Geschichtsschreibung hat den vielfältigen Stoff, den das Sektenwesen des böhmischen Ostens darbietet, noch nicht bewältigt. Es liegen nur einzelne Beiträge und wertvolle Urkundenpublikationen vor. Dafür ist er dichterisch in drei bedeutsamen Werken von Tereza Nováková gestaltet worden, die in diesem Zusammenhange Erwähnung verdienen.

Unter den Eulanten, die auf dem Kirchhof der Berliner Brüdergemeinde ihre letzte Ruhestatt gefunden haben, ist einer, über dessen Leben Näheres bekannt ist: Jan Jilek. Die Lebensbeschreibung, die er hinterlassen hat, enthält freilich nicht so sehr tatsächliche Angaben, als schwärmerische Ergüsse. Die Schicksale dieses Mannes sind der Gegenstand des Romanes „Jan Jilek“ (1904). Die Dichterin hat darin ein Porträt des Visionärs gezeichnet. Sie schildert die inneren Erlebnisse des Knaben und Jünglings, seine Seelenkämpfe unter dem Einfluß von Verwandten, die ihn zur katholischen Kirche zurückführen wollen. Er schwankt, die Lektüre der Bibel und anderer religiöser Bücher gewinnt ihn aber endgültig für den „Glauben an das Lamm“. Um der drohenden Verfolgung zu entgehen, flieht er nach Gerlachsheim in der Oberlausitz. In diesen ersten Kapiteln ist schon die ganze seelische Atmosphäre, in der diese Menschen leben, eingefangen; die schwärmerisch inbrünstige Weichheit und innige Empfindsamkeit des Pietismus atmet daraus, merkwürdig gemischt mit Festigkeit oder, wie es die andern nennen, Verstocktheit. Den nächsten Kapiteln, die vom Leben der Eulanten in ihrer neuen Heimat, von der Rückkehr und der Gefangennahme Jileks berichten, folgt die breit ausgespannene Geschichte seiner zweijährigen Gefangenschaft, der körperlichen und seelischen Qualen der Befreiungsversuche, seines Widerstandes, seiner Verurteilung und Flucht. Das innere Sein des Helden, des demütig-scheuen Armen im Geiste, erblüht in dieser Zeit des Leidens zu dem gesteigerten Reichtum eines unsäglich reinen Herzens.

Zwei Jahre später folgte der Roman „Jiri Šmatlan“ (1906). Der Held geht auf der Suche nach dem Heile seiner Seele und dem Sinn des Daseins den Weg von der römischen Kirche zum Protestantismus, — aber er bleibt nicht da. Als Kind des 19. Jahrhunderts und armer Weber gelangte er zum Evangelium des Sozialismus, zur Lehre der Marx und Lassalle, die er aber im Sinne seiner Vergangenheit begreift. „Sein größter Sieg war, daß die Bergpredigt, die er von allen Kapiteln des neuen Testaments am meisten liebte und fast auswendig wußte, das sozialistische Programm sei. Er konnte sich nicht genug tun in immer neuen Darlegungen von den Seligen, die da hungern, und die gesättigt werden sollen . . .“. Noch vor seinem frühzeitigen Tode gesteht er seinem Vater, daß er zu Gott gebetet habe, er möge ihn wenigstens noch bis zum nächsten Frühjahr leben lassen. Dann wolle er gern sterben wie Simeon, nachdem er gesehen habe, wie der Grund gelegt werde zu dem neuen Reiche, wo Gleichheit und Brüderlichkeit und Jubel herrschen werden.

Der dritte Roman „Deti čistého živého“ (1909) ist nicht mehr die Biographie eines Individuums, sondern die Geschichte des vielfältig abgestimmten, absteigenden Lebens einer Gemeinschaft, des Verfalls eines Teils der Sekte der „Adamiten“, der „Kinder des reinen Lebendigen“, wie sie sich selbst nennen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Klang der „Jiri Šmatlan“ wie mit einer Frage aus, so ist hier alles ganz auf eine unpathetische Tragik gestellt. Die „Brüder“ und „Schwestern“ sind alle Nachkommen der Kezer der vorhergehenden Jahrhunderte. Sie haben sich von der Kirchenlehre entfernt, aber — das bringt ein Moment der Zerfegung in die Gruppe — ungleich weit. Die Bibel gilt zwar noch als Quelle der Wahrheit, aber es gibt welche, die an ihrem Wert zweifeln, die lieber der eigenen Intuition vertrauen, — andere verfallen dem Einfluß leichter, populär-materialistischer Broschüren, — noch andere hoffen auf den schließlichen Sieg der „Kinder des Geistes“ und das Kommen des „marokkanischen Königs“, der die Welt umgestalten soll. All das fassen sie zusammen in der vagen, mystisch-rationalistischen Formel: „Wir wollen gehen im Lichte und in der Wahrheit des Höchsten, der in uns ist und wir in ihm“, nach der Erkenntnis dieses Höchsten, nach der Gerechtigkeit und Wahrheit streben sie. Die aus dieser Gedankenwelt fließende, keineswegs asketische Ethik, in die sich allerdings bei manchen anarchistische Elemente mischen, erweist sich als der Logik des Lebens nicht gewachsen. Von den anderen, den „Söhnen der Lüge“, wie sie von den Radikalsten genannt werden, werden sie offen und heimlich bekämpft. Das Gerücht, daß sie bei ihren „Mählern der Liebe und Erkenntnis“ erotische Orgien feiern, wird der reinen Liebe ihrer Kinder zum Verhängnis. Und so schreitet ein unerbittliches Geschick durch die Reihen der „Brüder“ und ihrer „Gehilfinnen“, ihrer Frauen, und reißt einen nach dem andern nieder, alle gehen zu Grunde, seelisch und leiblich, selbst der beste Kopf unter ihnen, Kvapil, der am ehesten fähig gewesen wäre, sich im Dasein zu bewähren, endet durch Selbstmord, indes der Schwächling Kubik, der alle überlebt, seine Zuflucht im Schoße der Kirche sucht.

Von einem unmittelbaren Zusammenhang mit Chelcicky kann bei diesen

Anschauungen der Sektierer des 19. Jahrhunderts füglich nicht gesprochen werden, wieweil er inzwischen für die historisch gebildete Welt wieder entdeckt worden war, als um die Wende des 19. Jahrhunderts das geistige Leben des tschechischen Volkes eine Erneuerung erfuhr, die eine ihrer Kraftquellen in der Befinnung auf die große Vergangenheit hatte und eines ihrer Ziele in der Wiederherstellung der verschütteten geistigen Güter sah. Die ersten Wegbereiter der Erneuerung, Dobrovský und Jungmann, wußten allerdings noch nicht viel von ihm. Erst die nächste Generation erarbeitete sich die Erkenntnis seiner Bedeutung. Palachy, der Nachfahr einer alten, der Unität angehörenden Familie, zeichnete als erster ein Bild Chelcickýs, das in ruhigen, klaren Linien wesentliche Züge seiner Persönlichkeit festhielt. Von den Ergebnissen seiner Forschung sind Impulse in zwei Richtungen ausgegangen; einmal bemächtigte sich die historische und philologische Wissenschaft der Texte; die Arbeit ist noch nicht abgeschlossen, aber man weiß heute mehr über ihre Entstehung, ihre Chronologie, ihre inneren Zusammenhänge, man kennt ihrer mehr als zur Zeit Palachys und hat eine Anzahl davon neu gedruckt. Zum andern erwachte die Teilnahme für die Ideen Chelcickýs. Zeugnis davon gibt eine Anzahl von Aufsätzen in Zeitschriften und Zeitungen, vornehmlich seit den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die die Gestalt und Gedankenwelt Chelcickýs einem weiteren Leserkreis nahebringen wollen. (Daneben gibt es konfessionell orientierte, die gemäß der Tradition der Pamphletisten des 15. und 16. Jahrhunderts das Gegenteil bezwecken.) Die besten jener Arbeiten waren die Artikel, die F. Schulz im Jahre 1875 in der Revue „Osvota“ veröffentlichte und 1882 als selbständige Schrift herausgegeben hat. Palachy hatte schon darauf hingewiesen, daß für Chelcický weniger die Fragen der Glaubenslehre wichtig seien, als die Praxis des Lebens; für Schulz ist Chelcický noch mehr der christliche Moralist und Sittenprediger, der Vollender der tschechischen Reformation und zugleich Verkünder der Ideale der Neuzeit, der bürgerlichen Gleichheit, Freiheit des Geistes und des Gewissens, der allgemeinen Bildung, ein Licht und Vorbild für die Gegenwart und Zukunft. Der liberalistische Untergrund dieser Auffassung ist leicht zu erkennen.

Von einem anderen Ausgangspunkt her unternahm nicht viel später der Landsmann Chelcickýs, Josef Holeccký, den Versuch, auf dem Grundpfeiler der Lehren Chelcickýs eine nationale tschechische Philosophie aufzubauen. Holeccký sieht in den Böhmisches Brüdern, vor allem in Chelcický, wegen ihres Bestrebens, zu der reinen Lehre Christi zurückzukehren, die Repräsentanten der tschechischen Weisheit. Die Elemente dessen, was Ausdruck in der Gemeinschaft der Böhmisches Brüder gefunden hat, haben seit undenklichen Zeiten in der Seele des tschechischen Volkes gelebt und leben noch heute darin. Er faßte den Plan, „dichterisch den Typus des tschechischen Menschen, die Verkörperung dieser Weisheit zu schaffen“. An die Ausführung dieses Planes, der gegen Ende der achtziger Jahre entstanden ist, ging Holeccký erst ein Jahrzehnt später. Seit 1898 erschienen Bände seines umfangreichen, noch nicht abgeschlossenen Epos „Naši“ (Die Unseren). Im achten Band läßt er den Ingenieur Uhlík seine

Anschauungen über die Literatur, ihren Sinn und ihre Sendung aussprechen: Die Schriftsteller sollen dereinst, wenn die Literatur demokratisiert sein wird, die Ratgeber, Lehrer, geistigen Führer, Priester und Propheten ihrer Völker sein, für die sie denken und fühlen, hauptsächlich fühlen werden. Den Idealen ihres Volkes, — des ganzen Volkes, nicht einzelner Stände und Klassen — dienend, werden sie sich den allmenschlichen Idealen nicht entfremden, eingedenk dessen, daß jedes Volk ebenso ein Teil der Menschheit ist, wie eine einzelne Klasse, ein Stand, das Glied der Nation ist. So deutet Holecel auch sein eigenes schriftstellerisches Werk. Sein Idealtypus des tschechischen Menschen konnte nur ein Bauer sein, denn nur im Bauernstande haben sich, wie Holecel glaubt, alle Eigenschaften des tschechischen Volksgeistes rein erhalten: es mußte außerdem ein Südtscheche sein, denn im Süden Böhmens hat sich das bürgerliche Leben und Denken vielfach bis heute in der alten ursprünglichen Kraft erhalten, und endlich mußte es ein Landsmann Peter Chelcický sein: Jan Kojan ist der Hauptträger der Ideen Holecels. Aus tiefer Kenntnis des Wesens des südttschechischen Bauern entwickelt er eine Philosophie des rustikalen Menschen, dessen Denken, Fühlen, Wollen und Tun bestimmt ist durch sein Verhältnis zur Natur, sein Leben mit Tier und Pflanze, mit der Landschaft im Wechsel der Jahreszeiten. Diese Philosophie rechnet mit realen Bedingungen, die nur ganz phantastische Weltverbesserer übersehen können. Der Mensch ist auch Naturwesen, und der Bauer, der Vertraute der nahrungspendenden Erde, weiß sehr wohl, wie doch alles von seiner Arbeit abhängt. Ohne einer sentimentalischen Idyllik oder gar einem kultur müden Primitivismus zu verfallen, läßt er in dem Geiste Kojans in dem Kapitel: „Das Reich Gottes auf Erden“ die Vision einer ursprünglichen, die Zivilisation der Städte beschränkende Lebensordnung, eines idealen Gemeinschaftslebens auf bäuerlicher Grundlage erstehen, das seine Normen der Lehre Christi entnimmt; — freilich ist das nur ein Wunschbild.

Die Erscheinungen, die auf eine Zersetzung der ländlichen Lebensformen unter dem Einfluß des mit dem Großgrundbesitz verbündeten Großkapitals hindeuten, kennt Holecel genau und wehrt sich gegen die Ursachen. Als Anwalt des Bauern, des konservativen Elementes in der Gesellschaft, vertritt er notwendigerweise eine konservative Weltanschauung.

Mit Recht ist von J. E. Salda in Holecels Ideen die revolutionäre Blut vermischt worden, die Christus, wie gleichermaßen Chelcický, dem großen Radikalen der Idee, zu eigen sei, der den Mut besessen hatte zu Ende zu denken und jegliche Gewalt zu verurteilen, sei es auch zur Verteidigung. Eher sei Holecel neben einen andern seiner Landsleute, Stitný, zu stellen.

Gegenüber dem wesentlich kontemplativen Geist Stitnýs ist allerdings Holecel eine leidenschaftlichere, aggressivere Natur. Seiner Grundidee, die in ihrer Projektion in die älteste Vergangenheit schon eine romantische Lösung zeigt, hat Holecel noch eine Reihe anderer Elemente romantischer Herkunft, insbesondere aus der Werkstätte der russischen Slavophilen beigemischt, die seinen Gesichtskreis eingeengt haben. Sein Versuch einer tschechischen Philoso-

phie ist daher längst nicht zu dem Ausmaß von Wirkung gelangt, daß auf einer viel breiteren, tragfähigeren und zugleich höheren Basis, die einen universalen Horizont eröffnete, sein Altersgenosse Masaryk erreicht hat.

Auch Masaryk ist von der Grundauffassung ausgegangen, daß die tschechische Reformation der höchste und reinste Ausdruck des tschechischen Wesens sei, daß an ihre Ideen angeknüpft werden müsse, aber weder im Sinne eines dogmatischen Konservatismus, noch eines anpassungsfähigen Liberalismus, sondern kritisch, im Zusammenhang und Einklang mit dem Fortgang der Zeit und ihren neuen Forderungen und Fragen. Sein Idealtyp ist nicht der tschechische Bauer in seiner Verhaftung in das Naturleben, sondern der geistige Mensch, der sein Leben und damit an seinem Teil das Dasein der Gesamtheit schöpferisch und bewußt nach leitenden Ideen, einem Programm sub specie aeternitatis gestaltet. Wenn R. Pannwitz in seiner Schrift „Der Geist der Tschechen“ behauptet, daß sich die ernstesten Tschechen von heute am tiefsten in Chelcický ausgesprochen finden, so ist er zu diesem Schluß ersichtlich durch die Beobachtung der Persönlichkeit Masaryks gelangt.

Seit den Polemiken im „Athenäum“ gegen den Katholiken Lenz (1885) stößt man in den Schriften und Kundgebungen Masaryks immer wieder auf den Namen Chelcickýs, vor allem in den religiös-philosophischen Studien und den Büchern, die sich mit der tschechischen Frage beschäftigen, die ihm eine religiöse Frage war. Es ließe sich eine aufschlußreiche Stellenlese anfertigen, in der neben kritischen Einwänden ein so rückhaltloses Bekenntnis zu finden ist, wie in dem Vortrag „Student a politika“ (1909): „Wir haben in der großen Zeit der Reformation typisch drei Charaktere herausgearbeitet: Jizka der erste, Komenský der zweite. Genügt uns heute Jizka? Soll jeder von uns ein Jizka sein? Wenn ich die Geschichte studiere, wenn ich mich in den Geist der tschechischen Geschichte versenke, will ich Jizka sein? Nein! Will ich Komenský sein? Schwert — Buch? Was also? Chelcický will ich sein. Chelcický will keine Gewalt, aber wie er nicht Jizka ist, so ist er nicht Komenský. Da ist nicht die soldatische Kampffreude und auch nicht die Liebe aus Schwäche, sondern die ganz andere Festigkeit, Männlichkeit, Bestimmtheit Chelcickýs. Ich glaube also, daß wir in der Geschichte den tschechischen Menschen haben, dem wir nachstreben sollen, und daß die tschechische Humanität die Synthese (und dazu ist es nötig, ein wenig zu denken) Jizkas und Komenskýs zu einem modernen Chelcický bedeutet. Das ist das tschechische Ideal.“ Masaryks Stellung zu Chelcický müßte im Rahmen seiner ganzen, durch den Positivismus hindurchgegangenen Religions- und Geschichtsphilosophie, seines Theismus und Humanitätsideals mit den stark betonten ethischen Postulaten eingehend untersucht werden.

Seine Anschauungen sind von seinen Schülern und den Anhängern seines Realismus übernommen und gelegentlich umgebildet worden, wobei die Ethik häufig noch mehr in den Vordergrund gerückt worden ist. Ganz allgemein ist zu sagen, daß die These Masaryks über die Anknüpfung an das Werk der tschechischen Reformation vor allem dazu beigetragen hat, daß die Vorstellungen

von Hus, Chelcický, Komenský im tschechischen Geistesleben der Gegenwart wirksam sind.

Losgelöst von der christlichen Metaphysik erscheint die humanitäre Ethik bei den Vertretern des Positivismus und Pragmatismus in seinen verschiedenen Schattierungen, den Freidenkern usw. Sofern sie sich gelegentlich auf Chelcický berufen, ist er für sie nur der Sozialethiker und Sozialrevolutionär. Vor allem gilt das für die Sozialisten und Kommunisten. Bereits Kautsky reißt ihn in seiner bekannten, auszugsweise auch ins Tschechische übersetzten Schrift unter die „Vorläufer des neueren Sozialismus und Kommunismus“ ein. In der letzten Zeit hatte insbesondere der Kommunist und einflussige Realist Fr. Albert Chelcickýs soziale Kritik aus dem zweiten Teil der „Sit viry“ auf die Verhältnisse der Gegenwart übertragen.

Hier ist auch Tolstoj zu nennen, der in Chelcický seinen Vorgänger zu erkennen geglaubt und Stücke aus der „Sit viry“ in seinen „Krug čteníja“ der auch ins Tschechische übersetzt worden ist, aufgenommen hat. Mancher Tscheche hat Chelcický erst auf diesem Umwege näher kennen gelernt. Auch die russische Wissenschaft hat sich Verdienste um Chelcický erworben; u. a. ist der erste neue Druck der „Sit viry“ in Petersburg herausgegeben worden.

Gegen die Darstellung Schulz' hat eine positivistisch gerichtete Geschichtsschreibung, die sich gleichzeitig dagegen verwahrt hat, Propaganda für Chelcický zu machen, den Einwand erhoben, daß er den Ideen Chelcickýs mitunter ein geradezu modernes Gepräge gegeben und einen „unhistorischen“ Standpunkt eingenommen habe. Auch für den, dem sich das Dasein der Menschheit nicht in empirische Historie und relative Beziehungen auflöst, hat dieser Einwand Sinn. Insofern nämlich, als die Lehren Chelcickýs darin „modernisiert“ worden sind, daß ihr religiöser Charakter verkannt worden ist. Man sieht nicht den glühenden Kern, den metaphysischen Urgrund: den Gottesglauben. Wohl spekuliert Chelcický nicht wie die Mystiker über Gott, aber jeder seiner Sätze ist getragen von diesem Glauben an den Ursprung und das Ziel des menschlichen Lebens, das durchgängig seine Bestimmung vom höchsten Sein empfängt. Dieses höchste Sein ist für Chelcický die Urtatsache schlechthin.

Auch ein Gegner des Positivismus wie K. Borovka sieht hier nicht klar. Religiöse Kleinodien des tschechischen Volkes erkennt er im Prager St. Veitdom und in der Kuttenberger Barbarakirche, in den weihnachtlichen Koledagefängen und im hussitischen Schlachtlied, im Werk Bileks und in den Statuen der Karlsbrücke in Prag. Religiöse Reichtümer findet er vor allem in der tschechischen schönen Literatur, in den Werken der Tereza Nováková, Cechs, Brchlickýs und Brezinas. Dagegen vermißt er sie in der theologischen und philosophischen Literatur. Er hält es für höchst wichtig, daß alle tschechischen Kirchen die Entwicklung zu neuen religiösen Gütern und die Entfaltung der ewigen religiösen Potenzen durch ein eifriges philosophisches Studium fördern. Die Frage, ob in der tschechischen Philosophie ein folgerichtig zu Ende gedachter und bis in die letzten Einzelheiten durchgearbeiteter Theismus vorhanden sei, verneint er. Das wesentliche religiöse Element des Verhältnisses der Menschen zu Gott

sei in der tschechischen Philosophie nicht durchdacht und genügend klar formuliert. Darin sei sie arm. Und das nicht nur heute. Auch die größten religiösen Persönlichkeiten Hus, Chelcický, Komenský haben sich mehr um das Verhältnis von Mensch zu Mensch, als um das Verhältnis von Mensch zu Gott gekümmert. Sie haben die Gedankenfreiheit fast ausschließlich zur Lösung von Problemen verwandt, die man organisatorisch und sozialisatorisch nennen könnte. Borovka bekennt, daß Meister Eckhart religiös und philosophisch mehr auf ihn wirke, als Hus. Es ist zu fragen, ob die Charakteristik der Religiosität Hus, Chelcickýs oder Komenský wirklich zutreffend sei, ob nicht für diese Männer, die praktisch jedenfalls Theisten waren, das Verhältnis zu Gott so unproblematisch gewesen ist, daß sie nicht davon gesprochen haben, daß sie sich, wie etwa auch Franziskus von Assisi, dem zugewandt haben, was unter allen Umständen fragwürdig ist: der Verwirklichung der Lebenspraxis. Ob nicht in dieser Haltung ein spezifisch tschechischer, vielleicht slavischer Zug liegt — der nicht negativ zu werten ist — gegenüber dem extremen Individualismus des deutschen Mystikers, der es gar nicht weit zu einem religiösen Solipsismus hat. Der soziale Charakter der tschechischen Religiosität kann freilich die Gefahr haben, in einen heiligtuenden Altruismus zu verfallen; die Gefahr ist aber gebannt durch das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Damit kommt der Egoismus, den Borovka fordert, zu seinem Recht. Wer sich aber dieses ersten und höchsten Gebotes, als eines Gebotes Gottes, bewußt ist, wird auch die unmittelbare Gewißheit seiner Gotteskindschaft haben.

