

Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

35. Jahrgang - Erstes Heft
Januar 1926



Berlin und Leipzig 1926
Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet 1892 von Geh. Archivar Dr. Ludwig Keller

Vorsitzender: Oberstudienrat 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 Postsparkamt Berlin Nr. 21295
2. direkt an die Geschäftsstelle der G.-G. in Berlin W 10, Genthinerstr. 38 I. G. Walter de Gruyter & Co.
3. bei jeder Buchhandlung in Form des Zeitschrift-Abonnements.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Hefen. Die Hefen sind auch einzeln käuflich.

35. Jahrgang Inhalt: Heft 1

	Seite
F. Köhler, Weltwirklichkeit und Christentum	1
Ernst Samter, Frauenleben im alten Rom	9
Konrad Molinski, Geist und Rhythmus	19
Karl Gumpert, Medizinisches in der Religion des alten Indiens	28
Theaterbericht	34
Lebende: Kaufmann von Venedig; Romeo und Julia; Viel Lärm um Nichts; Odg von Berlinlingen. S. 34.	
Streiflichter	38
W. Kühne: W. v. Humboldts Kunst des Briefschreibens. S. 38.	
Musikalien und neuen Büchern	40
Goethe über das Gesetz der Polarität. S. 40.	
Bücherbesprechungen	42
Kunst	
Wernid: Hr. Dittmann, Schönbrunn S. 42. — Buchenau: R. Vingen, Zug der Gestalten S. 43. — Wahn: G. D. Friedrich, Bekenntnisse S. 43.	
Völker- und Länderkunde	
Kefule v. Stradonitz: G. Tiesien, Die Befreiung von der Judenfrage S. 43.	
W. Kühne: N. Jacques, Heißes Land S. 44. — Dörge: A. Goldschmidt, Mexiko S. 45 — Buchenau: Hr. Leberer, Berlin und Umgegend S. 45.	
Literatur	
Wernid: Genast, Belmar S. 46. — Buchenau: Gautier, Gei. Werke S. 46. — Wahn: A. Schaeffer, Das Prisma S. 46; Das Kaiserbuch S. 47.	
Gesellschaftsnachrichten	47

Manuskripte werden erbeten an den Redakteur Dr. Siegfried Mette, Berlin-Südende, Dehlertstraße 26. Telephon Südring 779

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen. — Nachdruck ganzer Aufsätze ist, ohne besondere Erlaubnis, nicht gestattet. Dagegen können einzelne Abschnitte, bei genauer Quellenangabe, auch wörtlich übernommen werden.

Jährlich erscheinen 10 bis 12 Hefte.

Preis des Jahrgangs M. 20.—

Weltwirklichkeit und Christentum.

Von Prof. Dr. F. Köhler, Köln.

In einem schwungvollen Aufruf hat der christliche chinesische General Feng der „gesamten Christenheit“ die Frage gestellt, warum sie den Ereignissen in China gegenüber gleichgültig bleibe. Die nach China kommenden Missionare führten den Namen Christi nur im Munde, ohne seine Lehre durchzuführen. Wenn die Christen sich über die gegenwärtigen Ereignisse in China nicht entrüsten könnten, so verleugneten sie damit ihre Religion und verdienten die Verachtung der ganzen Welt. Das sind Klänge einer Empfindung, welche aus einer Seele hinein in die Öffentlichkeit dringen, die, in überzeugter Begeisterung für den Tenor des Christentums, die Wirklichkeit mit dem Idealbild Jesu von dem Wesen und der Gestaltung der Welt nicht in Einklang zu bringen vermag. Was bedeutet Christentum als universeller Motor des kulturellen und ethischen Lebens, wenn sein Geist nicht lebendig ist in den großen Bewegungen der Menschheit, wenn man zwar Christus predigt, aber von einer Durchdringung des Menschentums mit seinen humanen Ideen und insbesondere mit der Allgewalt der Liebe, welche nicht nur die einzelnen Menschen im kleinen Kreise, sondern auch die Völker einen soll, nichts merken läßt?

Gewiß ist es, daß die in China zur Zeit sich abspielenden Vorgänge in erster Linie politischer Natur sind, und daß die maßgebliche Unterströmung von der politisch-terroristischen Propaganda kommunistischer Wählerarbeit gebildet wird. Indessen muß man sich doch wohl darüber klar werden, daß der alle derartige Bewegungen tragende Grundgedanke der Weltrevolution sich nicht in der politischen Schlagader erschöpft, sondern durchaus den ethischen Gedanken für sich in Anspruch nimmt, der sich nur in einem rücksichtslosen Protest gegen die Gegenwartszustände, welche für die Träger der Bewegung das Antlitz der schreienden Ungerechtigkeit zeigen, auswirkt.

Für das christliche Denken sind solche elementaren Ereignisse fraglos Krisen. Wir kennen sie sehr wohl aus der Zeit des Weltkrieges, und damals wurden, wenn auch zaghaft und unklar umschrieben, immer wieder Stimmen laut, welche den allgemeinen Völkerhaß als einen Schlag in das Angesicht christlich-kultureller Gesittung und Humanität empfanden und an dem Kredit des Glaubens an das Weltgewicht christlicher Kulturauffassung verzweifelten, weil das christliche Gemeinschaftsgefühl der Menschheit vor der Macht und Geltung politischer Rücksichten und Strebungen die Segel strich. Bis auf die Eigenbrödelei einiger christlichen Sekten, insbesondere der Quäker in England und Amerika, schwieg das „christliche Weltgewissen“ und ließ es widerspruchs-

los geschehen, daß sich Völker, obwohl sie sich christlich nannten, bekriegten, mordeten und durch harte Qual und Lieblosigkeit bis zur Erschöpfung zermürbten. Man kannte nichts von Nächstenliebe mehr, die Bergpredigt war, wie man vielfach sagte, außer Kurs gesetzt, man hat von einer Interimszeit unchristlicher Lebensatmosphäre gesprochen, die man nach dem Kriege beenden wolle. Freilich auch damit wird man sich bei einem heutigen Weltüberblick nicht wohl fühlen. Also es klappt der Abgrund zwischen Wirklichkeit und christlicher Weltgestaltung: darüber kann kein Zweifel sein.

Wie soll sich die christliche Weltanschauung mit dieser nicht abzuleugnenden Tatsache abfinden? Soll sie es gutheißen, wenn man kurzerhand sagt, Politik sei Politik und Christentum sei Christentum, und beides habe nichts miteinander zu tun? Nun, der Ausruf jenes chinesischen christlichen Generals läßt keinen Zweifel darüber, daß so die Sache nicht geht. Der Ernst, der sich in der klaren Betonung der sittlichen Unmöglichkeit resignierter Schweigsamkeit christlichen Empfindens gegenüber den realen Ereignissen ausdrückt, ist im Grunde gewiß beschämend für den europäischen Kompromiß, der sich in der unklaren und unschlüssigen Haltung in der Frage der Stellung des Christentums zu den Gegenwartereignissen ausdrückt.

Freilich ganz leicht ist es christlicher Weltanschauung nicht gemacht, ein ernstes Wort zu den Tagesereignissen und zu den hinter ihnen sich entwickelnden Umgestaltungen des Weltwesens zu sprechen, zumal gewiß auch hinter reinpolitisch anmutenden Vorgängen sich maßgebliche sittlich-religiöse Vervollkommnungsansätze verbergen können und jede Neuerung nicht ohne Bruch mit dem Bisherigen sich zu vollziehen vermag. Da ist es also Aufgabe, sich klar auf sich selbst zu besinnen, sich die Grundlagen der eigenen Weltanschauung zu vergegenwärtigen und sich vorzuhalten, zu welchen Möglichkeiten allerdings die Wege offengehalten werden müssen.

Als Grundlage der christlichen Weltauffassung ist gewiß zunächst Klarheit darüber zu schaffen, wie Jesus, der Stifter der christlichen Religion, die Welt gesehen und sich die Wirkung seines Appells an die Menschheit vorgestellt hat. Das ist in Kürze freilich nicht zu erschöpfen und es mag auch außer Betracht bleiben, wieviel der Ausbau des christlichen Systems dem rastlosen, auf dogmatische Festlegungen abgestimmten Arbeiten und Fördern des großen Paulus verdankt. Aber auf einige wesentliche Punkte in der Eigenart der Weltauffassung und Lehre Jesu läßt sich doch nachdrücklich hinweisen, wenn wir vom Ernst des Christentums und seiner Bedeutung für die Gegenwart reden wollen.

Wir nehmen die Lehre Jesu nicht wörtlich, darüber kann bei ehrlicher Betrachtung der Sachlage kein Zweifel sein, und wer sich in die klare, scharfe Fassung der Bergpredigt vertieft, der bleibt zunächst nicht ohne den beunruhigenden Eindruck, als ob die Wirklichkeit unseres Gemeinschaftslebens eine ganz andere Einstellung verriete, als wie sie dem Nazarener vorgeschwebt hat. Wir kommen schwer über das verwickelte Wesen unserer Kultur, über das Gewicht der Hemmungen wie der Geltung, welche von den religions- und sittlichkeitsfeindlichen

Elementen her in Kraft treten, hinweg; die psychologische Wertung in den praktischen Menschheitsfragen drängt sich uns so zwingend auf Schritt und Tritt auf, daß man fast versucht sein möchte, jenen uns so weltfremd anmutenden Weisungen des Bergpredigers den Stempel der Naivität aufzudrücken. Aber sehen wir genauer zu: Wie ein Leitfaden zieht sich durch die ganze Bergpredigt das religiös-ethische Gebot der Nächstenliebe, welche in ihrer wahren Auswirkung kein Richten, kein Beneiden, kein Ehescheiden, keinen Feindschaft und gar keine Gegenwehr gegen das Unrecht, das man uns anzutun sich anschickt, kennen soll. Man fragt: Wohin soll das alles führen, wenn man das schrankenlos beherzigen und betätigen sollte, wird nicht der bedingungslos untergehen, der heute es versuchen wollte, damit wirklich für seine Person einen Anfang zu machen? Und was soll aus einem ganzen Volke der Gegenwart werden, wenn es wirklich die Streiche, welche der politische Gegner ihm versetzt, ohne inneres Aufbäumen des berechtigten nationalen Stolzes hinzunehmen willens ist? Wir sind innerlich, ohne daß uns die Begründung schwer fallen möchte, davon überzeugt, daß solche resignierte Haltung sowohl des Einzelnen wie der Gemeinschaft eine dem Untergang entgegenliegende Schwäche anstatt eine weltüberwindende Stärke bedeutet. Der Protest Nießches gegen die „Skavenmoral“ erhebt sich gegenüber der Bergpredigt des Nazareners. Wir fragen angesichts der aus den Kulturgegebenheiten wie aus einem tiefberechtigt erscheinenden Individualismus heraus sich ergebenden Notwendigkeit mutiger, rücksichtsloser Selbstbehauptung jagend nach dem Ernst des Christentums; denn ein solcher möchte völlig verblissen, wenn sich als sichere Wahrheit ergeben sollte, daß die Weisungen der Bergpredigt, so gut sie gemeint sein sollten, für das Leben der Wirklichkeit nichts taugen, weltfremd und kulturfeindlich anzusehen und einzuschätzen sind.

Liegt hier die Krise des Christentums? Läßt sich hier deutlich zeigen, daß wir im wirklichen Leben uns trotz gewissenhafter Selbstkontrolle nichts anderes als Christentum und christliches Handeln vorgaukeln können, anstatt wirkliches Christentum wahrzumachen? — Es will einem nicht recht warm dabei werden, wenn von theologischer Seite, wie so häufig, den Konflikt zwischen den scharf umschriebenen Formulierungen der Bergpredigt und ihren Auswirkungen im praktischen Leben der Menschheit dadurch zur Schlichtung zu bringen versucht wird, daß man die Einzelschriften nicht so genau nehmen zu brauchen vermeint und lediglich den Akzent auf die Gesinnung legt, der aus den sittlichen Vorschriften und ihrem religiösen Untergrund hervorleuchte. Indessen damit kommt der gewissenhaft Prüfende doch über die Tatsache nicht hinaus, daß eben die Einzelschriften wirklich vorhanden sind, daß Jesus nicht von einer im einzelnen Falle schon das Richtige ohne weiteres treffenden Gesinnung redet, wenngleich er die Grundlegung einer solchen durchaus wahrhaben will, etwa in dem Sinne, wie es im Nikodemus-Gespräch heißt: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen“.

Da muß also doch wohl nach einer anderen Lösung umgeschaut werden. Will man den Konflikt zu beseitigen suchen, indem man die eschatologische

Atmosphäre als ausreichend betrachten möchte, um angesichts des nahenden Weltendes und des anbrechenden Gottesreiches die Regelung der Weltangelegenheiten in einem neuen, lediglich vom Geist der schenkenden und Unrecht duldbenden, keinerlei Abwehr kennenden Liebe getragenen Sinne vorzunehmen, so steht man der Tatsache hilflos gegenüber, daß, geschichtlich unwiderlegbar, das Weltende und der Einbruch des Gottesreiches in die Menschheit, wie es Jesu Jünger erwarteten, sich nicht verwirklichte. Und sollte nicht damit die, wie angenommen, auf das Weltende abgestimmte Menschheitsmoral für die Gegenwart, in welcher der Pulsschlag einer vorwärts stürmenden, von Konkurrenz und rücksichtsloser Selbstliebe durchwogten Menschenarbeit lebendig ist, nur eine Illusion und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung entzogene Phantasie sein? —

Auf diesem Wege kann also eine Schlichtung des unleugbaren Konfliktes ebenfalls nicht geschehen. Wir müssen zu diesem Zwecke die Sache tiefer anfassen. Es scheint mir ganz unzweifelhaft, daß Jesus das Leid der Welt in vollstem Maße durchschaut und empfunden hat. Seine persönlichen Erfahrungen, welche er an dem Widerstand und der Härtherzigkeit pharisäischen Formelwesens und Kastengeistes machen mußte, der Druck der römischen Welt Herrschaft, unter dem er sein Volk geknebelt und ausgebeutet sah: das waren in der Tat Anhaltspunkte genug, um der Wirklichkeit voll auf das Augenmerk zuzuwenden und mit ganzer Seele in die Welt der Tatsachen einzutauchen. Damit aber enthüllte und verklärte sich zugleich die ganze Tiefe und Fülle der Jesusseele, daß sie solcher bedrückenden Wirklichkeit gegenüber eine besondere, eigengeartete, vollste Geltung in sich tragende Welt, die bei ihrer scheinbaren Unsichtbarkeit doch die gesichertste Realität beanspruchen konnte, zu proklamieren vermochte: die Welt des Gotteswillens, das Reich des Glaubens, die Wirklichkeit der religiösen Gewißheit. In dieser Umrahmung hat Jesus in der Tat, wir würden heute sagen: in einer besonderen Erkenntnistheorie, die Menschen und die Welt ganz anders gesehen, als wie es der Augenschein darbot. Er hat die Menschen rein religiös angeschaut, gewissermaßen aus einer göttlichen Perspektive heraus, in der einmal Gott selbst eine ganz andere, mit dem Menschenwesen eng verknüpfte Rolle spielte, und andererseits die Menschen, weil sie für ihn in der sie erhebenden Gotteskindschaft etwas ganz Besonderes ausmachten, ein ganz anderes Antlitz trugen.

Die religiöse Welt Jesu brachte geradezu einen neuen Typus Mensch, den religiösen Menschen, dem Jesus die Kennzeichen verlieh, die er seinem Bilde von Gott, dem gütigen Vater, dem gerechten Richter, dem allein vollkommenen Sein, entlehnte. Nur unter dieser Gewißheit, daß der Mensch als die Schöpfung Gottes ewige und unentweihbare Elemente in sich trage, ist die Heranrückung des zeitlich begrenzten Menschenwesens und seiner greifbaren Unvollkommenheit an die ewige, vollkommene Gottheit verständlich und die Lehre, daß wir Menschen wahre Kinder Gottes seien, begründet. Gewiß hob sich diese eminente Würdigung des Menschenwesens deutlich über die Bilder der Wirklichkeit hinaus, in der sich ihm die Unterschiede in den Rangstufen, in

der Gelehrsamkeit, in der sozialen Geltung und in den persönlichen Qualitäten auf Schritt und Tritt bemerkbar machten. Er brachte diese Überzeugung von dem Berufensein jedes einzelnen, noch so geringen Menschen zur Gottesgemeinschaft, in welchem Verhältnis die Trennung der Menschen durch Nation, Stand, Rang, materielle Unterschiede nur eine unliebsame Hemmung bedeutete, in seinem Verkehr mit der Umwelt deutlich zum Ausdruck. Das besondere Mitgefühl und die Hingabe an die Armen und Geächteten, das Wehe gegen ein sich überhebendes, sich gerecht dünkendes Pharisäertum, die Predigt von der Feindesliebe und der Alleingeltung unumschränkter Demut: das alles ist der sinnfällige Ausdruck einer rein religiös abgestimmten Welt- und Menschheitsanschauung, welcher die Wirklichkeit selbst und die unmittelbare Auswirkung ihrer Betätigung nur einen Anstoß lieferte, aber nicht die Berechtigung streitig machen konnte.

Es sind in der Geschichte der Weltanschauungen vielleicht nur zweimal scharf gekennzeichnete Menschentypen herausgestellt worden: das ist der religiöse Mensch Jesu und der Übermensch Nietzsches. Beide Menschentypen sind geboren aus einem Protest gegen die Wirklichkeit. Für Nietzsches Übermensch hat das Rittelmeyer in seinem Büchlein „Nietzsche und die Religion“ eindringlich betont. Für Jesu religiösen Menschen ist der Protest gegen die Wirklichkeit ganz unabweislich, wenn man sich der Hoheit seines Bildes von der Menschewürde einmal mit der ganzen Tiefe der Empfindung hingibt. Beide Menschentypen sind keineswegs in der Wirklichkeit aufzeigbar, sie sind zugehörig einer Welt des Idealismus, von welcher weder Nietzsche noch Jesus sagen konnte, daß sie hier oder dort verwirklicht sei. Jesus selbst hat sich nicht einmal als vollgültigen Repräsentanten dieser Welt des Typus des religiösen Menschen ausgegeben, aber er hat diese ideale Welt innerlich geschaut, er hat ihren Anbruch noch zu seinen Lebzeiten erwartet durch einen metaphysischen Eingriff, durch den Einbruch des Gottesreiches in diese sichtbare Menschenwelt. Darin liegt ein großer Unterschied beschlossen gegenüber der genetischen Verwirklichung der Übermenschenvelt Nietzsches. Während Jesus die durchgreifende Wendung durchaus metaphysisch verankerte, was bei dem Wesen des religiösen Menschentyps geradezu selbstverständlich erschien, ist die Verwirklichung des Übermenschentyps Nietzsches ein menschlich-biologischer Prozeß, bei dem ausdrücklich, entsprechend der antimetaphysischen Einstellung seines Predigers, die Metaphysik, das Wunder des aktiven Gotteseingriffs oder eine göttliche Offenbarung, ausgeschlossen wird. Dieser grundsätzliche Unterschied ist nicht zu übersehen.

Die Wege zu diesen die Wirklichkeit übertrumpfenden, die Vollkommenheit heraufführenden Reichen sind sowohl bei Jesus wie bei Nietzsche in ihren sittlichen Grundfäden enthalten. Aber hier ist die Polarität der Gegensätzlichkeiten das entscheidende Kennzeichen für die ideale Weltanschauung: Bei Jesus ist es der demütige, von haßüberwindender, das Unrecht als tragbar und als unerforschlichen Gottesratschluß hinnehmender Liebe beseeelte Mensch, bei Nietzsche ist es der in strenger Selbstzucht, aber seiner Stärke als der allein

Geltung verdienenden sittlichen Macht bewußte und sich selbst hinaufsteigernde Mensch, welcher den Typ des Idealreiches ausmacht. Jesu religiöser Mensch ist durch und durch metaphysisch verankert und durch die Verbindung mit der die Gnade darreichenden Gottheit über den reinen Naturentwicklungsprozeß hinausgehoben: das ist die innere Stärke dieses religiösen Idealbildes. Nießliches Übermensch bleibt gerade um der Gegnerschaft gegenüber dem Metaphysischen willen stets dem Erdenwesen verhaftet, und alle Vollkommenheitsgedanken lösen ihn nicht von der unvollkommenen, zeitlich und räumlich eingezengten Weltatmosphäre los: das ist seine unverkennbare Schwäche. Gerade diese Unabänderlichkeit und der Druck der irdischen Wirklichkeit sind es, was dem religiösen Menschentyp Jesu durch die Forderung der Loslösung vom Weltwesen den Zug zum Göttlichen hin aufdrängt und in die Gottesgnade und Gotteskindschaft den Weg eröffnet. Dieser Prozeß verlangt den Glauben an Gott und an seine Gnade als unumgängliche Voraussetzung, so daß der religiöse Mensch im Spiegel der Weltauffassung Jesu zwar sichtbar in der gegebenen Welt lebt, aber unsichtbar der idealen Gotteswelt angehört.