Holecěk hat das erkannt: der unbedingte und von allen Zweifeln freie Glaube sei für Chelcický die erste notwendige Tatsache, damit der Christ das Himmelreich erlange. Zu der gleichen Einsicht ist übrigens auch Vogl gelangt. Und auch von den Erben seines geistigen Vermächtnisses, der Brüderkirche und weiter von den tschechoslovakischen protestantischen Bekenntnissen, (es gibt in Prag eine Baptistengemeinde, die den Namen Chelcickýs trägt) wird die Erscheinung Chelcickýs richtig begriffen. Wenn man aus der Tatsache, daß die neugedruckten Schriften Chelcickýs fast alle vergriffen sind und fast nie auf dem antiquarischen Büchermarkt auftauchen, einen Schluß ziehen darf, so wird er in diesen Kreisen, die von jeher das religiöse Buch wie einen Schatz gehütet haben, gelesen. Für sie ist Chelcický kein empirischer Moralist und Gesellschaftskritiker, sondern der Verkünder eines lebendigen Gottesglaubens, ein Erneuerer des Christentums. Die schärfste theoretische Fassung der Lehren von Inhalt und Form dieses Christentums hat J. Hromádka in mehreren Schriften und Aufsätzen gegeben — in Beziehung auf Chelcický hat sie der an Kant und seinen Marburger Auslegern geschulte J. Stehule (P. Kopal) in seinem Buch „Das Slaventum und der deutsche Geist“ formuliert:

„Er ist ein Religionsklassiker, denn er hat die reinen Grundlagen der Religion in ihren echtesten Dokumenten, in den Propheten und Psalmen, in den Evangelien und Paulusbriefen entziffert. Er hat, beinahe hundert Jahre vor Luther, das gratia- und das sola fide-Prinzip mit vollständiger Klarheit und Konsequenz in das Zentrum der christlichen Denkweise gerückt. Der Glaube

ist bei ihm fiducia, und somit ist er auch der Kindschaft teilhaftig geworden. Die Fröhlichkeit der Kindschaft und die Freiheit der Sohnschaft bedeuten aber zugleich die unbedingte Beugung unter das Wort Gottes und seinen innersten sittlichen Sinn. Damit ist er der Begründer des echten böhmischen Rigorismus geworden. Gegen diese reinen Grundlagen des Christentums hat er das ganze System des Katholizismus gehalten und seine Wurzeln in der falschen Lehre von der Buße, den Werken und den Sakramenten entdeckt, durch welche dem Menschen der Durchblick zu der reinen Heiloverkündung verdeckt und so Heil unsicher gemacht wird. So hat er das böhmische Denken aus dem katholischen Naturalismus herausgeführt. Gegenüber dieser falschen römischen Frömmigkeit hat er ein System der reformatorischen Frömmigkeit aufgestellt. Er hat den Idealismus des religiösen Erlebens in ein System gebracht. In dieser seiner Eigenschaft liegt der philosophische Wert seines Wertes.“

Praktisch genommen erscheint heute der tschechoslovakische Protestantismus trotz bedeutender Führerpersönlichkeiten und des hochstehenden Durchschnittees nicht als Macht, die das geistige Leben der Nation merklich bestimmt. Die (unkonfessionelle) Chelcicky-Friedensgesellschaft ist eine gutgemeinte Angelegenheit, die geringen Einfluß besitzt.

Außerhalb des traditionellen Christentums und seiner fast überall entweder erstarrten oder lose gewordenen Bindungen führt die Abkehr vom Positivismus und den verwandten Denkrichtungen, die heute immer weitere Kreise zu ergreifen scheint, oft zu einem neuen Bekenntnis zu Gott (nicht selten schlägt sie sogar von einem Extrem ins andere über, — von der Skepsis in die Gnosis). Die Erkenntnis, daß die Idee der bloßen Humanität nicht genügt, um das Dasein der Menschheit als Brüderschaft aller Menschen zu begründen, daß es hierzu des Verhältnisses zu Gott nach dem Vorbild Christi bedarf, wird lebendig. Gamma glaubt, daß eine neue Ordnung der Welt davon abhängt, daß alle Menschen zu dem hellen inneren Bewußtsein dieser Gotteskindschaft gelangen; — die Laboriten, die einst den Versuch gemacht haben, das Reich Gottes auf Erden zu errichten, haben nicht genug von Gott in sich gehabt, als daß ihr Werk hätte gelingen können, sie haben nicht auf der hohen Stufe Chelcickys gestanden.

Ähnlich fordert R. J. Maty eine Rückkehr zu der unverfälschten, von der Überlieferung nicht beschwerten Lehre Christi. In seiner realistischen Metaphysik geht er aus von der Evidenz des Daseins Gottes als des Wirklichen, der absoluten Vernunft, die zugleich die höchste Liebe ist. Der Sinn des menschlichen Daseins ist der Weg des Menschen zu Gott, mitten durch das Leben, seine Schönheit und seine Tragik.

Die Rückkehr zu Christus hat auch Chelcicky gefordert, er ist dabei aber in Mythologie und Legende befangen geblieben, ist nicht überall durch den Wust der Überlieferung gedrungen. Er hatte überdies zu kämpfen gegen die äußere lastende Macht des Kirchenwesens; er hat das, was er zu sagen hatte, allzu oft als Verneinung des Bestehenden aussprechen müssen, die sich bis zu dem Glauben an das Kommen des Endes der Tage gesteigert hat.

Diese negative Kritik der Zeit und der Welt erscheint einem jüngeren Philosophen, J. L. Fischer, als Nihilismus. „So oft ich ein Buch von Chelcicky öffne, belebt sich der Eindruck von quälenden, atemlos mit der eisernen Logik des religiösen Fanatikers aufeinander gehäuften und gesteigerten Anklagen, der Eindruck eines haßerfüllten, emporkwachsenden Eposée des menschlichen Bösen und der für immer verfluchten Sündhaftigkeit des Menschen, eines asketisch düsteren Gerichtes über den Menschen und die Welt, eines Nihilismus ohne Grenzen, eines Nihilismus ohne Ende“. Die Schriften Chelcickys werden als die Beichte eines Menschen gedeutet, der, gefangen vom Traume evangelischer Vollkommenheit, bis zum Niederbrechen nach dessen Verwirklichung schmachtet, immer wieder in die Niederungen der leiblichen Verdammnis zurückgestoßen. Fischer gibt selbst zu, daß seine Auffassung subjektiv, „sein Subjektivstes“, sei. Er sieht auch die andere Möglichkeit: „Will man lieber die religiöse Fassung dieses Nihilismus sehen, der gerade darum so trostlos ist, weil er religiös ist, und sollte meine Deutung irrig sein? Daß es sich für Chelcicky nur um den Glauben gehandelt hat, und daß er zum unerbittlichen Richter geworden ist, nur weil er sicher in ihm geruht hat?“ Eine weniger eigenwillige Beurteilung wird diese Frage bejahen. Sicher war Chelcickys Religion kein bequemer Optimismus, keine naive, einfältige, gottselige Frömmigkeit, er ist alles andere als ein seraphischer Geist, — er ist von Grund auf erschüttert durch die Tragik des menschlichen Daseins; aber seine Haltung ist im wesentlichen bejahend: er bejaht Gott und den Sinn des menschlichen Lebens als Gotteskindschaft, als Leben im Geist und in der Wahrheit; — sein Kampf war ein guter Kampf um die höchsten Güter des Menschen.

Das für alle Zeiten Vorbildliche seiner Gestalt hat F. X. Salda in einem Vergleich mit Dante aufgezeigt:

„Dante kehrt nach seiner Vision zurück auf die Erde ins Leben und kämpft weiter, nur ausdauernder und zäher, seinen guten Kampf mit der verweltlichen, verworfenen päpstlichen Macht, gegen ihre Übergriffe und ihr Eingreifen in die weltliche Sphäre, sein Kampf für die weltliche Monarchie und den ewigen Frieden, sein Ringen um die bürgerliche Ordnung und die bürgerliche Gerechtigkeit, für die aufgelassene und in Recht umgesetzte Macht, für die im Gesetz verwirklichte und zum Gesetz umgewandelte Liebe, für die menschliche zivilitas und die Gemeinschaft der Seelen, — für alles das, was auch heute der großen Mehrzahl der Menschen als Utopie erscheint und ohne das doch die Welt nicht eine Stunde lang bestehen würde, — wenn es plötzlich aus dem Streben und Gewissen der Menschheit verschwände.

Utopie... Darf das Volk Chelcickys bei dieser Gelegenheit dieses Wort gebrauchen? Denn beide großen Geister, sonst Antipoden, Chelcicky ein ethischer Anarchist, Dante ein strenger Objektivist und Kollektivist, berühren sich doch im letzten Zweck ihres Strebens: in dem ewigen Frieden, der der armen menschlichen Seele geben könnte, was ihrer ist: die Möglichkeit, wahre überpersönliche und überselfstliche Güter zu schaffen und so nach ihrer Erlösung zu trachten.“

Die Betrachtung des Vorbildes allein genügt allerdings nicht. Die Gegenwart kann die Erfahrungen der Vergangenheit gewiß nicht entbehren; es sind auch im Kern die gleichen Fragen, die einer Antwort harren, die gleiche Sehnsucht nach dem Einen, was not tut, die gestillt sein will. Worauf es aber ankommt, ist dies: daß die Gegenwart diese Fragen aus der eigenen tiefen Erfahrung und Not stellt und die Zukunft eine eigene schöpferische Lösung findet.

Japanische Jugend- und Volkserziehung.

Von Studentat Joh. Meyer (Heide).

Wer zum erstenmal den Fuß auf japanischen Boden setzt, wird finden, daß hier alle Dinge den europäischen gerade entgegengesetzt sind. Zuerst fallen einem Kleinigkeiten und Außerlichkeiten auf: der nasse Regenschirm wird auf den Griff gestellt; beim Eintritt in ein Haus legt man die Schuhe ab und behält den Hut auf dem Kopfe und anderes mehr. Aber auch bei wichtigeren Dingen ist es genau so: man liest, schreibt und spricht dort nach unseren Begriffen verkehrt. In unseren Sätzen ist das Subjekt die Hauptsache, im Japanischen gibt es viele Sätze ohne jedes Subjekt. Bei uns steht das Individuum, die Individualität, die Persönlichkeit hoch im Werte. Worte wie „er war ein Mann, was er lebte, wird bleiben stahn: seht ihn nur an — niemandem war er untertan“, und „dieser ist ein Mensch gewesen, und das heißt ein Kämpfer sein“, kennzeichnen am besten den abendländischen Standpunkt, und Faust ist der charakteristische Vertreter des ringenden, strebenden abendländischen Geistes. Im fernen Osten dagegen gilt der einzelne nichts, nur in bezug auf den Staat zählt er; er ist ein Glied der Kette, kein Schmied der Zukunft, kein Zerbrecher alter Ketten. Dazu ist die Wissenschaft dem japanischen Geiste wie überhaupt dem fernöstlichen fremd.

In Übereinstimmung hiermit ist auch die japanische Erziehung genau das Gegenteil der abendländischen. Freilich darf uns bei diesem Vergleich allein die Erziehung als Maßstab dienen, die vor den modernen pädagogischen Grundsätzen und Reformen üblich war, und die wir Älteren alle noch erlebt haben. Da müssen wir sagen: schon gleich in der ersten Jugend begann man, die Zügel straff zu nehmen, Klapspe und Schläge waren nichts Außergewöhnliches; den Willen des Kindes zügelte man, wenn es nicht anders ging, durch Gewalt, und mit Hertzklappen betraten die jungen Abe-Schützen zum erstenmal das Schulzimmer. Auch in den nächsten Klassen suchte der Lehrer mehr durch Strenge als durch Güte erzieherisch zu wirken. Allmählich werden dann die Zügel gelockert; man wird immer sanfter im Umgange mit der Jugend; in den obersten Klassen herrscht Nachsicht und Geduld, man macht den heranwachsenden Knaben begreiflich, daß sie nicht der Schule, nicht der Fensur wegen, sondern zu ihrem eigenen Besten arbeiten. Dabei werden die Anforderungen an die geistigen Leistungen immer größer. Auf der Universität endlich hört jeder Zwang auf. „Wenn sich der Ross auch ganz absurd gebärdet, es gibt zuletzt doch noch e Wein“, dies Wort Goethes kennzeichnet treffend, wie man dem Leben und Treiben der studierenden Jugend gegenübersteht. Es muß sich schließlich doch während der Studienzeit wie später im Berufe zeigen, ob das Ziel der Schulerziehung, das Arbeiten-Lernen, Gewissenhaftigkeit und Interesse für die Wissenschaften, erreicht ist.

Die abendländische Erziehung will in erster Linie die individuellen Anlagen und den persönlichen Charakter entwickeln, einen unabhängigen, willensstarken Menschen heranzubilden, wobei nicht außer acht gelassen wird, ihn auch zu einem guten Staatsbürger, einem nützlichen Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu machen.

Die japanische Erziehung wird dagegen von ganz anderen Grundsätzen geleitet. Sie will den Menschen nur für eine gesellschaftliche, kooperative Tätigkeit erziehen und ihn vor allen Dingen dazu in den Stand setzen, einen bestimmten Platz in der starren gesellschaftlichen Ordnung einzunehmen. Die individuellen Anlagen werden nicht berücksichtigt; der Mensch wird grundsätzlich und systematisch entpersönlicht.

Ist so das Ziel der Erziehung ein ganz anderes als bei uns, so ist es auch die Methode. In der japanischen Erziehung fängt der Zwang später an als bei uns und wird dann immer strenger. Nicht nur bis zum Schulleben, das mit dem sechsten Lebensjahre beginnt, sondern beträchtlich darüber hinaus erfreut sich das japanische Kind großer Freiheit. Im allgemeinen darf das Kind tun, was es will, sofern es weder sich selbst noch anderen damit schadet; es wird behütet, aber nicht gefesselt, selten gezwungen; gestraft wird es nur, wenn dies unumgänglich notwendig ist. Nach altem Herkommen verwendet sich bei solchen Gelegenheiten der ganze Haushalt, die Dienerschaft eingeschlossen, für den Kleinen; die kleinen Brüder und Schwestern bitten, die Strafe statt seiner erleiden zu dürfen. Schläge kommen, außer vielleicht in den rohesten Klassen, höchst selten vor, man begnügt sich mit der Erteilung einer Rüge, und die bedeutet schon eine sehr strenge Strafe. Ein Kind durch laute, heftige Worte oder drohende Mienen zu ängstigen wird von der allgemeinen Meinung verurteilt; jede Strafe soll so ruhig wie möglich, mit einer sanften Ermahnung vollzogen werden; einem Kinde aus irgendeinem Grunde einen Klaps an den Kopf zu geben gilt als ein Beweis von Rohheit und Unbildung. Es ist auch nicht üblich, ein Kind zu strafen, indem man ihm seine gewohnten Spiele oder ein Vergnügen verbietet oder ihm eine Speise entzieht. Mit Kindern vollkommen geduldig zu sein ist ein sittliches Gesetz.

In der Schule ist die Zucht anfänglich so milde, daß man kaum von Zucht reden kann; der Unterricht wird mit äußerster Güte und Sanftmut erteilt; eine strengere Strafe als eine öffentliche Ermahnung kommt nicht vor. Der Lehrer ist nur Lehrer, kein Zuchtmeister; er steht zu seinen Schülern in dem Verhältnis eines älteren Bruders, er versucht nie, ihnen seinen Willen aufzuzwingen; er zankt nie, kritisiert selten und straft kaum jemals. Kein japanischer Lehrer vergreift sich je an seinem Schüler, das würde ihn sofort um seine Stelle bringen; er läßt sich auch ebensowenig zu einer Heftigkeit hinreißen — dies würde ihm in den Augen seiner Schüler und in der Meinung seiner Amtsgenossen sehr schaden. Tatsächlich gibt es in der japanischen Schule eigentlich keine Strafe. Es kommt wohl vor, daß ein besonders ausgelassener Knabe während der Erholungspausen im Schulgebäude zurückgehalten wird, aber selbst diese leichte Strafe wird nicht unmittelbar vom Lehrer, sondern auf dessen Klage vom Direktor verhängt. Der Zweck ist in solchen Fällen nicht, durch Freiheitsentziehung Kränkung zu bereiten, sondern das Vergehen zur öffentlichen Kenntnis zu bringen. In den meisten Fällen genügt eine solche Beschämung vor den Kameraden, um eine Wiederholung des Vergehens zu verhüten. Von grausamen Strafen ist niemals die Rede, man würde einem unbegabten Knaben nie noch mehr geistige Anstrengungen aufbürden, ihm z. B. nicht aufgeben, die Arbeit mehrmals abzuschreiben. Ist ein Schüler nicht ohne Strafe zu lenken, so wird er von der Anstalt verwiesen. Aber solche Ausstufungen sind äußerst selten.

Eher wird ein Lehrer von seinen Schülern ausgestoßen! Bei uns verweisen die Lehrer einen Schüler von der Anstalt; in Japan kommt es ebenso oft vor, daß die Schüler

den Abgang eines Lehrers veranlassen! Da zeigt sich wieder einmal, daß in Japan die Dinge nach unseren Begriffen auf dem Kopf stehen; die Japaner sind in der That unsere geistigen Gegenfüßler! Unsere Schulen gleichen Monarchien oder besser Oligarchien, wo die Gewalt und die Regierung von den Lehrern ausgeübt wird; in Japan ist jede öffentliche Schule eine kleine, ernste, lebensvolle Republik, in der der Direktor und die Lehrer zu ihren Schülern nur im Verhältnis eines Präsidenten zum Kabinetts stehen. Wohl erfolgt die Anstellung der Lehrer auf Empfehlung der Unterrichtsverwaltung der Hauptstadt, aber in der Praxis können sich die Lehrer nur dann in ihrem Amte behaupten, wenn sie es zu erreichen verstehen, daß ihre Schüler sie wegen ihrer Lehrbefähigung oder ihres persönlichen Charakters achten, und sie müssen sich auf ihre Absehung gefaßt machen, wenn dieses nicht der Fall ist. Wer zu oft straft, sich zur Heftigkeit hinreißen läßt, Scheltworte gebraucht oder gar schlägt oder nicht zu unterrichten versteht, würde von seinen Schülern zur Abdankung gezwungen werden. Dabei verfahren die Schüler nicht so, daß sie den mißliebigen Lehrer beleidigen oder in seiner Klasse den Unterricht absichtlich stören, wie es ja bei uns vorkommt, nein, sie kommen einfach nicht zum Unterricht, bis der Lehrer seiner Stellung entzogen wird. Persönliche Gefühle sind selten der Grund für solche Forderung. Ein Lehrer mit unangenehmem Wesen wird nicht vertrieben werden, wenn seine Schüler von seiner Geschicklichkeit im Unterrichten und seinem Gerechtigkeitsinn überzeugt sind. Andererseits wird aber ein lebenswürdiges Wesen allein dem Lehrer nicht seine Stellung sichern. J. B. bat auf einer Schule die Schüler um die Entlassung ihres Chemielehrers. Als sie ihre Klage vorbrachten, sagten sie freimütig: „Wir lieben ihn; er ist gegen uns alle gut; er tut sein Bestes, aber er weiß nicht genug, um uns so zu unterrichten, wie wir es gerne möchten; er vermag unsere Fragen nicht zu beantworten; er kann die Experimente, die er uns zeigt, nicht erklären. Unser früherer Lehrer konnte dies alles. Wir müssen einen anderen Lehrer haben!“ Eine Untersuchung bewies, daß die Knaben recht hatten. Der junge Lehrer hatte seine Prüfungen auf der Universität bestanden, verfügte über gute Empfehlungen, aber er kannte die Wissenschaft, die er vortragen sollte, nicht gründlich und hatte keine Erfahrung als Lehrer.

Daß solche Auflehnung in Japan vorkommt, erscheint uns auf den ersten Blick seltsam. Kennen wir doch die Loyalität und den Gehorsam der japanischen Bevölkerung gegen die Befehle und die Staatsautorität. Hier nun sehen wir, daß die Eltern ihre Kinder nicht anhalten, den Lehrern zu gehorchen; denn ohne die stillschweigende Duldung der Eltern würden doch die Kinder schwerlich solchen Widerstand wagen. Dennoch stehen diese Schülerstreiks durchaus nicht im Widerspruch zu den Begriffen der japanischen Loyalität. Obwohl nämlich Religion und Regierung, Ethik und Sitte praktisch identisch waren, kamen doch hin und wieder krasse Fälle von Auflehnung gegen die Autorität vor. Aber die Erklärung liegt gerade in der Religion. Von alten Zeiten her herrschte die Überzeugung, daß unter gewöhnlichen Umständen unbedingter Gehorsam gegen die Autorität allgemeine Pflicht sei; aber mit dieser Überzeugung verknüpfte sich die andere, daß in besonderen Fällen der Widerstand gegen die Autorität ebensoviele ein Gebot der Pflicht sei. Solange die Herrschenden der Aberglaubens folgten, wurde z. B. die Herrschaft der Daimyōs — so hießen unter der Regierung der Tokugawa-Shogune, die um 1600 von Iyēyasu begründet wurde, die dem Shogun untertänigen Territorialfürsten — als eine religiöse betrachtet; wiewohl aber der Nachhaber in leichtfertiger Grausamkeit und Habgier von der sittlichen Aberglaubens ab, dann hielt es das Volk für seine religiöse Verpflichtung, mit der ganzen Inbrunst des Märtyrertums gegen ihn aufzutreten. So erklärten sich z. B. die zahlreichen Aufstände der Bauern gegen die Daimyōs. Die

moderne Schule nun stellt hohe Anforderungen an die Auffassung und den Fleiß der Schüler, und zwar ist dies ganz besonders in Japan der Fall, wo es sich für die Kinder darum handelt, sich in völlig neue Wissensgebiete einzuarbeiten, ja sich an eine ganz anders geartete Denkweise zu gewöhnen. Früher gab es nur Familienschulen, in denen wesentlich weniger von den jugendlichen Schülern gefordert wurde, und die Elternschaft mag daher die neue Schule als eine Einrichtung empfinden, die nicht im Einklang mit der Ueberlieferung steht, und aus diesem Grunde eine Auflehnung für geboten halten.

Trotz dieser großen Macht, die die Schüler dem Lehrer gegenüber besitzen, ist das Verhältnis zwischen beiden in Japan denkbar gut. Die Schüler dürfen ihren Lehrer besuchen und werden bei ihm mit Tee und Kuchen bewirtet und bleiben dann meistens lange bei ihm. Sie kommen aber nicht, um etwas zu lernen, sie reden vielmehr von Dingen, für die sie ein besonderes Interesse des Lehrers voraussetzen. Manchmal sprechen sie überhaupt nicht, sondern versinken in eine Art glückliche Träumerei. Sie kommen eigentlich, um das Gefühl einer sympathischen Gemeinschaft zu genießen, die Sympathie des reinen Wohlwollens, die schlichte Freude, mit einem Freunde zusammen zu sein. Sie besetzen Bücher und Bilder und bringen auch selbst Bücher und Bilder mit, um sie ihrem Lehrer zu zeigen, oder Blumen spenden. Nie sind sie störend, lästig, neugierig oder geschwätzig. Höflichkeit in ihrer höchsten Verfeinerung scheint ihnen angeboren zu sein. Der japanische Knabe ist ebenso gutherzig wie höflich. Angenehme Ueberraschungen für seinen Lehrer auszubringen, ist sein Hauptvergnügen.

Machen wir einen Augenblick Halt! Dieses Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern wird jedem Pädagogen gefallen. Ermöglicht wird es offenbar durch die Milde und vollkommene Selbstbeherrschung der japanischen Lehrer. Selbstbeherrschung wird ja auch bei uns vom Erzieher gefordert. Sicherlich ist der beste Lehrer, wer sich nie zu einem Jurnesausbruch, einem bösen Wort oder einer Handgreiflichkeit hinreißen läßt. Es gibt Naturen, die die wildesten Klassen durch ihre unerschütterliche Ruhe bändigen und zur Arbeit anzuhalten verstehen. Doch dürften dies die Ausnahmen sein. Im allgemeinen geht es in unserm Schulleben und in unserer häuslichen Erziehung heiß her. Strenge Mienen, Scheltworte, Klaps und Stockschläge sind keine außergewöhnlichen Erziehungsmittel. In vornehmen Häusern, namentlich in Adelsfamilien, kommt man dem Erziehungsideal nahe; bei den schwer arbeitenden entfernt man sich am weitesten von ihm. Der Erfolg ist dementsprechend: hier der Prolet, dort der Gentleman, ein Mensch mit tadellosem Benehmen und vollendetem Anstand. Das Beispiel lehrt! Wer in seiner Umgebung Hoheiten hört und sieht, wird diese auch gar bald annehmen; wer dagegen von Meistern der Selbstbeherrschung und des feinen Benehmens umgeben ist, wird sich keine schlechten Gewohnheiten zu eigen machen und rohe Ausdrücke, die er sonst etwa hört, nicht in den Mund nehmen. Daß man dem Kinde nicht Spiele und Vergnügungen verbietet oder Speisen entzieht, dürfte gleichfalls richtig sein. Solche Strafen wirken immer verbitternd. Aus Furcht wird das Kind später vielleicht eine Unart nicht wieder begehen; meistens wird es aber wohl nur lernen, ein andermal vorsichtiger zu sein. Die Grundsätze der japanischen Erziehung können wir also nur gutheißen. Die Ausstoßung von Lehrern durch ihre Schüler wird freilich unsere Billigung nicht finden; doch ist zu bedenken, daß solche Ausstoßungen selten vorkommen, und nur in Fällen, wo sie gerechtfertigt sind.

Sprechen wir jetzt von den an die japanischen Schüler gestellten Anforderungen! Es wird dem japanischen Kinde viel zugemutet. Sieben Schuljahre braucht es, um das dreifache Idrogramm-System — oder weniger genau, aber gemeinverständlicher ausgedrückt, das ungeheure Alphabet seiner Nationalliteratur notwendig zu erlernen. Diese Literatur muß es auch studieren und sich die zwei Formen seiner Sprache, die der ge-

geschrieben und die der gesprochenen, aneignen¹⁾. Ferner hat es natürlich auch die Geschichte und die Ethik seines Landes zu studieren. Außer diesen orientalischen Wissenszweigen umfaßt der Unterrichtsplan noch allgemeine Weltgeschichte, Erdkunde, Arithmetik, Geometrie, Physik, Chemie, Naturgeschichte, Astronomie, Landwirtschaftslehre, Zeichnen und die englische oder irgendeine andere europäische Sprache.

Trotzdem ist das Verhältnis zwischen Lehrern und Schülern gut! Das mag zum Teil daran liegen, daß die Schüler gut behandelt werden und ihnen ein gewisses Maß von Selbständigkeit, wie es z. B. in der Auslösung von Lehrern zutage tritt, verliehen ist, aber hauptsächlich wohl daran, daß der Bogen trotz der vielen Anforderungen nicht überspannt ist.

Es wird von der Schulverwaltung viel getan, um der Jugend das Leben leicht zu machen. Die Zahl der Unterrichtsstunden ist gering, sie beträgt täglich fünf, und eine von ihnen ist militärischen Übungen gewidmet. Diese werden für die Schüler durch die Benutzung wirklicher Gewehre und Bajonette, die die Regierung liefert, noch interessanter gestaltet. Auch wird das Turnen an Trapezen, Recken und Barren eifrig gepflegt. Das Fechten wird in besonderen Fechtschulen gelehrt. Um den Körper zu stärken, werden oft lange Fußwanderungen, meistens zu berühmten Orten, unternommen. Schulfreie Tage sind eigens dafür vorgesehen. Die Schüler marschieren dann in militärischer Ordnung aus der Stadt, von einigen ihrer Lieblingslehrer begleitet. Zuweilen schließt sich dem Zuge auch ein Diener an, der unterwegs die Mahlzeiten bereitet. Wenn ein Ausflug sehr lang ist, so dürfen sich nur die kräftigeren Knaben daran beteiligen. Sie marschieren auf Strohbandalen, die fest an den nackten Fuß gebunden, diesen ganz frei und biegsam lassen, wodurch Blasen und Hühneraugen vermieden werden. Nachts schlafen sie in buddhistischen Tempeln, und ihre Mahlzeiten werden, wie bei unserm Wandervogel, auf freiem Felde bereitet. Dem zu Hause Zurückbleibenden steht eine gute Bücherei zur Verfügung. Allmonatlich erscheint auch eine Schulzeitung, die von den Knaben selbst herausgegeben wird, und es gibt auch Vereinigungen, bei deren regelmäßigen Zusammenkünften Aussprachen über alle erdenklichen Gegenstände stattfinden. Ferner werden regelmäßig Wettspiele im Ringen, Fechten, Laufen usw. veranstaltet.

Die Erziehung in der Klasse ist militärisch. Wenn der Lehrer in die Klasse tritt und seinen Platz einnimmt, ertönt eine laute Stimme: „Steht auf!“ und alle erheben sich, wie von einer unsichtbaren Sprungfeder in die Höhe geschleudert. „Verneigt euch!“ kommandiert dieselbe Stimme, die Stimme eines Schülers, der das Abzeichen des Primus am Armel trägt. Wenn der Schüler das Wort an seinen Lehrer richtet, muß er ihm ins Gesicht sehen und seine Worte nicht nur deutlich, sondern auch mit sonorer Stimme aussprechen. Der Anstand in der Schule ist auch schon zum Teil durch die Beschaffenheit der Schulzimmerreinigung bedingt. Die tierischen Lischchen sind so klein, daß das Aufstützen der Arme unmöglich ist; die Stühle haben keine Lehnen, und der Schüler ist deshalb gezwungen, sich bei der Arbeit vollkommen gerade zu halten. Wann und wo er einem Lehrer begegnet, muß er Halt machen, die Hacken zusammenschlagen und in kerzengerader Haltung militärisch grüßen. Dies geschieht mit einer behenden Anmut, die sich nicht beschreiben läßt. Auch auf peinlichste Reinlichkeit der Schüler wird sorgfältig geachtet. Das Benehmen der Schüler ist fast zu tabellos. Die japanischen Kinder sind wunderbar gelehrtig und geduldig. Nie hört man auch nur ein Flüstern, nie blickt einer ohne Erlaubnis vom Buche auf. Wird ein Schüler mit Namen aufgerufen, so schnell er

¹⁾ Die japanische Sprache ist ungeheuer schwer; um sie zu erlernen, braucht man so viel Zeit wie zu drei europäischen.

folglich auf und antwortet mit so vernünftlicher und weitdienender Stimme, daß der Gegensatz zu der lautlosen Umgebung beinahe erschreckt.

Der Geist der Männlichkeit wird somit gepflegt; Selbstvertrauen und Selbstbeherrschung werden entwickelt. Roheit findet sich nicht; Raufen und Prahlen sind in japanischen Schulen unbekannt. Selbst die Elementarschüler¹⁾, die noch keine Uniform tragen, spielen zwar in den Pausen, lachen, springen, laufen um die Wette, ringen auch, aber im Gegensatz zu den europäischen Kindern raufen und streiten sie nie miteinander. In der Mittelschule sind die Schüler schon ernste kleine Menschen. Die Strafen werden von den Kindern mit vollkommener Selbstbeherrschung entgegengenommen, ja lachend. Dieses Lachen darf man aber nicht, wie man es bei uns tun würde, als Freiheit auslegen; es bedeutet: kein böser Gedanke erfüllt mein Herz, ich habe weit Schlimmeres verdient. Der erste Eindruck ist der richtige, sagt man. Das stimmt auch bei den japanischen Kindern. Etwas unbeschreiblich Angenehmes ist ihnen allen eigen. Ihre Gesichtszüge erscheinen, verglichen mit abendländischen Gesichtern, nur halb skizziert, so weich ist ihre Umrißlinie; man bemerkt in ihnen weder Troß noch Schüchternheit, weder Überspanntheit noch Sympathie, weder Gleichgültigkeit noch Neugierde; alle haben das charakteristische Gepräge einer seltsamen Gelassenheit, die weder Haß noch Liebe ausdrückt, vielmehr vollkommene Ruhe und Sanftmut, vergleichbar mit dem träumerischen Frieden der Buddha-bilder. Auch im späteren Leben zeigen sich die Japaner immer höflich und sind die Muster eines guten Staatsbürgers.

Wir fragen uns verwundert: wie ist es möglich, solche Erfolge in der Erziehung zu erzingen; würde man bei uns durch milde Behandlung, durch Gewährung der nötigen Erholung und gewisser Annehmlichkeiten bei gleichzeitig hohen Anforderungen einen gleichen Fleiß, ein gleiches tadelloses Benehmen der Kinder erzielen? Schwerlich!

Es ist in Japan noch ein weiterer Erziehungsfaktor wirksam, der von der allergrößten Wirkung ist: die japanischen Kinder üben ganz aus eigenem Antriebe gegenseitig einen Zwang aus, der sie vom Schlechten abhält; auf den japanischen Schulen herrscht der Klassengeist mit unerbittlicher Strenge.

Dieser Klassengeist, der bei uns geradezu gefürchtet wird, weil er sich fast ausschließlich zu schlechten Zwecken betätigt, äußert sich auf japanischen Schulen in entgegengesetztem Sinne. Die japanischen Klassen sind regelrecht organisiert; jede Klasse hat als Sprachrohr der Klassengeister einen kleinen Klassenhauptmann oder zwei, die wegen ihres Charakters oder ihrer Intelligenz gewählt wurden. Auf irgendein unangenehmer Befehl gegeben werden, so liegt dem kindlichen Hauptmann die Pflicht ob, diesen zu erteilen. Die Hauptleute sind sozusagen die Vertreter des Sittengesetzes der Klasse, und sie sorgen dafür, daß die überlieferten Regeln des Betragens genau befolgt werden. So erklärt sich das musterhafte Betragen der Schüler in den Lehrstunden und in den Pausen. Bei uns im Abendlande findet man oft, daß ein einzelner oder mehrere die ganze Klasse beherrschen. Dort haben wir die Herrschaft der vielen über den einzelnen, und diese Macht ist ungeheuer. Der Schüler, der wissentlich oder unwissentlich das Klassengefühl verletzt, wird sich plötzlich ganz verlassen und zu vollkommener Einsamkeit verurteilt finden; niemand wird zu ihm sprechen oder auch nur außerhalb der Schule von ihm Notiz nehmen, bis er sich dazu versteht, sich öffentlich zu entschuldigen, in welchem Falle die Verzeihung von einem Mehrheitsbeschlusse abhängig gemacht wird. In den großen Staatsschulen ist die Klassendisziplin besonders streng; die Schüler sind erwachsene Menschen, die sich für die

¹⁾ Es gibt in Japan Kindergärten, Elementarschulen, Mittelschulen, hohe Staatsschulen, die zur Universität vorbereiten, Universitäten und Lehrerbildungsanstalten.

Universität vorbereiten und mit wenig Ausnahmen für den Staatsdienst bestimmt sind; man ist hier in einer ruhigen, kühl geordneten Welt; für die Freuden der Jugend ist wenig Raum; es gibt zwar Vereine und gefellige Versammlungen, aber sie dienen nur praktischen Zwecken und stehen meistens in Beziehung zu besonderen Lehrgegenständen; zum Unsinntreiben ist wenig Zeit und noch weniger Lust vorhanden; unter allen Umständen wird ein gewisses gefeiertes Auftreten von der Überlieferung verlangt; jeder überwacht den anderen; Exzentricitäten, Originalitäten oder Seltsamkeiten werden bald bemerkt und sofort unterbrückt. Auf den Fremden machen diese Klassen, diese Jugend einen eigenen Eindruck; unheimlich wirkt vor allem das Schweigen; in den Zwischenstunden, den Erholungspausen, im Garten, in der Turnhalle und auf den Spielplätzen wird man nie Lärm vernehmen, mag die Zahl der jungen Leute auch noch so groß sein; die allgemeine Stille wirkt bedrückend; bei einem Fußballspiel wird man nichts als das Säusen der Stöße und bei Ringkämpfen kein einziges Wort hören.

Daß nun ein solcher Klaffengeist herrscht, muß uns seltsam erscheinen. Er kann ebenso wie die Folgsamkeit der japanischen Jugend und die ihr von ihren Erziehern gewährte Freiheit nur aus der japanischen Psyche überhaupt verstanden werden; die japanischen Erziehungsmethoden sind nur eine Ausdrucksform der japanischen Seelenverfassung.

Werfen wir daher einen kurzen Blick auf diese!

Bestimmend für die Gedanken und Handlungen des japanischen Volkes ist der Glaube an die Fortexistenz der Toten. Die Toten können dem Lebenden Glück und Unglück bringen. Um daher nicht von ihnen wegen böser Handlungen bestraft zu werden, bestreift man sich eines moralischen Lebenswandels. Andererseits hängt auch das Glück der Toten von den Lebenden ab, d. h. von dem ehrerbietigen Dienst, den ihnen die Lebendigen darbringen. Um sich diesen nach dem Tode zu sichern, sucht man seine Verwandten und Freunde, seine ganze Umgebung an sich zu ketten, indem man freundlich und liebevoll zu ihnen ist. Achtung vor den Behörden, Liebe gegen die Eltern, Zärtlichkeit gegen Frau und Kinder, Freundlichkeit zu den Nachbarn, Milde gegen die Unter-

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß in einer solchen geistigen, seelischen, moralischen Atmosphäre ein Schroffer Umgangston mit Kindern völlig aus dem Rahmen fallen würde, und wenn man andererseits bedenkt, welchen Einfluß der Gedanke an die Toten auf das kindliche Gemüt hat, so kann man auch die große Folgsamkeit und den Zerknirschtheit der japanischen Kinder verstehen.

Aus der Verehrung der Ahnen des Hauses ging der Gemeindegott, die Anbetung des Gemeindegottes hervor, der der gemeinsame Stammvater der Clansfamilie, der Geist des ersten Patriarchen gewesen sein soll. Dementsprechend haben sich aus den häuslichen Tugenden die staatlichen Pflichtbegriffe entwickelt. Die ganze Familie wurde für die Handlung jedes ihrer Mitglieder verantwortlich gemacht, so daß das Verbrechen eines einzelnen für die ganze Familie, die Kinder mit eingeschlossen, die Todesstrafe im Gefolge haben konnte. In steter Angst lebten also die Mitglieder der Gemeinde, und dies mußte namentlich bei der Jugend der Fall sein, die vom frühesten Alter an in Ehrfurcht vor den

Gemeindegöttern erzo-gen wird. Das Betragen eines kaum den Kinderschuhen entwach-senen Knaben wird nicht nur von der Familie, sondern auch von der Öffentlichkeit ge-regelt; jede nicht pietätvolle Handlung wird von allen Dorfbewohnern verurteilt und gerügt. Dieser erzieherische Einfluß zeitigt jene überraschenden Resultate.

Ferner beeinflusste die japanische Psyche noch die Verehrung derjenigen Ahnen, von denen die Kaiser ihre Abstammung ableiteten. Dieser Kaiserkult verbreitete sich überall und wurde zur Nationalreligion. Sein Einfluß ist auch heute noch sehr stark. Aus ihm erklärt sich die Vaterlandsliebe und die Aufopferung des Japaners für seine Herrscher und das Wohl des Vaterlandes. Wie die Ethik eins war mit der Religion, so war die Religion eins mit der Regierung, ja, die Bezeichnung „Regierung“ bedeutete „Dinge der Religion“.

Als weiteres religiöses und erzieherisches Moment ist die Vasallentreue zu be-werten. Der Kaiser war der himmelenstammte Lehnherr der Vasallen, und die Treue, die man ihm schuldete, forderten auch die Lehnherrn niederen Grades von ihren Gefolgs-leuten. Die ganze japanische Gesellschaft ist von dieser Loyalität durchsezt. Wie der Samurai — d. i. der Angehörige der Kriegerklasse — an den Lehnherrn, so war der Lehrling an den Meister gebunden, der Handelsangestellte an den Kaufmann usw.; überall herrschte Vertrauen, weil überall das Gefühl der wechselseitigen Pflicht zwischen Diener und Herrn lebendig war; jede Industrie und Beschäftigung hatte ihre Religion der Loya-lität, die auf der einen Seite absoluten Gehorsam und nötigenfalls Opferfreudigkeit, auf der anderen Seite Milde und Hilfsbereitschaft voraussetzte.

Außer dem Geistesglauben und der Vasallentreue ist für die Gestaltung und Bildung des japanischen Volkscharakters noch der Kollektivismus wirk-sam, der sich in der völligen Unterdrückung des Individuums äußert. In seinem Werke „Die Seele des fernen Ostens“ hat Percival Lowell dieses Thema ausführlich behandelt; auch Lafcadio Hearn und wohl alle Kenner Japans sehen in dem Kollektivismus, der Geringschätzung aller Individualität, der Unpersönlichkeit den grundlegenden Unterschied zwischen der japanischen und der modernen europäischen, bzw. amerikanischen Psyche. Der Lebensform des Kollektivismus ist das Abendland entworfen, Japan ist darin stehen geblieben, trotz der westlichen Einflüsse, die am Ende des neunzehnten Jahrhunderts einsetzten.

Einige Beispiele mögen diesen Kollektivismus und diese Unpersönlichkeit illustrieren. Bei der Heirat des jungen Japaners kommt sein eigener Wille gar nicht zur Geltung; die Verwandten nehmen die Wahl seiner Lebensgefährtin vor; Ungehorsam würde die Gemeinde nicht dulden. Wird jemand zum Familienoberhaupt eines Haushalts erwählt, in dem oft mehrere Generationen, zuweilen mehr als 60 Personen, unter einem Dache vereinigt sind, so schulden ihm zwar alle Gehorsam, aber seiner Willkür oder Tyrannei ist durch das allmächtige Gesetz der Pflicht des Gehorsams gegen die Aberlieferung ein Niegel vorgeschoben. Das gleiche gilt von dem Amt des Dorfschulzen oder Bürgermeisters; ja, je höher einer steigt, desto geringer ist seine persönliche Freiheit. Überhaupt ist die Freiheit jedes einzelnen eingeschränkt, jeder ist irgend einem Gehorsam schuldig: die weiblichen Familienmitglieder den männlichen, die jüngeren den älteren usw. Auch das Eigentumsrecht ist beschränkt: der Hausrat gehört der Familie; der älteste Sohn erbt nur das Familienhaus, weiteres Eigentum besaß er ebensowenig wie die anderen Familien-mitglieder; selbst die Kinder betrachtete man mehr als der Familie zugehörig als den Eltern. Für diese Unfreiheit war aber dem einzelnen Ersatz gewährt in dem ihm von der Familie gewährten Schutz im Falle der Not. Außerhalb der Familie sind die Rechte des Individuums nach allen Richtungen durch die Forderungen der Gemeinde und des Staates eingeschränkt. Wie die Freiheit des Handelns, so war auch die des Denkens aus-

geschlossen; eine freie Äußerung in Wort und Schrift gab es nicht; das Volk denkt und handelt in Gruppen. Jener Klaffengeist der Schüler ist eben auch nichts anderes als ein Denken und Handeln in Gruppen, als ein Ausdruck des Kollektivismus.

Nach all diesem können uns jene überraschenden Resultate der japanischen Erziehung nicht mehr wundernehmen, und wir verstehen jetzt, daß das japanische Kind auf der Schule bis zur Erschöpfung lernt; dieses buchstäblich genommen, kommt es doch nicht selten vor, daß Kinder bei der völlig unzureichenden Nahrung, die meistens nur aus Reis besteht, bei der leichten Kleidung und den schlecht geheizten Räumen infolge von Überanstrengung eines frühzeitigen Todes sterben.