Mit diesem das persönliche Verhältnis des Einzelmenschen zu Gott begründenden religiösen Gewissheitsglauben kennzeichnet sich das Mensch-Idealbild Jesu als den Ausdruck eines tiefreligiösen Individualismus, in dem um des Strebens nach Verbindung mit der Gottheit willen der Erlösungsgedanke seine volle Bedeutung und höchste Geltung beansprucht. Diese Abstimmung bot gegenüber dem historisch Vorhandenen einen entscheidenden neuen Wert dar. Der altgriechische Götterhimmel und das Schattenreich des Hades waren gleich den religiös-dichterischen Schöpfungen untergegangen. Mit der Philosophie, dem vornehmsten Geschenk, das die Griechen der abendländischen Kultur dargereicht hatten, war der Glaube an diese Dinge versunken. Ein tiefer Pessimismus war heraufgezogen, der nach Erlösung verlangte. Das neue Menschenbild Jesu in seiner Verbundenheit mit der Gottheit schuf der ersehnten Erlösung eine neue Grundlage und stellte der philosophischen Spekulation die Gewißheit der geoffenbarten Religion gegenüber.

In dieser metaphysischen Umrahmung tritt uns der religiöse Menschentyp Jesu in einer wunderbaren Reinheit entgegen, der Menschentyp, der niemals aus bloßem Menschenwillen oder aus einer weltlichen Kulturmacht heraus, sondern aus dem Gnadenwirken Gottes heraus seine Verwirklichung erfahren würde. Wenn nun geschichtlich das Christentum den Klerus als Mittler zwischen Gott und den Menschen und einen der Gesamtstimmung der hellenistischen Welt entgegenkommenden mystischen Kultus heraufführte, so hatte diese Einrichtung mit dem religiösen Menschentyp Jesu an sich gar nichts zu tun. In Jesu Lehre findet sich davon nichts, und in der Tat hat sich das protestantische Christentum um der Ablehnung dieser Priestermittlerschaft willen in weit engerer Fühlung mit dem religiösen Menschentyp Jesu in seiner individuell abgestimmten Geltung gehalten als die katholische Kirche, die mit dem Kirchenvermittlungsgedanken gewissermaßen eine mehr mechanistische, erst nur gattungsmäßige Verwirklichung des geistigen Menschen innerhalb der pro-

fanen Menschenwelt in die Wege zu leiten versuchte. Doch war dieser katholische, das Individuelle ausschaltende Organisationszwang aus inneren Gründen gerade um der Verwirklichung der immanenten Idee des Christentums von dem unendlichen Wert der Einzelseele willen innerhalb der profanen Welt — eine historische Notwendigkeit: erst nachdem die allgemeine religiöse Vergeistigung des Menschen innerhalb und durch die katholische Kirche prinzipiell vollendet war, konnte durch die Reformation der religiös nur unmittelbar an Gott gebundene, der „freie Christenmensch“ Wirklichkeit werden.

Stellen wir uns diese erhabene Wahrheit in ihrer Eindringlichkeit vor die Seele, dann können wir uns die Tragik der Lage nicht verhehlen, die darin besteht, daß das Idealbild des religiösen Menschen allenthalben auf den Widerstand der profanen Wirklichkeitsverhältnisse stößt. Es liegt in dem Wesen unserer kulturellen Gegebenheiten, unserer wirtschaftlichen und politischen Kämpfe sowie in der Tatsache der so ungemein verschiedenartig und verschiedenwertig abgestimmten Verfassung menschlicher Geistesströmung begründet, daß der ideal-religiöse Mensch ein Einsamer ist und bei aller weltüberwindenden Kraft, bei aller auf geistige Weltdurchdringung gespannten Energie doch nur zu oft äußerlich der materialistischen Abstimmung des täglichen Lebens unterliegt. Doch sein Heiligstes und Innerlichstes kann ihm um deswillen nicht genommen werden: die Gewißheit von der Reinheit seiner religiös-idealen Überzeugung und von der Verwirklichung der Herrschaft jenes jesuanischen Menschentyps, der in der Erwartung der sich auswirkenden Gnade Gottes und der Durchdringung alles Weltwesens mit dem göttlichen Geiste seinen Mittelpunkt und seine immer neue Aufgabe empfindet. Und so betrachtet der von diesem Idealbild beherrschte Mensch als unüberwindlich inmitten der von der Profanwelt her anstürmenden Widerstände: die Kraft, die ihn zu den höchsten Opfern, ja zum eigenen Lebensopfer, befähigt, gleichwie Jesus im festen Vertrauen auf einen selbst aus dem äußerlichen Niedergang emporwachsenden Sieg der Idee des religiösen Menschenideals den Kreuzestod auf sich genommen hat.

Die Wucht der äußeren Unstimmigkeit vermag also an der Geltung der inneren Gewißheit nichts zu ändern, um so weniger, als es eben gewiß ist, daß der religiöse Menschentyp sich sicher nicht auf dem Wege des Gewaltakts durchzusetzen vermag, sondern in erster Linie das die Wirklichkeit durchdringende, gestaltende Idealbild ist, nicht aber das aus der Wirklichkeit heraus herbeizuzaubernde Menschenwesen.

Aber darum hat der religiöse Menschentyp Jesu durchaus nicht die Bedeutung einer haltlosen Phantasie. Denn gerade wegen seiner Einschätzung als eines Ausdrucks höchsten religiösen Idealismus vermag der Mensch, der den religiösen Menschentyp Jesu im Herzen trägt, mitten durch die Wirklichkeit der Lieblosigkeit, der Härten, der Feindschaften und der Ungerechtigkeit hindurchzuschreiten. Das alles ist gewiß seinem Idealbilde zuwider, aber gerade um des idealen Charakters seines Menschenbildes willen erleidet dieses keine Einbuße und noch weniger eine Preisgebung, sondern mit der von diesem idealen Menschenbilde erzeugten Gefinnung geht der von ihm innerlich erfüllte Mensch

an das Weltwesen heran und ist seiner inneren Überwindung gewiß, mag er auch äußerlich vielleicht manches tun müssen, was im Reiche des verwirklichten Ideals nicht geschehen würde. Allein unter diesem Gesichtswinkel ist Jesu Wehe-Rede gegen die Pharisäer, welche an Schärfe und Leidenschaftlichkeit so viel aufbietet, daß man fragen möchte, wie sie sich mit der Feindesliebe, dem strengen Nichten und dem Vergeben vertrage, ferner seine rücksichtslose Vertreibung der Wechslar und Krämer aus dem Tempel zu verstehen, wiewohl diesen Leuten ihr Gewerbe in der Vorhalle des Gotteshauses zu treiben nach dem jüdischen Gesetze ausdrücklich erlaubt war. Wir wissen, daß Jesus bei ebendenselben Pharisäern oft zu Gast gewesen ist und mit ihnen sittliche und religiöse Fragen erörtert hat, gleichwie er mit den oft genug zu Betrug und Unterschlagungen bereiten Zöllnern mit Vorliebe Beziehungen pflegte.

Diese Art Lebenspraxis ist also keineswegs ein Verrat an dem im Herzen getragenen Idealbild des religiösen Menschentyps. Auf weitgespanntem Durchmesser bewegt sich die Verkehrslinie des religiösen Idealisten. Darin besteht kein Unterschied gegenüber dem Nichtsheaner, der von seinem Meister das historische Bild eines im praktischen Leben ungemein rücksichtsvollen, feinfühligsten Menschen niemals preisgibt. Was uns als Ideal vorschwebt, das ist gerade um dieser seiner Höhe und Erhabenheit willen so verschwindend selten in der Erdatmosphäre der Unvollkommenheit anzutreffen, aber es durchdringt uns mit seiner inneren Stärke so entscheidend, daß die Gesinnung, also das Tiefste, aus dem Wollen, Handeln und Empfinden hervorgeht, ganz in den Bann dieses Ideals eingebettet ist und uns jederzeit befähigt, inmitten der größten Gegensätze doch nicht unserem heiligsten Pflichtgebot und unserer Verbundenheit mit dem Ideal untreu zu werden.

Erst in dem seelischen Vollbesitz dieses Gutes werden wir eine wirklich christlich abgestimmte Stellung zur Wirklichkeit einzunehmen in der Lage sein. So unzweifelhaft Jesu Bild von der Menschengemeinschaft in seiner unleugbaren Schärfe und Präzision für die Praxis des Lebens angesichts des Weltwesens, wie es nun einmal ist und wie es durch Wirtschaft, Politik, Menschencharakter bestimmt wird, als ein religiöses Idealbild vollkommener Gottgemeinschaft der Menschen eingeschätzt, verehrt und geheiligt werden darf, so sicher ruht gerade auf diesem von tiefstem religiösen Bewußtsein getragenen Schauen und Erleben der große Ernst des Christentums. Es ist keine farblose Redensart, wenn man der Gegenwart Mangel an Idealismus vorwirft. In der Tat hat das Geschehen der ereignisvollen jüngsten Zeit die materialistische Strömung in lebhafteste Wellenbewegung versetzt; es ist richtig, daß die Zerrissenheit der Völker in scharfer Dissonanz zu dem Friedensgedanken Jesu steht, daß das Idealbild des religiösen Menschentyps für viele, allzu viele, in nebelhafte Ferne gerückt erscheint. Aber gleichwie die Zeit, in der einst der religiöse Menschentyp Jesu als eine Offenbarung und frohe Botschaft von der Gottesgnade und der Menschenwürde in die Menschheit getragen wurde, voll der Verzweiflung und voll geistiger Zerrüttung gewesen ist und dennoch dem neuen, großen, aufrichtenden Idealgedanken den Weg freigab, so ist auch

der Gegenwart und unserer Zukunft mit der neuen Belebung des Glaubens an den endlichen Sieg des religiösen Menschentyps ein uns mit den ewigen Werten und einer reinen Gottesgemeinschaft verbindender Anker gegeben, in dem sich der tiefe Ernst, das heilige Wollen und die große Kraft des Christentums zum Ausdruck bringt und uns stark macht inmitten der Unvollkommenheit und Härte des Wirklichkeitswesens — um des Ideals willen, das in unseren Herzen täglich und stündlich, im engen Kreise wie im öffentlichen Leben, lebendig und unvergessen sich bewähren möge! —

Frauenleben im alten Rom.

Von Ernst Samter, Berlin.

Wenn von den Frauen des römischen Altertums die Rede ist, so schweifen unsere Gedanken zunächst hin zu den berühmten Römerinnen, die uns aus der Geschichte, der römischen Literatur oder aus Shakespeares Dramen vertraut sind, wie die Mutter der Gracchen, die Gattin des Brutus und Cäsar, die Mutter und Gattin des Coriolan und andere mehr. Aber nicht von diesen berühmten Frauen Roms soll hier berichtet werden, sondern von den unbekanntem und ungenannten; ihr Leben will ich zu schildern versuchen, von dem Augenblicke an, wo die Römerin im Begriff stand, das Elternhaus zu verlassen und dem Manne zu folgen.

Recht jung geschah das gewöhnlich, zwischen dem 13. und 15. Jahre. Auch der Gatte war dann ziemlich jung; in verschiedenem Alter, je nach der körperlichen Entwicklung, empfangen die jungen Leute die Männertoga, gewöhnlich zwischen dem 15. und 16. Jahre, und bald darauf heirateten auch viele. Kaiser Augustus erklärte es für unrecht und strafbar, wenn ein Mann nicht wenigstens bis zum 25. Jahre, ein Mädchen nicht wenigstens bis zum 20. Jahre sich vermählt hatte.

Sehr romantisch darf man sich die Verlobung einer jungen Römerin nicht vorstellen. Nicht die jungen Leute selbst, sondern die Eltern schlossen die Verlobung ab, oft sogar lange Zeit vor der Hochzeit, wenn beide Teile noch Kinder waren. Wie bei einem anderen Kontraktabschluß gab der Bräutigam der Braut ein Handgeld oder statt dessen einen Ring als ein Unterpfand der eingegangenen Verpflichtung, — er selbst trug keinen Verlobungsring. Die Verlobung wurde durch ein Festmahl gefeiert.

War dann die Hochzeit herangenah, so legte am Vorabend die Braut ihre Mädchenkleider ab, sie wickte sie einer Gottheit, ebenso wie ihre Puppen, die sie, wie ursprünglich wohl auch die Kleider, dem Schutzgott der väterlichen Familie, dem Lar familiaris als Opfergabe darbrachte.

War das geschehen, so legte sie vor dem Schlafengehen das Hochzeitskleid

an, das sie — der guten Vorbedeutung willen, heißt es — auch in der Nacht anbehielt, ein langes weißes Gewand, geschürzt durch einen Gürtel aus Schafswolle.

Der Kopf der Braut wurde bei der Hochzeitsfeier verhüllt durch ein rotes Kopftuch, das flammeum. Diese Verhüllung des Hauptes erschien so wichtig, daß von ihr der Ausdruck für die Vermählung entnommen ist: „sich verhüllen“, nubere, bedeutet das Heiraten der Frau. Das erscheint auf den ersten Blick seltsam, aber es wird verständlich, wenn wir hören, daß die Verhüllung des Kopfes mit einem roten Tuche eine religiöse Zeremonie ist, die uns auch bei zahlreichen andern Völkern begegnet. Wir werden nachher noch zu erwähnen haben, weshalb am Hochzeitstag für die Braut Sühnopfer nötig sind. Bei solchen Sühnopfern aber wurde der zu Entführende oft mit dem Blute des Opfertieres bespritzt, — eine Andeutung, daß das Opfer für ihn dargebracht sei, daß eigentlich an ihm selbst die Opferhandlung zu vollziehen sei. Als Ersatz aber für wirkliches Blut wird oft die rote Farbe verwendet, und so auch eben bei dem roten Schleier der Braut¹⁾.

Bevor die eigentliche Hochzeitsfeier begann, suchte man die Zustimmung der Götter zu erkunden, durch Auspizien. Das Wort bedeutet ja, wie bekannt, eigentlich Beobachtung des Vogelflugs, und in älterer Zeit beobachtete man wirklich diesen. Später wählte man unter Beibehaltung des alten Namens eine bequemere Art, den Willen der Götter zu erfahren, — die Eingeweideschau. Waren die Vorzeichen günstig ausgefallen, so wurde dies dem Brautpaar gemeldet, vor den Hochzeitsgästen, den Angehörigen, Verwandten und Freunden des Hauses, die oft in großer Zahl in das Haus des Vaters geladen waren.

Wenn ein förmlicher Ehekontrakt aufgesetzt war mit Angabe der Mitgift u. a., was zwar nicht unbedingt nötig war, aber in der Regel geschah, so wurde er jetzt unterzeichnet, dann gaben Braut und Bräutigam ihre Zustimmung zur Ehe kund, darnach trat eine verheiratete Frau vor sie hin und legte ihre rechten Hände ineinander. Fungierte denn aber kein Priester bei der römischen Hochzeit? Diese Frage wird sich vielleicht schon manchem aufgedrängt haben. Zwei Hauptarten der Eheschließung gab es im alten Rom. Bei der einen Art wurde nur eine juristische Form vollzogen, bei der sogenannten coemptio, der Kaufehe. In ältester Zeit war bei allen Völkern die Tochter als Helferin in der Wirtschaft dem Vater ein Wertgegenstand, für dessen Verlust er entschädigt werden mußte; so wurde denn von dem Bräutigam die Tochter dem Vater gewissermaßen abgekauft. In der Ilias hören wir, daß ein Held für seine Gattin 100 Rinder und 1000 Schafe und Ziegen gegeben hat, und ἀγοραζομενα, dem Vater viel Rinder einbringend, ist dort ein ehrendes Beiwort der Mädchen. Ein kaum mehr recht verstandener Überrest aus jener alten Auffassung liegt in der römischen Kaufehe vor, ein symbolischer Kauf, der vor

¹⁾ Vgl. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer S. 51 ff.; Geburt, Hochzeit und Tod S. 186 ff.

5 Zeugen vorgenommen wird. Auch bei dieser Art der Eheschließung fanden neben dem Rechtsakte religiöse Zeremonien statt, die Götter wurden angerufen und ihnen Opfer dargebracht. Aber viel feierlicher, die eigentliche religiöse Form der Eheschließung, war die andere Art, die *confarreatio*, die freilich später immer seltener wurde und schließlich nur noch bei Priestern vorkam. Zwei der bedeutendsten Priester waren bei der *confarreatio* zugegen, der *pontifex maximus*, und der Priester des Jupiter, der *flamen Dialis*, sie bringen dem Jupiter das vorgeschriebene Schafopfer dar. Das Fell des geschlachteten Tieres wurde über zwei neben einander gestellte Stühle gebreitet, auf diesen nahm Braut und Bräutigam während der nun folgenden wichtigsten Zeremonie Platz, von der diese Form der Eheschließung ihren Namen bekommen hat: der Jupiterpriester opfert außer andern unblutigen Gaben einen *panis farreus*, einen Speltkuchen. Ob dieser gleich den anderen Opfergaben ganz in die Flammen des Altars geworfen wurde oder ob nicht das Brautpaar gemeinsam ein Stück davon verzehrte, steht nicht ganz fest. Der *Flamen* sprach dabei ein Gebet an verschiedene Götter vor, das Brautpaar wiederholte es, indem es um den Altar schritt.

Waren alle Zeremonien der Eheschließung vollzogen, so fand im Hause des Brautvaters das Festmahl statt, das sich bis zum Anbruch der Nacht hinzog. Nach seiner Beendigung folgte die Heimführung der Braut. Wenn dieser Augenblick gekommen war, flüchtete die Braut zur Mutter, scheinbar widerstrebend wurde sie vom Bräutigam aus deren Armen entführt, — vielleicht eine symbolische Erinnerung an die alte Sitte des Brautraubes. In feierlichem Zuge wurde nun die Braut von den Angehörigen und Hochzeitsgästen zu ihrem neuen Heim geleitet. Fackelträger und Flötenspieler eröffneten den Zug, dessen Teilnehmer lecke Spottverse sangen. Der Bräutigam warf Nüsse unter die Zuschauermenge aus, angeblich, um damit anzudeuten, daß er jetzt von den Spielen seiner Knabenzeit Abschied nehme, in Wahrheit jedenfalls als Symbol der Fruchtbarkeit der eben geschlossenen Ehe. Die Braut wurde nicht vom Bräutigam geführt, sondern drei Knaben, deren Vater und Mutter noch am Leben sein mußten, geleiteten sie; zwei von diesen faßten sie an den Händen, der dritte schritt ihr voraus, mit einer brennenden Fackel aus Weißdorn. Der Weißdorn hat nach weit verbreitetem Glauben die Kraft, unheilbringende Geister abzuwehren. Was soll er hier bei der Hochzeit? Die Menschen einer niederen Kulturstufe — und die Hochzeitsbräuche, auch noch manche der unserigen, gehen auf eine uralte Kulturepoche zurück — haben die Vorstellung, daß sie in allen wichtigen Augenblicken ihres Lebens von bösen Geistern bedroht seien, nicht am wenigstens auch bei der Hochzeit. Gegen diese Geister suchte man sich auf verschiedene Weise zu schützen¹⁾. Man brachte ihnen Sühnopfer dar, — eine Andeutung davon lernten wir vorher in dem roten Kopftuch der Braut kennen. Man suchte ihren Anblick zu vermeiden, — damit hängt die

¹⁾ Ich darf hier an das erinnern, was ich in meinem Aufsatz „Deutsche Volksbräuche“ in dieser Zeitschrift 1925, S. 297 ff. dargelegt habe.

Verschleierung der Braut zusammen —, man verjagte sie, — ich erinnere an den Polterabend, von dem ich in dem in der Anmerkung erwähnten Aufsatze sprach. Dem gleichen Zwecke nun diente auch der Weißdorn, aus dem die Hochzeitsfackel bestehen mußte, und dieselbe Bedeutung hat auch die Fackel selbst, denn auch das Feuer verscheucht Geister¹⁾, — daraus erklären sich auch die bei uns üblichen Geburtstagslichter und die Lichter des Weihnachtsbaumes.

Vor der Braut also ging der Träger der Weißdornfackel, hinter ihr trugen Mädchen Rocken und Spindel, damit auf die künftige Tätigkeit der Hausfrau hindeutend.

Wenn der Hochzeitszug vor dem Hause des Bräutigams angelangt war, durfte die Braut nicht sofort ihre neue Wohnung betreten, sie mußte erst an den Türpfosten Wollbinden aufhängen und die Pfosten mit Öl bestreichen, eine Sitte, die auch sonst vielfach vorkommt; durch diesen Ritus sollen die Götter des Hauses besänftigt werden. Die Schutzgötter des Hauses, ursprünglich wohl die Ahnen, schirmen nur die Angehörigen der Familie, sie zürnen über den neuen Eindringling, deshalb muß die Braut sie versöhnen, damit sie künftig auch ihr gnädig ihren Schutz zuteil werden lassen.

Über die Schwelle des Hauses darf die Braut nicht hinwegschreiten, sie muß hinübergelassen werden. Diese merkwürdige Sitte, die auch bei anderen Völkern, auch in Deutschland, vielfach vorkommt²⁾, erklärt sich wahrscheinlich aus dem Glauben, daß die Schwelle der Sitz der Seelen, der Ahnengeister ist. Diese soll die Braut nicht stören, um nicht ihren Zorn beim Eintritt ins Haus zu erregen.

War die junge Frau über die Schwelle gekommen, so wurde sie mit Wasser und Feuer empfangen, wie der römische Ausdruck lautet. Wie das geschah, wissen wir nicht genau, sicher ist nur, daß sie dadurch in die Gemeinschaft der Familie und ihres Gottesdienstes aufgenommen wurde.