Befolgen wir jetzt weiter den Lebenslauf des jungen Japaners! Wenn der Student graduiert ist, tritt er in das staatliche Leben ein; er heiratet und wird das Oberhaupt oder das voraussichtliche Oberhaupt eines Haushalts. Das ist ein plötzlicher, unvermittelter Sprung. Aus dem schüchternen, unbeholfenen Studenten wird mit einem Male ein würdiger Beamter. Eben noch hat er ehrfurchtsvoll mit der Mühe in der Hand um die Erklärung irgendeines Textes, heute urteilt er vielleicht schon über irgendeinen Rechtsfall oder führt einen diplomatischen Briefwechsel oder leitet eine öffentliche Schule. Die japanische Erziehung zeigt sich hier in ihrer vollen Bedeutung. Bei der Berufung war der Studienerfolg im besten Falle nur in zweiter Linie maßgebend. Die Wissenschaft ist überhaupt nicht im fernem Osten daheim, wohl aber sind die Künste dort heimisch, und unter diesen auch die Kunst des feinen Benehmens und der Weltklugheit. Wegen bestimmter Charaktereigenschaften, die er während seiner Vorbereitung zeigte, wählte man ihn und ließ ihn einen besonderen Kursus durchmachen. Sein Wert bestand nicht in dem, was er studiert hatte, sondern in irgendeinem Organisationstalent, einer natürlichen Kraft oder Begabung, die durch seine Erziehung nach entwickelt wurde. Seine lange, harte Schulung hat ihn gelehrt, in Gedanken und Motiven zu lesen, unter allen Umständen gleichmütig zu sein und durch einfache Fragestellung die Wahrheit schnell herauszubekommen, immer auf seiner Hut zu sein, selbst gegen seine intimsten alten Bekannten, und bei aller Liebenswürdigkeit stets verschlossen und unergründlich zu bleiben. Er ist in der Kunst der Weltklugheit graduiert worden. In ihm haben wir den Typus des gebildeten Japaners vor uns, wie wir ihn im Abendlande treffen, wo er sich in irgendeiner Beziehung immer als der diplomatische Vertreter seines Landes fühlt. Er ist uns unergründlich, rätselhaft; man kann ihm nie näher kommen; alle Ausländer sind ihm, wie ja auch seine alten Freunde, Mittel zu dem Zwecke, dem Vaterlande zu dienen.

Kann so ein Typus uns gefallen? Er ist offenbar geistig unterjocht, versklavt; er ist keine freie sittliche Persönlichkeit und welkenweit von unserm deutschen Ideal entfernt; er gebietet nicht sich selbst, sondern einer Familie, einer Partei, einer Regierung; privat ist er durch die Sitte gebunden, öffentlich darf er nur auf Befehl handeln, nie dem eigenen Antriebe folgen, nie nach eigener Überzeugung handeln. Auf diese Weise kann er durch schweigende Untertwerfung und unermüdlige Pflichterfüllung schnell zu den höchsten Ämtern emporsteigen.

So wird in Japan ein anderer Maßstab an den Menschen gelegt als bei uns. Unsere Sprache ist reich an geringschätigen Ausdrücken, wie Streber, Leisetreter, Krampfzähler usw.; daraus allein kann man schon schließen, in welcher Wertschätzung ein Musterjapaner bei uns stehen würde; denn aus der Sprache erkennt man den Geist eines Volkes. —

Den Durchschnittsjapaner, den Mann des Volkes, der nicht die höheren Schulen besucht hat, kennen wir schon. Er ist ein Muster von Langmut, Geduld, Selbstbeherrschung und Höflichkeit, ein gehorsamer Untertan, der seinesgleichen nicht findet, das

Ideal eines guten Staatsbürgers. Durch die militärische Herrschaft früherer Zeiten ward die Form des Betragens bei allen Bevölkerungsklassen zwangsweise durchgeführt. Selbst die ärmsten Klassen des Volkes beobachteten daher in ihren täglichen Beziehungen bestimmte Regeln der Höflichkeit. Bei den höheren Schichten wird die Höflichkeit zu einer Kunst. Geschmack und Anmut durchbringen nicht nur die Künste, sondern auch die Sprache und das Betragen bis ins einzelne.

Trotzdem ist uns Abendländern ein solcher Volkstypus nicht sympathisch. Ein japanischer Musterjunge ist nicht unser Ideal, er ist eine Puppe, und der erwachsene Japaner, sowohl der gebildete Staatsbeamte wie der Mann des Volkes, ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Herdentier; sein ganzes Tun und Trachten ist auf eine genossenschaftliche Tätigkeit gerichtet; er ist immer bestrebt, sich in den Rahmen der Gesellschaft einzupassen. Wir sehen in Japan, wie auch in China, ein versteinertes Mittelalter vor uns. Dem Vaterlande zu dienen, ist in Japan ein religiöses Gesetz, nicht der freie Willensentschluß des einzelnen; der Ahnen- und Familienkultus schließt die freie Willensbestimmung aus; die Stattenwahl ist nicht das Werk der daran beteiligten Personen, sondern die des Familienrates, gegen dessen Beschlüsse es keine Aufsehnung gibt; Zeichen des Schmerzes oder der Trauer darf man nicht äußern; es ist eine nationale Sitte, daß, wenn ein trauriger Verfall berichtet werden muß, dies von dem Beteiligten mit einem Lächeln geschieht; je ernster die Sache ist, desto mehr wird gelächelt, und ist die Sache dem, der sie erzählt, besonders fürchtbar, so geht das Lächeln oft in ein leises Lachen über. Man darf aus Höflichkeit seine wahren Gefühle nicht verraten, da sie dem andern vielleicht wehe tun könnten. Auch die Freude und Beifallsbezeugungen sind geregelt; wenn die Japaner z. B. hochrufen, so schreien sie nicht, sie singen; jeder Hochruf klingt wie der langangehaltene Anfangstön eines großen Musikchors: „a-a-a-a-a-a-a-a . . .“; auf den Spielplätzen der Jugend herrscht Schweigen. Wir fragen uns, ob wir überhaupt lebendige Menschen vor uns haben.

Goethe hat das Wesen der abendländischen Seele in treffender Weise in dem Spruche geschildert:

„Freudvoll und leidvoll, gedankenvoll fein,
Langen und bangen in schwebender Pein,
Himmelhochjauchzend, zu Tode betrübt —
Glücklich allein ist die Seele, die liebt.“

Kann aber ein Mensch, der gezwungen ist, nicht nur jede Gefühlsäußerung zu unterdrücken, sondern sogar in Ausdruck und Gebärde unwahre Empfindungen vorzutäuschen, überhaupt noch Freude und Schmerz empfinden; muß er nicht mit der Zeit freudlos und leidlos werden wie die Wesen der Unterwelt? Bedenken wir, daß der ferne Osten noch dazu phantasiarm, ja phantasielos ist, daß die Wissenschaft dort keine Heimstätte hat und der Trieb zur Erforschung des Unerklärlichen nicht die Seelen beunruhigt, daß man vielmehr ganz in der Ueberlieferung lebt und von ihr beherrscht wird, so können wir den Japaner auch gedankenlos nennen, und entsprechend wie der ferne Osten uns überall als das gerade Widerspiel des Abendlandes entgegentritt, müßte die fernöstliche Seele durch den ins Gegenteil verkehrten Spruch Goethes gekennzeichnet werden.

Nach unserer abendländischen Auffassung ist die geistige Selbständigkeit, die Persönlichkeit ausschlaggebend für die Zukunft der Nationen; nicht unterwürfige und gehorsame Naturen bringen die Menschheit weiter, sondern Menschen, die sich nicht zufrieden geben mit dem, was die Vorfahren oder die Mitwelt lehren, und die, erfunderischen Geistes voll, Neues suchen und in irgendeinem Sinne auffällig sind. Von diesen großen Gesichtspunkten aus wollen wir in unserer Erziehung nicht unterdrücken, sondern liebend

dulden und liebend fördern, sofern wir nur aufrichtige und ehrliche Naturen vor uns haben, keine Musterjungen züchten, sondern sich selbst Maß und Ziel setzende sittliche Persönlichkeiten.

Wenn man die Erziehung eines Volkes behandelt, muß man auch von dessen Zukunft sprechen. Zunächst interessiert uns die Frage, ob Japan die Fähigkeit hat, seine politische Unabhängigkeit zu wahren, eine politische Rolle unter den modernen Staaten, in Asien vielleicht die ausschlaggebende, zu spielen, und ob es in dem industriellen und kommerziellen Wettkampfe mit anderen Völkern Schritt halten kann. Dank seinem stark ausgeprägten Nationalgefühl hat Japan in den letzten fünfzig Jahren Erfolge errungen, die die Bewunderung der ganzen Welt erregen. Es bedurfte nur eines Befehls des Mikado, um die Völker zur Annahme der abendländischen Zivilisation zu bestimmen. Das war nur möglich, weil das Volk seit Jahrhunderten zur Unterwürfigkeit, Herrschertroue und Opferwilligkeit erzogen war; die alte moralische Disziplin kam dem Volke in seiner höchsten Bedrängnis zur Hilfe; im Kampfe gegen Rußland bestand Japan seine Feuerprobe, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß man für die Zukunft des Landes nicht besorgt zu sein braucht, wenn dessen Schicksal von seiner Armee und seiner Flotte, von seiner Tapferkeit und Vaterlandsliebe abhinge. Aber das Los eines Volkes ist heute durch andere Umstände bestimmt: durch die Fähigkeit seiner Bewohner, auf dem Gebiete des Handels, der Industrie und der Wirtschaft überhaupt mit anderen Völkern zu konkurrieren. Und da kommen einem doch ernste Bedenken. Es besteht offenbar die Gefahr, daß Japan von den Völkern, die ihm an kommerzieller Erfahrung um Jahrhunderte voraus sind, finanziell, kommerziell und industriell unterjocht, vielleicht sogar deren bleibender Wohnsitz wird. Wir Abendländer glauben, daß bei dem heutigen Kampfe der Nationen um Dasein und Blüte ein Staat nur dann seinen Platz behaupten kann, wenn jedem Staatsbürger Freiheit und Entwicklung aller seiner Kräfte gewährleistet und der Initiative des einzelnen Tür und Tor zur Betätigung geöffnet ist. Aber in Japan wird noch heute durch die soziale Tyrannei die Persönlichkeit unterdrückt, der Unternehmungsgeist gelähmt und der Wettbewerb zu einem öffentlichen Vergehen gestempelt. Die modernen Staaten kennen solche Beschränkungen nicht, im Gegenteil, sie begünstigen die Entfaltung der individuellen Fähigkeiten auf alle Weise. Daher besteht für Japan die Gefahr der wirtschaftlichen Unterjochung, gegen die keine Aufopferung hilft, keine Armee und keine Flotte. Japan ist ein armes Land; die Bevölkerung wächst; im industriellen Wettkampfe kann das Land wegen seiner sozialen Verhältnisse nicht Schritt halten, so daß keine Mittel für höhere Löhne und den Import von Lebensmitteln aufgebracht werden können und zugleich der Entwicklung ein Kiegel vorgeschoben ist. In einer solchen Lage eines Staates erscheinen als Retter fremde Kapitalgesellschaften auf dem Plan, aber nach allem dürften diese gerade in Japan auflösend und zerstörend wirken, und Cascadio Hearn meint, Japan sei verloren, wenn es gezwungen sei, der fremden Industrie das Recht des Landerwerbs einzuräumen. So erscheint der Mangel an individueller Freiheit als eine nationale Gefahr.

Nach unserer abendländischen Auffassung ist die Zukunft Japans davon abhängig, ob es sich aus den Banden der Überlieferung und der sozialen Verhältnisse befreien kann, wie wir unser Mittelalter überwand.

Ist es hierzu fähig, oder hat es schon alle Impulse zur Kulturentwicklung erschöpft, d. h. seine ethnologische Lebenspotenz ausgelebt? Wie wissen schon, daß die Europäisierung oder richtiger Modernisierung Japans — beide Ausdrücke *cum grano salis* verstanden, wie dürfen wir uns darunter durchaus keine Reformaktion der Geister, wie sie beispielsweise bei uns durch Luther herbeigeführt wurde, vorstellen — durch einen Beschluß

des Mikado und seiner Ratgeber ins Werk gesetzt wurde. Aber diese Reformatoren waren doch selber Kinder ihrer Zeit, das Produkt ihrer Epoche. Jeder Wechsel in der Entwicklung eines Volkes ist zum mindesten ebensosehr das Werk eines nationalen oder Rasseninstinktes wie das einer individuellen Intelligenz; durch ein bloßes Dekret hätte eine solche Umwandlung nie herbeigeführt werden können, wenn sie nicht in der Empfindung des Volkes freudigen Widerhall gefunden hätte, wenn nicht „die Zeit erfüllet“ gewesen wäre. Anderwärts gibt uns die Geschichte Beispiele, daß ein Volk trotz aller Maßnahmen der Herrscher und Regierungen doch schließlich den eigenen Entwicklungsgang, ewigen Gesetzen folgend. Immer kommt in der Geschichte eines Volkes ein Augenblick, wo es, der alten Lebensformen überdrüssig, neue sucht; ein Volk, die Menschheit erlebt Zeiten der Ruhe und Zeiten des gesteigerten Wachstums, ähnlich wie der einzelne Mensch z. B. bei dem Erwachen des Persönlichkeitsgefühls, der Mannbarkeit und wie hervorragende Geister in der Entwicklung ihres Geistes, so z. B. Nietzsche, der klar das eigene geistige Werden überseh und nach Vollenbung seines „Also sprach Zarathustra“ von seinem Eintritt in einen neuen „Ring“ spricht¹⁾. Japan hat außerdem durch die im Jahre 1871 einsetzende gesellschaftliche Umwälzung bewiesen, daß es noch nicht am Ende seiner Entwicklung ist und noch die Kraft zu weiterem Wachstum hat. So erscheint der Pessimismus Percival Lowells nicht gerechtfertigt, der von einem abgeschlossenen Masseleben des japanischen Volkes spricht. Sollte nicht Japan, durch die Berührung mit dem Westen angetregt und bereichert, ähnlich wie das Abendland in der Zeit der Renaissance durch die Antike, jetzt eine neue Stufe der Entwicklung erreicht haben, wobei nur der Unterschied besteht, daß es außerordentlich lange in seiner alten sozialen Ordnung verharrte?

Wir kommen dem Problem noch näher, wenn wir fragen: wird Japan der Welt neue Werte schenken, die Menschheit irgendwie geistig bereichern und beglücken; wird es geistige Eroberungen machen? Dieses erscheint zunächst fraglich. Alle Kenner Japans stimmen darin überein, daß es dem Volke an Originalität mangelt, daß es seine Kultur der Entlehnung und Nachahmung verdankt. Aristoteles lehrt, einige Menschen seien von Natur frei, andere Sklaven. Dieses Wort, auf die geistige Freiheit und Unabhängigkeit angewandt, würde den Schluß zulassen, daß die Japaner keine Zukunft als ein selbständiges Kulturvolk haben. Die jungen in Europa studierenden Japaner arbeiten gewöhnlich nach ihrer Rückkehr in die Heimat in ihrem Spezialstudium nicht weiter, wenn dieses nicht ein praktisches war. Überhaupt ist die japanische Psyche aufs Reinpraktische gerichtet, frager nach dem Sinn der Dinge, dem Zwecke des Daseins beunruhigen seinen Geist nicht. Di. Völkerpsychologen und Soziologen sprechen von einem ungeheuren Abstand der japanischen Psyche von der unseren. Ist dieser konstitutioneller, geistig-konstruktiver Art; oder ist diese seelische Veranlagung für die Wirklichkeit und den Nutzen die Folge äußerer Umstände, nämlich der Armut des Landes und der daraus resultierenden Schwere des Kampfes ums Dasein?

Vielleicht hat es während der ganzen Geschichte des Landes dem einzelnen und der Gesamtheit der Bevölkerung an Ruhe gefehlt, die die Hebamme großer Werke ist, wie, wenn ich nicht irre, Schopenhauer von der Langeweile sagt, und man könnte demnach annehmen, daß sich nach einer wirklichen Besserung der wirtschaftlichen Lage weitere Entwicklungsmöglichkeiten bieten und auch Japan mit zur Lösung all der Fragen beiträgt, die jetzt die Geister beschäftigen.

¹⁾ Vgl. seinen Brief vom 1. Februar 1883 an Peter Gast, im Faksimile abgedruckt im „Zarathustra“.

Iwan Bunin, der Meister der russischen Literatur der Gegenwart.

Von Prof. Dr. R. v. Arseniew (Königsberg).

Iwan Bunin, geboren 1870, aus altem Adelsgeschlecht, ist zweifellos einer der hervorragendsten russischen Schriftsteller der Gegenwart. Er kann mit besonderem Recht als wahrer Fortsetzer der klassischen Tradition der russischen Literatur bezeichnet werden, ja er kann den russischen Klassikern zugerechnet werden. So vieles macht ihn mit Turgenew und Leo Tolstoj verwandt; unter dem unmittelbaren Einfluß von Čechovs dichterischer Art hat er sich künstlerisch herangebildet; dieselbe Art, spannungsvolle Miniaturen zu zeichnen, bringt ihn Čechov besonders nahe, aber er feilt mehr, er ist ein bewußter Stilist und ein Stilist ersten Ranges. Bei allen diesen Einflüssen und geistigen Verwandtschaften ist er ein origineller und selbständiger Dichter, denn sein Schaffen dringt organisch aus der Tiefe seiner künstlerischen Persönlichkeit hervor. Er ist eine wahre künstlerische Persönlichkeit. Wenn man die besten seiner Erzählungen liest, hat man den Eindruck, den man selten sonst hat — nur bei Tolstoj, bei einigen Sachen von Turgenew und Leskov —: man schlürfe ein kostbares Getränk, wo ein jeder Tropfen einen hohen Wert besitzt, wo es ein Verlust wäre, einen kleinsten Tropfen zu vermissen oder gedankenlos zu übergehen. Welche sichere Meisterschaft in der Handhabung der Einzelheiten besitzt Bunin! Das Hauptfeld seiner Darstellungen ist das Dorfleben — das Leben der Bauern, der Gutbesitzer und des Hofgesindes, das Leben der russischen Natur. Da ist er ein Virtuose der Schilderung, wie es nur wenige gibt. Er besitzt Augen, um die konkretesten, lebendigsten Einzelzüge des Naturlebens zu sehen, und er besitzt Worte, um sie zum Ausdruck zu bringen. „*Видъ лѣтняго гнѣздя на вѣтлѣ*“ „*Schnee in der fetten winkeltigen Wäldchen*“ und aus seiner Darstellung entgegen (z. B. in „*Ignat*“ 1912), oder es strömt die bewuschende, aufreizende, scharfe Frühlingluft während des ersten kirchlichen Bittgebetes des Frühjahrs draußen in den Feldern über der heranwachsenden grünen Saat („*Frühling*“, 1913), oder wie waltet die überwältigende, beinahe unheimliche Nacht und Freude des Frühlings in der tragischen und so überwältigend ergreifenden Jünglingsgeschichte „*Mitjas Liebe*“ (1925) oder da steigt die helle Sommernacht vor uns auf und der Mondschein im Walde am See („*Meliton*“, 1901), und dann diese dunkeln, schon etwas kühlen Nächte des beginnenden Herbstes mit dem dünnen Laub unter den Füßen in den Gängen des alten Parkes und den unendlich klaren Sternen in den durchsichtigen Tiefen des Himmels, und dem Geruch der Apfel überall — im Moose und im Garten („*Winteräpfel*“, 1900), oder der heiße Sommermorgen auf dem kleinen Feldweg, mitten unter den wogenden Ähren, den Blumen und den Insekten. „*Ah diese kleinen Feldwegel Es ist lustig zu fahren in den tiefen Wagen Spuren, die mit grünem Gras ver wachsen sind, mit Winden, mit weißen und gelben Blumen auf langen Stielen. Man sieht nichts, weder vorne noch von den Seiten — außer einem unendlichen, nach vorn sich verengenden Gange zwischen Wänden von Ähren, die wie ein Dickicht von beiden Seiten sich erheben, und man sieht noch den Himmel und hoch im Himmel die heiß strahlende Sonne. Blaue Kornblumen, lilafarbige Koenrade und gelber Ackerfens blühen im Korn*“ („*Traum von Oblomovs Enkel*“, 1903). Ähnlich heißt es in einem von den späteren Gedichten Bunins (er schreibt neben Prosawerken auch Gedichte): „*Blumen und Grasshalme und die schwirrenden Hummeln und die Ähren und das strömende Blau des Himmels und die Mittagsglut!*“ Und wir verstehen die Worte des Dichters, die er dem Herrn sagen will, wenn er vor Sein Antlitz treten wird nach Vorenbildung der irdischen Laufbahn. „*Die Zeit kommt*

— der Herr wird den verlorenen Sohn fragen: „Bist du glücklich gewesen im irdischen Leben?“

„Und ich werde Alles vergessen — nur dieses nicht; nur dieser Feldwege zwischen Ähren und Grasshalmen werde ich mich erinnern. Und von seligen Tränen überströmt werde ich nichts antworten können, nur mich schmiegen an die barmherzigen Kniee des Herrn.“

(1918. Eins der schönsten Gedichte Bunins!)

Oder diese Schilderung des Frühlingsgottesdienstes in den Feldern: „Es regte sich ein leichter Wind und kräuselte das Haar, es zogen leichte Wolken, und über die grünen Felder flogen ihre Schatten quer herüber — es war weit zu sehen in der durchsichtig klaren Frühlingsluft. Es zitterten und dehnten sich die Flämmchen der Kerzen, das sorglos freudige Lied der Lerche vermischte sich nicht mit dem Gesang des Klerus, aber es ergänzte ihn eigentümlich in anmutiger Weise. . . . — Gib, o Herr, der Erde eine reine Freude, neue aufsteimende Saaten, — so sagten die Gebetsworte, die in der warmen Luft verklangen. — Segne sie mit neuem Leben“ Und dann sang man von der Auferstehung Christi von den Toten“ . . . („Der Frühling“, 1913).