Es war ein großer Sprung für die junge Römerin, wenn sie aus der engen Gebundenheit des Mädchenlebens in die Stellung der Hausfrau trat. Fast noch ein Kind bei der Vermählung war sie bis dahin aufgewachsen in der oft strengen Zucht des väterlichen Hauses, wenig mit der Außenwelt in Berührung, unselbständig in jeder Beziehung. Formell ging freilich die Gewalt, die bis dahin der Vater ausgeübt, auf den Gatten über, tatsächlich war die Stellung einer römischen Hausfrau ziemlich selbständig. Die Griechin des Altertums war auf die Frauenwohnung beschränkt, die von den Räumen der Männer getrennt liegt, die nur nahe Verwandte betreten dürfen. Die Schwelle des Hauses ohne dringende Veranlassung zu überschreiten, galt für die griechische Frau als unweiblich, von der Teilnahme an Gastmählern der Männer war sie auch im eigenem Hause ausgeschlossen. Ganz anders die Römerin! Im römischen Hause gibt es keine Frauenwohnung, wie die männlichen Familienmitglieder weist die Frau im Atrium und den anderen Räumen. Sie

¹⁾ Vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 72 ff.

²⁾ Vgl. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod S. 136 ff.

darf nach Belieben ausgehen, die Begegnenden machen ihr auf der Straße respektvoll Platz. An geselligen Mahlzeiten darf sie mit den Männern zusammen nicht nur im eigenen Hause teilnehmen, sondern sie darf auch mit dem Gatten Einladungen zum Mahle in fremden Häusern folgen; nur der Genuß von Wein ist ihr dabei verboten. Der Besuch des Theaters, der Gladiatoren- und Zirkusspiele war den Frauen gestattet; bis zur Zeit des Augustus saßen sie überall neben den Männern, erst Augustus wies ihnen im Theater und Amphitheater gesonderte Plätze auf den oberen Sitzreihen an, im Zirkus aber waren die Plätze stets ungetrennt, — zum Vergnügen der jungen Männer, denen diese Nachbarschaft oft eine günstige Gelegenheit zur Anknüpfung von Bekanntschaften bot. Sogar vor Gericht erschien die Römerin, nicht nur als Zeugin, sondern auch um das Mitleid der Richter für einen angeklagten Verwandten anzurufen, ja auch als Anklägerin durfte sie auftreten.

Im Hause liegt ihr die Führung des ganzen Hauswesens ob, sie hat die Schlüssel zu allen Vorräten, auch der Weinvorrat ist ihr unterstellt. Als Herrin, *domina* — daraus ist das ital. *donna* entstanden — wird sie nicht nur von den Dienern, sondern, wenigstens in der Kaiserzeit, auch vom Gatten angedredet. Selbst zu kochen braucht sie nicht, ebensowenig zu mahlen, beides gilt als niedere Tätigkeit, als Sklavenarbeit, wohl aber muß sie mit den Mägden zusammen im Atrium des Hauses spinnen und weben. Zum Zeichen deßsen wurde ihr, wie vorher erwähnt, im Hochzeitszuge Spindel und Rocken nachgetragen, und wie großen Wert man gerade auf diese Tätigkeit der Wollarbeit legte, zeigen uns zahlreiche Grabchriften, in denen unter den guten Eigenschaften der Toten gerade diese hervorgehoben wird: *lanam fecit* heißt es darin, „sie war fleißig bei der Wollarbeit“, oder die Verstorbene wird „fromm, keusch, häuslich und Wollspinnerin“ genannt, auch wird der Webstuhl auf dem Grabstein abgebildet.

In der Kaiserzeit hatte die Frau oft noch mehr als ihr Hauswesen zu verwalten, — ihr Vermögen. In alter Zeit war das Vermögen der Frau fast durchweg in den Besitz des Mannes übergegangen. Aber es gab auch eine Form der Ehe, bei der dies nicht der Fall war, und diese wurde in der Kaiserzeit die gewöhnliche Eheform. Nur die Mitgift fiel dabei dem Manne zu, in bezug auf das übrige Vermögen der Frau herrschte Gütertrennung zwischen ihr und dem Manne, gesetzlich hatte dann der Gatte nicht einmal das Recht des Nießbrauchs. Diese Rechtslage wurde übrigens, wie es ja auch heute vorkommt, zum Nachteile der Gläubiger mißbraucht: wir hören, daß vor einem Bankerotte jemand sein ganzes Vermögen seiner Frau verschreibt, so daß die Gläubiger keinen Anspruch darauf haben, der Sohn des Bankerottes ein großes Vermögen erbt. Zur Verwaltung des eigenen Vermögens hielten sich reiche Frauen einen Prokurator, einen Geschäftsführer, der gewöhnlich ihr Vertrauter war, nicht selten aber ihr Liebhaber wurde.

Daß auf das Spinnen und Weben der Frauen so großes Gewicht gelegt wurde, hing damit zusammen, daß in der Zeit der Republik die Kleider und

ihre Stoffe im Hause gefertigt sein mußten. Auch noch in den Anfängen der Kaiserzeit hielt man an dieser Sitte wenigstens zum Theil fest. Kaiser Augustus z. B. forderte, daß seine Töchter und Enkelinnen spannen und webten, und trug nur Kleider, die diese oder seine Frau und Schwester gefertigt hatten. Ziemlich früh wurden doch aber auch Kleiderstoffe gewerbsmäßig hergestellt, und auch an Schneidern und Schneiderinnen fehlte es nicht, — zum großen Theil wurde dies Handwerk von Sklaven betrieben. Der Stoff der Kleidungsstücke war in der republikanischen Zeit fast nur Wolle; Leinwand galt noch im ersten Jahrhundert vor Christus als Kostbarkeit. Später indes wurde Leinwand immer mehr verwendet, den Bedarf lieferten hauptsächlich kaiserliche Leinenfabriken, die im ganzen Reiche verteilt waren. Daneben trugen in der Kaiserzeit reiche Frauen auch teuer bezahlte Seidenstoffe; besonders berühmt oder berüchtigt waren die kosschen ganz durchsichtigen Gewänder, die im 1. Jahrhundert n. Chr. Mode waren. Viel Geld wurde für Schmucksachen ausgegeben. Im Jahre 215 vor Chr. hatte freilich ein Gesetz verboten, daß eine Frau mehr als $\frac{1}{2}$ Unze Goldschmuck besitze. Aber schon 20 Jahre später war dies Gesetz wieder aufgehoben worden und eine reiche Römerin der Kaiserzeit besaß eine große Menge Goldschmuck, dazu Edelsteine und Perlen in Fülle, selbst Schuhe wurden in der Kaiserzeit mit Perlen und Edelsteinen besetzt. Welch kunstvolle Schmuckgegenstände an Haarnadeln, Spangen, Armbändern, Halsbändern, Ohrringen u. a. die römischen Damen trugen, zeigen uns die in unseren Museen aufbewahrten Funde aus dem römischen Altertum zur Genüge.

Unbedecktes Hauptes sich auf der Straße zu zeigen, galt für unpassend. Aber die für unsere Damen so wichtige Hutfrage brauchte trotzdem den Römerinnen keine Sorge zu machen: sie trugen keine Hüte, sondern ein Kopftuch, oder sie zogen ihren Mantel über den Kopf. — Die Frisur war in der älteren Zeit ziemlich einfach. Die Mädchen trugen das Haar nach hinten gekämmt und im Nacken in einen Knoten gebunden oder sie legten es, in Zöpfe geflochten, Kranzartig um den Kopf. Für die Haartracht der verheirateten Frauen war die Verwendung von Binden charakteristisch. Gegen Ende der Republik aber und in der Kaiserzeit gab es der künstlichen Frisuren so viel verschiedene, daß ein so guter Frauenkenner wie Ovid es für unmöglich erklärte, sie alle aufzuzählen. Die Marmorbüsten und Münzbilder von Kaiserinnen lehren, wie rasch die Mode wechselte, lassen auch deutlich erkennen, daß zu dem hohen Aufbau der Frisur, der im 1. Jahrhundert n. Chr., in der Zeit der flavischen Kaiser Mode wurde, eine Menge falschen Haares gehört haben muß.

Vielfach färbten die Römerinnen ihre Haare, namentlich um ihnen die beliebte blonde Farbe zu geben. Zum gleichen Zwecke trugen sie auch öfter Perücken, für die das blonde Haar aus Deutschland importiert wurde.

Frauen, die einer solchen Ausartung der Mode folgten, gehören, das ist wohl klar, einer Zeit der *décadence* an, und gewisse Verfallserscheinungen finden wir auch in vielen anderen Zügen des Frauenlebens der Kaiserzeit.

Historiker, Philosophen und satirische Dichter klagen über die Sittenlosigkeit römischer Frauen. Mag dabei auch manches übertrieben sein, schon eine Tatsache beweist uns, daß damals manches im argen lag: die Häufigkeit der Ehescheidungen. Mit der größten Leichtfertigkeit werden Ehen geschlossen und getrennt. „Selten“, heißt es in der Grabchrift einer Frau, die wegen ihrer in langer Ehe bewährten Treue gepriesen wird, „ist es, daß lange dauernde Ehen durch den Tod, nicht durch Scheidung getrennt werden.“ Daß eine Frau nur einen Mann gehabt, wird als besonderer Ehrentitel auf der Grabchrift vermerkt. Wie die Männer öfters vier- bis fünfmal heirateten, ohne daß sie eine Frau durch den Tod verloren haben, ja sogar einmal die siebente Frau eines Mannes erwähnt wird, so machten es offenbar auch die Frauen nicht viel anders: ein römischer Satiriker erzählt von einer Frau, die in fünf Jahren acht Männer genommen habe, ein anderer spricht davon, daß eine Frau den zehnten Mann heirate, — das sind wohl Übertreibungen, aber verständlich sind solche Übertreibungen doch nur unter der Voraussetzung, daß man es mit der Ehe und ihrer Trennung in Wirklichkeit unglaublich leicht nahm.

Andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß solche Klagen uns ein einseitiges Bild geben. Das Laster tritt in der Öffentlichkeit stets mehr hervor als die Tugend und bietet auch mehr Stoff zum Schreiben. Gelegentlich erfahren wir doch auch etwas von edlen Frauen hochstehender Männer der Kaiserzeit. Was aber die Hauptsache ist, die Schilderungen der Sittenlosigkeit der Frauen beziehen sich nur auf die obersten Schichten der römischen Gesellschaft. Wie man aus den modernen französischen Romanen und Dramen, die nur einen bestimmten Gesellschaftskreis zeigen, keinen Schluß ziehen darf auf die Sitten des französischen Bürgertums, so darf man auch die römischen Klagen nicht verallgemeinern und auch auf die Frauen der mittleren und unteren Stände übertragen. Von ihnen schweigt die Literatur, und nur die Grabchriften geben uns Kunde von diesen Frauen. Grabchriften sind ja natürlich keine sehr objektive Quelle, ebensowenig wie heutzutage, aber es findet sich in ihnen doch manches, was in seiner schlichten Form den Stempel der Wahrheit trägt.

„Sie war der Schutzgeist meines Hauses“, rühmt ein Mann seiner Frau nach, „meine Hoffnung, mein Leben. Was ich wünschte, wünschte auch sie, mied, was ich mied. Keiner ihrer Gedanken war mir je verborgen. Nicht fehlte es ihr an Fleiß bei der Wollarbeit, sparsam war sie, doch freigebig aus Liebe zu ihrem Manne. Speise und Trank mundete ihr nicht ohne mich. Trefflich war ihr Rat, klug ihr Sinn, edel ihr Ruf.“ Eine andere Grabchrift lautet: „Meiner teuersten Gattin, mit der ich 18 Jahre ohne Klage gelebt. Aus Sehnsucht nach ihr habe ich geschworen, nie eine zweite Frau zu nehmen.“ Häufig rühmen die Gatten, daß sie mit ihrer Frau ohne Streit, ohne Ärger gelebt oder daß sie nie von ihr eine Kränkung erfahren nie ein böses Wort gehört haben. Mehrfach findet sich auch die schöne Wendung, die an Chamisso's bekanntes Gedicht anklingt:

„Nie hat sie mir einen Schmerz getan, als da sie starb.“

Die schönste Verherrlichung einer römischen Frau aber steht nicht auf einem Grabstein, sondern ist das Werk eines Dichters und gilt einer vornehmen Römerin aus der Zeit des Augustus. Es ist die berühmte Cornelia's Elegie des Propert, die „Königin der Elegien“, wie man sie mit Recht genannt hat. Die jung dahingeschiedene Lote spricht darin aus der Unterwelt zu ihrem Gatten Nemillus Paullus und zu den Totenrichtern die ergreifenden Verse, die ich so zu übersetzen versucht habe:

„Bestürme nicht mit Tränen meine Brust,
 Kein Fiehn öffnet dir das dunkle Thor.
 Betrat die Seele erst das Schattenreich,
 Ist sie auf ewig drunten festgebannt.
 Mit Bitten kannst du Himmlische erreichen,
 Von drunten führt kein Weg zum Licht zurück.
 Als bei Posaunenschall die Flamme mir
 Den Leib verzehrte auf dem Scheiterhaufen,
 Was half's mir da, daß du mein Gatte warst,
 Was halfen mir die Ahnen, was die Kinder?
 Die Parzen waren nicht gnäd'ger drum, —
 Ein kleines Aschenhäuflein blieb von mir.
 Du Nachtgefühl, ihr Flüsse, die ihr mir
 Den Fuß hier fesselt und die Rückkehr hemmt,
 Zu früh kam ich zu euch, doch frei von Schuld.
 Ein mildes Urtheil spende Pluto drum,
 Zu euch, ihr Totenrichter, sprech ich so:
 Mit Stolz gedenk ich meiner edlen Ahnen,
 Und ihrer würdig hab' ich mich gezeigt.
 Nur einem Manne hab' ich mich vermählt,
 Dir, Paullus, dem ich bis zum Tod getreu.
 Mein war mein Leben von der Hochzeitsfackel
 Bis zu der Fackel, die den Scheiterhaufen
 Mir am Begräbnistag entzündete.
 Und nicht aus Furcht vor Strafe war ich gut,
 Es war mein Herz, das mich zum Rechten trieb.
 Kühn kann ich mich den tugendsamen Frauen
 Vergleichen, die das Nom der Vorzeit pries.
 Nie süße Mutter, hab' ich dich getränkt.
 Zufrieden warst du stets mit mir, du wünschtest
 An mir nichts anders als den frühen Tod.
 Der Mutter Tränen und des Volkes Klagen,
 Sie ehren und verteid'gen mich vor euch.
 Wie jung ich auch vom Leben schied, ich ließ
 Nicht leer mein Haus, nicht kinderlos zurück.
 Ihr meine Söhne, noch im Tod mein Trost,
 An eurer Brust schloß ich die Augen zu.
 Du Tochter, folge meinem Beispiel nach,
 Wie ich, sei eines Mannes Gattin nur.“

Durch viele Enkel pflanzet das Geschlecht
 Des Paullus fort. Gern geh' ich in den Tod,
 Wenn nur mein Haus in reichem Nachwuchs blüht.
 Und meine Kinder leg' ich die ans Herz,
 Mein Paullus, noch im Tod sorg' ich um sie.
 Sei, Vater, du für sie jetzt Mutter auch.
 Sie werden jetzt an deinem Halbe hängen,
 Wie sie umschlangen sonst der Mutter Hals,
 Und küßt du sie, gib ihnen auch den Kuß
 Der Mutter. Du bist jetzt ihr Ein und Alles.
 Bist du voll Schmerz um mich, zeig's ihnen nicht,
 Die Tränen trockne, eh' du vor sie trittst.
 Genug sei's dir zu trauern in den Nächten,
 Im Traume sieh' mich heimgekehrt zu dir.
 Und willst du mit dem Traumbild leise sprechen,
 Sprich nur und denke, ich erwidre's dir.
 Doch wenn der Vater eine neue Gattin
 Heimführt, ihr Kinder, züret ihm darum nicht.
 Nehmt sie mit Liebe auf, die neue Mutter,
 Dann wird auch sie euch ihre Liebe weih'n.
 Lobt nicht zu sehr vor ihr mich, denket dran,
 Versehen könnt' es doch die neue Mutter,
 Wenn ihr sie mit der ersten stets vergleicht.
 Doch bleibt der Vater meinem Schatten treu,
 Will er als Witwer einsam weiter leben,
 Dann ist's an euch, ihm alles zu ersetzen.
 Naht ihm das Alter, sorgt dann treu für ihn,
 Umhegt mit Liebe doppelt ihn und haltet
 Von dem Verlass'nen jeden Kummer fern.
 Was mir geraubt an Jahren, wachse zu
 Den euren, liebe Kinder, daß mein Paullus
 Als Greis sich noch an euch erfreuen kann.
 Mir ward ein glücklich Los beschieden ja!
 Nie legte ich als Mutter Trauer an,
 Am Grabe fehlte keiner von den Meinen. —
 Gesagt hab' ich, was ich zu sagen hatte.
 Ihr Richter, fällt gerecht jetzt euren Spruch.
 Vergeltet hier mir nach dem Erdenleben,
 Laßt mich nun ein ins Reich der Seligkeit!

Geist und Rhythmus.

Von Dr. Konrad Rolinski, Berlin.

Das Streben der gegenwärtigen Wissenschaft geht auf die Überwindung des Alexandrinertums und die Befreiung vom Spezialistentum; man will von der Einzelbeobachtung zur Gesamtbetrachtung fortschreiten. Damit verbindet sich der Übergang von der Schilderung des Tatsächlichen zu philosophischer Betrachtungsweise. Friedrich Meinecke hat diese Beobachtung jüngst einmal so formuliert: wir leiden unter der Verkümmern der Totalitäten und der Hypertrophie der Spezialitäten. Philosophie und Einzelwissenschaft haben sich zu lange fremd, wenn nicht gar feindselig gegenübergestanden, zu beider Schaden; wir haben eine überreiche Fülle von hervorragenden Berufsmenschen gezüchtet, aber es fehlt an wahrhaft Gebildeten, an harmonischen Persönlichkeiten. Die Schuld an diesem beklagenswerten Zustande trifft nicht allein die Einzelwissenschaften, sondern in gleichem Maße auch die Philosophie selber, die allzulange sich als eine besondere Fachwissenschaft neben den andern betrachtet und ihren eigentlichen Charakter als Totalitätswissenschaft aufgegeben hat. Das bringt auch einen Riß in unser politisches Leben, die Vertreter verschiedener Richtungen verstehen oft einander nicht mehr. Es gilt, wieder zu den Grundlagen des Lebens vorzubringen, ohne philosophische Besinnung muß die Wissenschaft schließlich verkümmern.

Auch in der Historie müssen wir wieder zu zusammenfassender Auffassung und Darstellung gelangen. Wir haben lange genug nur Biographien und Monographien zu lesen bekommen; sie waren gewiß oft vorzüglich in der Kenntnis des Details, aber es fehlte nicht selten die Einfügung in den entscheidenden Zusammenhang, nicht etwa bloß der engeren Zeitepoche, sondern vielmehr der gesamten Kultureinheit. Wir brauchen wieder entscheidende Synthesen, nicht nur die Biographie eines Mannes sondern die Geschichte eines ganzen Zeitalters, nicht nur die Darstellung einer Epoche im Leben eines Volkes, sondern Überblicke über die Gesamtkulturentwicklung der Nationen, nicht nur Rationalgeschichten sondern Universalgeschichte. Jede Zeit hat ihre Notwendigkeit, und die Größe des Einzelnen zeigt sich wie im allgemeinen so auch in der Wissenschaft darin, daß er die Notwendigkeiten der Zeit erfüllt.

Dem Streben nach historischer und geschichtsphilosophischer Synthese ist man in neuerer Zeit mehrfach entgegengekommen, mitunter in flacher Weise wie Hendrik van Loon mit seiner Geschichte der Menschheit oder wie der Engländer H. G. Wells mit seinen Grundlinien der Weltgeschichte, auf höherer wissenschaftlicher Stufe steht schon Wilhelm Erbt, Weltgeschichte auf russischer Grundlage oder die Neubearbeitung der Weberschen Weltgeschichte durch Ludwig Rieß; eine im wahrsten Sinne des Wortes wissenschaftliche Weltgeschichte gibt Hans Delbrück heraus, von der bereits zwei Bände rasch aufeinander gefolgt sind, deren dritter der Vollendung entgegenreift. Wenn das Werk abgeschlossen vorliegen wird, dann wird das dringendste Bedürfnis der Ge-

sichtswissenschaft für den Zeitpunkt, in dem wir leben, erfüllt sein. Von den philosophischen Werken, die demselben Wunsche nachkommen, hat das größte Aufsehen, mit vollem Recht, Spenglers Untergang des Abendlandes erregt; einen neuen eigenartigen Versuch bedeutet hierneben das Buch von Friedrich Cornelius, Rhythmus der Weltgeschichte. Es bringt eine neue Geschichtsphilosophie, aber nicht nur spekulative Betrachtungen, sondern es sucht ihre Richtigkeit und ihren Wahrheitsgehalt in einer allgemeinen historischen Darstellung zu erhärten. Mit diesem Werke setzen sich die folgenden Zeilen vom Standpunkte Ranklischer Geschichtsbetrachtung auseinander.