Abgesehen ist es unmöglich, den ganzen Bunin abzuschreiben. Man hätte beinahe die Lust es zu tun, denn in seinen kleinen Meisterwerken (und die sind zahlreich unter seinen Schriften, wie in den vergangenen Jahren, so auch in der Gegenwart) ist bisweilen beinahe jeder Satz ein kleiner Edelstein. Selbstverständlich hat Bunin auch schwächere Sachen — unter den neuen hauptsächlich diejenigen, wo das lyrische Element besonders stark hervorbricht und dadurch die ruhige, objektiv-überzeugende Kraft der Darstellung beeinträchtigt. Denn der lyrische Zug ist der dichterischen Persönlichkeit Bunins tief eigentümlich, wird aber von ihm in seinen kleinen prosaischen Meisterwerken mit bewußter Kunst und sicherer Meisterschaft zurückgedrängt, um auf diese Weise den unsichtbaren, aber um so wirksameren Hintergrund seines künstlerischen Schaffens zu bilden. Wo aber Bunin — wie bisweilen in den letzten Jahren — zu lyrisch wird in seinen darstellenden Miniaturen, da wirkt er weniger überzeugend¹⁾. Abgesehen gerade die ganz letzten Jahre haben bei Bunin eine Reihe von Meisterwerken ersten Ranges gezeitigt: „Mitjas Liebe“ (1925), „Der Sonnenschlag“ (eine ganz kleine Sache von spannender Kraft, 1926; neben aber auch viel schwächeren Sachen, wie z. B. „Der Prozeß des Kornetts Jelagin“ — Geschichte einer hysterischen kleinen polnischen Provinzialschauspielerin, die sich von ihrem Liebhaber, einem russischen Gardeoffizier, aus Lebensüberdruß und Welterschmerz ermorden läßt, und viele von den Erzählungen, die in dem Sammelband „Die Rose von Jericho“ (1924) aufgenommen sind). „Mitjas Liebe“ und „Der Sonnenschlag“ müssen zu den höchsten künstlerischen Erzeugnissen der russischen Literatur der letzten Jahre gerechnet werden, ja sie sind vielmehr die höchsten künstlerischen Erzeugnisse der russischen Literatur der letzten Jahre. Die Macht der Liebe und des jugendlichen Triebes werden besonders in „Mitjas Liebe“ mit einer wahrhaft dämonischen Gewalt geschildert, und dann diese ringsumher aufwachende Natur, diese bräunlich-schwarze, vom Frühling schon erwärmte Erdenbrust, dieses Keimen und Sprossen und Sichpaaren, das sich ringsherum vollzieht, und der süße Taumel der Frühlingslüfte. Der Jüngling ist machtlos gegen die Gewalt dieses unendlich von allen Seiten ihn umdrängenden und erfassenden und des im Innern sich regenden Triebens, kann sich nicht wehren. . .

¹⁾ Vgl. die feinfühligsten Bemerkungen von Fürst D. S. Niselsky in seinem englischen Buche über moderne russische Literatur. „Contemporary Literature Russian 1881—1925“, London 1926, S. 129/130.

Auch wo Bunin seinen russischen Heimatboden — denjenigen des Dorfes, des Gutshofes, der kleinen Provinzstadt oder auch des Moskauer Lebens (vgl. die so schöne und muntere Schilderung des Frühlings und der Frühlingsstimmung in den Straßen von Moskau — „Eiserne Zeiten“, 1922) — verläßt, bleibt er immer ein Schriftsteller von großer und schöner Darstellungsgabe, wirkt aber weniger lebendig und ergreifend. Ubrigens eine von seinen bedeutendsten Sachen, die ziemlich kurze Geschichte „Der Herr aus St. Franzisko“ (1915) schildert das eigentümliche elegante Leben und Treiben auf einem großen transoceanischen Luxusdampfer, der aus Amerika nach den Mittelmeerländern fährt, mit einer unvergleichlichen Meisterschaft. Man bewundert die farbengesättigte und dabei knappe Darstellung. Kein Wort moralischer oder philosophischer Betrachtungen und doch, wie tief wirkt der fein herausgearbeitete Kontrast zwischen dem üppigen Treiben dieser eleganten internationalen Gesellschaft und dem jähen Tode des amerikanischen Millionärs in einem Capri-Hotel, der sich diese Erholungsreise nach Italien nach vielen Jahren angestrengter Arbeit endlich gegönnt hatte. Hier erreicht die Kunst objektiver Darstellungswiese bei Bunin ihre Höhe, die seelische Aufwallung ist in der Darstellung völlig zurückgedrängt, die Schilderung ist durchaus zurückhaltend, ja sogar trocken, aber ohne innere schmerzvolle Seelenspannung, ohne innere Aufwallung der Seele konnte dieses kleine Meisterwerk nicht geschrieben werden.

Bisweilen will aber Bunin bloß lyrisch sein, und das gelingt ihm auch — so in den wunderbaren, von der ganzen Schönheit der trockenen, klaren Sünnaht durchströmten Betrachtungen, so schmerzhaften, so maßlos schmerzhaften und ergreifenden Betrachtungen, und scheinbar so aufsichtslosen, — über die Vergänglichkeit aller Dinge, und jeglichen Lebens und jeglichen Erlebnisses („Die Zitaden“, 1925). Denn fürchtbar herzerreißend ist die Trauer, mit der „jeder Augenblick unserer Gegenwart“, der verschwindet, betrauert werden muß. Mit meinem ganzen innersten Wesen unaufhörlich, schreie ich ohne Wort: „Bleib stehen, Sonne!“ — aber vergeblich. „Es singen und singen immerfort die Zitaden... Und der Jupiterstern hat seinen höchsten Gipfel auf dem Himmelsgewölbe erreicht. Und den höchsten Gipfelpunkt ihres Schweigens und ihre höchste Regungslosigkeit vor seinem strahlenden Antlitz, und die höchste Stunde ihrer Schönheit und ihrer Majestät hat die Nacht erklommen...“ Das Meer ist wie im letargischen Schlaf unter dem schon ganz senkrecht auf seine Spiegelglätte herabfallenden Strom des goldig-velbligen Mondglanzes... Wunderbar, bezaubernd, aber keine Antwort auf den Schmerz der Seele.

Nicht bloß Naturmaler oder bloß Schilderer eigener Seelenstimmungen ist Bunin. Auf dem Hintergrunde seiner so plastisch gestalteten Außenwelt treten Menschengestalten auf, häufig nur mit kargen Zügen gezeichnet, oder nur in einem Gespräche aufgeführt, aber lebendig, so wie sie sind, nicht verschönert! Ja, nicht verschönert, eher schon das Gegenteil. Duster sind die so lebenswahren Schilderungen der Bauernpsychologie (auch Kleinbürgerpsychologie) in vielen von seinen Erzählungen. Duster, abstoßend, man schritt zurück, wie der Gymnasiast, der nachts auf dem Heuschobler den herzlos-zynischen Gesprächen der neben ihm zur Ruhe sich legenden Bauern und Knechten gelauscht hat („Nächtliches Gespräch“, 1911). Wie zynisch-furchtbar die Erlebnisse der Haupthelden in der Erzählung „Ignat“, wie abstoßend, berechnend und herzlos die Heldin in der Erzählung „Ein schönes Leben“ (1911). Oder lesen wir den „Frühlingsabend“ (1914), wo der Kontrast so wirkungsvoll ausgespielt wird zwischen dem ruhig-flammenden, ruhig-schlaftrigen und tauigen Frühlingsabend und dem Mord, den der ruchlose Bauer an dem alten Bettler verübt. Wie erbarmungslos, wie hart, wie selbstfüchtig, wie bloß materialistisch eingestellt sind diese Gestalten aus der Bauernwelt. Vielleicht die furchtbarste Schilderung dieses stumpfen Dorflebens ist in einem der Buninschen Haupt- und Meisterwerke

„Derewnja“ („Das Dorf“, 1910) gegeben, gewaltig und unaussprechlich trostlos. Das ist das russische Dorf, das ist das russische Bauernvolk, das ist wahr, aber nur ein Teil der Wahrheit. Wie anders malt uns Bunin selbst Bilder dieses Bauernleben vor in seinen „Winteräpfeln“. Und es gibt da auch andere Typen, auch andere Gemütszustände, sogar unter der harten Decke der schweren Not und der rein materialistisch eingestellten Denkweise, auch unter den Bauern. Und solche Typen schildert auch Bunin, so z. B. in der reizenden Erzählung „Ankraut“ (1913) — das langsame Hinsterben eines unheilbar erkrankten älteren Bauern, der sein lebenslang als Mietknecht auf dem Gutshofe gedient hat und nun zum Sterben sich zu seiner Hütte und seiner Alten zurückbegibt: eine Gestalt von Demut und kindlicher Reinheit und Einfachheit des Herzens, still und geduldig. Oder da ist noch dieser sonderbare Gottesmann „Johannes der Schluchzer“, einfacher Bauer, der sein lebenslang um die Sünden der Welt laut geschluchzt und geweint hat, ohne sich vor dem Mächtigen der Welt zu fürchten („Johannes der Schluchzer“, 1913). Oder dieser herrliche alte Soldat Meliton, jetzt Waldwächter und noch andere Gestalten. Übrigens sind das alles meist Vertreter der älteren Generation des Bauernvolkes. So z. B. auch der alte Diener in „Die Heiligen“ (1914).

Bunin idealisiert das einfache Volk nicht, ihm ist im Gegenteil der Vorwurf gemacht worden, er schaue es zu düster, zu einseitig. Man fühlt aber die künstlerische Wahrheit und die Kenntnis des Volkslebens in jedem seiner Pinselstriche. Nicht seine Darstellungsweise ist einseitig, sondern seine Auswahl kann vielleicht als etwas einseitig betrachtet werden, durch einen gewissen Pessimismus gefärbt. Er schildert was er sah, aber eben als Künstler, er will nicht verallgemeinern, er macht keine Schlüsse, gibt keine Urteile ab, er sagt nicht, das Volk sei seinem Wesen nach so und so, er malt nur ein Bild, häufig recht traurig und unerfreulich, der geistige Zustand des einfachen Bauernvolkes wird von ihm häufig in finsternen Farben geschildert, aber wieviel schöne geistige Kräfte schlummern auch in diesem Volke — dort wo sein Blick nach der Welt des Göttlichen, des Religiösen sich erweitert. Während ist z. B. die schon erwähnte Erzählung „Die Heiligen“, wo der alte Mann (ehemaliger Diener) die wunderbaren asketischen Heiligenleben den zwei begierig lauschenden Knaben erzählt.

Auch die Schilderungen des Gutshoflebens sind bei Bunin häufig von einer heimlichen Wehmut durchtränkt. Dieses Milieu wird im ganzen recht anmutig geschildert, auch geistig weit anziehender als die finsternen Dorfbilder, Bilder des materiellen und des moralischen Elends. Oft sind es eigene Kindheits- und Jugenderlebnisse Bunins, die dargestellt werden, um so wehmütvoller spürt man bisweilen den Geist des inneren Verfalls, der über diesen alten Adelsnestern weht — so z. B. in den Erzählungen „Goldener Boden“ 1903; vgl. auch „Frühling“ 1913; „Der Ausgang“ 1918; „Grammatik der Liebe“ 1915; „Der letzte Tag“ 1913 — und manchmal spürt man auch wie einen Fluch die übermächtige Vergangenheit der Leibeigenschaftsperiode (vgl. „Suchodol“ 1912 — ein düsteres Bild aus dem früheren Gutshofbesitzerleben). Aber dann wieder wie schön die Schilderung des Jagdtreibens aus dem Milieu des kleinen Gutshofbesizers in den „Winteräpfeln“ („Antonowskija Jablotki“), wie herrlich die erste jungfräulich schüchterne Liebe des jungen Mädchens auf dem Hintergrunde des trauten Hauslebens im gemütlichen alten Heim und des wunderbaren alten Parkes („Das Glück“ 1903) — eine Erzählung von beinahe Tolstoj'scher Frische und Kraft, vielleicht die einzige in der russischen Literatur, die mit dem ersten Teil des „Eheglücks“ von Tolstoj — unter dessen Einfluß sie wohl auch steht — verglichen werden könnte. Und das muntere Reiten des kräftig-übermütigen jungen Mannes in die unendliche Landschaft oder den Frühlingwald hinein („Winteräpfel“ 1900, „Stern der Liebe“ 1921). Und dann die unvergleichliche Schönheit des Guts-

hfelebens, auf dem Hintergrunde der erwachenden Frühlingsnatur, wie sie von einem leidenschaftlichen und frischen Jüngling erlebt wird — in der schon erwähnten „Mitja's Liebe“ (1925), dieser Perle der gesamten russischen Literatur der letzten Jahre.

Auch Szenen aus dem Leben anderer Völker, anderer Länder, Einblicke in die Psychologie eines fremden Volkes weiß Bunin zu geben. Da ist der energische selbstsichere Deutsche Otto Stein auf seiner Tropenreise („Otto Stein“ 1916). Und wir sehen bereits das bunte internationale Treiben auf dem großen ozeanischen Luxusdampfer im „Herrn aus St. Franzisko“ (1915). Und recht anmutig und lebensvoll ist eine von seinen neuesten kleinen Erzählungen, die aus Südfrankreich stammt, eine kleine flüchtige Szene, — „Notre Dame de la Garde“ (1925), Schilderung der herzerhebenden Madonnenverehrung zweier kindlich-reiner und frommer Seelen — eines Greises und einer jungen Frau aus dem Volke. Und Bunin fragt sich, ob nicht in dem Glauben an etwas Höchstes, in der frubrig-anbetenden Verehrung vor diesem Höchsten eine lebensverklärende, freudependende Macht gegeben ist. Das klingt wie eine verhüllte, halb unbewußte Antwort auf seinen Pessimismus, seine innere Traurigkeit, die häufig bei ihm auftritt oder häufig sich ahnen läßt als ein stiller Hintergrund seines Fühlens und Denkens.

Thomas Mann und das Freimaurertum.

Von Geheimrat Professor Dr. R. S. Grümacher-Wiesbaden.

In seinem „Zauberberg“ macht Th. Mann zum Vertreter der freien Geistesrichtung auf den verschiedensten Gebieten eine Persönlichkeit mit Namen Settembrini. Dieser vertritt in erster Linie den Typus des zivilisationsliteraten und dessen Anschauungen von dem Zusammenhang von Politik und Literatur, die der Dichter schon in seinen „Betrachtungen eines Unpolitischen“ dargestellt hatte. Dieser Literat ist für Th. Mann wesentlich eine Erscheinung der romanischen Kultur. Infolgedessen ist der Italiener Settembrini zugleich der Vertreter des Westens, der Gegenspieler des Ostens, Russlands und Asiens. Er sucht darum den Deutschen vor dem Asiatischen zu warnen und auf die Vorzüge des Westens zu verweisen. In seiner Weltanschauung knüpft Settembrini an die Antike, die Renaissance, die Aufklärung und das 19. Jahrhundert an, soweit dieses mit jenen Geistesbewegungen zusammenhängt. Er bekämpft infolgedessen das Mittelalter und alle Versuche seiner Wiederlebung. Das Christentum erkennt er so weit an, wie dessen Stifter sich ihm als rational gerichtet, auf menschliche Freiheit und Gleichheit bedachter Reformator darstellt. Den Katholizismus, den abends wie den morgenländischen, aber auch den Altprotestantismus, soweit dieser katholisch „asiatisches“ Gepräge trägt, lehnt er ab. Am engsten weiß er sich dem Monismus verbunden und den praktischen Tendenzen moderner Aufklärung, wie sie etwa ein Haedel oder ein W. Ostwald vertraten. Er ist darum ein Gegner der Todesstrafe, der Erdbestattung, des Duells und Krieges — letzteres wenigstens im Prinzip; er tritt ein für die Leichenverbrennung, einen humanen Strafvollzug, für Hygiene und Völkerverständigung. Stets bekennt er sich zu Gesundheit und Fortschritt gegenüber Krankheit und Rückschritt, zum Rationalen gegenüber dem Irrationalen, zur Freiheit an Stelle der Gebundenheit, zum Individualismus, aber doch auch zum demokratischen Staat im Gegensatz zu einem mittelalterlichen oder kommunikativen Sozialismus.

Von diesem Manne und seiner Gedankenwelt ist viele hundert Seiten und manche Jahre — nach der Chronologie des Zauberberges — die Rede, ehe er als Freimaurer bezeichnet wird. Freilich finden sich vorher schon einige symbolische Andeutungen, die aber von den Nichteingeweihten nicht verstanden werden. Schon die erste Überschrift „Sātana“ deutet auf eine — dann auch zitierte — Satanhymne eines Freimaurers Carucci hin. „Höchstleuchtender Sonnenritter“ und „Vicarius Salomonis“ (II 138) sind gleichfalls Anspielungen auf das Freimaurertum. Erst spät aber teilt Naphtha, der jesuitische Gegenspieler, deutlich mit, Settembrini sei Freimaurer. Hans Castorp bemerkt darauf: „Es rückt mit seine Person in eine neue Beleuchtung und verdeutlicht mir manches.“ In diesem entscheidenden Sage macht Th. Mann klar, daß er keineswegs die ganze Figur Settembrinis und seine gesamte Gedankenwelt als Typus des Freimaurertums verstanden wissen will, sondern nur „manches“ an ihm dadurch in eine neue Beleuchtung rückt. Es wäre darum vollkommen unrichtig, wenn man den gesamten Gedankenkomplex Settembrinis zu Lasten oder zugunsten des Freimaurertumes buchen wollte. Vieles von dem, was Settembrini als Zivilisations-Literat, als Pädagoge, als Freigeist vertritt, gehört nicht dem Freimaurertum an, wie umgekehrt gerade charakteristische Merkmale dieser geistigen Erscheinung —, nach der ausdrücklichen Feststellung des Dichters, — der Figur Settembrinis fehlen. Über ihn und das Freimaurertum handeln eigentl. nur etwa zwanzig Seiten des zweiten Bandes des „Zauberberges“ (277—296). Auf ihnen bietet der Dichter eine erstaunliche Kenntnis sowohl der Geschichte des Freimaurertums wie eine Erfassung seiner typischen Eigenart. Wie auf anderen Gebieten stehen auch hier hinter Manns Ausführungen sehr gründliche Studien und eine kulturkritische Begabung zur Erfassung geistiger Erscheinungen von seltener Schärfe. Es wird dem Dichter wie seinem Hans Castorp und so manchen jungen, aber auch älterem Zeitgenossen gegangen sein, „daß er phantastisch überrascht gewesen war, zu hören, daß es im Ernst noch dergleichen gäbe“, dann aber sich mit Fleiß über Ursprung und Wesen des Freimaurertums zu unterrichten suchte. Er erfährt dabei zunächst, daß die Freimaurerei bald ihr zweihundertjähriges Jubiläum feiern kann. Damit wird in dem kurz vor 1914 spielenden Roman auf das Jahr 1717 hingewiesen, in welchem in England „die mittelalterlichen Dombauhütten zu neuem Leben erwachten. Am 24. Juni 1717 am Tage Johannis des Täufers schlossen sich die vier Londoner Bauhütten zu einer Großloge zusammen“ (Spanken: Die deutschen Freimaurer 1927 S. 7). Aber auch der älteren Zusammenhänge mit mittelalterlichen Erscheinungen besonders in den Zeremonien und Formeln wird im „Zauberberg“ gedacht und sowohl die mittelalterlichen Orden, besonders die Tempel, wie auch die „handwerklich ehrfamen Maurergilden“ genannt (281). Die verschiedene spätere Entwicklung des Freimaurertums wird sorgsam beobachtet, besonders seine eigentümliche Ausgestaltung in Schottland mit seinen Hochgraden. Settembrini jedoch ist Freimaurer romanischen Stiles. Darum verbindet er sich eng mit der Politik. Th. Mann nennt Settembrini gerade da „Freimaurer“ (491), wo dieser politische Ziele entwirft und zwar im Prinzip radikal — revolutionäre und pazifistische, sich aber konkret — zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Sinn der romanischen Entente gegen die germanischen und slawischen Reiche wendet. Der Italiener Settembrini zeigt sich besonders gereizt gegen Österreich und warnt den deutschen Hans Castorp vor der Einbildung einer italienischen Hilfe im Sinne des Dreibundes. Th. Mann hält sich auch in dieser Auffassung der politischen Einstellung des Freimaurertums streng an die Tatsachen. „Wenn auch die Logen ihre Hand im Weltspiele haben“ (178), so ist das gesamte Freimaurer-

..... auch nicht als eine wesentlich politische Organisation aufzufassen und diese im Sinne seiner Ankläger, besonders des österreichischen Nationalrates Dr. Wichtl:

Weltfreimaurertum, Weltrevolution, Weltrepublik (7. Aufl. München 1920) zum Hauptträger einer antigermanischen, revolutionären republikanischen Politik zu machen. Der Dichter faßt vielmehr die Lage genau so auf, wie deutsche Freimaurer selbst. Heißt es doch in dem Buche von Spanden nicht nur im allgemeinen: daß das Logenwesen in den romanischen Staaten einen ausgeprägt politischen Charakter angenommen hat (8), sondern auch konkret: „Daß die italienische Freimaurerei mit Erfolg darauf hingearbeitet hat, das italienische Volk in den Krieg gegen Österreich und Deutschland zu heben, ist unbestritten“ (32). Dagegen lehnt dieser Freimaurer eine allgemeine politische Organisation ebenso ab, wie Th. Mann: „Der Weltbund der Freimaurer existiert nicht.“

Für den Dichter ist das Freimaurertum in erster Linie eine geistesgeschichtliche Erscheinung und darum die entscheidende Frage die nach dem Geiste, der es beherrscht. Darauf lautet die Antwort zunächst, daß in ihm der Geist der Zeit regierend wurde, in der es entstand und seine erste große Blüte hatte, der Geist des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärung und der Nationalismus besonders auf sittlichem Gebiete bestimmen in all' ihren verschiedenen Spielarten und Umformungen bis zur Vertiefung durch den deutschen Idealismus die geistige Haltung des Freimaurertumes. Der „Mare Geist des Maurers“ (585) verweist häufig auf die Vernunft. In der abfälligen Bezeichnung des jesuitischen Gegners beherrschen das Freimaurertum „bürgerliche Aufklärung und Freigeisterei, klassizistisch bourgeoise Tugendideale“ (278). Der Historiker des Freimaurertums bekräftigt diese Ursprünge, wenn er sagt: „An der Geburtsstätte der Freimaurerei standen der Humanität und der Toleranzgedanke“ (Spanden 17). Die Stellung zu Religion und Christentum gestaltet sich genau entsprechend dem Verhältnis, das die Aufklärung in den verschiedenen Ländern zu jenen gewonnen hat. In Frankreich und Italien ist es ein wesentlich negatives. Settembrini sagt: „So hat denn schon vor einem Menschenalter der Groß-Orient von Frankreich ein Beispiel gegeben, indem er den Namen Gottes aus seinen sämtlichen Schriftstücken strich. Wir Italiener sind ihm darin nachgefolgt“ (292). Auf die Frage, ob er an Gott glaube, antwortet er darum ausweichend und zwar eher im Sinne der Ablehnung. Das Verhältnis zur Kirche ist ein bestimmtes gegensätzliches, zur katholischen Kirche geradezu ein feindliches und ein scharfer Kampf mit dem Papsttum gegeben. Dem Protestantismus in der Persönlichkeit Luthers bringt Settembrini Sympathie entgegen „als dem historischen Opponenten der Gewissensnebelung“. Aber für die positiv kirchlich-christlichen Elemente bei Luther, die Settembrini in der Formel des „Asiatischen“ zusammenfaßt, hat er doch auch nur Ablehnung. Im Unterschied zu dieser wesentlich negativen Haltung des romanischen Freimaurertums ist die des deutschen zum Gottesglauben eine durchaus bejahende. Ihret wird im „Zauberberg“ nicht gedacht, der darum in dieser Richtung einer entschiedenen Ergänzung bedarf. „Verzichtet auch die Freimaurerei auf weitere Ausgestaltung des Gottesbildes, so ist doch der Atheismus oder auch nur Gleichgültigkeit gegenüber dem religiösen Erlebnis ausgeschlossen“ (Spanden 24). Infolgedessen ist auch die Stellung zur Reformation im Verständnis der Aufklärung eine durchaus freundliche, wenn man auch eine besondere konfessionelle Festlegung ablehnt. Man würde sich selbst mit dem Katholizismus vertragen, wenn dieser seinerseits das Freimaurertum tolerierte.