Nach Cornelius ist die Weltgeschichte eine Aufeinanderfolge von verschiedenen Kulturen, die wie die Wellenberge und Täler des Meeres sich auflösen, sie gleichen den mannigfaltigen Takten eines Liedes, sie folgen aufeinander, wie ein Atemzug notwendig dem andern folgt. Es ist bezeichnend für C., daß er den Grundgedanken seiner Lehre in Bildern ausdrückt; man kann schon hieraus erkennen, daß es ihm weniger auf exakte logische Formulierung als vielmehr auf die Gestaltung einer starken inneren Anschauung ankommt, er ist mehr von künstlerischen als von wissenschaftlichen Motiven geleitet. Seine im übrigen nicht vollkommen neuartige Anschauung hat ihn mit Macht gepackt, er hat sie aber nicht logisch-begrifflich fassen können. Man ist genötigt, seinen Bildern andere entgegenzusetzen, wenn man zum Ausdruck bringen will, daß man seine Meinung nicht teilt. Die Ranklische Schule glaubt aus der Betrachtung der Tatsachen entnehmen zu können, daß die Weltgeschichte nicht immer wieder von neuem entsteht, sich entfaltet und vergeht, sondern daß in einer fortlaufenden Reihe, etwa wie in der Zahlenreihe, die Ereignisse sich aneinanderreihen, durcheinander bedingt sind und ineinander hängen; diese Reihe ist, wenn man den Blick auf das Ganze richtet, ununterbrochen, sie kann an den verschiedensten Stellen begonnen werden, es können wohl auch mehrere solcher Reihen eine Zeitlang nebeneinander herlaufen, aber schließlich münden alle diese Quellen und Bäche in einen gemeinsamen Strom ein, der unentwegt vorwärts drängt und dessen Ende noch gar nicht abzusehen ist. Viel eher als mit den Bergen und Tälern des wallenden Ozeans könnte man im Sinne der Ranklischen Geschichtsbetrachtung die Weltgeschichte mit einem unaufhörlich dahindrausenden Strome vergleichen, der mit gewaltigem Lärmen und Tosen durch die Lande zieht und immer wieder neue Wassermassen wälzt, aber die Wasser fließen nicht ziellos und zwecklos auseinander und ineinander wie beim Ozean, sondern sie streben zusammen. Dem Bilde von dem lieblich klingenden Liebes- und dem vom regelmäßigen Einatmen und Ausatmen des tierischen Körpers ließen sich auch leicht andere entgegenstellen. Es kommt hier nur auf die Feststellung eines Tatbestandes an, der durch die exakte Geschichtsforschung erarbeitet worden ist, daß nämlich die verschiedenen Kulturen zwar einmal zugrundegehen, aber nicht vollkommen ausgemerzt werden, die Antike z. B. ist wohl zusammengebrochen, aber sie lebt auch jetzt noch weiter, man braucht nur an die Kirche, das römische Recht und ähnliches zu denken. Cornelius leugnet nun zwar keineswegs, daß gewisse Elemente von einer Kultur in die andere

sich hinüberretten, er entwickelt sogar jede neue Kultur aus den Bedingungen der vorhergehenden, aber er sieht doch in jeder neuen Kultur ein wesentlich Neues, das Entscheidende ist für ihn nicht der kontinuierliche Zusammenhang, sondern das Auftreten des Neuartigen, das so vollkommen anders gestaltet ist, daß man nicht von den verschiedenen Zeitaltern derselben Entwicklungsreihe, sondern vom Enden und Wiederbeginnen immer neuer Reihen sprechen müßte.

Die Unvereinbarkeit einer solchen Geschichtsauffassung mit seiner eigenen hat Ranke selber klar vorweggeföhlt, wenn er in der Vorrede zur Weltgeschichte sagt: „Die Weltgeschichte würde in Phantasien und Philosopheme ausarten, wenn sie sich vom festen Boden der Rationalgeschichte losreißen wollte, aber ebensowenig kann sie an diesem Boden haften bleiben. In den Nationen selbst erscheint die Geschichte der Menschheit. Es gibt ein historisches Leben, welches sich fortschreitend von einer Nation zur andern, von einem Völkercreise zum andern bewegt. Eben in dem Kampfe der verschiedenen Völkersysteme ist die allgemeine Geschichte entsprungen.“ Ranke hätte die These von dem notwendigen Absterben einer Kultur und der Entstehung eines ganz neuen Erlebnisses zum Zwecke der Weiterbildung der Kultur abgelehnt; ähnliche Gedanken wie Ranke hat auch Delbrück entwickelt; er sagt in der Einleitung zur Weltgeschichte: „Daß hier und da in der Geschichte rhythmische Bewegungen zu beobachten sind, mag zugegeben werden, aber sie zu historischen Gesetzen zu stempeln, ist nicht angängig“. Namentlich lehnt Delbrück und mit ihm die gesamte Rankische Schule ein Gesetz für die gesellschaftliche Entwicklung ab, weil die innere Entwicklung der Völker durch die auswärtigen Beziehungen der Staaten beeinflusst wird. Wenn Cornelius solche Äußerungen der leitenden Historiker nicht beachtet, so hält er sich nicht an die historischen Tatsachen, sondern er konstruiert, er will als Philosoph die Geschichte meistern.

Eine neue Kultur beruht nach Cornelius auf einem so starken inneren Erlebnis von so schlichter Selbstverständlichkeit, daß es allgemein zünden muß. Das neue Grunderlebnis ist so mächtig, daß es alle bannt; es „verleiht allen Äußerungen einer Epoche gemeinsame Züge und unterscheidet sie dadurch von anderen Zeiten“. Da aber zu jedem Grunderlebnis einer Kultur eine „bestimmte Haltung des Körpers gehört, gewisse Bewegungen, eine Mimik, die das Erlebnis hervorruft und von der es wieder erinnernd hervorgerufen werden kann“, so wirkt jede Kultur rassgebildend, indem ihr eben bestimmte Gebärden und Gesichtszüge, auch gewisse innere Anlagen adäquat werden. Werden so die Rassen als ein Produkt der historischen Entwicklung hingestellt, so gilt dasselbe natürlich erst recht von den Nationen. Rasse und Nation sind nichts Naturwüchsiges, nicht auf ihnen beruht die Geschichte, wie das Mommsen z. B. für die römische Geschichte behauptet hat, sondern das Verhältnis ist gerade umgekehrt. In diesem Gedanken berührt sich Cornelius mit seinem Antipoden Ranke, wenn dieser in der Vorrede zu seiner Weltgeschichte sagt, die Nationalitäten seien nicht sowohl Schöpfungen der Rasse und des Landes, als der großen Abwandlungen der Begebenheiten, nicht einmal Nationen von so großer Macht und so eigentümlichem Gepräge wie die englische, die italienische seien

von Natur geworden. In ähnlicher Weise hat Delbrück im zweiten Bande seiner Weltgeschichte gezeigt, daß die deutsche, die französische, die italienische Nation erst im Mittelalter geworden sind, und zwar jede aus einer besonderen und eigentümlichen Wurzel.

Auch das Klima lehnt Cornelius als entscheidenden Faktor für die Entstehung einer neuen Kultur ab. Das Klima bedeutet nur den fruchtbaren Boden, auf dem der Samen einer Kultur gedeiht, aber er muß von anderswo in den Boden gesenkt werden. Wäre das Klima entscheidend für das Aufkommen einer neuen Kultur, dann müßten dasselbe Klima und dieselben geographischen Bedingungen dieselbe Kultur schaffen. Indessen hat die annähernde Gleichartigkeit der klimatischen Verhältnisse in den Mittelmeerlandschaften doch zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten grundverschiedene Kulturen hervorgebracht.

Einen Fortschritt innerhalb einer Kultur gibt es nach Cornelius so wenig wie beim Übergange von der einen zur andern. Der Fortschrittsgedanke wird als eine Erfindung des abendländischen Menschen bezeichnet, der in unermüdlicher Arbeit und faustischem Drange Dauerndes beitragen möchte zum Turm von Babel, den er Fortschritt nennt. In Wirklichkeit ist „das Ziel der geschichtlichen Entwicklung nicht eine bessere Zukunft, sondern — bist du selbst, wie Gott dich haben will“. „Der Mensch baut nicht für die Ewigkeit, sondern der Berührung mit der Ewigkeit zu Folge.“ „Das Genie ist ebenso vollkommen in der Frühzeit wie am Ende (einer Kultur), wenn es die Aufgabe seines Augenblicks erfüllt.“ Man wird dieser Auffassung nur mit Einschränkung zustimmen können. Auch Ranke will den Begriff des Fortschrittes nicht allgemein anwenden, sogar in den meisten Fällen nicht; er „ist nicht anwendbar auf die Produktionen des Genius in Kunst, Poesie, Wissenschaft und Staat; denn diese alle haben einen unmittelbaren Bezug zum Göttlichen“. „Ebensowenig würde ein Fortschritt anzunehmen sein in dem individuell moralischen oder religiösen Dasein, denn dieses hat auch eine unmittelbare Beziehung zur Gottheit.“ Aber es gibt doch auch Gebiete, wo wirklicher Fortschritt im Verlaufe der Menschheitsgeschichte eingetreten ist, z. B. in den allgemeinen Begriffen der Moral und Religion. „Seitdem das Christentum und mit ihm die wahre Moralität und Religion erschienen ist, konnte hierin kein Fortschritt mehr stattfinden“, hat Ranke zu König Max von Bayern geäußert. Bei derselben Gelegenheit sagt er: „Dagegen ist ein Fortschritt anzunehmen in allem, was sich sowohl auf die Erkenntnis als auch auf die Beherrschung der Natur bezieht“. Und an einer weiteren Stelle: „In den mehr materiellen Beziehungen also, in der Ausbildung und Anwendung der exakten Wissenschaften und ebenso in der Herbeiführung der verschiedenen Nationen und der Individuen zur Idee der Menschheit und der Kultur ist der Fortschritt ein unbedingter“.

Cornelius irrt mit seiner Lehre von den Kulturkreisen, aber er hat Recht, wenn er den verschiedenen Zeiten ihren besonderen Lebensstil zuweist, sie als Kulturindividualitäten auffaßt, er hat auch Recht, wenn er meint, man könne das Kulturleben weder mechanisch noch biologisch erklären, aber er

bleibt im Hypothetischen stecken, wenn er glaubt, jedes Kulturleben füge sich ausschließlich seinem eigenen inneren Gesetze: dem allbindenden Rhythmus. Gewiß ist das, was die Jahrtausende ordnet, größer als alles Menschliche, aber es ist kein inneres Gesetz, weder im ordnenden Sinne der Naturwissenschaften noch in der normativen juristischen Bedeutung. Gleichwohl hat die Lehre, daß die Kultur regelmäßig über die gleichen Stufen des Lebens weitererschreitet, etwas Bestrickendes an sich, weil sie dem künstlerischen und rationalen Bedürfnis des Menschengesistes entgegenkommt, so daß es sich wohl verlohnt, die verschiedenen Stadien einmal kennenzulernen.

Jede Kultur beginnt nach E. mit einem naiven Lebensstil und gestaltet unter der Einwirkung genialer Persönlichkeiten ein einstimmiges Weltbild, das die Zerrissenheit der vorausgegangenen Zeit überwindet. Da die neue Weltanschauung zunächst ein Eigentum von wenigen ist, so sind diese die geborenen Führer der neuen Zeit. Auf ihren persönlichen Beziehungen baut sich das Staatsleben auf. Die Kunst dieser Periode strebt zum Ungeheuren, die Religion schafft Symbole und Mythen, für Philosophie ist noch kein rechter Platz, sie ist höchstens scholastischen Charakters, sie will mittels des Denkens nur den von Anbeginn vorhandenen Glaubensinhalt erhellen. Aber jeder menschliche Gesichtswinkel ist beschränkt gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens, so muß der Mensch auf Probleme stoßen, die sich vom Standorte des naiven Lebensstiles nicht mehr lösen lassen, der Mensch wird sich der Einseitigkeiten dieses Stiles bewußt, und so folgt bei E. als zweite Stufe der grenzbewußte Stil, der ein eminent künstlerischer ist; seine Grenzen erkennen, bedeutet künstlerisch, sich der Form bewußt werden, jede Kunst aber geht von einem Formgefühl aus. In dieser Periode entstehen vornehmlich selbständige, von der Verbindung mit anderen Objekten losgelöste, in sich abgeschlossene kleinere Werke; wir stehen an der Wiege der lyrischen Dichtung und der Plastik. Die Probleme dieser zweiten Epoche sind für den einfachen Mann nicht mehr faßbar, weil sie zu fein und schwierig sind; so sondern sich die Gebildeten von der Menge ab, die Religion wird angstvoll und verliert die frohe Gewißheit der Frühzeit.

Jetzt erst hat sich das Leben der jeweiligen Kultur in seiner ganzen Breite und Vielseitigkeit entfaltet. Naiver und grenzbewußter Stil hängen immer ineinander, wie bei Hegel immer auf eine These eine Antithese folgt; aber Hegel vereinigt diese Gegensätze schließlich zu einer Synthese. So spricht auch Cornelius von dem Versuch zu einer Überbrückung der unverföhnlichen Gegensätze beider Stilarten, diese neue Gestaltung des Grundgefühles jeder Kultur nennt er den gesteigerten Stil. Dieser hat etwas Tyrannisches an sich, er muß das Leben kraftvoll zusammenfalten, wenn es nicht auseinanderfallen soll; und auf dieser Stufe ist das noch möglich, die vorhandenen, einmal geweckten Kräfte sind noch nicht verbraucht. Die Kunst bekommt etwas Gewalttames in ihrer Formgebung, sie ist nicht mehr schlicht und einfach, sondern problematisch, aber die Probleme werden noch gelöst, es entsteht die Tragödie. Die Wirtschaft wird nach der Art des Merkantilismus durch Maßnahmen des Staates gemeißelt und eingeengt, die Staaten schließen sich gegeneinander ab, die Philo-

sophie baut in kraftvollem Selbstbewußtsein eigene, von der dogmatischen Gebundenheit unabhängige metaphysische Systeme.

Gegen die bindende Gewalt des gesteigerten Stils lehnt sich die ihrer Eigenkraft bewußte Persönlichkeit auf und setzt ihm den deswegen von E. als persönlich bezeichneten Stil entgegen. Alles macht sich frei von den allgemeinen Bindungen, das Wort der Freiheit bekommt jetzt erst seinen eigentümlichen Klang, wir befinden uns im Zeitalter der Revolutionen. Die Religion muß vor der Aufklärung weichen, sie wird „von der Kritik zerschissen“; „die Philosophie übernimmt die Führung des geistigen Lebens, die Dichtung wird ihr untertan“. Da aber der persönliche Stil die Formen des gesellschaftlichen Lebens zertrümmert, so folgt als letztes Stilgefühl einer Kultur das, was Cornelius den kopierenden Stil nennt. Der Name rührt daher, daß sich die Kunst dieses Stadiums auf die Kopie altüberlieferter Formen beschränkt. Die allgemeine Zersetzung und der Abbau der Kultur tritt ein, das geistige und sittliche Leben löst sich in allgemeinen Relativismus auf, der staatliche Zustand ruft kommunistische Erschütterungen hervor, er strebt zur Diktatur, alles wird ins Sensationelle verzerrt, ein stillloses Chaos mit den stärksten Gegensätzen in sich, im Wirtschaftlichen kolossaler Reichtum neben Massenelend, droht das Leben zu vernichten, die Entwicklung geht nicht weiter. Es bleiben höchstens noch Sammeltätigkeit, praktisch-technische Nutzung, juristische Formulierung, die Religion sinkt zur Zauberei herab. Den zersetzenden Tendenzen wird lange Zeit kein wirkungsvoller Widerstand entgegengesetzt, endlich aber wird das Leben unerträglich, neue Persönlichkeiten drängen über die Erstarrung hinaus, die Empörung der Persönlichkeit findet neue Standpunkte; damit aber hebt nach E. etwas ganz Neues an, ein essentiell neues Lebensgefühl entsteht, der geschilderte Kreislauf beginnt von neuem.

Cornelius meint nun alle diese Gesetzmäßigkeiten nur formal, sie sollen nur den Weg zu neuen Fragestellungen weisen, nicht die Fragestellung selber und die Vielseitigkeit der geschichtlichen Möglichkeiten in keiner Weise einschränken, nur das Grunderlebnis bleibe sich gleich, der Übergang von einem Lebensstil zum andern sei in der verschiedensten Weise möglich.

Der vorgeführte Bau hat seine architektonischen Schönheiten, aber er offenbart mancherlei Fehler. Dem Betrachter drängen sich allerlei Fragen auf: warum sollte die Auffindung neuer Gesichtspunkte nicht in immerwährender Folge aus den inneren Anlagen der eigenen Kultur möglich sein, gewiß nicht in infinitum, wohl aber über eine beschränkte Zahl von Stufen hinaus? Können neue Gesichtspunkte erst nach dem chaotischen Ende der alten Kultur gefunden werden? Warum nicht schon früher, etwa indem der persönliche Stil sich seiner Gefahren rechtzeitig bewußt wird? Muß die Entwicklung immer und notwendig fünf Stufen durchlaufen? Kann die Entwicklung auch immer nur auf der fünften Stufe stehen bleiben? Daß eine Kultur gewaltsam erstickt werden kann, noch ehe sie alle ihre Triebe entfaltet und ihren natürlichen Kreislauf beendet hat, gibt Cornelius selbst zu. Er spricht von dem gewaltsamen Zer-

träumern des Eufismus durch Dschingis-Chan, bevor diese Kultur gereift war und ihren notwendigen Tod fand. Er kennt auch die anders bedingte Tragödie der Inkaskultur. Sie hatte gerade erst den Höhepunkt ihrer naiven Epoche überschritten, als sie mit den Spaniern zusammenstieß und diese sie gewaltsam aufrieben; der „Auswurf Europas“ vernichtete diese Kultur, ehe sie ihr Schicksal erfüllt hatte. Auch der Entwicklungsgang anderer Kulturen ist nicht so geschlossen, wie Cornelius annimmt. Der verhängnisvollste Fehler aber ist, daß Cornelius in keiner Kultur Werte von Ewigkeitscharakter findet, obwohl er selbst einmal von dem ewigen Gehalt der Lehre Jesu spricht. Cornelius hat seine Behauptung von dem naturgewollten, notwendigen Absterben jeder Kultur nicht wissenschaftlich einwandfrei begründet, seine Lehre entspringt einem lendenschwachen Pessimismus der Weltanschauung, der seinen letzten psychologischen Grund in der furchtbaren Erschütterung hat, die der Weltkrieg auf den Verfasser ausgeübt hat. Trotz seiner starken Selbständigkeit, geistigen wie sittlichen, wird E. der allgemeinen Zeitstimmung des Epigonentums tributär.

Man könnte unter Herausgreifung eines beliebigen Beispiels, etwa der antiken Kultur des näheren ausführen, wie die rhythmische Geschichtsphilosophie es wohl ermöglicht, gewisse Erscheinungen sinnvoll zu betrachten, daß aber markante Persönlichkeiten und kennzeichnende Eigentümlichkeiten, etwa ein Mann wie Sokrates, von ihr nicht erfaßt werden können. Die Mängel der neuen Geschichtsphilosophie sind so groß, daß man die neue Betrachtungsweise trotz gewisser Schönheiten und einer relativen Fruchtbarkeit ablehnen muß.

Zu dem Rhythmus innerhalb der einzelnen Kulturen gesellt sich nun noch bei E. ein zweiter, umfassenderer Rhythmus beim Übergang von einer Kultur zur andern. Letztlich ist auch die Fülle der Tendenzen der verschiedenen Kulturmöglichkeiten zahlenmäßig beschränkt (die konkreten Kulturkreise selbst sind davon wohl zu unterscheiden), es gibt nach Cornelius nur drei verschiedene Typen von Kulturgruppen: die beruhenden, die übersinnlichen und die dynamischen Kulturen. Nur dieser Dreiklang soll möglich sein, immer in derselben Reihenfolge lösen die Kulturtypen einander ab. Die dynamischen Kulturen, zu denen die abendländische zu rechnen ist, sind von einer rastlosen Energie erfüllt, mit einer alle Hemmnisse überwindenden Willenskraft verbreiten sie ihre Formen über ungeheure Flächen, die abendländische Herrschaft reicht über den gesamten Erdball. Dynamische Kulturen früherer Zeiten sollen sein: die älteste Kultur der Menschheit auf den Inseln Hinterindiens, mit ihren Ausläufern bis nach Amerika und Madagaskar, die indogermanische Kultur, die ägäische und das Reich der Inkas. Dynamische Kulturen sind in besonderer Weise rassenbildend; sie zerbrechen schließlich an der Kraft des dynamischen Triebes und schlagen in ihrem Grunderlebnis in ihr Gegenteil um; auf eine dynamische Kultur kann nur eine beruhende folgen.

Die statischen Kulturen sind die gesellschaftsbildenden, mit stabilen Lebensformen, welche oft mehrere Jahrtausende den Untergang des eigentlichen Kulturlebens überdauern, wie wir am Beispiel der Chinesen sehen. Auch die griechische Kultur gehört in diese Reihe. Die menschliche Verkettung der Ver-

hältnisse wird den Angehörigen einer derartigen Kultur schließlich zur Qual, von der nur eine übersinnliche, jenseitige Einstellung befreit und erlöst.

Man überwindet die Enge dieses Lebens, indem man die diesseitige Welt verachtet und sein eigentliches Interesse der göttlichen Welt zuwendet. Die übersinnlichen Kulturen sind die religionschaffenden Zeiten. Das bekannteste Beispiel ihrer Art ist das Morgenland, das sich mit Spenglers magischer Kultur deckt. Hier tritt am Ende ein überstarkes Gefühl der irdischen Hilflosigkeit und Weltfremdheit ein, das nur dynamisch überwunden werden kann. So kehrt nach E. die geschichtliche Bewegung zum gleichen rhythmischen Punkte zurück.

Wenn Cornelius glaubt, nur mittels dieses Schemas, das von den letzten drei Kulturen: Antike, Morgenland, Abendland hergenommen ist und für diese auch einigermaßen zutrifft, die Weltgeschichte in ihrem ganzen Reichtum begreifen zu können, so ist dem entgegenzuhalten, daß dieses philosophische System zwar auch aus der Struktur des Geistes dialektisch abgeleitet ist und insofern einen gewissen Grad von Richtigkeit an sich hat, aber die Lebenswahrheit dieser Theorie ist unvollkommen wie alles rein Konstruktive im Bereich der Tatsachenswissenschaften. Für die älteren Kulturen kann auch Cornelius selber nicht viel aus diesem Schema entnehmen.

In sechzehn verschiedenen Kulturbildern wendet Cornelius seine Geschichtsphilosophie auf die Erklärung der verschiedenen Zeitalter der menschlichen Geschichte an. Es geht hier nicht an, an der Kennzeichnung jeder einzelnen Kulturtotalität Kritik zu üben. Als etwas besonders Auffälliges sei nur erwähnt, daß Cornelius trotz der hohen Zahl der Kulturen, von denen er weiß, eine spezifisch jüdische Kultur nicht anerkennen will. Er weist aber die jüdische Geschichte nicht, wie das gewöhnlich geschieht, dem babylonisch-assyrischen Kulturkreise zu, sondern er meint, daß die israelitische Geschichte dieselben Wesenszüge trage wie die griechische. „Einzelne Eigentümlichkeiten haben die Israeliten von Ägypten oder Babylon überkommen, die Griechen von den Urindogermanen geerbt; die besondere Erlebnisweise ist beiden gemeinsam. Es ist ein ähnliches Verhältnis wie im Abendland zwischen Germanen und Romanen, nur daß sich die gegenseitige Entwicklung der antiken Völker in unseren Quellen kaum irgend erkennen läßt.“ Ist in der Vergangenheit die jüdische Geschichte oft als ein bloßer Appendix des babylonisch-assyrischen Kulturkreises behandelt worden, so wird man dem neuesten quellenmäßig nicht belegbaren Versuche, sie als wesensverwandt mit der griechischen zu betrachten, mit Skepsis begegnen dürfen; es werden wohl diejenigen Recht behalten, die ihre relative Selbständigkeit und Eigenartigkeit behaupten.

Die abendländische Kultur hält Cornelius im wesentlichen für beendet, wir haben nach seiner Meinung nicht erst den Untergang des Abendlandes zu erwarten, das Abendland ist bereits untergegangen, wir befinden uns im zwanzigsten Jahrhundert an einer neuen Zeitenwende, wie sie alle Jahrtausende nur einmal vorkommt, eine neue beruhende Kultur bahnt sich an. Die Vorboten der neuen Zeit sind bereits erkennbar. Lagarde, Bogarten, die Frauen-

und Jugendbewegung sind die Kunder der neuen Kultur in Deutschland; die religiöse Sehnsucht Dostojewskis mit dem Unterschiede des Volkscharakters aus dem Gefühl eines asiatischen Menschen oder, ins „Katholische uberfegt“, das Wahrhaftigkeitsstreben der Gruppen um den Franzosen Peguy sind gleichfalls Anzeichen der neuen Zeit. Ein neues Weltbild muß wieder wie E. glaubt aus einer neuen Gottesauffassung hervorgehen. Cornelius meint, diese auch schon skizzieren zu können. Er sagt: „Nun bligt die Erkenntnis auf, daß das Naturgesetz nicht eine tote Regel, ein Gesetz nach Art des Rechts ist, sondern selbst ein geistiges Sein, das sich zur Welt verhält wie die menschliche Seele zum Körper. Auch diese ist ja in den physiologischen Gehirnvorgangen darum nicht nachweisbar, weil sie das Gesetz dieser Vorgänge ist. Im Naturgesetz, oder besser gesagt im Naturrhythmus, nicht bloß das Wirken Gottes, sondern Gott selbst zu empfinden, das löst den Widerspruch zwischen Glauben und Wissen, der das Abendland gequält hat, und macht die wissenschaftliche Erkenntnis zur Offenbarung.“ Es hat nicht den Anschein, daß E. für seinen pantheistisch gedachten Gottesbegriff und halb materialistischen Seelenbegriff viele Anhänger finden wird, er wäre überdies auch nicht imstande den Widerspruch zwischen Glauben und Wissen aufzuheben. Jedoch darin wird man E. zustimmen dürfen, daß zwischen dem vorigen und diesem Jahrhundert eine tiefe Kluft liegt und wir am Anfange eines ganz neuen Zeitalters uns befinden. Daß die philosophischen Anschauungen von Cornelius die Möglichkeit zu dieser Beobachtung boten, wirkt fast überraschend und könnte, wenn nicht die angeführten Einwendungen zur recht bestünden, beinahe dazu verleiten, an die Richtigkeit seines Systems zu glauben.

Das ausgesprochene Ziel dieser Geschichtsphilosophie ist, dem Spenglerschen Fatalismus eine hoffnungsvollere Anschauung entgegenzusetzen und die ewige Erneuerung der Völker in strenger Gesetzmäßigkeit aus dem religiösen Erlebnis darzustellen. E. will in einer knappen Geschichte aller bekannten Kulturen durch geistige Schau und Zusammenschau die Weltgeschichte unter einen einheitlichen Gesichtspunkt stellen. Er ist sich des Problematischen eines solchen Versuches selber bewußt, seine Behauptungen sind der Ausfluß eines lebendigen inneren Gefühls und dogmatischer Natur. Sie entspringen letztlich dem Bestreben, eine gesellschaftliche (jedoch nicht im mechanischen und biologischen Sinne) Notwendigkeit an die Stelle der unendlichen Fülle und Reichhaltigkeit des freien geschichtlichen Lebens zu setzen. Hier berührt sich die wissenschaftliche Auffassung mit der allgemeinen Weltanschauung. Wer die Weltgeschichte als das Reich der Freiheit und Sittlichkeit betrachtet, das sich erhebt über die naturgebundene Notwendigkeit, als das Reich des Geistes, das auf einer höheren Stufe steht als das Reich der Natur, der muß den innersten Kern der rhythmischen Geschichtsphilosophie für verfehlt halten. Man wird auch nicht behaupten dürfen, daß der Umfang eines neuen kulturellen Lebens immer im Religiösen liegen muß.

Noch ein Wort zur Methode des Verfassers der Weltgeschichte als Rhythmus. Da jede Kultur schließlich erstarbt, so wird die ursprüngliche Anschauungs-

weise später sinnlos; was früher lebendiger Glaube war, stirbt ab zu Aberglauben, Zauberformeln und Schicksalsgedanken. Von diesem Endaberglauben geht E. methodisch aus und findet dann, vom Ende rückwärts schauend, das grundlegende Kulturerebnis. So glaubt E. auch Kulturen erhellen und in ihrem Grunderlebnis darstellen zu können, die im allgemeinen als dunkel gelten. Er meint den Grundcharakter der ozeanischen, urindogermanischen, mexikanischen, peruanischen Kulturen zu kennen. Er hält sich auf Grund seiner Methode für berechtigt, zwischen urägyptischer und ägyptischer Kultur als zwei ganz verschiedenen Kulturtotalitäten zu scheiden. Aber in solchen mehr oder weniger hypothetischen Einzelheiten liegt nicht der Wert der Cornelius'schen Darlegungen. Gegen die Methode an sich wird sich kaum etwas einwenden lassen, wenn man sie nicht auf das religiöse Leben beschränkt. Schon Niebuhr hat mit ähnlicher Methode die römische Geschichte bedeutend gefördert.

E. ist ein Denker von starker Eigenwilligkeit und großer Selbständigkeit. Trotz der unzweifelhaften Originalität des Gelehrten beruhen seine philosophischen Grundanschauungen — eine Tatsache, deren sich E. meist bewußt ist — auf Goethischen, Hegelschen, Lagardeschen Gedanken, er berührt sich aber auch trotz des selbst betonten Gegensatzes vielfach mit Spenglerschen Ideen. In Goethes „Geistesepochen“ findet sich zum ersten Male der Gedanke, daß jede Kultur den gleichen Entwicklungsgang nehme. Die Hegelsche dialektische Denkweise in Gegensätzen und ihrer inneren Vereinigung und Überwindung findet sich bei E. allenthalben wieder und scheint durch bei der Dreiteilung der Kulturen in statische, übersinnliche und dynamische. Von Lagardes „Deutschen Schriften“, sagt E. selber, sei seine philosophische Grundanschauung am meisten beeinflusst worden. Bieweit eine Abhängigkeit von Spengler vorliegt, ist schwer zu sagen. Wenn auch E. ausdrücklich erklärt, daß er den zweiten Band des Spenglerschen Werkes erst nach Abschluß seines Manuskriptes gelesen hat, so ist eine Unabhängigkeit damit noch keineswegs dargetan, weil E. erstens den ersten Band Spenglers kannte und zweitens die Spenglerschen Konstruktionen zur Zeit der Abfassung des Werkes von Cornelius überall diskutiert wurden. Mit Spengler teilt E. die Auffassung, daß das geschichtliche Leben nicht ein fortlaufender Strom ist, sondern daß eine jede Kultur notwendigerweise einmal absterben muß und einen tiefen Abgrund hinter sich läßt. Jedoch im Unterschied zu Spengler, der eine Befruchtung der einzelnen Kulturen untereinander nicht kennt, glaubt E., daß einzelne Eigentümlichkeiten einer Kultureinheit von andern Kulturen übernommen oder geerbt werden können; jedoch soll auch bei E. die Besonderheit der einzelnen Kultur durch ihr Erbgut nicht begründet werden. Die Kluft zwischen den verschiedenen Kulturen ist bei E. nicht so tief wie bei Spengler, aber sie ist doch auch bei E. vorhanden, bei beiden ist die vollkommene Neuartigkeit des Grundgedankens jeder Kultur das Entscheidende. Von Spengler hat E. auch die Entdeckung einer besonderen morgenländischen Kultur übernommen. Biewohl er sich dagegen wehrt, bleibt doch bestehen, daß er mit Spengler einen gewissen Relativismus gemeinsam hat. Wie bei Spengler findet sich auch bei E. die Meinung, jede absterbende Kultur sei mit einer Ent-

völkerung verbunden. Da jedoch E. die Kulturkreise anders zieht als Spengler, so glaubt E. eine Abnahme der Bevölkerung auch in verschiedenen Zeiten feststellen zu können, von denen Spengler nichts weiß. E. und Spengler haben die Notwendigkeit von der Bevölkerungsminderung einer absterbenden Kultur einheit ganz verschieden begründet. Damit fällt natürlich auf ihrer beider Thesen ein merkwürdiges Licht.

E. hat einen neuen Blick in die Weltgeschichte getan, seine Hypothesen entbehren nicht der Großartigkeit, aber sie sind mit zu viel Sicherheit vorge tragen. Sie sind nicht aus der Wirklichkeit geschichtlichen Lebens abgeleitet, sondern vielfach reine Konstruktion, mehr ein Ergebnis grüblerischer Tätigkeit als wissenschaftlichen Studiums, sie sind im Felde entstanden, wo keine Möglichkeit bestand, die geschichtlichen Kenntnisse zu erweitern. In immer wiederholtem Nachsinnen ist der Gedanke des Rhythmus und die Gliederung des abendländischen Lebens dem Verfasser im Schützengraben aufgestiegen. Wenn aber eine Theorie Geltung behalten soll, so muß sie immer wieder auf die Wirklichkeit, jedoch ohne Voreingenommenheit, frei von aller Verliebtheit in den einmal gefundenen Gedanken angewandt und von ihr bestätigt werden. Die Voraussetzungen des geschichtlichen Lebens können nur im Lichte einer Geschichtsbetrachtung begriffen werden, die sich ständig am wirklichen Verlaufe der Begebenheiten, wie er von der objektiven Wissenschaft festgestellt wird, korrigiert. Erstaunlich ist E.s Fähigkeit zu umfassender Betrachtungsweise und formvollendet ist die Darstellungsweise; E. entwirft ein poetisches Bild von großer Schönheit. Man wird von dem Werke in der Tiefe gepackt, auf viele Einzelheiten werden geistreiche und neuartige Schlaglichter geworfen, aber das Ganze ist eine geisteswissenschaftliche Konstruktion, keine strenge geschichtswissenschaftliche Darstellung.

Erheben wir die Betrachtung noch einmal in das Allgemeine! Geist ist vollkommene Freiheit, das Freisein von irgendwelchem Zwange; Rhythmus ist Form, Verbundenheit mit einem Stoffe, dessen Gesetze sie unterworfen ist. Geist und Rhythmus sind unvereinbare Gegensätze.

Medizinisches in der Religion des alten Indiens.

Von Dr. Karl Gumpertz.

Ser Weda, das älteste literarische Denkmal der altindischen Religion und Philosophie, ist eine große Sammlung von Liedern, Opfersprüchen und Lehrgedichten; zu seiner Entstehung hat er jedenfalls mehrere Jahrhunderte gebraucht. Während der älteste Teil — die Hymnen des Rigweda — die alten Naturgötter besingen, tritt in den spätwedischen Poesien der Einheitsgedanke deutlicher zutage. Die jüngsten Teile — die Upanishaden aller vier Wedas — geben die Philosophie des Brahmanismus.

Wie immer, treffen wir Krankheitsbeutungen und ärztliche Vorschriften bereits in den Zeiten des Götter- und Zauberglaubens an.

So erfahren wir:

Das Fieber ist der Dämon Takman, ein böser Geselle, der Kopfschmerz bereitet, immer am dritten Tage wiederkehrt, alle gelb macht (also nicht Malariafieber!), wie Feuer brennt, der zu seinem Bruder die Balāsa (die Geschwulst oder Auszehrung?), zu seiner Schwester die Kāṣikā (den Husten) und zu seinem Brudersohn den Pāman (Hautausschlag) hat. Gegen den bösen Takman helfe, was helfen kann. Die Götter (Agni, Soma usw.) werden ge-

beten, ihn zu beschwören. Man sucht ihn mit höflichen Worten zu erpedieren oder bannet ihn durch einen energischen Spruch, durch Heilpfle Amulette oder zwingt ihn, anderwärts zu gehen. Auch manche Formeln Takman nicht ausdrücklich nennen, sind Fieberbeschwörungen.

Hat jemand Rheumatismus in der Schultergegend, so war Brahm der Anstifter. Dagegen wurde Blei und ein bestimmtes Kraut angewandt nebst dem unvermeidlichen Spruch.

Diarrhoe (asrāva) heilte man, wie es scheint, durch Umwickeln des Leibes mit einer Bogensehne (yāka), die ihn hart wie Stein machen sollte. Eine andere Behandlung des nämlichen Übels nach Vergiftung geschah durch Genuß von frischem Wasser und durch warme feuchte Aufschläge unter fortwährendem Spruche:

1. Das Wasserlein, das dort herab
Vom Berge hoch herniederläuft,
Das misch' ich dir zur Arznei,
Zur guten Arznei du seist
2. Dann grad' erst recht! und wären dir
Auch hundert Arzneien hier,
Daron du selbst die beste bist,
Durchfall vertreibst und Leibes Schmerz.
3. Die „Asures“ vergraben tief
Den Wunderbalsam hochberühmt —
Den Durchfall heilt die Arznei,
Sie heilet auch den Leibes Schmerz.
4. Ameisen heben es hervor,
Dem Meer entflammt die Arznei
Den Durchfall heilt die Arznei,
Sie heilet auch den Leibes Schmerz.
5. Der Wunderbalsam hochberühmt
Wird aus der Erd' hervorgeholt,
Den Durchfall heilt die Arznei,
Sie heilet auch den Leibes Schmerz!

²⁾ Harby, „Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens“, Münster 1893, S. 198 f.

Hier ist eine wassergrabende Ameisenart gemeint. Man band einen nassen Klumpen Erde von einem Ameisenhügel an den Leib des Vergifteten, gab ihm von dem Wasser zu trinken, ließ ihn seinen Mund damit spülen und strich damit, nachdem es heiß gemacht, auf seinen Leib. Zur Blutstillung legte man in Bogenform einen Verband um, der mit nassem Sand gefüllt war.

Bei Körperverletzungen richtete man das Zerbrochene wieder ein mittelst der Arundhāti, einer Schlingpflanze, und rief dabei den Gott aller wohlthätigen Einrichtungen (Dhāt) an:

1. Wenn die zerrissen, wenn geknackt,
Ein Knochen die im Leibe ist,
Dann soll die Dhāte wieder fügen
Zusammen Glied an Glied mit Glad.
2. Zusammen sei die Mark mit Mark,
Zusammen Glied an Glied gereiht,
Es wachse dein zerbrochlich Fleisch
Zusammen und der Knochen auch.
3. Es lege sich das Mark zum Mark,
Die Haut verwachse mit der Haut.
Dein Blut dein Knochen heile aus.
Es heile mit dem Fleisch das Fleisch.
4. Zusammen füg' das Haar zum Haar,
Verbinde mit der Haut die Haut,
Dein Blut, dein Knochen heile aus,
Und was zerriß, das binde Kraut!

Auf Wunden wurde Urin von Menschen oder Kühen gegossen (Indras Urin — Regen heißt die von den Pfeilen des Sonnengottes verwundete Erde).

Der erwähnte Fieberdämon Lakman wird auf ferne Menschen oder Tiere verwiesen (z. B. das Sumpffieber auf einen Frosch). Das pflanzliche Amulett soll den Ausfluß oder die Krankheitsfarbe in sich aufnehmen. Zwischen Götter und Menschen wird ein Mittelwesen Trita supponiert:

1. Auf Trita luden diesen Fluch die Götter,
Ihn wälzte Trita weiter auf die Menschen.
Wenn daher dich ein Krankheitsdämon ansieht,
So mögen Götter ihn durch Spruch vertreiben.
2. In Lichtatome oder Rauch verschwinde,
Unheil, in Dunst geh auf, vergeh in Nebel!
Im Schaum der Flüsse sollst du dich auflösen!
Auf Leibfruchtstüder streif die Sünde, Pushan!
3. Zwölffach empfangen ward es abgenommen
Von Trita und nun ist es Fluch den Menschen,
Wenn daher dich ein Krankheitsdämon ansieht,
So mögen Götter ihn durch Spruch vertreiben.

Tout comme chez nous! Das Besprechen fieberhafter Krankheiten, die Amulette, das Begießen von Wunden mit Urin, die Felsesche Lehmkloß-

behandlung — aber dort hervorgegangen aus teilweise hochpoetischer Verarbeitung der naiv aufgefaßten Naturvorgänge und wohl unterstützt durch eine gewisse rohe Empirie.

Dagegen stoßen wir in spätvedischen Upanishaden bereits auf einen wissenschaftlichen Dogmatismus, ausgehend von der Einheit des Brahman.

Zur Erkenntnis dieser Einheit dient die Kenntnis des menschlichen Körpers und die der Zeugung und Entwicklung¹⁾. „Zur Zeit, wenn nach der monatlichen Reinigung beim Weibe Monatsblut in den Geschlechtswerkzeugen zurückbleibt und sich der menschliche Samen mit diesem vermischt und durch das Feuer der fleischlichen Begierde und das Feuer der Galle unter dem Beistande des Windes pran²⁾ beide in Wellen geraten, tritt die Empfängnis ein.

In dieser Welt geht die Entstehung der Menschen auf folgende Art vor sich. In 8 p'hours, welches die Tag-Nachtzeit ist, erleiden der Samen und das Blut zusammen ein weiteres Aufwallen und verdichten und verbinden sich. In den nächsten 7 Tag-Nachtzeiten wird jenes in gemeinschaftlichen Wallen ähnlich einer großen Blase. In den nächsten 15 Tagen wird jenes ein weiches Fleischstück. Bereits im ersten Monate wird jenes Fleischstück hart; im zweiten Monate entwickelt sich in jenem Fleischstück der Kopf; im dritten Monate entstehen miteinander Hand und Fuß; im vierten Monate läßt es die Finger und die Zehen, den Leib und die Lenden entstehen, und durch die Tätigkeit des pran tritt die Bewegung ein; im fünften Monate wird die Wirbelsäule hart und fest, und im sechsten Monate werden die Sitze der Sinne hergestellt³⁾. Im siebenten Monate aber läßt der Schöpfer das Erkenntnisvermögen hinzutreten. Im achten schließlich sind die Glieder und die Fähigkeiten entwickelt. Wenn der männliche Same zur Zeit seiner Vereinigung mit dem zurückgebliebenen Monatsblute über das letztere überwiegend ist, so entsteht ein Sohn, wenn aber das Monatsblut den Samen überwiegt, entsteht eine Tochter; wenn beides gleich ist, entsteht ein Lüstling. Sind zur Zeit des ehelichen Beisammenseins Mann und Frau nicht zufriedenen Herzens und ohne innere Ruhe, so wird das Kind, das gezeugt werden soll, ein Gebrechen haben; es wird entweder nicht sehen oder seine Glieder nicht gebrauchen können, oder es wird verkümmert oder von kleiner Gestalt sein oder es wird eines von den vielen anderen Gebrechen haben. Und wenn zur Zeit des Eintretens des männlichen

¹⁾ Dupnel'hat Karbeh (die Frucht im Leibe). Vgl. das Dupnel'hat. Nach der neupersischen Uebersetzung des Mohammed Dara'schelo ins Lateinische übertragen von Anquetil Duperron, deutsche Uebersetzung von Franz Nischel 1881.