Das Freimaurertum in seiner romanischen Form verehrt — nach Settembrini — als seine geistigen Ahnen Männer wie Voltaire und Carducci. Der Letztere hat eine im „Zauberberg“ ausdrücklich angeführte Hymne an den Satan gerichtet: „Sei gegrüßt, Satanas, Du Rebelle, Du Rächer der Kraft der Vernunft“. Satan ist aber hier nicht im Sinne eines durch und durch bösen Gottes zu verstehen, sondern — wie Mann an einer späteren Stelle richtig erläutert — im Sinne eines Prometheus, welcher den Menschen

das Licht der Vernunft nur durch eine Empörung gegenüber der dumpfen Gottheit bringen konnte und darum seinerseits eigentlich das Licht und gute Prinzip darstellt. In Deutschland dagegen würden als Vertreter und Förderer freimaurerischen Geistes Männer wie Lessing, Herder, Fichte, Freiherr vom Stein und mit gewissen Einschränkungen Goethe, der im Positiven, und Friedrich der Große, der im Negativen die Grenzen des freimaurerischen Geistes überschritt, zu nennen sein.

Wie die gesamte Aufklärung, so hat mit ihr auch das Freimaurertum im 19. Jahrhundert zunächst eine bedeutende Verflachung erlitten. Aus der Verbindung mit dem deutschen Idealismus ist eine solche mit dem darwinistischen Monismus und Materialismus geworden. Dessen besonderes Charakteristikum war ein unbegrenzter optimistischer Glaube an einen Fortschritt, den man wesentlich mit wissenschaftlichen und technischen Mitteln herbeiführen wollte. Diese Richtung läßt Th. Mann, — wenn auch von gegnerischer Seite — zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „etwas recht Altmodisches und Rückständiges, als bürgerliche Aufklärung und Freigeisterei“ (277) oder noch schärfer „als bourgeoise Misere in Klubgestalt“ (287) charakterisieren. Bürgerlich ist sie auch in dem Sinne, daß nur den Besitzenden dieser Klub zugänglich ist: „Man muß auch der bemittelten Klasse angehören, um die nicht geringen Aufnahmegebühren und Jahresbeiträge erschwingen zu können. Bildung und Besitz — da haben Sie den Bourgeois! Da haben Sie die Grundfesten der liberalen Weltrepublik“ (288). Wäre die Freimaurerei nichts weiter als ein solches Überbleibsel aus einer einst großen Geistesepoche, so würde sie auf keinen Fall mehr zu den lebensvollen Mächten unserer Tage zählen, die einer Erneuerung fähig sind. — In Wirklichkeit aber besitzt das Freimaurertum noch ganz andere Elemente als die des Nationalismus und der Aufklärung. Auch auf sie leitet Th. Manns bis in die letzte Tiefe eindringende Analyse die Aufmerksamkeit. Er stellt sowohl psychologisch wie geschichtlich fest, wie das Freimaurertum in engsten Beziehungen zu primitiven und mittelalterlichen Erscheinungen steht und dadurch irrational-mystische Züge gewinnt. Mögen die streng geschichtlichen Untersuchungen eines so grundgelerten Werks wie das von Woffstieg über: „Ursprung und Entwicklung der Freimaurerei, ihre geschichtlichen, sozialen und geistigen Wurzeln“ (Berlin 1920) nicht weiter als in das mittelalterliche England zurückgreifen, so knüpft doch die populäre Überlieferung an viel weiter zurückliegende Erscheinungen an: alttestamentliche — offizielle und geheime — Überlieferungen, antike und mittelalterliche Mysterien. In diesen Mythen steckt in dem Sinne Wahrheit, daß dieselben Kräfte sich hier wie dort geltend machen, mag auch ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang nicht vorliegen oder mindestens nicht nachweisbar sein. Auch das Freimaurertum pflegt den Sinn für das Geheimnisvolle und zwar in der Form von Symbolen, die nur einem bestimmten, in sich geschlossenen Kreise zugänglich sind. Genau das Gleiche ist aber in den Männerbänden der Primitiven, wie in den zahllosen Mysterienkulten der früheren und späteren Antike der Fall gewesen. Th. Mann greift darum mit Recht zurück auf „die Mysterien der Isis wie die von Eleusis“ (286). Die Pflege des Geheimnisses und des Symbolischen drängt das Freimaurertum in die Sphäre des Irrationalen. Mögen die Geheimnisse im Laufe der Zeit auch inhaltlich unbedeutender, die Symbole abgeschmackter geworden sein, so bewahrt doch das Freimaurertum bis zur Gegenwart „Reste von fruchtbarem Geheimnis“.

Diese Symbole beziehen sich gerade auf Dinge, welche einer optimistischen und rationalen Weltanschauung schroff gegenüberstehen. „Die Gruft, das Grab waren immer das hauptsächlichste Sinnbild der Bundesweife.“ Damit nimmt das Freimaurertum den Tod in seine Gedankenwelt auf, der nach dem Grundgedanken des „Zauberberges“ das Charakter-

ristikum jeder tieferen, vornehmeren, irrationalen Weltanschauung ist. Gerade der freimaurerische Neophyt muß „durch Todesangst, durch das Reich der Verwesung hindurch“, ehe er die Wunder des Lebens kennenlernt. Das Freimaurertum führt mithin genau den gleichen Weg, den Th. Mann als das letzte Ergebnis seiner Weltanschauung verkündet, den pädagogisch genialen Weg durch den Tod hindurch zum Lebensdienste. Damit werden die Grundgedanken aller Erlösungsmysterien und Religionen und gerade auch die christlichen der Anschauungs- und Ideenwelt des Freimaurertums einverleibt. Dieser Verwandlungsgedanke verbindet es auch mit „orgiastischer Ureligiosität“ und allen hermetischen und alchimistischen Gedankengängen: „Ein Symbol alchimistischer Transmutation war vor allem die Gruft.“ Es lehrt auf höherer Ebene ins Religiös-Metaphysische gewandt im Mysterium der Wandelung, im Abendmahl, wieder. Auch der weitere Sinn des Abendmahls als Opfer und Brüdermahl hat in Symbolen und Gebräuchen des Freimaurertums seine Analogie. Darum ist es begründet, wenn der Vertreter des Katholizismus von seinem Standpunkte „zahlreiche sinnbildliche Spielereien“ in Bundeszeremonien als Nachahmungen „der liturgischen und baulichen Symbolik unserer heiligen katholischen Kirche findet“ (286). Gerade wenn das Freimaurertum in Beziehung zu mittelalterlichen Erscheinungen steht, die sämtlich durch den Katholizismus geprägt waren, ist es begreiflich, daß es spezifisch-katholische Bestandteile in sich schließt, wie seine ganze Organisation beweist. „Ich spüre da geradezu was Militärisch-Jesuitisches in der Freimaurerei.“ Auch die verschiedenen Grade entsprechen nicht nur denen in den alten Mysterien-Religionen, sondern auch der hierarchischen Organisation der Kirche. Aber während diese Analogien doch mehr im Äußeren liegen und zum Teil gerade die rationalen Elemente des Katholizismus widerspiegeln, bezieht sich der Parallelismus auch auf die soziologische Grundstruktur. Das Freimaurertum, das nach seiner Herkunft aus der Aufklärung die Individualität der freien unabhängigen Persönlichkeit — in den Reden Settembeinis — häufig preist, fordert doch auch die engste soziologische Verbundenheit in einem Bunde. Dieser ist nicht bloß eine Summation einzelner Individuen, wie ein moderner Verein; er ist vielmehr eine den Einzelnen metaphysisch übergeordnete und sie mystisch verbindende Größe, die Verschwiegenheit und Gehorsam verlangt. Das Freimaurertum nimmt gerade in seine soziologische Form ein gut Stück „Kirche“ auf. Es fordert in den Gelübden, den „Sakramenten“, — denn Sakrament bedeutet ursprünglich Fahnenziegel — die eigentümlich kirchlich-katholischen Tugenden des Gehorsams, des Glaubens, ja wenigstens für den Anfänger eine *fides implicita* d. h. jenen Glauben, der sich ohne bewußte Kenntnis aller Inhalte doch der vollen Autorität des Bundes und seiner Lehren unterwirft.

Während diese irrationalen, mystischen, primitiven, katholisch-mittelalterlichen Elemente in der Anfangszeit des modernen Freimaurertums hinter den rational-aufklärerischen zurücktraten, strömten sie Ende des 18. Jahrhunderts in jenes ein. Th. Mann weist darauf hin, indem er — geschichtlich treu — an den Illuminaten-Orden erinnert: „Adam Weishaupt organisierte seinen humanitären Geheimbund ganz nach dem Muster des Jesuitenordens durch. Er selbst war Maurer und die angesehensten Logenmänner waren Illuminaten. Damals vollzog sich die Reform und Berichtigung vieler Freimaurerlogen im Sinne der strikten Observanz, einem ausgesprochen irrationalen und geheimnisvollen Sinn.“ Diese Elemente sind allerdings in der französischen und italienischen Maurerei sehr bald ausgeschieden, und ein Freimaurer dieses Typus, wie Settembeini, sieht in ihnen sogar eine starke Verderbnis seiner Gilde. Auch in weiteren Kreisen des deutschen Freimaurertums mögen sie bis in die Gegenwart zurückgetreten sein und manchen Gliedern überhaupt nicht zum Bewußtsein kom-

men. Aber trotzdem bleibt die Tatsache, daß nicht nur zufällig geschichtlich, sondern wesentlich „ein Einbruch irrationalen Gärstoffes“ (282) in das Freimaurertum stattgefunden hat“. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, daß das Freimaurertum sich durch die in der Gegenwart hervortretende irrational-mystische, zu Objektivität und Bund drängende Geistesrichtung befruchten läßt und damit eine Macht nicht nur von vorgestern, sondern auch von heute und morgen wird. Aber gerade durch seine rationalen Elemente besitzt das Freimaurertum auch die notwendigen Korrektive gegen das Überwuchern von Irrationalismus, Mystik, Terror. Das Freimaurertum ist ähnlich wie der Katholizismus eine *complexio oppositorum*. Es umfaßt die größten Gegensätze und läßt gerade darum dem Einzelnen eine weitgehende Freiheit, welchem geistigen Typus er sich — als seinem Wesen entsprechend — anschließen will.

Thomas Mann hat diese verschiedenen Urbestandteile des Freimaurertums auf Grund seiner Geschichte und seines Wesens mit außerordentlicher Schärfe und Klarheit herausgearbeitet. Er hat damit dem Freimaurertum selbst wie allen kulturphilosophisch interessierten Beobachtern dieser sehr bedeutsamen Erscheinung in der Geistesgeschichte der Menschheit einen großen Dienst geleistet.

Das Deutschtum in der Tschechoslowakei.

Von Prof. Dr. Walter v. Hauff (Berlin-Steglitz).

Am 13. Oktober 1926 sind 2 Deutsche in das Ministerium der Tschechoslowakei eingetreten: Professor Dr. Franz Spina, der Obmann des Abgeordnetenklubs des Bundes der Landwirte, hat das Ministerium für öffentliche Arbeiten übernommen; Professor Dr. Robert Mayr-Hartung, der Abgeordnete der deutschen christlich-sozialen Partei, ist Justizminister. Spina, der 1868 in Markt Lärnau in Mähren geboren ist, war längere Zeit Gymnasiallehrer und wurde nach dem Umsturz ordentlicher Professor der west-slawischen Sprachen, besonders des Tschechischen, an der deutschen Universität in Prag. Mayr-Hartung wurde 1874 in Wien geboren, wohin die Eltern aus Tirol gezogen sind. Er wurde 1905 Professor für bürgerliches und römisches Recht in Czernowiz und 1919 an der deutschen Universität in Prag. Während Spina das Tschechische naturgemäß vollkommen beherrscht, ist dies bei Mayr-Hartung nicht der Fall, und es hat deshalb auch bereits am 5. November einen Sturm in der Sitzung des Budget-Ausschusses gegeben, weil Mayr-Hartung deutsch reden wollte. Der Vorsitzende betrieb sich auf die gesetzlichen Bestimmungen, wonach er die Verlesung einer deutschen Denkschrift nicht zulassen könne, und weigerte sich, die Sitzung zu eröffnen, solange der Justizminister anwesend sei, und es blieb Mayr-Hartung nichts anderes übrig, als den Saal zu verlassen. In der nächsten Sitzung hat ihn dann einer seiner Beamten vertreten.

Wenn es den deutschen Ministern gelingt, ihre Sitze in diesem neunten Ministerium nach der Gründung des Staates zu behalten, so hat damit die Tschechoslowakei aufgehört, ein Nationalstaat zu sein und ist ein Nationalitätenstaat geworden. Tatsächlich ist sie das ja immer gewesen, wenn man ihre Zusammensetzung auf Grund des Versailler Vertrages bedenkt. Sie ist entstanden aus den von Österreich abgetrennten Gebieten Böhmen, Mähren und Schlesien, die von den Tschechen als „historische Länder“ bezeichnet werden, von den

Deutschen als Subetenländer. Nach den Zählungen vom 15. Februar 1921 gibt es in diesen Gebieten 10006000 Einwohner, von denen 6727000 Tschechen sind, 2973000 Deutsche. Dazu kommen dann noch die von Ungarn losgerissenen sogenannten Karpathenländer, die Slowakei und das sogenannte Karpathenrußland mit zusammen 3606000 Einwohnern, davon 2034000 Tschechoslowaken, 150000 Deutschen und 741000 Magyaren. Weiter das den Deutschen entzogene Hultschiner Ländchen in Oberschlesien mit 51117 Einwohnern, von denen 6794 Deutsche sind. Zusammen zählt die Tschechoslowakei 13662000 Einwohner, von denen 3129000 Deutsche sind.

Es ergibt sich daraus, daß in der Tschechoslowakei nur 66 v. H. Tschechoslowaken sind, mehr als 23 v. H. Deutsche und 8 v. H. Magyaren. Dazu kommt, daß die Slowaken mit mehr als 2000000 Seelen einen besonderen Dialekt reden, so daß in ihrem Gebiet die Amtssprache Slowakisch ist, was in Widerspruch dazu steht, daß die Amtssprache im ganzen als Tschechoslowakisch bezeichnet wird. Außerdem ist bei den statistischen Zahlen über Volkzugehörigkeit zu beachten, daß schon bei den Zählungen vor der Errichtung der Tschechoslowakei von der Regierung alles getan wurde, um die tschechischen Zahlen nach Kräften zu erhöhen, und man braucht nicht hinzuzufügen, daß dies im Jahr 1921 in noch stärkerem Maße geschah. So ist es zu erklären, daß die Deutschen von 3750000 im Jahre 1910 auf 3123000 zurückgegangen sind. Wenn nun trotzdem die Tschechoslowaken kaum 66 v. H. ausmachen, so kann man unmöglich von einem Nationalstaat reden. Vielmehr sind die 3 Teile, in die der tschechoslowakische Staat zerfällt, einander fast ganz fremd und ohne inneren Zusammenhang.

Daß es dennoch zu dem Zusammenschluß der Tschechoslowakei gekommen ist, hat seinen Grund darin, daß die Tschechen weit besser vorbereitet waren als die Deutschen. Kurz nach Kriegsausbruch gingen die Hauptführer der Tschechen, Masaryk und Beneš, zu den Feinden der Mittelmächte über und bildeten im französischen und russischen Heer tschechische Legionen. Sie setzten es durch, daß die Tschechen als kriegführende Nation anerkannt wurden und an den Verhandlungen in Versailles als verbündete Macht der Entente teilnehmen konnten. Zwar schlossen sich auch im November 1918 die österreichischen Provinzen Deutsch-Böhmen und Subetenland (Nordmähren und Deutsch-Schlesien) zusammen, aber die Entente versagte diesem Staatengebilde jede Anerkennung und besetzte die Provinzen im Dezember 1918 militärisch. Schon am 14. November 1918 konnte die tschechoslowakische Nationalversammlung zusammentreten und am 29. Februar 1920 eine Verfassung beschließen, wobei weder die Deutschen noch die Magyaren gehört wurden.

Vor dem Jahre 1918, als Masaryk seine Getreuen um sich sammelte, redete er nur von Freiheit und Gleichheit und von der Erlösung von dem Joch der Österreich-Ungarischen Monarchie. Er berief sich namentlich auch auf Comenius und auf Herder. Als er aber an der Macht war, spürte man nichts mehr von den Leitgedanken dieser beiden Männer, und es kam ihm nur noch darauf an, die andern Nationalitäten zu tschechisieren. In erster Linie richtet sich der Kampf gegen die Deutschen, weil sie von allen die stärksten sind. Das steht im schärfsten Gegensatz zu den Entschliessungen des Genfer Minderheiten-Kongresses über die kulturelle Autonomie, wonach jede Volksgruppe berechtigt sein soll, ihr Volkstum zu pflegen und zu entwickeln.

Im Mittelpunkt des ganzen Kampfes gegen das Deutschtum steht natürlich der Kampf um die Sprache. Das Sprachengesetz der tschechoslowakischen Verfassung verfügt, daß die tschechoslowakische Sprache die offizielle Sprache der Gerichte und Behörden, Anstalten, Unternehmungen und Organe der Republik ist; in Bezirken mit wenigstens 20 v. H. Staatsbürgern, die eine andere Muttersprache sprechen, müssen Eingaben auch in der andern Sprache angenommen werden, ebenso darf die Erledigung dieser Eingaben nicht nur in

tschechoslowakischer Sprache erfolgen. Dieses Sprachengesetz wurde am 29. Februar 1920 vollendet, aber die Durchführungsverordnungen erschienen erst 6 Jahre später, nämlich am 3. Februar 1926. Man zögerte damit so lange, um möglichst viele Verordnungen gegen den Gebrauch der deutschen Sprache als „gewöhnheitsmäßig“ beibehalten zu können. So ist es z. B. Brauch geworden, daß fast alle deutschen Gemeinden ihre Eingaben auch tschechisch erledigen müssen. Weiter sollen in den Sitzungen des Gemeinderates deutscher Gemeinden alle Anträge ins Tschechische übersetzt und tschechische Anträge in das Protokoll aufgenommen werden, wenn auch nur ein einziger Gemeindevertreter diesen Antrag stellt. Dadurch werden naturgemäß ganz unnötig hohe Kosten verursacht, wenn in einer rein deutschen Gemeinde ein Übersetzer angestellt werden muß. Weiter müssen rein deutsche Gemeinden, wenn sie 3000 oder mehr Einwohner haben, unter allen Umständen einen Sekretär anstellen, der die tschechische Sprache vollkommen beherrscht; wiederum Kosten, die nur deutschen Gemeinden erwachsen. Ganz gesetzwidrig ist es besonders, wenn verlangt wird, daß die Bürgermeister in rein deutschen Städten die tschechische Sprache vollkommen beherrschen müssen. Gastwirte müssen die Aufschriften an ihren Häusern und auf ihren Druckfachen an erster Stelle in tschechischer Sprache anbringen, auch wenn die Orte ganz deutsch sind. Am 28. Oktober hat sich nach dieser Richtung eine Gesandtschaft zugetragen, die bei allem Ernst der Komit nicht entbehrt: es ist seit uralten Zeiten üblich, daß die deutschen Gastwirte in der Tschechoslowakei zu Anfang des Winters ein Schlachtfest veranstalten mit dem unzweifelhaft deutschen Namen „Sautany“. Als ein Gastwirt in Wagstede in Mähren ein solches Schlachtfest am Staatsfeiertag veranstaltete und eine Tafel mit der entsprechenden Aufschrift in sein Fenster hängte, wurde er am andern Morgen von Polizisten abgeführt und wegen Verhöhnung der tschechoslowakischen Republik mit 200 Kronen bestraft. Weiter sollen auch Orientierungsaufschriften an Straßen als behördliche Kundmachungen angesehen werden, was sie doch unter gar keinen Umständen sind. Ganz besonders empörend ist es aber, daß Personen, von denen der Regierung bekannt ist, daß sie tschechisch reden können, bei Selbststrafen bis zu 1000 Kronen gezwungen werden sollen, sich der tschechischen Sprache zu bedienen, auch wenn sie in rein deutschen Gegenden wohnen.