²⁾ Der Wind pran entspricht der Lebenskraft, befördert die Atmung usw., der Wind apan herrscht im Unterleibe, besorgt die Exkretion.

³⁾ Es gibt 10 Sinne. Zum Hören der Stimme wurde im Ohre der Ort angewiesen, zum Fühlen in der Haut, zum Sehen der Bilder und Farben im Auge, zum Schmecken in der Zunge, zum Riechen in der Nase, zum fleischlichen Genuß in dem besonderen Gliede, zur Entfernung der Exkremente im After, zum Wahrnehmen in dem Verstande, zum Wollen in dem Herzen und zum Sprechen in der Sprache.

Samens in die weiblichen Geschlechtsteile der Wind apan heftig ist, so spaltet sich der Same in zwei Teile und es werden Zwillinge geboren.

Im achten Monat, wo alle Glieder des Kleinen vollständig entwickelt sind und seine Sinne kräftig werden, denkt jener Kleine über pranou, welches Dum¹⁾ ist, nach und er erkennt: aus diesen 24 Urdingen bin ich hervorgegangen; das eine ist aoudia (das Nichtwissen), der erste Verstand, das Ich die fünf einfachen und die fünf zusammengesetzten Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Wind und bhout akasch (Aufenthalt für den Körper)) und die zehn Sinne und das Herz, und er erkennt: mein djiv átma, welches die Seele ist, ist getrennt von diesen gekommen und in diese eingetreten.

Was die Mutter an Nahrung zu sich nimmt, gelangt auf dem Wege des Nabels zu dem Kleinen, und, dessen Nahrung werdend, befördert es sein Wachstum. Im neunten Monate vollends, in dem die Entwicklung beendet ist, kommt dem Kleinen die Erinnerung an alle Stufen und Wanderungen, welche er in den Elementen, auf der Erde und in den Pflanzen zurücklegte, und an das gute und schlechte Werk und er sieht ein und gesteht sich: O, ich habe viele Orte und Gegenden durchzogen und ich war im Meere der Leidenschaften und des Kummers versunken; wenn ich den Leib der Mutter verlassen habe, will ich über das wahre Wesen nachdenken und ich will der Erkenntnis des Wahren nachfolgen, denn sie macht frei von dem guten und schlechten Werke. Diesen Weg²⁾ selbst will ich wählen, der mich zu dem Wesen führt, in welchem die ganze Welt ist und welcher König und Herr über alles ist. Mit diesen Vorsätzen strebt er aus dem Mutterleibe. Und zu der Zeit, wo er aus der besonderen Pforte austritt, erleidet er infolge der Engigkeit Qual und er wehklagt und vergißt seine Vorsätze. So ist nun nach dem Austreten aoudia, d. h. Torheit und Nichtwissen mit ihm. Allgoleich sind alle Dinge, welche er im Gedächtnis hatte — vergessen; aus diesem Grunde geht das Geborene von neuem an das Werk und tritt in das gute und das schlechte Werk ein.“

In einer anderen Stelle wird über den Umgang mit der Gattin gesprochen. „Wer am Tage mit der Gattin verkehrt, schwächt seinen pran (Atem); wer in der Nacht verkehrt, vergeudet seinen Samen nicht. Der echte Brahmane geht einmal im Monate zur Gattin vom vierten Tage nach der monatlichen Reinigung bis zum 16. Tage, während welcher Zeit der Same Gestalt annimmt; er verrichtet diese Handlung nicht des Genusses wegen, sondern dem göttlichen Geheiß folgend, in dem Vorsatze, einen Sohn zu erzeugen. Wenn er in dieser Zeit gar nicht zur Gattin geht, so würde das Blut eines Brahmanen vergossen werden.“

„Wer in der sechsten Nacht nach dem Eintreten der monatlichen Reinigung, in der achten, zehnten, zwölften und sechzehnten Nacht, welches gleiche Nächte sind, zur Gattin geht, wird einen Sohn zeugen. Und wenn er in der

¹⁾ = Gott.

²⁾ D. h. also den Götterweg. Gute Laten ohne Erkenntnis des Wahren führen den Wäterweg; im letzteren Falle tritt noch Wiedergeburt ein.

fünften, also der ersten Nacht des Aufhörens der Periode und in der siebenten, neunten, elften, vierzehnten und fünfzehnten Nacht zu der Gattin geht, wird eine Tochter geboren werden.

Und es ist vorgeschrieben, daß während der Tage, in deren Nächten ein Sohn gezeugt wird, die Gattin etwas weniger als die gewohnte Kost zu sich nehme, damit durch die geringere Nahrung der Same der Frau sich mindere und der Same des Vaters das Übergewicht erhalte, und ein Sohn geboren werde.

Wenn in den Nächten, in denen ein Sohn erstrebt wird, die Mutter eine etwas zu reichliche Kost zu sich nimmt, so wird, da infolge hiervon der weibliche Same den männlichen überwiegt, ein Sohn geboren werden, der weibliche Formen und Anlagen besitzt. Ist aber in den Nächten, in denen eine Tochter erstrebt wird, der Same des Mannes kräftiger als der der Gattin, so wird eine Tochter mit männlicher Form und Anlage geboren werden. Wenn beide Samen in den ungleichen Nächten, wo eine Tochter gezeugt werden soll, und in den gleichen Nächten, wo ein Sohn gezeugt werden soll, gleich sind, so wird ein Zeugungsunfähiger und Zwitter geboren werden. Und wenn die Gattin zu der Zeit, wo die gleichen Nächte zur Erzeugung eines Sohnes und die ungleichen zur Erzeugung einer Tochter bestimmt sind, träumt, es mache sich der Gatte mit ihr zu schaffen, und ihr Same ergißt sich: so wird diese, wenn die Frucht bleibt, ein Stück seelenloses Fleisch (Mondkalb) gebären, und wenn sie nicht gebiert, wird ihr Leib anschwellen. Wenn jenes Stück Fleisch nicht aus dem Leibe der Mutter ausgestoßen wird, gebiert sie nie wieder“. Hier begegnen wir also nicht mehr der Hypothese, daß sich Same und Monatsblut mische, sondern der Frau wird eine eigene Samenabsonderung zugeschrieben.

Vieles in diesen Vorschriften erinnert an das Alte Testament. Der Beischlaf soll nicht aus Wollust ausgeübt werden, sondern um Kinder — vornehmlich einen Sohn — zu zeugen. Die Unterlassung der Zeugung wird im Beda zu einem Vergehen gestempelt: „Du möchtest sagen, das Blut eines Brahmanen werde vergossen“.

Wer dagegen in der vorgeschriebenen Art einmal im Monat mit seiner Gattin verkehrt — es ist dies die fleischliche Erötung — der wird in allem vernunftgemäß handeln. In gewissen Fällen darf er eine Lüge sagen und du würdest sagen: „er habe die Wahrheit gesprochen“. So ist es erlaubt, eine Unwahrheit zu sagen, um durch sie in den Ehestand zu gelangen. — Wenn jemand beim Verkehr der Gattin zu ihrer Ermutigung eine Unwahrheit sagt, so ist dies erlaubt.

Dem Brahmanen wird dieses Abweichen von der Wahrheit gewissermaßen im Interesse seiner Karriere gestattet; erst wenn er einen Sohn erzeugt und diesen bis zum Jünglingsalter unterrichtet hat, darf er seine Familie verlassen, um als Waldbewohner und schließlich als Sannyāsi die höchste Stufe der reinen Erkenntnis zu erreichen.

Dieser Rückblick entbehrt nicht des Interesses, nachdem ja die Diskrepanz

zwischen Wissenschaft und Tradition durch den „Affenprozeß“ in Dayton wieder aktuell geworden ist. Da die indische Tradition eine Schöpfung aus dem Nichts nicht kennt: so sind so große Gegensätze, wie in der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht zu überwinden. Die Erklärung über die Geschlechtsbestimmung mutet ganz modern an (Zchenk!). Die von dem Dogma der Seelenwanderung getragene indische Entwicklungslehre gibt auch eine Erklärung für die „angeborenen Ideen“; wird doch die in soviel Wanderungen erworbene Erkenntnis nach dem Beda bloß darum nicht offenbar, weil sie unter der Qual der Geburt verloren gegangen ist. Der schwächende Einfluß der Geburt vom Weibe findet sich auch in der europäischen Sagenwelt hie und da vertreten. Shakespeares Macbeth braucht nicht zu zittern vor einem vom Weibe Geborenen; erst der aus dem Mutterleibe geschnittene Macduff bringt ihm den Tod. Pallas Athene, die Göttin der Weisheit, ist aus dem Haupte des Zeus hervorgegangen.

Sahen wir so in der Geburt ein die Kraft und Weisheit beschränkendes Agens: so ist für das Christentum die Empfängnis ein stetterender Akt; Christus, der Repräsentant der höchsten Sittlichkeit, mußte durch unbefleckte Empfängnis gezeugt werden.

Theaterbericht.

Volkstheater: „Kaufmann von Venedig“. — Staatliches Schauspielhaus: „Romeo und Julia“ und „Biel Lärm um Nichts“. — Lessingtheater: „Götter von Verlichingen“.

Hatte der letzte Theaterbericht zu eingehenderer Würdigung von Schauspiel-Aufführungen nicht Raum genug gelassen, so soll heute dem gesprochenen Drama in erster Linie gelten, was — über einzelne Abende oder Vierwochen-Serien hinaus — von grundsätzlicher Bedeutung zu sein scheint. Und es soll von ein paar Klassiker-Einstudierungen geredet werden, die vielerlei Anregung gaben.

Shakespeare bot die Volkstheater, die den „Kaufmann von Venedig“, und das Staatliche Schauspielhaus, das neben einer Wiederaufnahme von „Biel Lärm um Nichts“ im Dezember „Romeo und Julia“ brachte. Sehr verschieden die Art der Darbietung, sehr verschieden die Wirkung. Die Volkstheater bemüht, Treue am Wort zu üben, möglichenfalls nichts wegzulassen: darum in den ersten Akten Weibehaltung der Szenenfolge des Originals, erst gegen Ende eine Heraushebung der Hauptsituationen und Weglassung von Nebensächlichem, so daß 11 + 3 Schauplätze statt der vom Dichter vorgesehenen 12 + 6 genügen. Der Wechsel der Szene jedesmal sehr schnell zu bewirken: die von Edward Suhr geführte Drehbühne ermöglicht rascheste Verwandlung. Ein gutes Tempo auch im Spiel. Alle Vorbedingungen also für das Gelingen des Abends gegeben, für dessen Darbietung gute schauspielerische Kräfte zur Verfügung standen: in einer Reihe von Vorstellungen Agnes Straub, sonst die anmutigste und viel zu wenig beschäftigte Renate Ehn als Porzia, Neuf als Bassanio, Granach als Shylock seien besonders ge-

nant. Und dennoch der Eindruck etwas matt. Woran liegt es? Doch zu viel ermüdendes Hin und Her auf der Bühne mit ihren 14 Szenen? „Romeo und Julia“ im Schauspielhaus erfordert ihrer 23. Doch zu lange Dauer der Aufführung, der Striche größere Straffheit hätten geben können? „Romeo und Julia“ dauerte fast drei Viertelstunden länger und ermüdete nicht. Ließ, trotz der längeren Umbaupausen, nicht einen Augenblick außer Spannung. Warum also der schwächere Eindruck?

Ich glaube: weil im Stück selbst ein Zwiespalt liegt, der sich nicht überbrücken läßt, sondern einseitige Entscheidung fordert. Entweder muß es — wie zur Zeit des Dichters — als Lustspiel gegeben werden mit dem Ziel, die eigene Nation (und Venedig ist England!) als allzeit überlegen, die Fremden aber als allzeit minderwertiger zu zeigen, ob sie nun aus Marokko oder Atragon stammen oder der verachteten Rasse Shylocks angehören: dann ist alles, was der Jube tut und leidet, unter gleichen Gesichtswinkel zu stellen wie Werbung und Mißerfolg der beiden Prinzen. Oder aber: man empfindet, in einer uns gemäheren Auffassung, das Los Shylocks, dem Jessica geraubt, das Vermögen genommen, nicht einmal der Väterglaube gelassen wird, als tragisch, selbst wenn man keine besondere Sympathie für ihn aufbringen kann: dann läßt diese Auffassung sich nicht mit einer allzu breiten, oft Selbstzweck werdenden Ausspinnung der heiteren Szenen vereinen, wie sie hier geübt wurde, sondern sie erfordert Beschränkung der Lustigkeit, die nur gerade stark genug sein darf, Kontraste zu schaffen, nicht aber sich zu gleichen Hälften mit dem bittersten Ernst in das Stück teilen darf. Mir ist kein Fall bekannt, in dem ein Regisseur konsequent genug gewesen wäre, aus der Einsicht in die weitaus größeren Schwierigkeiten befriedigender Durchführung der zweiten Auffassung sich entschieden zur ersten zu bekennen — Werner Krauß soll vor ein paar Jahren ein in diese Richtung gehender Shylock gewesen sein, ich habe ihn damals nicht gesehen —; hier hätte also Friß Holl den Mut zum Experiment haben sollen: kein Zweifel, daß sein Shylockdarsteller sich in gleiche Richtung hätte weisen lassen. Statt dessen ließ er Granach tragisch werden, und damit verlor die Belustigung der anderen den eigentlichen Grund und wurde, wie mir scheint, zur Quelle des unbefriedigenden Eindrucks, den man freilich zumeist auf das Stück, nicht auf die Aufführung zurückzuführen haben dürfte. Denn die Aufführung als solche gab, die Zwiespältigkeit einmal zugestanden, durchweg Gutes und zeugte, wie stets an gleicher Stelle, von gründlicher, ernster Arbeit. Vielleicht ist sogar das auch ein Grund für die beschriebene Wirkung, daß man die gründliche, ernste Arbeit zu sehr merkte.

Ganz anders nun die Romeo und Julia-Aufführung Jürgen Fehlings im Schauspielhaus! Hier freilich handelt es sich um eines der an sich bestgebauten Stücke des Dichters, um die Auswirkungen einer einzigen großen Leidenschaft, die aller Schranken zu spotten scheint, um Geradlinigeres als im für unser Empfinden zwiespältigen „Kaufmann von Venedig“ — und um etwas, das unverändert, unvermindert in seiner Intensität, immer wieder geschieht. Der Vorstellung eines Kritikers, daß man dieses Stück einmal im Gegenwartskostüm versuchen sollte, vermag ich zwar deshalb nicht zu folgen, weil das von ihm gewünschte „Spiel“ Julia mit Dubitopf sicherlich diese Intensität nicht aufzubringen vermöchte, sondern nur auf eine möglichst weitgetriebene Auskostung eines Sensationsdramens ausgehen dürfte. Hiervon aber abgesehen, scheint der Vorschlag längst nicht so stark abzuweisen wie der in London gemachte Versuch, den „Hamlet“ in Grad und Gesellschaftsleid zu geben: weil Ort und Zeit für die Tragödie der Liebe viel gleichgültiger sind als für die Entwicklung des Hamletdramas.

Zur Aufführung selbst, die an Strichlosigkeit den „Kaufmann von Venedig“ Holls noch übertreffe (und statt der 24 Schauplätze Shakespeares 23 bringt, dabei freilich einmal

zwei auf einen zusammenzieht — so, wenn die Romeo vermissenden Freunde außen am Garten vorbeiziehen, in dem er schon vor Juliens Balkone steht —, ein andermal — wenn er die Mutter mit der Botschaft von Paris' Werbung ins Zimmer kommen läßt, nachdem die Abschiedsworte der Liebenden vorher draußen auf dem Balkone gewechselt worden sind — einen in zwei zerlegt und gut daran tut und der Sache dient): zu vieler dramaturgisch wie szenisch gleich interessanten Aufführung ist zu sagen, daß sie das schwierige Problem der vielen Ver.e.dlungen diesmal nicht mit der oft bewährten, allereinfachsten Form der dekorationslosen Bühne zu lösen gesucht, sondern vielerlei wirksame „Bilder“ (von Nochs Bliese) zur Illusionsverfärlung aufgebaut hatte. Freilich: Bilder, innerhalb deren es nicht tausenderlei plastischen Detailtram gab, sondern Bilder, die für jede Szene nur den Stimmungs-Moed anschlugen und festhielten: so auf den Straßen Veronas mit den betürmten Häusern, wie im Garten Julius und in den Zimmern ihres Vaterhauses, so im Gemach der Gräfin mit seiner großblumig-gobelinhafte Wandbemalung und dem einen hochgelegenen Lichteinlaß, der irgendwie die Vorstellung einer hinaufführenden Treppe (lediglich durch Schattenwirkung) erzeugte, und in Julius Schlafzimmer mit dem Vorhangumgeschlossenen Bett, wie im Durcheinander des durch alle Räume und alle Stockwerke zugleich sich hinziehenden Maskenfestes, innerhalb dessen Mercurios Maske mit den dicken Wächchen ein wenig an Goethes Auffassung dieser Figur mit dem „Wänstchen“ und „besonders spifindigen Charakter“ gemahnte. Solcher glücklich den Raum ausnutzenden Mehrstöckigkeit bediente sich dann auch das letzte Bild: vom Kirchhof ging's durch die aufgehobene Deckplatte in die unterirdische Gruft der Capulets — viel eindrucksvoller als in früher üblicher Darstellung der Auftritte an verschiedenen Plätzen oder auch nur innerhalb des Grabgewölbes. — Über das Spiel in dieser Umgebung läßt sich knapp nur sagen, daß alles so „richtig“ wirkte, wie es eigentlich nur bei einer sich mit den Intentionen des Dichters völlig deckenden Wiedergabe möglich ist. Mag sein, daß manchem der alte Capulet gar zu grob-polernd, seine Gattin gar zu beschränkt, die vornehmeren Montagues gar zu schattenhaft erschienen sind, daß mancher, ferner, nicht gemerkt hat, wie nur durch solche halb parodistische Auffassung der Erzählung von der Fee Mab, wie Karl Ebert sie gab, diese Rede im Munde des sonst gar zu robusten und aller Poesie baren Mercurio möglich wird — mag sein auch, daß der Romeo dieser Aufführung den einen zu nordisch, den andern zu nüchtern anmutete, und daß die Julia vielleicht gar zu bewußt die Fäden in die Hand nahm, zu viel trieb und zu wenig von innerem Zwange getrieben wurde: so war doch immer Sorge für gerundete Geschlossenheit jeder Figur getragen, jede in ihrer Art berechtigt, wenn auch manche in einzelner oder im ganzen von der Allgemeinvorstellung abweichend. So etwa, wenn Julia, die wie im Maskenfest als ein rechtes umherwandelndes Kind voller offenerer Lust am festlichen Treiben sehen, auch nach dem Abschied von Romeo noch so viel von diesem ihrem eigensten Wesen behält, daß sie auf die Kunde vom ihr zugebachten „Freudenfest“ sich sehr aufmerksam im Bette aufsetzt und gar nicht gewillt scheint, sich solchen Anlaß der Zerstreuung entgehen zu lassen. Dieser kleine Zug stimmt denn auch ganz gut zu ihrem doppelsinnigen, scheinbaren Einstimmen in der Mutter Verwünschungen Romeos, über dem etwas Schalkhaftes liegt, eine geheime Freude daran, mit so klug gewählten Worten die Mutter bei irreleitender Willigung ihrer Reden hinter's Licht führen zu können. Sicherlich ist das ein moderner Zug in der Auffassung der Julia, sicherlich erscheint er vielen, der gegenwärtigen Zeit gemäßer, während andere hierbei und auch an früheren Stellen etwas von der — ja, ich weiß kein weniger abgebrauchtes Wort, also: von der schwereren Süße dieser alles bezwingenden ersten unendlich großen Liebe vermissen. Sicherlich aber paßt auch diese moderne Auffassung in das ganze Julius Werden

und Empfinden mitbestimmende Milieu, in dem sie aufgewachsen ist. Nicht ohne alle Wirkung ist auch auf sie die Art der Amme geblieben, und es will uns fast bedünken, als dürfte sie auf deren Vorschlag: lieber den Anwesenden zu nehmen, statt dem Entfernten nachzutrauern, nun nicht mehr gar so heftig entgegenen, wie es der ganz von ihrer Liebe erfüllten Julia früherer Aufführungen selbstverständlich war ... Früherer, vielleicht auch wieder zukünftiger (wenn etwa die neu entdeckte sechzehnjährige Tony van Eyck nach dem „Kärchen von Heilbronn“ an die Julia kommt). Für diesmal aber ist Lucie Mannheim für eine durchaus interessante, nachdenkliche und zum Nach-Denken zwingende Darbietung zu danken, die über den Abend hinaus weiter fesselt und beschäftigt: und das ist gewiß nichts Geringes, gewiß nichts allzu Häufiges! — Schnell noch ein Wort des Lobes für die famose Amme Elsa Wagners und für Fehlings guten Gedanken, Julias scheinbares Sterben mit den sonst weggelassenen Szenen der Hochzeitvorbereitungen und der schließlich allein mit dem Diener Peter am Totenbette zurückbleibenden armlässigen, dabei in ihrer verständnisvollen Hilfslosigkeit erschütternden Musikanten zu umrahmen: alles zusammen leckt, denkt ich, hinlänglich zu eigenem Hin-gehen und Zusehen.

Erwähne ich nun noch rasch die überaus gelungene Aufführung von „Viel Lärm um Nichts“, deren Regie gleichfalls Jürgen Fehling hatte, so muß ich der hier außerst getriebenen Vereinfachung des Szenischen gedenken, die weil innerhalb des Seiten- und Hintergrund abschließenden, wechselnd beleuchteten Vorhangs nur ein um vier Stufen über Bühnenboden erhobenes vieredriges Podium den jeweiligen Schauplatz der Begebenheiten abgibt und — anders als in Romeo — ein paarweises tanzendes Auftreten der verschiedenen Personen, die einander auf diesem Podium ablösen, doch den Eindruck tolleren lustigen Maskenfestes zu geben vermag oder, ein andermal, ein paar hingestellte Versuchskühe die besonderen Stätten — Garten, Gerichtssaal u. a. m. — anzudeuten hinreichend sind. Das alles beweist wieder einmal, mit wie wenigem sich auskommen läßt, wenn man nur durch das Wort und durch das Spiel des Dichters Absicht erschöpfend wiederzugeben vermag.

Und von solcher Feststellung komme ich im Bedenken an den „Göz von Berlichingen“ des Lessing-Theaters zu der Frage, warum nie jemand den Versuch macht, einmal solches in seiner Originalform (angeblich wenigstens) unaufführbares Werk dadurch aufführbar zu machen, daß er es auf die ihm gemäße besondere Bühne stellt. Die „ihm gemäße“: d. h. nicht die Prospekt- und Kulissenbühne seiner Entstehungszeit, sondern die Bühne, die dem für „Göz“ Vorbildlichen Shakespearedrama zur Verfügung gestanden hatte. Wirklich: es ist erstaunlich, wie einheitlich das zerrissenste Werk des jungen Stürmers und Drängers dann wirken würde! Man stelle sich vor: 22 Szenen gibt das Lessing-Theater für das Ganze (wobei freilich viele Dinge ganz wegfallen, der Bamberger Bischofshof fehlt u. a. m.); 23 ließ Goethe selber in der immer wieder versuchten Bühnenbearbeitung stehen — d. h. so viel, wie ursprünglich allein der dritte Aufzug hatte! Und im ganzen waren es 1772 60, 1773 (nur noch!) 56 gewesen. — Und nun mache man sich eine Szenenfolge etwa des dritten Akts, denke sich dazu die bekannte Form der Shakespearerbühne, verlege in das hintere abschließende Haus mit den zwei großen Eingangstüren, die eben so gut besondere Spielorte erschließen können wie der Balkon im ersten Stod und der Turm, die Burg Göhens und lasse ganz weit ab auf der Vorderbühne das Lager der Reichsarmee liegen und die Handlung zwischen beiden Plätzen hin- und hergehen: man wird erstaunt darüber sein, welche Einheitlichkeit mit einem Male da ist! Wer wagt es, den Versuch in die Praxis umzusetzen? Das wird kein Theatermuseumsschauspiel, sondern ein Versuch zu dem Zweck, lebendig zu machen, was unter toten Strichen der Bearbeitungs-

versuche von nun rund anderthalb Jahrhunderten begraben lag für all die vielen, denen es an Zeit und Neigung gebricht, selber den Dingen auf den Grund zu gehen — und solcher Versuch lohnt stets alle darauf gewendete Mühe!

Für diesmal muß es genug sein: mancherlei aus den Schauspielhäusern bleibe für die nächste Zusammenfassung zurückgestellt, die dann auch von neuer Leistung der Opernhäuser zu sagen und so der Städtischen („Hygiene in Aulis“, „Hoffmanns Erzählungen“, „Brautwahl“) wie der Staatlichen Oper („Bozzet“) gebührend zu gedenken haben, auch einiges Grundsätzliche zur geplanten „Interessengemeinschaft“ der drei Häuser Unter den Linden, am Königsplatz (Kroll) und in Charlottenburg zu sagen haben wird.

Hans Lebede.

Streiflichter.

Wilhelm von Humboldts Geheimnis der Kunst des Briefschreibens. Goethe und Schiller sind im deutschen Volke durch ihre Werke bekannt geworden, ihr Freund Wilhelm von Humboldt durch seine Briefe. Unter seinen zahlreichen Briefwechseln (mit Goethe, Schiller..., mit seiner Frau Karoline, mit vielen Wissenschaftlern, mit Männern und Frauen) ist wohl am bekanntesten der mit Charlotte Diede geworden. Er erschien 12 Jahre nach Humboldts Tode im Verlage von F. A. Brockhaus im Jahre 1847 unter dem Titel „Briefe an eine Freundin“. Charlotte Diede hatte ihn selbst bearbeitet.

Wenn man in unserer Zeit, die längst nicht mehr den Sinn für das Briefschreiben hat, der in Humboldts Zeitalter lebendig war, sich die Muße nimmt diesen Briefwechsel besinnlich durchzulesen, so wird man nicht bloß tiefe Einblicke in Humboldts Wesenart gewinnen, sondern auch für das Leben mit Menschen vieles gewinnen können.

Humboldt hatte Charlotte Hildebrandt im Jahre 1788 in Pyrmont während eines dreitägigen Zusammenseins kennengelernt, dann aber aus dem Auge verloren. Sie war durch eine unglückliche Ehe mit Diede und schwere Schicksale so in Not geraten, daß sie sich 1814 an Humboldt, der Preußens Bevollmächtigter in Wien war, gewandt hatte. Er hatte ihr sofort geholfen, sie aber erst 1819 in Frankfurt am Main wiedergesehen, bis er 1822 einen regelrechten Briefwechsel mit ihr begann, den er bis zu seinem Tode im Jahre 1835 leitete.

Um der hartgeprüften Frau eine menschliche Stütze sein zu können, legte er den größten Wert darauf, sich ein umfassendes und genaues Bild ihrer Entwicklung und ihres gegenwärtigen Lebens zu verschaffen. Charlotte berichtete ihm über einen großen Teil ihres Lebens, gab ihm Aufschlüsse über ihre jeweilige Lage und Humboldt machte sich ein Vorstellungsbild in seinem Inneren zurecht, mit dem er sozusagen zusammenlebte. Von allen Menschen, mit denen er in Berührung kam, bildete er sich solche inneren Vorstellungsbilder, mit denen er gleichsam wie mit Wesen umging. Dieses Bild des Lebens von Charlotte Diede faßte er ins Auge, wenn er an sie schrieb.

Aber er blieb nicht dabei stehen. Er hörte die Briefe seiner Freundin feinfühlig auf ihre Stimmung, auf die Musik ihrer Seele ab, um an ihren Sorgen, Nöten,

die sie bewegten, seelischen Anteil nehmen zu können über die äußere Hilfe hinaus, die ihrem äußeren Leben zugute kam. Und er schrieb seine Briefe so, daß er mit feinem Takt auf diese Stimmungen einging und sie zu harmonisieren, heiterer und freundlicher zu gestalten suchte. Das war nicht immer leicht. Aber weil er aus diesem seelischen Mitgefühl heraus schrieb, wurden seine Briefe seiner Freundin die rechte Seelenspeise, an der sie sich immer wieder erfrischte und Kraft gewann.

Schließlich bemühte sich Humboldt bis zu dem 'moralischen Wesenskern seiner Freundin, zu ihrem innersten Charakter vorzudringen, zu dem, was er ihre Individualität nannte. Er selbst war seit jungen Jahren eine sichere, in sich ruhende und doch dem Menschenleben offene Individualität; die Freundin war schwankend im Vergleich zu ihm, mehr zu beirren von außen her durch das Leben und Schicksal als Humboldt. Nun war er bestrebt ihre Individualität zu kräftigen, in sich zu festigen und an die großen geistigen Zusammenhänge in Welt und Menschheit anzugliedern. Die großen Fragen von Notwendigkeit und Freiheit, Schicksal und Menschenleben, Leben und Tod, Vergänglichem und Ewigem im Menschen behandelte er in einer Weise in seinen Briefen, die seine Freundin erheben sollten zu einer Stellung in der Welt, die gleichweit entfernt ist von einem Sichverlieren an die Welt und einem Weltverachten. Mensch zu sein suchte er sie zu befähigen aus seiner reifen Weltanschauung heraus. Man könnte sagen, daß Charlotte Diede eine Schule des Charakters, der Individualität bei Humboldt durchmachte, in der er als die Autorität auftrat, die bald in zarter, bald strenger Weise sich des Jüglings annahm. Dabei kamen begreiflicherweise Konflicte vor, aber Humboldts vorbildliche Lebenssicherheit war Charlotte doch der unentbehrliche Halt im Leben geworden.

Die Weltbegebenheiten spielen in diesem Briefwechsel keine Rolle: er ist die intime Ansprache zweier Menschen, wenn auch in dem Werk „Wilhelm von Humboldt Briefe an eine Freundin“ nur Humboldts Briefe enthalten sind. Charlotte Diede lebt ja mit in den Briefen.

Der intime Charakter der Briefe hat es mit sich gebracht, daß Charlotte Diede in ihrer Bearbeitung vieles veränderte, sodaß nach langen Jahrzehnten die Humboldt-forschung daran gehen mußte, den gedruckten Text mit den Originalen, Abschriften... zu vergleichen. Heinrich Meißner hat für die 15. Originalausgabe des Verlages F. A. Brockhaus von 1925 diese Aufgabe geleistet und dadurch diese Briefe den Deutschen noch näher gebracht.

Nimmt man die Art Wilhelm von Humboldts mit Menschen umzugehen vorbildlich, so kann man aus ihr für den Umgang mit Menschen und den Briefwechsel mit ihnen das lernen, was sie fruchtbar macht: man muß Menschen aufmerksam beobachten im Leben, um sich ein richtiges Bild von ihnen machen zu können; man muß ein Gefühl entwickeln für die Musik ihrer Seele oder prosaischer gesprochen für ihre Stimmungen und man muß zu ihrem moralischen Wesenskern oder ihrer Individualität vorzudringen suchen. Dann steht man ihnen erst menschlich nahe und wird sie richtig und das heißt ihrer ganzen Menschenwesenheit gemäß behandeln, sei es daß man unmittelbar mit ihnen zu tun hat oder räumlich von ihnen getrennt ist. Vor und während des Briefschreibens im Sinne Humboldts Bild, Ton und Wesen des anderen Menschen in sich zu beleben würde viele Schwierigkeiten beseitigen, die durch denstlos geschriebene Briefe, in denen der Briefschreiber bloß sich auslebt, entstehen. Und das ist auch eminent praktisch. Die meisten Menschen können heute eben deshalb keine Briefe mehr schreiben, weil sie sich nicht die Zeit zu einer inneren Sammlung auf den anderen Menschen hin gönnen. Deshalb jammern sie über Briefe, die sie

zu schreiben haben, als: Qual, schrieben die Antwort stündig auf und „erledigen“ schließlich die angesammelten Briefe: dann wundern sie sich, warum sie auseinander kommen.

Wenn recht viele Zeitgenossen sich ein wenig von dem aneignen Würden, was für Wilhelm von Humboldt selbstverständliche Voraussetzung für jeden Briefwechsel war, würden sie nach und nach viel zu dem Neuaufbau unserer Kultur beitragen, der doch bei den Menschen anfangen muß.

Walter Kühne.

Aus alten und neuen Büchern.

Goethe über das Gesetz der Polarität. „Mit meinen Naturbetrachtungen wollte es mir kaum besser glücken; die erstliche Leidenschaft, womit ich diesem Geschäft nachhing, konnte niemand begreifen, niemand sah, wie sie aus meinem Innersten entsprang; sie hielten dieses läbliche Bestreben für einen grillenhaften Irrtum; ihrer Meinung nach konnte ich was Besseres tun und meinem Talent die alte Richtung lassen und geben. Sie glaubten sich hierzu um desto mehr berechtigt, als meine Denkweise sich an die ihrige nicht angeschlossen, vielmehr in den meisten Punkten gerade das Gegenteil aussprach. Man kann sich keinen isolierteren Menschen denken, als ich damals war und lange Zeit blieb. Der Hypochoismus, oder wie man es nennen will, dem ich anhing, und dessen tiefen Grund ich in seiner Würde und Heiligkeit unberührt ließ, machte mich unempfänglich, ja unlesidam gegen jene Denkweise, die eine tote, auf welche Art es auch sei, auf- und angeregte Materie als Glaubensbekenntnis aufstellte. Ich hatte mir aus Kants Naturwissenschaft nicht entgehen lassen, daß Anziehung- und Zurückstoßungskraft zum Wesen der Materie gehören und keine von der andern im Begriff der Materie getrennt werden könne; daraus ging mir die Unpolarität aller Wesen hervor, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt.“

(Campagne in Frankreich 1792.)

„Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit; selbst insofern es uns als Individuum erscheint, bleibt es doch eine Versammlung von lebendigen, selbständigen Wesen, die der Idee, der Anlage nach gleich sind, in der Erscheinung aber gleich oder ähnlich, ungleich oder unähnlich werden können. Diese Wesen sind teils ursprünglich schon verbunden, teils finden und vereinigen sie sich. Sie entweichen sich und suchen sich wieder und bewirken so eine unendliche Produktion auf alle Weise und nach allen Seiten.“

Je unvollkommener das Geschöpf ist, desto mehr sind diese Teile einander gleich oder ähnlich, und desto mehr gleichen sie dem Ganzen. Je vollkommener das Geschöpf wird, desto unähnlicher werden die Teile einander. In jenem Falle ist das Ganze den Teilen mehr oder weniger gleich, in diesem das Ganze den Teilen unähnlich. Je ähnlicher die Teile einander sind, desto weniger sind sie einander subordiniert. Die Subordination der Teile deutet auf ein vollkommeneres Geschöpf.“

(Morphologie. Die Ablicht eingeleitet 1807.)

„Sie sehen“, sagte Goethe, „es ist nichts außer uns, was nicht zugleich in uns wäre, und wie die äußere Welt ihre Farben hat, so hat sie auch das Auge. Da es

nun bei dieser Wissenschaft ganz vorzüglich auf scharfe Sondernng des Objectiven vom Subjectiven ankommt, so habe ich billig mit den Farben, die dem Auge gehören, den Anfang gemacht, damit wir bei allen Wahrnehmungen immer wohl unterscheiden, ob die Farbe auch wirklich außer uns existiere, oder ob es eine bloße Scheinfarbe sei, die sich das Auge selbst erzeugt hat. Ich denke also, daß ich den Vortrag dieser Wissenschaft beim rechten Ende angefaßt habe, indem ich zunächst das Organ berichte, durch welches alle Wahrnehmungen und Beobachtungen geschehen müssen.“

Ich las weiter bis zu den interessanten Paragraphen von den geforderten Farben, wo gelehrt wird, daß das Auge das Bedürfnis des Wechsels habe, indem es nie gerne bei derselben Farbe verweile, sondern sogleich eine andere fordere, und zwar so lebhaft, daß es sich solche selbst erzeuge, wenn es sie nicht wirklich vorfinde.

Dieses brachte ein großes Geseß zur Sprache, das durch die ganze Natur geht, und worauf alles Leben und alle Freude des Lebens beruhet. „Es ist dieses“, sagte Goethe, „nicht allein mit allen anderen Sinnen so, sondern auch mit unserem höheren geistigen Wesen; aber weil das Auge ein so vorzüglicher Sinn ist, so tritt dieses Geseß des geforderten Wechsels so auffallend bei den Farben hervor und wird uns bei ihnen so vor allen deutlich bewußt. Wir haben Tänze, die uns im hohen Grade wohl gefallen, weil Dur und Moll in ihnen wechselt, wogegen aber Tänze aus bloßem Dur oder bloßem Moll sogleich ermüden.“

„Daselbe Geseß“, sagte ich, „scheine einem gutem Stil zum Grunde zu liegen, bei welchem wir gerne einen Klang vermeiden, der soeben gehört wurde. Auch beim Theater wäre mit diesem Geseß viel zu machen, wenn man es gut anzuwenden wüßte. Stücke, besonders Trauerspiele, in denen ein einziger Ton ohne Wechsel durchgeht, haben etwas Läßiges und Ermüdendes, und wenn nun das Orchester bei einem traurigen Stück auch in den Zwischenakten traurige niedererschlagende Musik hören läßt, so wird man von einem unerträglichen Gefühl gepeinigt, dem man gerne auf alle Weise entfliehen möchte.“

„Vielleicht“, sagte Goethe, „beruhen auch die eingeflochtenen heiteren Szenen in den Shakespearischen Trauerspielen auf diesem Geseß des geforderten Wechsels; allein auf die höhere Tragödie der Griechen scheint es nicht anwendbar, vielmehr geht bei dieser ein gewisser Grundton durch das Ganze.“

„Die griechische Tragödie“ sagte ich, „ist auch nicht von solcher Länge, daß sie bei einem durchgehenden gleichen Ton ermüden könnte; und dann wechseln auch Chöre und Dialog, und der erhabene Sinn ist von solcher Art, daß er nicht lästig werden kann, indem immer eine gewisse tüchtige Realität zum Grunde liegt, die stets heiterer Natur ist.“

„Sie mögen recht haben“, sagte Goethe, „und es wäre wohl der Mühe wert zu untersuchen, inwiefern auch die griechische Tragödie dem allgemeinen Geseße des geforderten Wechsels unterworfen ist. Sie sehen, wie alles aneinanderhängt, und wie sogar ein Geseß der Farbenlehre auf eine Untersuchung der griechischen Tragödie führen kann. Nur muß man sich hüten, es mit einem solchen Geseße zu weit zu treiben und es als Grundlage für vieles andere machen zu wollen; vielmehr geht man sicherer, wenn man es immer nur als ein Analogon, als ein Beispiel gebraucht und anwendet.“

(Edermann, Gespräche, 1. Febr. 1827.)

„Daß ich diese Betrachtungen“ — den aphoristischen Aufsatz über die Natur (um 1780) — „verfaßt, kann ich mich faktisch zwar nicht erinnern, allein sie stimmen mit den Vorstellungen wohl überein, zu denen sich mein Geist damals ausgebildet hatte. Ich möchte die Stufe damaliger Einsicht einen Komperativ nennen, der seine Richtung gegen einen noch nicht erreichten Superlativ zu äußern gedrängt ist. Man sieht die Neigung zu einer Art von Pantheismus, indem den Welterscheinungen ein unerforsch-

liches, unbedingtes, humoristisches, sich selbst widersprechendes Wesen zum Grunde gedacht ist, und mag als Spiel, dem es bitterer Ernst ist, gar wohl gelten.

Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebkräfte aller Natur, der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immer strebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, sowie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustößen; wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen."

(Goethe an den Kanzler von Müller. 24. Mai 1828.)

Bücherbesprechungen.

Kunst.

Franz Ottmann, „Schönbrunn“. (Ein Gespräch.) 20 Text-Seiten und 12 farbige Lithographien von Franz Windhager. Halbklein N. 8.— Gesellschaft für vielfältigende Kunst, Wien 1925.

Ein Gespräch zwischen Freunden, zunächst einem Historiker und einem Biologen, später auch noch einem Maler und einem Musiker, über Probleme der Kunst, über das Verhältnis von Kunst und Natur, den seelischen Gehalt verschiedener Kunststile und über das rein menschliche und ästhetische Recht oder Unrecht der verschiedenen persönlichen, psychologisch oder lebensanschaulich begründeten Einstellungen gegenüber den Grundphänomenen und Grundprinzipien von „Kunst“ und „Natur“, — angeregt durch die Eindrücke eines gemeinsamen Besuches des Schlosses und Parkes Schönbrunn, und von den einzelnen Unterrednern nach Maßgabe ihrer individuellen Stellungnahme entwickelt durch die analytische Erörterung der in dieser Sphäre sich bietenden Gegebenheiten.

Auf wenigen Seiten eine geistvolle und ins Wesentliche treffende Behandlung von Fragen, die auch den gelegentlich einmal bewegen, in dessen Lebenskreis sie nicht grundsätzlich und daher auf jeden Fall eine eigene Entscheidung erfordernd gehören. Wie gern vertieft man sich immer wieder in diese kleine und doch vom österreichisch-deutschen Menschtum so viel offenbarende Schrift, in der sich der ganze — von uns Norddeutschen so sehr geliebte — Zauber der besonderen wienerischen, liebenswürdig-weichen und für äußerste Zartheit und Nuancen im Gedanklichen und im Seelischen so empfänglichen und begabten Geistigkeit kundtut, und in dem man dem eigenartigen, — von uns hier oft recht sehr entbehrten, — Charme einer hochkultivierten, Anmut und Ernst, technische Virtuosität und Wärme des Gefühls, formalen Glanz und sachvertiefte Nachdenklichkeit so überaus glücklich verbindenden Kunst der Unterhaltung begegnet.

Aber warum nur diese unübertrefflich verfehten „Lithographien“, die einem ein so peinliches Mißvergnügen bereiten...? Sollte es denn in Wien keine Künstler geben?

Eva Wernik.

Karl Linzen, Zug der Gestalten. Variationen und Bilder. Berl. Kösel u. Pustet, K.-G. München. Verlagsabt. Kempten. 1924. 264 S. 8°.

In diesem vom Verlage schön ausgestatteten und geschmackvoll gebundenen Buche ist eine Reihe von Aufsätzen vereinigt, die man am ehesten wohl als kulturgeschichtliche Essays bezeichnen könnte. Sie handeln von Franz Liszt („Der Zauberer“), dem Weimarer Maler Buchholz („Ein Malerleben“), der einer der ersten deutschen Pleinairisten war, dem Übergang zur „großen Revolution“ („Die letzten Schöpferspiele“), von Camillo Desmoulins, einem der bedeutendsten Führer in dieser gewaltigen politischen Bewegung („Der Schreckensmann“) und von Bismarcks Kunst des Briefwechsels („Ein Briefschreiber“). Das alles ist fein-menschlich und künstlerisch geschaut von einem, der nicht nur vieles weiß, sondern es auch elegant und feinsinnig darzustellen versteht.