Eine derartige Auslegung des Sprachengesetzes geht auch manchen Tschechen über das Maß des Erlaubten hinaus, und es muß anerkannt werden, daß zwei tschechische Minister aus diesem Grund die Sprachenverordnung nicht unterschrieben haben. Die Deutschen selbst haben auf das schärfste Verwahrung gegen diese Sprachenverordnung eingelegt, die vor allem auch dem Minderheitenschutzvertrag von 1919 widerspricht. Aber die Verordnung mit ihren vielen Lücken und Fallen ist schließlich nichts weiter als die schriftliche Festlegung der schon lange durchgeführten Praxis. Die christlich-soziale Deutsche Presse bezeichnet die Verordnung als „ein Monstrum von Ungeheuerlichkeiten“, als eine „Skavenpeitsche gegen jeden Nicht-Tschechen“, als ein „Dokument des allergrößten übertriebenen Chauvinismus“, und das Organ des Bundes der Landwirte sagt: „Man braucht nicht zwischen den Zeilen lesen zu können, um die Infamie und Teufelei zu erkennen... Auch die deutsche Schul findet ein Ende!“ Überall werden gegen diese Sprachenverordnung von den Deutschen Versammlungen abgehalten, in denen auch der jetzige Minister Dr. Spina als Redner auftrat. Die von ihnen angenommenen Kundgebungen lassen sich dahin zusammenfassen, daß die Deutschen nicht ruhen wollen, bis das Recht ihrer Sprache anerkannt und dem deutschen Volkstum die volle Gleichberechtigung zuerkannt wird.

Es ist nicht leicht, das Tschechische zur Staatssprache zu machen, weil eine ganze Reihe von Sachausdrücken überhaupt erst geschaffen werden muß. Diese neuen Ausdrücke finden sich natürlich in keinem Wörterbuch, und sie bieten wieder einen willkommenen Anlaß, um die Deutschen zu quälen. Wenn sie die auf Grund der Sprachenverordnung vorge-

schriebenen Prüfungen machen, so kann man sie leicht durchfallen lassen, weil ihnen diese neuen Ausdrücke nicht bekannt sind, mögen sie auch die tschechische Sprache sonst in jeder Hinsicht beherrschen.

Auch hinsichtlich des Schulwesens setzt sich die tschechoslowakische Regierung über die gesetzlichen Bestimmungen zum Schutze der Minderheiten hinweg. Die deutschen Schulen werden auf jede nur mögliche Weise erdrückt, während tschechische Minderheitsschulen eingerichtet und erhalten werden, wo auch nur der kleinste Schein eines Rechtes besteht. Ein charakteristisches Beispiel ist das Vorgehen der tschechischen Behörden in dem nordmährischen Eisenbahnknotenpunkt Budigsdorf. Hier wurde eine tschechische Minderheitenschule errichtet, die von nur 3 tschechischen Kindern besucht wurde, indem man die Eisenbahner zwang, ihre Kinder in die tschechische Schule zu schicken, falls sie nicht entlassen werden wollten. Als nun die Eltern der 3 tschechischen Kinder wegjogen, wurde die Minderheitenschule trotzdem aufrechterhalten!

Die Deutschen haben eine deutsche Universität in Prag und je eine technische Hochschule in Prag und in Brünn. Dazu kommt noch eine vorwiegend aus privaten Mitteln erhaltene Musikakademie in Prag und eine landwirtschaftliche Akademie. Dagegen ist es den Deutschen bis jetzt nicht gelungen, eine Handelshochschule zu bekommen; auch bemühen sie sich vergeblich, die deutschen Hochschulen gänzlich in das deutsche Sprachgebiet zu verlegen. Die Tschechen haben dagegen 3 Universitäten, 2 technische Hochschulen, dazu 2 theologische Fakultäten, eine landwirtschaftliche, eine tierärztliche und eine Handelshochschule, eine Berg- und 2 Musik-Akademien.

Das deutsche Schulwesen war in den Subetenländern vor dem Umsturz in vieler Hinsicht vorbildlich. Es gab 4600 Schulen mit 600000 Schülern. Die Tschechen hatten 8500 Schulen mit 1300000 Schülern. In der Zwischenzeit haben sich die Zahlen sehr zugunsten der Deutschen verschoben, da eine Reihe von deutschen Schulen geschlossen und um so mehr tschechische eröffnet worden sind.

Am rücksichtslosesten wurden die Schulen im Hultschiner Ländchen behandelt, was um so empörender ist, als dieser Teil der Tschechoslowakei erst am 4. Februar 1920 vom Deutschen Reich losgetrennt wurde, ohne daß man dem Volk das Selbstbestimmungsrecht eingeräumt hätte. Masaryk versprach noch kurz vor der Besetzung, daß die deutschen Beamten und Schulen nicht angetastet werden sollten; aber schon am 1. September 1920 wurden alle deutschen Schulen mit Ausnahme von denen in Janitz und Throm in tschechische verwandelt und die deutschen Lehrer entlassen. Selbstverständlich waren die Hultschiner schwer empört. Sie protestierten in Versammlungen, die teilweise von der Polizei geschlossen wurden, und in vielen Gemeinden weigerten sich die Eltern, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Sie erreichten nichts weiter, als daß wöchentlich 4 Stunden deutschen Unterrichts im Lehrplan vorgesehen wurden; an sich schon wenig genug, noch weniger, weil der Unterricht von tschechischen Lehrern erteilt wurde, die gar nicht die genügenden Kenntnisse im Deutschen hatten und die Stunden teilweise damit zubrachten, daß sie auf tschechisch Geschichten erzählten.

Die Hultschiner halfen sich nun damit, daß sie ihre Kinder in die deutschen Schulen nach Troppau schickten. Um den Eltern das zu erleichtern, wurden die Eisenbahnzüge so gelegt, daß die Kinder zum Unterricht zu spät kamen und dann bis zum Abend in Troppau bleiben mußten. Außerdem wurde verlangt, daß die kleineren Kinder von Erwachsenen begleitet werden mußten. Weiter wurden deutsche Schulen in Troppau geschlossen, Klassen aufgelöst und auf diese Weise verhindert, daß Hultschiner Schüler aufgenommen werden konnten, da schon die einheimischen nicht unterzubringen waren. Der Einspruch der Eltern ist bis heute noch nicht erledigt. Die Errichtung von Privat-

Schulen ist gerade für das Hultschiner Ländchen verboten, und so bleibe den Eltern nichts anderes übrig, als ihre Kinder zu Hause von Privatlehrern unterrichten zu lassen. Um auch das zu erschweren, wurde angeordnet, daß diese Privatlehrer stets nur die Kinder einer Familie zugleich unterrichten dürften. Trotzdem aber sind die Tschechen noch nicht zufrieden und rufen die Behörden auf gegen die Privatlehrer. Neuerdings haben die Tschechen auch in Pandiz eine tschechische Schule eingerichtet, weil einige tschechische Familien mit insgesamt 7 schulpflichtigen Kindern dorthin gezogen sind.

Um der Öffentlichkeit Sand in die Augen zu streuen, werden die Ergebnisse der Volkszählung durch sogenannte Streichung einfach gefälscht. Nach der Schätzung hoben sich bei der Volkszählung im Jahre 21 ungefähr $\frac{2}{10}$ der Hultschiner als deutsch bezeichnet, die Tschechen haben aber nur $\frac{1}{5}$ anerkannt und die andern von sich aus zu Tschechen gestempelt. Bei den Gemeindef- und Parlamentswahlen versagte der Trick, und man konnte schwer erklären, wieso bei rund 50 000 Einwohnern, von denen nur 10 000 Deutsche sind, 14 800 Stimmen für die deutschen Kandidaten abgegeben wurden!

In der Slowakei, die bis zum Jahre 1918 zu Ungarn gehörte, hatte die Magyarisierungspolitik alle deutschen Volksschulen zerstört. Hier sind nun wieder deutsche Schulen entstanden, die sich noch fortgesetzt vermehren. Es sind zwar in den deutschen Anstalten noch allzuoft Lehrer, die deutschfeindlich sind und die deutsche Sprache nicht genügend beherrschen, auch hat die Regierung bis jetzt keine deutschen Schulinspektoren angestellt, so daß die deutschen Schulen in der Slowakei noch nicht auf der Höhe der deutschen Schulen in den Sudetenländern stehen. Auch gibt es noch keine Handels- oder landwirtschaftlichen oder anderen Fachschulen, und auf dem Land läßt der Schulbesuch noch außerordentlich zu wünschen übrig. Aber wir müssen es als außerordentlich erfreulich bezeichnen, daß in der Slowakei innerhalb von wenigen Jahren weit über 100 deutsche Schulen neu entstanden sind, während man fürchten mußte, daß die Deutschen rettungslos der Magyarisierung anheimgefallen seien.

Als ein weiteres Mittel zur Unterdrückung der Deutschen diente das Abbaugesetz vom Dezember 24, wonach 10 v. H. der Beamten abgebaut werden sollten. Dabei sollten alle Nationen der Tschechoslowakei in gleicher Weise betroffen werden. Tatsächlich aber wurden überall nur verschwindend wenig Tschechen entlassen, dafür um so mehr Deutsche. Bei der Olmüher Staatsbahn z. B. betrug der Anteil der Deutschen 80 v. H. Außerdem waren die Tschechen, die entlassen wurden, fast ausschließlich Beamte von über 60 Jahren. Im Jahre 1921 gab es noch 42 000 deutsche Eisenbahner in der Tschechoslowakei, von diesen wurden 16 000 abgebaut, mehr als das vierfache des gesetzlich Zulässigen! Man wird aber damit rechnen müssen, daß noch weitere Entlassungen erfolgen, so daß in kurzem nicht mehr als die Hälfte der ursprünglichen Zahl der deutschen Eisenbahner vorhanden sein dürfte. Bei den Tschechen betragen die Entlassungen nur 2 v. H., und das nennt man dann gleichmäßige Berücksichtigung aller Nationen! In den deutschen Gegenden, die vom Abbau in erster Linie betroffen werden, haben diese Maßnahmen besonders bei der Post die übelsten Folgen: In Eger wurde z. B. die Hälfte der Postbeamten durch Tschechen ersetzt, die sich natürlich im Postdienst nicht zurechtfinden, so daß Briefe eine Woche lang in der Stadt umherirren. Bei dem Vertretertag der deutschen Staatsangestellten in Nordböhmen wurde festgestellt, daß sich unter 33 000 abgebauten Beamten 18 000 Deutsche finden. An einem einzigen Tag wurden 93 Deutsche entlassen, von denen 49 Familienväter sind, die dadurch in die bitterste Not geraten. In vielen Fällen wurden sie mit nur 7 tägiger Frist gelündigt und ohne jede Entschädigung auf die Straße geworfen. Das Abbaugesetz beträgt überhaupt kaum 50 v. H. des regelmäßigen Gehaltes, und das Gnabengehalt, das nur

solchen Leuten zuerkannt wird, die mehr als 20 Dienstjahre haben, beträgt nur $\frac{2}{3}$ des regelmäßigen Ruhegehalts.

Zu einer weiteren scharfen Waffe gegen das Deutschtum wurde die Bodenreform. Enteignet werden alle Güter mit über 150 ha Acker und Wiesen. Dazu dürfen im Höchstfall 100 ha Wald kommen. Es wird auch von Deutschen zugegeben, daß eine gerechtere Verteilung des Bodens in der Tschechoslowakei notwendig war. Aber der Boden wurde zu den Preisen des Jahres 1914 enteignet, was ungefähr dem 5. Teil des jetzigen Wertes entspricht. Sodann wurden fast nur Deutsche enteignet und fast nur Tschechen als neue Herren des Bodens zu den angegebenen Spottpreisen eingesetzt. Von den Wäldern, die im Jahre 23 enteignet wurden, gehörten 85 v. H. Deutschen, 6 v. H. Tschechen! Von 304 000 Hektar Ackerboden wurden 98 v. H. an Tschechen, 2 v. H. an Deutsche abgegeben! — Der slowakische Abgeordnete Mitulicel hat im Parlament offen ausgesprochen, daß die Bodenreform nur mit dem Ausdruck „Räuberei“ bezeichnet werden könne. Da alle Beschwerden der Deutschen nichts helfen, greifen sie da und dort zur Gewalt. In der südmährischen Gemeinde Grusbad 3. B. wurden 500 Hektar eines Großgrundbesitzes für innere Kolonisation enteignet, sollten aber ausschließlich an auswärtige tschechische Bewerber verteilt werden. Da erschienen die Deutschen in Massen vor der Gutsdirektion, und es gelang den deutschen Abgeordneten nur mit Mühe, die empörrten Bauern von Tätlichkeiten abzuhalten. Noch stürmischer ging es in Poffitz zu, wo mehr als 1000 deutsche Bauern den Beamten der Bodenreform zwangen, unverrichteter Sache nach Znaim abzureisen.

Aber den Tschechen genügt die Enteignung des deutschen Bodens nicht. Bei den Versailler Friedensverhandlungen haben sie geltend gemacht, daß die Tschechoslowakei ohne die Sudetendeutschen und ihre Industrie nicht lebensfähig sei. Nun ist davon die Rede, daß auch diese Industrie enteignet, verstaatlicht, tschechisiert werden soll. Anfänge dazu kann man in der Tschechisierung der technischen Beamtschaft der deutsch-böhmischen Kohlenbergwerke und der Werke von Witkowitz und Mährisch-Osttau sehen, die von der Regierung erzwungen wurde.

Die Tschechen beschönigen ihren Bodentraub durch die Behauptung, die Deutschen seien Fremde in der Tschechoslowakei. Das aber widerspricht den geschichtlichen Tatsachen. Um den Beginn unserer Zeitrechnung war die Tschechoslowakei im Besitz der germanischen Markomannen. Diese wanderten im 5. und 6. Jahrhundert nach Süden, an ihre Stelle traten Slaven und bald darauf die Avarn, ein asiatisch-tatarischer Volkstamm, der die Slaven unterdrückte. Sie wurden durch Karl den Großen wieder befreit, und die Deutschen waren es auch fernerhin, mit deren Hilfe das böhmische Reich gegründet wurde. Das geschah in jeder Hinsicht nach deutschem Vorbild: die Bauern rodeten die Urwälder aus, der Bergbau wurde nur von Deutschen eingerichtet, die Deutschen gründeten die Städte. Der Dom in Prag 3. B. ist das Werk des Baumeisters Parler aus Schwäbisch-Gmünd, und wenn man heute durch Städte wie Brünn, Olmütz, Znaim geht, so hat man durchaus den Eindruck deutscher Städte.

Die Hussitenkriege, die in erster Linie eine nationale, nicht eine religiöse Bewegung waren und den ersten großen Kampf der Tschechen gegen die Deutschen darstellten, zerstörten das Deutschtum der Städte im Innern des Landes für alle Zeiten. Im ganzen genommen haben die Hussiten nur zerstört, ohne daß sie die von den Tschechen erhoffte Einigung in nationaler und religiöser Hinsicht gebracht hätten. Zwar wurde das Tschechische ausschließliche Amtssprache, genau wie heute, und die Deutschen wurden von den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, aber genau wie heute ging damit Hand in Hand ein allgemeiner Rückgang des Landes in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht.

Die Macht im Lande hatten statt des Königs und der Städte die tschechischen Adligen, die den Bauern zum Sklaven machten. Trotz alledem wurde aber das Deutschtum nicht ausgerottet, denn um 1600 war $\frac{1}{5}$ der Bevölkerung von Prag deutsch. Die Macht des tschechischen Adels wurde durch die Schlacht am Weißen Berg 1620 gebrochen, aber der Haß gegen die Deutschen ließ nicht nach, und die Habsburger verstanden es in keiner Weise, das Deutschtum zu stützen.

Der Tscheche ist auf den Deutschen neidisch, weil dieser viel tüchtiger ist und es daher viel weiter bringt. Der Deutsche ist aber auch schon in alter Zeit nicht mit leeren Händen oder gar als Bettler in das Land gekommen, sondern wie der Geschichtsschreiber der Karpathenländer, Raimund Kaindl, urkundlich nachgewiesen hat, sind die Deutschen z. T. mit recht ansehnlichen Gelbbeträgen eingewandert.

Die hauptsächlichsten geschlossenen Siedlungsgebiete der Deutschen in der Tschechoslowakei sind die folgenden:

1. Der Westen, Nordwesten und Norden Böhmens von Eger bis Reichenberg. Das Egerland ist hauptsächlich von Franken besiedelt, der mittlere Teil von Komotau bis Aussig von Mitteldeutschen, die den Sachsen im Erzgebirge nahe verwandt sind; im Nordwesten wird der Dialekt der schlesischen Lausitz gesprochen.

2. Das Riesengebirge von Trautenau bis Braunau, wo Schlesier wohnen.

3. Ebenfalls vorwiegend Schlesier finden sich in Nordmähren und Schlesien.

4. Deutsch-Südmähren um Znaim.

5. Der Böhmerwaldgau, dessen Bewohner eng mit den Bayern verwandt sind.

Zu diesen 5 geschlossenen Siedlungsgebieten treten 5 größere Sprachinseln:

1. Budweis und Umgegend mit rund 25000 Deutschen.

2. Jglaui mit 54 Gemeinden und rund 40000 Deutschen.

3. Brünn und Umgegend mit 80000 Deutschen.

4. Olmütz mit 13000 Deutschen.

5. Teschen mit 23000 Deutschen. Diese Stadt wurde durch die im Juli 1920 geschlossene Vereinbarung so zwischen Polen und der Tschechoslowakei geteilt, daß die Grenze mitten durch die Stadt hindurchgeht. Infolgedessen liegt das Gaswerk in der Tschechoslowakei, das Elektrizitätswerk in Polen; die Quellen des Wasserwerkes liegen in der Tschechoslowakei, das Wasserwerk selbst in Polen!

In der Slowakei gibt es 3 größere deutsche Sprachinseln:

1. Preßburg und Umgebung mit 60000 Deutschen, davon 35000 in der Stadt selbst.

2. Deutsch-Proben-Atemniß, eine der ältesten unter den ungarischen Bergstädten mit 42000 Deutschen.

3. Die Sips am Fuße des Tatra-Gebirges, wo die deutsche Besiedlung im 12. Jahrhundert begann. Heute leben hier 45000 Deutsche.

Zur Verteidigung ihres Volkstums haben die Deutschen eine große Anzahl von Vereinen gegründet, so daß man leider von einer Überorganisation sprechen muß, unter der die Einheit des Deutschtums und damit seine Stosskraft leiden. Die wichtigsten Vereine sind die Schutzvereine, zu denen sich die Deutschen der einzelnen Siedlungsgebiete zusammengeschlossen haben. Dazu kommen dann die Kultur-Vereine zur Pflege deutscher Geschichte und Volkskunde, die Berufsvereine, die gewerkschaftlichen und genossenschaftlichen Verbände, die Studentenvereine usw. Selbstverständlich haben sich auch die Tschechen entsprechend zusammengeschlossen, aber sie kommen trotz all ihres Hasses gegen das Deutschtum nirgends ohne die deutsche Kultur aus, und der geistige Diebstahl macht sich besonders auf dem wissenschaftlichen Gebiet breit. Masaryk

hat die Tschechen einmal ermahnt, sie sollten sich nicht fürchten und nicht fliehen! Trotzdem aber finden sich in dem Masaryk-Konversationslexikon viele Artikel aus den deutschen Wörterbüchern, die nach dem Zeugnis des tschechischen Gelehrten Ejišek mechanisch gelürzt und schlecht, ja geradezu sinnstörend überfetzt sind. Da es kaum einen deutschen Gelehrten gibt, der Tschechisch kann, und ja auch nicht der geringste Grund vorliegt, es zu lernen, so wird der geistige Diebstahl in der Regel nur aufgedeckt, wenn die Tschechen unter sich uneins werden und sich eins ans Bein geben wollen.

An deutschen Zeitungen fehlt es in der Tschechoslowakei nicht, denn den 39 tschechischen stehen 59 deutsche gegenüber. Wochenblätter und illustrierte Zeitungen gibt es aber 122 tschechische und nur 84 deutsche. An Beziehern haben jedoch die deutschen Blätter rund 900 000, die tschechischen rund 2 Millionen. Dies kommt daher, daß die Deutschen in der Tschechoslowakei sehr viele Zeitungen und Zeitschriften lesen, die in Deutschland und Deutsch-Österreich erscheinen. Außerdem ist es leider so, daß viele deutsche Blätter nicht kräftig genug für das Deutschtum eintreten, und daß andere nur der Sprache nach deutsch sind. Sie werden von der Regierung unterstützt, um für das Tschechentum zu wirken und die der Regierung genehmen Nachrichten im deutschsprachigen Gebiet außerhalb der Tschechoslowakei zu verbreiten.

Die Tätigkeit der beiden deutschen Minister, die jetzt in die tschechische Regierung eingezogen sind, wird dadurch noch besonders erschwert, daß nicht einmal alle deutschen Parteien hinter ihnen stehen. Die Deutsche National-Partei und die deutschen National-Sozialisten stehen abseits, und die deutschen Sozialdemokraten gehen mit den tschechischen Sozialdemokraten. Hinter ihnen stehen nur die Deutschen Christlich-Sozialen und der Bund der Landwirte. Die Tschechen haben die Deutschen in die Regierung genommen, weil es mit der Tschechoslowakei in jeder Hinsicht bergab geht wie zur Zeit der Hussitenkriege, und es handelt sich darum, daß die Deutschen sich nicht bloß dazu benutzen lassen, das Staatsschiff wieder flott zu machen, um dann schleunigst wieder an die Luft gesetzt zu werden. Der Eintritt der Deutschen in die tschechische Regierung ist, wie Senator Nebinger ausführt, nicht als ein Erfolg, sondern als ein Versuch anzusehen. Das Gelingen des Versuches ist von der Fähigkeit der Deutschen abhängig und von der Einsicht der Tschechen, daß auch sie dadurch nur gewinnen können.

Mitteilung.

Gemeinnützige Vereinigung zur Pflege Deutscher Kunst e. V.

Großer Saal des Herrenhauses, Eingang Leipziger Str.

Die Grundlagen einer neuen Kultur. Ergebnisse und Ziele der Seelenforschung Rudolf Maria Holzapfels. Die Vorträge beginnen jeweils abends 8 Uhr.

Erster Abend: Montag, den 14. November 1927.

Dr. Hans Jbinden: Die Krisis des modernen Bewusstseins. — Der Zusammenbruch der Moderne und die Bewusstseiskrisis — Das Bewusstseinsproblem bei R. M. Holzapfel — Holzapfels Lebensschicksale — Das Entstehen des „Panideal“ — Holzapfels Erforschung der Moral — Entstehung und Wesen des Bewusstseins — Die Bewusstseinstimmen — Gruppenmoral und nivellierender Altruismus — Die Agonie des alten Bewusstseins — Pascal — Colson — Nietzsche — Das neue Bewusstsein des Panideal — Die Rettung der geistigen Kräfte — Das neue Bewusstsein und die Erziehung.

Zweiter Abend: Donnerstag, den 17. November 1927.

Dr. Wladimir Astrow: Neue Wege des Schaffens und der Kunst. — Kritik der modernen Kunst — Verwirrung und Erschöpfung der Phantasie — Hohapfels Erforschung des Schaffens — Das Wesen der Kunst — Die Entdeckung der Schaffensgesetze — Ursachen der Mierisse und Ausweglosigkeit der bisherigen Kunstentwicklung — Naturalismus, Idealismus, typisierende Kunst, Expressionismus — Das Grundgesetz der künstlerischen Vervollkommnung — Wirklichkeit und Phantasie — Organische und unorganische Neugestaltung — Nivellierung der Kunstinhalte — Neue Schaffensweisen und neue Schaffensziele — Kunst und Moral — Menschheitskunst.

Dritter Abend: Montag, den 21. November 1927.

Dr. Wladimir Astrow: Die Rettung der geistigen und schöpferischen Kräfte. — Das Schicksal der geistigen und schöpferischen Kräfte als welthistorisches Problem — Seine Verwurzelung in der bisherigen Moral, Kunst, Sektantenkenntnis — Die Vorbedingungen einer vollkommeneren Kultur — Nivellierende und äußerlich unterscheidende Moralen — Das panidealistische Gewissen — Allumfassende, aber abtufende Liebe — Die Vereinsamung und Hintansetzung der Großen und der schöpferischen Begabungen — Unkenntnis ihrer Entwicklungsbedingungen und Bedeutung — Kein Geniekultus — Das Leiden der Großen — Neugestaltung der sozialen Lebensordnung, der Erziehung, Kunst, Ideale — Panidealistische Synthese.

Jeder Vortrag ist einzeln für sich abgeschlossen. — Eintrittspreise: 1. Platz 1.50; 2. Platz 1.—; Tribüne 0.80 M. — Vorverkauf: Votz & Bock, Wertheim, Buchhandlung Haple und Schmidt, Gemeinnützige Vereinigung zur Pflege Deutscher Kunst e. V.

Weitere Veranstaltungen der Vereinigung sind:

Donnerstag, den 24. November, 8 Uhr, Hindemith-Scharwenka-Saal (Schwedten-Saal).

Brahms-Abend: Süddeutsches Quartett für vocale Musik (Räthe Lange, Elisabeth Rothballe, Max Reiki, Otto Goebel, am Flügel Helmut Meyer-Bremen). Preise RM. 1.— bis RM. 4.—.

Donnerstag, den 1. Dezember, 8 Uhr, Meistersaal.

Klavier-Abend: R. Wlarski. Preise RM. 1.— bis RM. 3.—.

Donnerstag, den 15. Dezember, 8 Uhr, Philharmonie.

Orchesterkonzert mit dem Philharmonischen Orchester, Leitung Dr. Heinz Unger. Preise RM. 2.— bis RM. 8.—.

Bücherbesprechungen.

Religionswissenschaft.

Aktorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, herausgegeben von Hugo Gressmann. Zweite, völlig neugestaltete und vermehrte Auflage. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1926/27.

Aktorientalische Texte zum Alten Testament. In Verbindung mit Erich Ebeling, Hermann Ranke, Nikolaus Rhodofanakis herausgegeben von Hugo Gressmann. 30 M., geb. 32 M.

Aktorientalische Bilder zum Alten Testament. Gesammelt und beschrieben von Hugo Gressmann. 38 M., geb. 40 M.

Das vorliegende Werk, dessen 1. Auflage 1909 im Verlag von Mohr in Tübingen erschien, hat mit dem Übergang in den Verlag von Walter de Gruyter & Co., für dessen verständnisvolle Mitarbeit der Herausgeber im Vorwort besonders dankt, eine tiefgreifende

Neugestaltung erfahren. Noch mehr als damals ist heute die Vergleichung der Kultur Israels mit den anderen Kulturen des vorderen Orients eine Hauptaufgabe der alttestamentlichen Forschung, der dies Wert in erster Linie dienen will. Die Schranken, durch die das Alte Testament einst von der es umgebenden Welt getrennt wurde, sind längst niedergefallen. Hatte sich lange Zeit der Blick nur auf das arabische und syrische Heidentum gerichtet, so treten jetzt die beiden älteren Kulturen der Babylonier und Ägypter in den Vordergrund der Betrachtung. Dazu kommen noch die Kulturen der Hethiter sowie der Ägäer und Südaraber.

Diese Erweiterung des Gesichtskreises hat natürlich eine ungeheure Fülle von neuen Problemen und Hypothesen hervorgerufen. Wer diese nicht in unwissenschaftlichem Autoritätsglauben unbesehen hinnehmen will, der muß das zur Entscheidung notwendige Material in zuverlässiger Form benutzen können. Dazu gibt ihm das vorliegende, vom Verlag aufs prächtigste ausgestattete Werk die denkbar beste Handreichung.

Die ägyptischen Texte bilden den Anfang, weil Ägypten heute im Vordergrund des Interesses steht. Sie sind wiederum von Hermann Ranke bearbeitet und bedeutend vermehrt worden.

Die babylonisch-assyrischen Texte hat diesmal Erich Ebeling bearbeitet und sie so stark verbessert, ergänzt und vermehrt, daß man von einer völligen Neugestaltung reden darf.

Völlig neu sind die südsemitischen Inschriften, die Nikolaus Rhodofanakis ausgewählt und erklärt hat. Die nordsemitischen Inschriften, die Hugo Gressmann bearbeitet hat, sind um einige Beispiele vermehrt worden.

Endlich sind auch noch die Einleitungen des Herausgebers zu erwähnen, die in der ersten Auflage ganz fehlten, und die der zweiten ihr charakteristisches Gepräge geben. Hier soll der gebildete Laie in die vergleichende Kulturgeschichte des alten Orients eingeführt werden mit dem besonderen Blick auf das Verständnis des Alten Testaments.

Die um mehr als das Doppelte angewachsenen Bilder, deren Zahl auf 677 gestiegen ist, sind nicht nur vermehrt, sondern auch durchgesehen und oft durch bessere Vorlagen ersetzt, wo es möglich war. Den Bildern geht eine ausführliche Beschreibung voraus, auf die Hugo Gressmann die denkbar größte Sorgfalt verwandt hat. Es folgen noch Verzeichnisse der Abbildungen mit Angabe der benutzten Vorlage, der Literatur, der Götter, Dämonen und Sagenfiguren, der Personennamen, der geographischen Namen und der Sachen. Auch eine wertvolle Karte des vorderen Orients mit Angabe der wichtigsten Fundorte ist beigegeben.

Die versprochene Einführung in die Altorientalischen Texte und Bilder soll als selbständiger Band so bald als möglich folgen.

So ist durch die vorbildliche Zusammenarbeit von Herausgeber, Mitarbeiter und Verlag ein Werk entstanden, das sowohl durch seinen Text wie durch seine vorzüglichen Bilder in ganz hervorragender Weise geeignet ist, die gesamte Umwelt des Alten Testaments lebendig werden zu lassen.

Darmstadt.

Gustav Pfannmüller.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Herausgegeben von Prof. D. Hans Haas. Leipzig. A. Deichert, Dr. Werner Scholl. 1926. Lieferung 9—11: Johannes Leipoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums. Geh. 12,80 M., Ausgabe auf besonders feinem und starkem Kunstbrennpapier 17 M.

Der Bilderatlas zur Religionsgeschichte, dessen erste 8 Lieferungen ich im vorigen Jahrgang der „Geisteskultur“ angezeigt habe, ist wiederum um drei wertvolle Lieferungen vermehrt worden. Es ist zu wünschen, daß dieser bis jetzt stärkste Band des Bilderatlases

in die Hände recht vieler Theologen und interessierten Laien kommt. Denn wenn man das Urchristentum verstehen und beurteilen will, muß man vor allem auch die Religionen in der Umwelt des entstehenden Christentums kennen. Die Eigenart der Überlieferung bringt es mit sich, daß gerade auf diesem Gebiete die Denkmäler oft aufschlußreicher sind als die Texte. Der Bearbeiter hat sich bemüht, auch zerstreutes und unveröffentlichtes Material heranzuzuziehen, und die Einleitung so ausführlich gehalten, daß sie es ermöglicht, die abgebildeten Denkmäler auch wirklich auszuwerten. Die Begrenzung des Stoffes ergab sich aus der Gesamtanlage des Bilderatlas, dessen Herausgeber noch besondere Hefte auch für die Religion der Griechen, Etrusker, Römer, Juden, sowie für die Mithrasverehrung vorgesehen hat. Was Prof. Leopold bringt, sind im wesentlichen Vorlege für die Religionen und Mischreligionen Ägyptens, Syriens, Kleasiens in hellenistisch-römischer Zeit, und abgebildet sind außerdem die wichtigsten Denkmäler der bakthischen, orphischen, eleusischen Mysterien, die ja größtenteils eben dieser Periode entstammen. Die religiöse Kaiserverehrung, von Prof. Haas dem Hefte über die römische Religion vorbehalten, ist nicht einbezogen. Am weitesten gebieten sind die Vorarbeiten für das Hefte über die griechische Religion (H. Rumpf), dem aber erst noch ein solches über eine indische Religion, den Jainismus, von Prof. W. Kiefel-Bonn vorausgehen wird. Die Hefte werden einzeln abgegeben. Die Preise sind für jedes Hefte so niedrig gehalten, als es jeweils irgend möglich war.

Prof. D. Gustav Pfannmüller.

Literatur.

Herbert Lipp: Einer ist euer Vater. Roman. J. W. Siebert, Verlag. Memel.

Herbert Lipp, der memelländische Dichter der beiden Weltanschauungskromane „Alles um Frieden“ und „Die Frage“ hat als Vorwurf seines dritten Romans das psychologisch interessante und künstlerisch fein durchgearbeitete Motiv gewählt: Ein angenommener Sohn sucht (von der untrüglichen Stimme des in ihm wallenden Künstlerbluts gelenkt), auf painvollen Irrwegen zu seinem „rechten“ Vater hin. Doch das Motiv ist keineswegs die Hauptsache. Der Wert der Erzählung liegt in ihrer seelischen Hochstimmung. Von lodern-der Sehnsucht und starkem Vertrauen, unbeugsamer Willenkraft und stillem Entsagen wissen diese Blätter zu erzählen. Die formschöne, poetisch beschwingte Sprache verleiht dem tief besinnlichen Inhalt besondere Eindrucksstärke. Die Wirkung dieses von idealistischem Schwung getragenen Lebensbekenntnisses ist eine innerliche Erhebung und ein nachhaltiges Ergreifenfein.

Piechowäti.

Herbert Lipp: Fehde und Feier. Lieder und Balladen. Verlegt bei Gebr. Engelke, Berlin S 42.

Dieser neue Gedichtband zeigt (wie auch schon der widerspruchsvolle Titel andeutet) den zu immer stärkerer Beachtung gelangenden Dichter als einen „Menschen mit seinem Widerspruch“. Fehde. — Der Wagenlenker Künstler peitscht „das Fünfgespann“ seiner feurigen Sinne die Lebensrennbahn entlang. „Der dunkle Mann“ stellt sich dem einsamen Höhenfucher auf nachtsfinsternem Grat zum Ringkampf entgegen. „Maschinengewehre und Handgranaten“ wecken furchtbare Erinnerungen und die „Predigt der Brandung“ lehrt den ewigen Kampf der hassenden Elemente wider das Gebild der Menschenhand. Leidensfeuer „aus Notzeit-Lagen“ steigen auf und das abgemattete Antlitz des Fabrikarbeiters „vor dem Schichtwechsel“ spricht von harter Tagesfron. Was siegt sich zu Gott, dem Herrn hindurch, der „Sonn“ und „Schild“ ist, und „Suttenuus redivoiwus“ sicht erbarmungslos um das Bestehen von Recht und Wahrheit in der Welt. — Aber dann kommt nach den Kämpfen des Alltags die Feier-Stille. Alle Dissonanzen des Lebens fügen sich im

lausigen Felswalde zur „Harmonie“ und „am Waldsee“ senkt sich das himmlische Reich auf die Erde hernieder. Der Dichter zieht „wie ein König“ durch die Lande. Er freut sich über den Froch „an der großen Krampe“ und triumphiert in dem Gebichte „Aufstehen“ und in der Ballade „Der Pilot“ über die Gewalten der Vernichtung. — Ständig wechselnde Gesichtspunkte für das Leben. Ständig wechselnde, künstlerisch beherrschte Form. In kleinem Bändchen ein weites Leben und tiefgeschöpfte Weltweisheit. Piechowski.

Harald Koenig, Marinegeneralstabsarzt a. D., „Über See“, Verlag Reimar Hobbing, Berlin 1927, Preis M. 9.—.

Ein Buch, das auf mich einen tiefen Eindruck gemacht hat und sicherlich auch auf jeden Leser einen solchen Eindruck machen wird, weil es uns im Geiste zurückversetzt in jene große Zeit der Bismarckschen Politik, wo er den längst gefassten Entschluß, für das Deutsche Reich Kolonialbesitz zu erwerben, mit seiner genovachten Energie durchführte. Das Haus Lüderig, Bremen, hatte 1883 vom Hottentottenhäuptling Frederiks den Hafen von Angra Pequena und das angrenzende Land gekauft. Nun galt es, dieses Gebiet, nach dem England schon die Hand ausstreckte, schleunigst unter deutschen Schutz zu stellen. England erhob zwar Widerspruch, Bismarck aber telegraphierte an den deutschen Konsul in Kapstadt: „Sie wollen amtlich erklären, daß Herr Lüderig und seine Erwerbungen nördlich des Dranjessflusses unter dem Schutz des Deutschen Reiches stehen.“ Bald darauf folgte die Gründung deutscher Kolonien in der Südsee, in Ost- und Westafrika. Diese Anfänge der deutschen Reichskolonialpolitik beschreibt der Verf., der als Schiffsarzt auf der Kreuzerfregatte „Elisabeth“ die Reise um die Welt 1884 mitmachte, die dazu bestimmt war, offiziell von den neuen Erwerbungen Besitz zu ergreifen.

In Briefen an die Seinen in der Heimat schildert der Verf. in einfacher, doch überaus fesselnder Weise seine Erlebnisse auf dieser Reise vom April 1884 bis Februar 1886. In einem zweiten Teil berichtet er über seinen vierjährigen Aufenthalt (1889—1893) in Zanzibar als Leiter des dortigen deutschen Krankenhauses, wobei er 1890 die Übernahme Zanzibars auf die englische Schutzherrschaft miterlebte. In einem dritten Teil berichtet der Verf. über die Erfahrungen in Tsingtau, wohin er als Gouvernementsarzt, nach der sogenannten Pachtung dieses Gebietes auf 99 Jahre, vom Reiche geschickt wurde.

Der Verf. ist der Sohn des bekannten Rob. Koenig, des Herausgebers der deutschen Literaturgeschichte; von ihm scheint er die fesselnde Art zu schreiben, geerbt zu haben. Was das Buch vor allen Dingen namentlich für die reifere Jugend so interessant und lesenswert macht, ist die Art, wie er schreibt. Die Seinen in der Heimat sollen nachleben mit ihm, was er gesehen, empfunden hat. Daher tritt denn auch der politische Teil der Mission, an der er beteiligt war, mehr in den Hintergrund, während die Länder, die er gesehen, die Bevölkerung, ihre Sitten und Gebräuche getreulich geschildert werden. Höchst interessant sind auch die Schilderungen über sein Zusammensein mit denjenigen Männern, die damals schon als Forschungsreisende viel genannt wurden, später aber erst für die deutsche Kolonialarbeit Berühmtheit erlangten, wie Graf Pfeil, Dr. Peters, Dr. Zühlke, Wislmann, Stuhlmann, Voshen. Verschönt wird das Buch durch 31 vorzügliche Bilder, die die Kollegen, namentlich zur Weiterempfehlung und zu Prämien an unsere gereiztere Jugend, schaulichkeit seiner Schilderungen wesentlich erhöhen. Ich möchte daher das Buch allen Kollegen, namentlich zur Weiterempfehlung und zu Prämien an unsere gereiztere Jugend im Interesse der Erweckung des kolonialen Gedankens, auf das wärmste empfehlen.

P. Mellmann.

Soeben erschienen:

HANS VAIHINGER

DIE

PHILOSOPHIE DES ALS OB

System der theoretischen, praktischen und religiösen
Fiktionen der Menschheit

Auf Grund eines idealistischen Positivismus

Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche

NEUNTE UND ZEHNTE AUFLAGE

LI, 804 Seiten. Gr. 8°. In Ganzleinen geb. RM. 25.—

Die Philosophie des Als Ob ist radikal,
wie alle starken Geister.

„Die Gegenwart“

Die Philosophie des Als Ob ist die eigen-
artigste Erscheinung der literari-
schen Gegenwart.

Geisteskampf der Gegenwart

In der Philosophie des Als Ob feiert das
Leben einen gewaltigen Triumph.

Monatshfte der Comenius-Gesellschaft

Die Philosophie des Als Ob ist eine
grandiose Synthese.

Zeitschrift für Psychoanalyse

Die Philosophie des Als Ob ist ein neues
Buch im rechten Augenblick, das
reinen Tisch macht. *Neue Freie Presse*

Die Philosophie des Als Ob ist die gegen-
wärtig wichtigste Veröffentlichung
in der deutschen Philosophie.

Archiv für Kulturgeschichte

DIE VOLKSAUSGABE

herausgegeben von Raymund Schmidt / Zweite Auflage

1924. VIII, 364 Seiten. In Ganzleinen gebunden RM 7.—

hat dadurch für weitere Kreise sehr gewonnen, daß die Behandlung mancher, nur für den Fachmann interessanter Spezialthematika wegließ und die für den Laien allein wichtiger, leicht verständlichen Grundgedanken in ungehemmtem Flusse dahinströmen können. *Dr. V. Engelhardt im Vorwärts*

WIE DIE PHILOSOPHIE DES ALS OB ENTSTAND

ist der Titel der

SELBSTDARSTELLUNG DES VERFASSERS

(Sonderdruck aus Band II der „Philosophie der Gegenwart“, herausgegeben von
R. Schmidt) — 30 Seiten mit Bild — Preis 2 Mark

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG



Die Ehe

Ihre Physiologie, Psychologie, Hygiene
und Eugenik Ein biologisches Ehebuch

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter
herausgegeben von

Dr. M. Marcuse

Geb. RM. 18.—, in Leinen geb. RM. 20.—

Aus dem Inhalt: Das Zusammenpassen der Ehegatten Psychische Eignung und Nicht-eignung der Ehe Reaktion des männlichen und weiblichen Organismus auf die Ehe Bedeutung von Menstruation, Schwangerschaft, Wochenbett und Laktation für die ehelichen Beziehungen Gesundheitliche Gefahren und Gefährdungen der Ehe Sexuelle Hygiene der Ehe Die Ehe auf dem Lande und in der Stadt Erwerbs- und Berufsarbeit der Ehefrau Heiratsalter und Altersverhältnis in der Ehe Ehelicher Präventivverkehr / Fruchtabtreibung und Ehe Künstliche Sterilisierung in der Ehe Eifersucht und Ehe / Sexuell abnorme Ehen Psychopathen als Ehegatten / Die biologische Bedeutung der Monogamie.

Zur Ergänzung des Ehebuches erschien:

Arzt und Eherecht

Die ärztlich wichtigen Rechtsbeziehungen
in der Ehe

Von **Prof. Dr. J. Heller**

Oktav. Geb. RM. 5.—

Zeitehe

Ein Vorschlag von
Charlotte Buchow-Homeyer

Oktav. 144 Seiten, in Leinen geb. RM. 4.—,
numerierte Vorzugsausgabe (100) in Halbper-
gamment geb. RM. 10.—

Inhalt: Vorwort 1. Die „Schuld“ des Weibes 2. Die Emanzipation 3. Männlicher Dualismus, Seele und Trieb 4. Gattenwahl / 5. Polygynie des Mannes 6. Kritik der Ziele der Jugend 7. Historische und moderne Formen der Zeitehe (Rußland) 8. Wirkungen der Zeitehe 9. Die praktischen Durchführungsmöglichkeiten und wirtschaftliche Schwierigkeiten der Zeitehe 10. Erleichterte Scheidungsmöglichkeit oder Zeitehe?

Ausführliche Prospekte liefern wir kostenlos



Hamburger Schriften

zur Wirtschafts-
und Sozialpolitik

Herausgegeben vom

Seminar für Nationalökonomie und
Kolonialpolitik.

Prof. Dr. E. Heimann, Prof. Dr. Th.
Plaut, Prof. Dr. H. Sieveking, Prof.
Dr. K. Singer, Prof. Dr. F. Terhalle,
Prof. Dr. W. Zimmermann.

Heft 1: Dr. Otto Bödecker,
Handelschrisftleiter am Hamburgischen
Correspondenten

Die Industrialisierung der Stadt Harburg

302 Seiten. Preis 10.— RM.

Heft 2: Dr. Gustav Tonkow,
Verwaltungsinspektor am Versorgungsamt
Hamburg

Das Schicksal der Schwerkriegsbeschädigten in Hamburg

100 Seiten. Preis 3.— RM.

Heft 3: Dr. Kurt Saalfeld

Die niederländische Metall- industrie in ihren volks- u. weltwirtschaftlichen Zusammenhängen

180 Seiten. Preis 7,50 RM.

Heft 4: Dr. Margarethe Raapke
Der Gemüsebau als Grundlage
des bäuerlichen Betriebes, eine
Studie über die Verhältnisse in
der Provinz Hannover

115 Seiten. Preis 5.— RM.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

**Carl Hinstorffs Verlag,
Rostock**