A. Buchenau.

E. D. Friedrich: Bekenntnisse. Ausg. u. hg. v. R. K. Eberlein. Lpz. 1924. Klinckschardt u. Biermann Verlag. 66d. Nr. 9.—

E. D. Friedrich gehört zu den Künstlern, deren Werte die Persönlichkeit ihres Schöpfers fast reflexlos widerspiegeln. Daher darf man in diesen von R. K. Eberlein mit sicherem Blick für das Wesentliche und großem Takt zusammengestellten „Bekenntnissen“ des Malers (Tagebuchblätter, Briefe, Aphorismen, kleine Dichtungen in Vers und Prosa, ergänzt durch Berichte seiner Freunde) nicht nach eigentlich neuen Aufschlüssen über Friedrichs Persönlichkeit suchen. Alle seine schriftlichen Äußerungen — oft lebendig, ja launig, immer aber leise verhakt — bestätigen vielmehr in überraschender Weise den Eindruck, den man stets von neuem von seinen Landschaften empfängt; die gute Wiedergabe vieler, z. T. fast unbekannter Bilder Friedrichs ist daher an dieser Stelle besonders zu begrüßen. — Der Künstler war Zeit seines Lebens ein Fremdling unter den Menschen; ihre Verührung erschreckte ihn, ihre Freuden und Leiden waren nicht die seinen. Wie beschwingt und freudig aber klingen seine Worte, wenn er von seinen reichen Naturexlebnissen spricht! Doch ist sein Herz auch in den höchsten Augenblicken nicht zum Mausch, höchstens zu schwerer Andacht gestimmt; und endlich vermag er auch in der Natur nicht mehr Zuflucht zu finden vor der qualvollen Untast seines Inneren. Die schicksalvolle Einsamkeit, die wir in Friedrichs Bildern als Großes, Einzigartiges nachleben, bedeutete für den Menschen allmähliche, aber unentriinnbare Zerrüttung. Mag der von Eberlein gewählte Titel „Bekenntnisse“ beim flüchtigen Blättern zu sehr mit Pathos beladen erscheinen — man findet ihn durchaus gerechtfertigt, wenn man das Buch als Ganzes rückschauend überblickt.

Dr. Hilde Wahn.

Bücher- und Länderkunde.

Ernst Lieffen, Die Befreiung von der Judenfrage. (Flugschriften des Anter Nr. 8.) Berlin o. J. (1922). Universitas Buch und Kunst-G. m. b. H.

Der Verfasser, Lehrer an der Berliner Handelshochschule, der den Antisemitismus als „eine der wichtigsten Fragen im deutschen Vaterlande“ bezeichnet, macht in dieser kleinen Schrift praktische Vorschläge. In diesen wie in seinen Erörterungen zu der ganzen Frage zeigt er sich als gemäßigter Antisemit. Wohl diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß seine Schrift, anscheinend mit Bedacht, totgeschwiegen wird. Wenigstens habe ich sie noch nirgends besprochen gefunden. Den Einen geht sie offenbar viel zu weit, den Anderen ebenso offenbar lange nicht weit genug.

Ich halte es für geboten, die Leser gerade dieser Zeitschrift mit den Kernpunkten der praktischen Vorschläge des Verfassers bekanntzumachen.

Er wünscht zunächst ein Einwanderungsverbot gegen Juden. Sodann fordert er Ausweisung der seit 1918 in das Deutsche Reich neu eingewanderten Juden. Juden, die vor Kriegsende in einem der, uns durch den Vertrag von Versailles entzogenen, Gebiete als Staatsbürger ansässig gewesen sind, sollen hierbei nicht als „neuzugewanderte“ angesehen werden.

Bei denjenigen Juden, die vor 1918 deutsche Staatsbürger gewesen sind, will er einen Unterschied gemacht wissen. In Deutschland geborene, von dauernd in Deutschland wohnenden Eltern stammende Juden nennt er „vaterländische“, solche, bei denen das vorstehende Merkmal nicht zutrifft, „nichtvaterländische“ Juden („Zufälligkeiten einer Geburt in Deutschland bei vorübergehendem Aufenthalt der Eltern oder umgekehrt einer solchen im Ausland von sonst in Deutschland dauernd ansässigen Eltern werden sich, abgesehen von ihrer relativen Seltenheit, leicht berücksichtigen lassen“, meint der Verfasser!). Die „nichtvaterländischen“ Juden im vorstehenden Sinne sollen von „allen Staats- und Gemeindeämtern, von der Volksvertretung und überhaupt von allen Stellen, die eine Betätigung im staatlichen (vaterländischen) Interesse vorzugsweise verlangen“, ausgeschlossen werden.

Den „vaterländischen“ Juden will der Verfasser volle Gleichberechtigung zuerkennen, also nicht bloß in gesellschaftlicher Beziehung und rein äußerlich festsetzen, wie sie ja gesellschaftlich schon besteht, sondern mit dem Schlagworte: „die Judenschnüffelei sollte endlich aufhören!“

Allerdings will der Verfasser diese „volle Gleichberechtigung“ an zwei Bedingungen geknüpft wissen, die ihm grundlegend erscheinen.

A. Bei allen denjenigen Stellungen, von denen nach dem oben Gesagten die „nichtvaterländischen“ Juden gänzlich ausgeschlossen bleiben, sollen auch die „vaterländischen“ Juden keinen breiteren Raum haben und beanspruchen dürfen, als er ihnen nach dem Verhältnis ihrer Zahl zukommt (der Verfasser will ihnen einen Anteil von höchstens 10 % „an öffentlichen Stellungen“ zubilligen, obwohl, nach seiner eigenen Angabe, die wirkliche Verhältniszahl tatsächlich nur 1 % beträgt!).

B. Die „vaterländischen“ Juden in Deutschland müßten sich bindend verpflichten, „unwürdige Stammes- und Glaubensgenossen nicht, wie bisher, weitgehend zu unterstützen, bloß, weil diese Juden sind, denn dieses sei „eine Unmoral, die nicht geduldet werden kann“.

In bezug auf den Religionswechsel stellt Tieffen zu den vorstehenden die Sätze auf:

„1. Ein in Deutschland von jüdischen Eltern Geborener, der später — also wohl im mündigen Alter — aus eigenem Entschlusse seine Religion ablegt, wird im Sinne dieses Programms trotzdem weiterhin als Jude behandelt.

2. Ein in Deutschland von jüdischen Eltern Geborener, der schon als Christ erzogen worden ist, gilt als Nichtjude.“ —

Das sind also die Forderungen, durch deren Durchführung Deutschland, der Meinung des Verfassers nach, „von der Judenfrage befreit“ werden würde.

Zu diesen Forderungen Stellung zu nehmen, kann weder meine Absicht sein, noch darf ich mich dazu für berufen erachten. Nur das muß ich noch sagen: wohlthuend berührt die Ruhe und der sittliche Ernst, mit denen der Verfasser seine Ansichten vorträgt.

Stephan Refule von Stradonig.

Norbert Jacques, „Heißes Land“. Eine Reise nach Brasilien. Einhorn-Verlag in Dachau bei München. 226 S. Brosch. M. 2,50, in Halbt. M. 4,—.

An diesen Reiseschilderungen fällt einem der merkwürdige Rhythmus des Ganzen und die eigentümliche Erlebnisart des Verfassers auf. Wir erleben so etwas wie ein allmähliges Werdewachsen mit der wachsenden Höhe, ein von ihr getragenwerden in Brasilien und eine allmähliche Befreiung von ihrer betäubenden Kraft. Der Verfasser hat die Gabe sich den Elementen, dem Rhythmus der Schiffe, der Menschen, Städte hinzugeben — und doch zugleich zu beobachten, wie die Wirkung der Welt auf sein eigenes Wesen ist. Die Reise nach Brasilien zeigt eine Steigerung seines Erlebens, ein Schwanken der Erlebnishöhe in Brasilien, ein Enttäuschtwerden, dem parallel unser Interesse steigt, sich hält, abnimmt. Man könnte bei Verfasser und Leser von einer „Kurve des Erlebens“ reden. Durch dieses „Wie“ des Erlebens, nicht durch das „Was“ werden wir an die Schilderungen gefesselt und daran erkennen wir, daß ein Künstler die Reise erlebt und beschrieben hat. Geographische Tatsachen mag man in Kompendien nachschlagen; man wird sie doch bald vergessen. Wie man sich an dieser Reise in heißes Land erwärmt hat, wird man behalten.

Walter Kühne.

Alfons Goldschmidt. Mexiko. Mit Bildern von Diego Rivera. Verlag Ernst Neuwirth. Berlin. 1925. 198 S.

Dieses aus einem Gefühl der Liebe zur mexikanisch-amerikanischen Natur geborene Buch ist „dem Indio Mexikos“ gewidmet und versucht, die eigenartige Schönheit des „amerikanischen Italien“ in satten, farbenfrohen Bildern zu schildern. Indessen bleibt es nicht bei der Natur- und Menschen-Darstellung, sondern der Verfasser zieht auch die nationalökonomischen und politischen Konsequenzen. Er bezeichnet sein impressionistisches Buch als einen „Versuch, das Plastische aus dem Wissen zu schaffen, das Wissen aus dem Gefühl in dem Land und für das Land abzuleiten“. Der Verfasser sieht einen Kampf „der braunen Kraft“ gegen „die überspannte Organisation der weißen Kraft“ und damit schwere soziale Krisen und Kämpfe voraus. — Nicht alles ist dem Verfasser gleich gelungen, der in seinem Streben nach plastischer Herausarbeitung manchmal die Materialien allzusehr häuft, ohne zu bedenken, daß doch die meisten seiner Leser Land und Volk in Mexiko nicht kennen. So verschwimmt manches Bild zum Schaden des Ganzen, das als solches zweifellos eine bedeutsame Leistung ist.

H. Dörge.

Franz Lederer, Berlin und Umgebung. Mit einem Geleitwort von Dr. Böß, Oberbürgermeister. Mit 174 Abbildungen. (Aus der Sammlung: Terramar-Bücher Nr. 3.) Neue Verlagsanstalt. Berlin. 1925. 263 S. Geb. M. 5.—.

Nur wenige europäische Städte werden so verschiedenartig beurteilt wie Berlin. Aber Rom, Florenz, Paris, Brüssel, London ist das Urteil weit einheitlicher und, im ganzen gesehen, meist günstiger. Und doch bietet Berlin an Natur- und Kunstschönheiten so viel, daß es auch dem Zugezogenen bald zur Heimat wird. Lederers „Reisebuch“ stellt da nun mit seinen mehr als 170 prächtigen Abbildungen eine ganz einzigartige Einführung in die Groß-Berliner Kultur dar. Hier spricht ein Kenner und Liebhaber zu uns und die Stadt an der Spree mit ihrer Umgebung erwächst zu reichem Leben. Diese wirklich ausgezeichnete Einführung in das Arbeits- und Kunstleben, in Natur und Zivilisation der Reichshauptstadt können wir nur empfehlen. Band I der Sammlung behandelt die Düstere, Band II das bayerische Hochland, und die ganze, abgeschlossene Folge dieser „Terramar-Bücher“ soll (und wird zweifellos!) mit ihren 3000 Abbildungen die umfassendste gut ausgestattete Monographie über Deutschland darstellen.

H. Buchenau.

wärts eilt. Auch wirkt die allzu häufige Verwendung des absoluten Genitivs („zusammengelegter Hände“, „versagenden Nutes“) und des Präsenspartizips („Und nur dieses denkend.“, „..Du ihr Haus zwei Nächte zu hüten habend“) undeutlich und etwas maniert. Doch das sind kleine und leicht zu beseitigende Mängel gegenüber dem wunderbaren, künstlerisch gebändigtem Reichtum dieses Buches!

Hilde Wahn.

Das Kasperbuch. Wien 1924. Nikola-Verlag. 80 S.

Das heitere kleine Buch ist wohl, ohne das übrigens deutlich auszusprechen, als Anregung und Ausgangspunkt zu eignen Kasperspielen gedacht. Zu den ergötzlichen, für zartbesaitete Gemüter wenig geeigneten Spielen stimmen die beigegebenen Holzschnitte mit ihrer derben Komik ausgezeichnet.

Hilde Wahn.

Gesellschaftsnachrichten.

Vorstandssitzung. Am 21. November trat der Vorstand unserer Gesellschaft zu einer Sitzung zusammen, um eingehend die Lage der Gesellschaft und etwaige Organisationsänderungen zu beraten. Der Vorsitzende Herr Oberstudiendirektor Dr. Buchenau gab ein Bild der Lage und Entwicklung seit der letzten Generalversammlung im Mai d. J. Die damals beschlossene Schaffung eines Generalsekretariats sollte in erster Linie dazu dienen, die in den letzten Jahren in Unordnung geratenen Mitgliederlisten in Ordnung zu bringen und die erheblichen Außenstände an Beiträgen einzuziehen. Diese Aufgabe ist in höchst erfreulicher Weise gelöst worden, denn es gelang, bis auf einen kleinen Rest alle Außenstände hereinzubekommen. Die nunmehr vollendete Revision der Mitgliederliste hat aber ergeben, daß für die nächste Zukunft nur mit einer geringeren Zahl beitragsfähiger Mitglieder gerechnet werden kann, als man im Mai anzunehmen berechtigt schien. Aus diesem Grunde ist die Aufrechterhaltung eines Generalsekretariats als zu kostspielig aufgegeben worden. Des weiteren wurde unter gegenseitigem Einverständnis die Beziehung der Gesellschaft zu dem Verlag Unger gelöst und ein neuer günstiger Vertrag mit der bekannten Verlagssfirma Walter de Gruyter & Co., Berlin W, Genthinerstraße geschlossen. Diese neue Verbindung gibt die Gewähr für eine wirkungsvolle Aus- und Aufbau-Arbeit und dadurch die Möglichkeit, unsere Gesellschaft ihrer Bedeutung und ihren Zielen nach auf eine viel breitere Basis zu stellen, als das bisher möglich war. Die neue Verlags-Verbindung wird die Möglichkeit weiterer Ausbreitung des Leserkreises geben und uns in den Stand setzen, erfolgreich die Ziele zu verfolgen, die der von Ludwig Keller gegründeten Gesellschaft gerade in der heutigen Zeit zukommen. Wir bitten alle Zuschriften an die Gesellschaft nunmehr per Adresse Walter de Gruyter, Berlin W 10, Genthinerstraße 38 zu richten. Sendungen an die Redaktion nach wie vor an Herrn Dr. Netze, Säbende, Dehlerstraße 26.

Die Geschäftsstelle der Comeniusgesellschaft.

Erster Vortragsabend der Comeniusgesellschaft. Prof. August Meßer (Gießen) beschrieb zunächst in seinem Vortrage über den „Ethischen Idealismus“ in ziem-

lich ausgedehnten Ausführungen die geschichtliche Entwicklung der ethisch-philosophischen Theorien, soweit sich diese in den von M. bevorzugten (aber doch allzu eng gestellten) Rahmen des Gegensatzes zwischen „naturalistischen“ und „idealistischen“ Grundtendenzen einfügten. Besonders eingehend befaßten sich diese historischen Erörterungen mit der Erneuerung des ethischen Idealismus durch Kant und seiner Überspannung durch die spekulative Philosophie des deutschen Idealismus, weiterhin mit der Gegenströmung der metaphysisch- und absolutheitsfeindlichen, technisch-empiristisch und relativistisch eingestellten Epoche des Materialismus und Naturalismus in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. und schließlich mit der vom Neuantianismus eingeleiteten Wiederbelebung des Idealismus auch in der praktischen Philosophie der Gegenwart. Die Tendenz dieser Ausführungen war im wesentlichen: die Unhaltbarkeit der materialistischen Position nachzuweisen, und zwar wurde dieser doch bereits recht posthume Nachweis von M. weniger auf der Basis rein ethisch-philosophischer Argumentation geführt als vielmehr überwiegend erkenntnistheoretisch, namentlich am Problem des Bewußtseins. — Die dann folgenden systematisch-ethischen Erörterungen versuchten, gestützt auf die Unterscheidung zwischen der Sphäre des Seins, d. h. der Wirklichkeit, und der des Wertes, die wissenschaftliche Ethik positiv zu begründen und zwar idealistisch in der Weise, die von der Wertphilosophie der badenser Schule (Windelband, Rickert u. a.) eingeführt worden ist. Die idealistisch-axiologische Begründung wurde dabei allerdings von M. nicht so in die Tiefe geführt, wie es auf Grund der bereits vorliegenden, umfassenden und bedeutenden philosophischen Leistungen auf diesem Gebiete wohl möglich und nötig gewesen wäre, so daß die Situation des gegenwärtigen Idealismus problematischer und in den Fundamenten unsicherer erscheinen mußte, als dies sehr erfreulicherweise objektiv der Fall ist. Verstärkt wurde dieser gegenständlich ungegründete Eindruck der Unbestimmtheit noch durch das vergebliche Bemühen des Vortragenden, die Position der prinzipiell idealistischen Wertphilosophie mit dem strengen Formalismus Kants einigermassen in Einklang zu bringen.

Eva Wernick.

Neue Vorträge. Das rege Interesse, das Mitglieder und Gäste unseren Vortragsabenden vor Weihnachten entgegenbrachten, hat uns veranlaßt, auch in der 2. Hälfte des Wintersemesters

2 Vortragsabende

einzurichten.

Es sprechen:

Am 26. Januar, abends 8 Uhr: Oberpfarrer Diestel über
„Erlebnisse aus einem Vierteljahrhundert im Untersuchungsgefängnis zu Berlin“

im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, Berlin W 8, Potsdamerstraße 120.

Am 23. Februar, abends 8 Uhr: Eva Wernick über
„Die Religiosität des Stundenbuches von Rilke“
in der Universität, Unter den Linden.

Wir bitten auch diesmal alle in Berlin ansässigen und zufällig anwesenden Mitglieder unserer Gesellschaft herzlich, an diesen Vortragsabenden teilzunehmen. Der Eintritt ist für Mitglieder und für Studenten der Universität frei, von Nichtmitgliedern wird eine Gebühr von 50 Pf. pro Person zur Deckung der Kosten erhoben.

Die Geschäftsstelle.

Soeben erschienen:

Jahrbuch der Charakterologie

Doppelband II/III

gr. 8^o, 482 Seiten und 27 Tafeln, brosch. 16.— Rmk.,
in Ganzleinen 20.— Rmk.

INHALT:

Wege zur Charakterologie. Von HANS PRINZHORN. /
Charakter und Erlebnis. Von RICHARD MÜLLER-
FREIENFELS. / Die Charakterologie des Carl Gustav Carus.
Von HANS KERN. / Die psychologischen Errungenschaften
Nietzsches. Von LUDWIG KLAGES. / Die Struktur der
Kultur. Von LUDWIG MARCUSE. / Soziologie als Typo-
logie. Von PAUL PLAUT. / Charakter und Beruf. Von
FRANZISKA BAUMGARTEN. / Das Persönlichkeitspro-
blem in der Psychiatrie. / Vom dichterischen Schaffen
eines Geisteskranken. Von ROBERT GAUPP. / Innere
Sekretion und Persönlichkeit. Von ALEXANDER LIP-
SCHÜTZ. / Über Prophetie. Von FRANZ BRENTANO. † /
Peter von Meyendorff. Ein russischer Staatsmann der Resta-
rationszeit. Von WILLY ANDREAS. / Albert Schweizer,
Zur Charakterologie der ethischen Persönlichkeit und der
philosophischen Mystik. Von OSKAR KRAUS. / Zum Pro-
blem der Handschriftensammlung. Von HANS SCHNEI-
KERT. / Der Berufsverbrecher. Von ROBERT HEINDL.

Herausgeber ist o. ö. Professor an der Universität Halle

*Leser sind Ärzte, Juristen, Kriminalisten, Philosophen, Künstler und
allgemein psychologisch Interessierte*

Natur und Mensch

Die Naturwissenschaften und ihre Anwendungen

Herausgegeben von Dr. C. W. Schmidt

4 Bände in Lexikonformat, ca. 2000 Seiten Kunstdruckpapier
mit etwa 1300 Abbildungen und 120 ein- u. mehrfarbigen Tafeln

Soeben erschien der erste Band:

Weltraum und Erde

Von Dr. **H. H. Kritzinger** und Dr. **C. W. Schmidt**

XII, 494 Seiten mit 409 Abbildungen und 30 Tafeln

In Ganzleinen M. 32.—

In Halbleder M. 36.—

In anschaulichster Weise, unterstützt durch ein sehr reichhaltiges und vielfach neuartiges Abbildungsmaterial, wird in dem vorliegenden Werke von berufensten Fachleuten ein Überblick über die gesamten Naturwissenschaften und ihre Anwendungen geboten.

Die Beziehung zwischen Umwelt und Mensch, die Eingliederung des Menschen in das Naturganze, die Eingliederung des Naturganzen in das menschliche Leben: das ist die leitende Idee für dieses neue Sammelwerk.

Ein ausführlicher illustrierter Prospekt steht durch jede Buchhandlung
oder direkt vom Verlage kostenlos zur Verfügung

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10