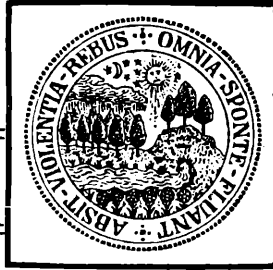


Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für
Geisteskultur und Volksbildung

Herausgeber:

Dr. Artur Buchenau



Schriftleiter:

Dr. Georg Heinz

33. Jahrgang
Siebentes bis neuntes Heft

Jährlich 12 Hefte
August-Oktober 1924

Inhalt:

	Seite
Macuse, Adolf, Friede auf Erden	201
Messer, Aug., Kant und die geistige Krisis der Gegenwart . . .	203
Salinger, R., Lessing und Nietzsche	220
Vaerting, Mathilde, Gegenwartsfragen der Frauenbildung . . .	228
Mieses, Matthias, Konfessionelle Intoleranz	240
Obenauer, K. J., Das Märchen des Novalis von Eros und Fabel . . .	254
Buchenau, A., Zur philosophischen Literatur der Gegenwart . . .	280
Wagler, Die Gegner der Freimaurerei	287
Streiflichter	291
Erlesenes aus alten und neuen Büchern	297
Bücherbesprechungen	299

Verlag von ALFRED UNGER in Berlin C2

COMENIUS - GESELLSCHAFT

für Geisteskultur und Volksbildung. Begr. 1892 von Geh. Archivrat Dr. **Ludwig Keller**

Vorsitzender:

1. stellv. Vorsitzender:

2. stellv. Vorsitz. und Geschäftsf.

Stadt Schulrat **Dr. Buchenau**
Charlottenbg. 5, Schloßstr. 46

Oberstudiendir. **Dr. Arnold Reimann**
W 35. Blumeshof 15

Alfred Unger, Verlagsbuchhändler
Berlin C 2, Spandauer Str. 22

Die Mitgliedschaft wird innerhalb Deutschlands, der Freien Stadt Danzig und des Memelgebiets durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. Die Beitragszahlung kann erfolgen:

1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft b. d. Postscheckamt Berlin Nr. 21295.
2. direkt an die Geschäftsstelle der C.-G. in Berlin C 2, Spandauer Str. 22.
3. bei jeder Buchhandlung in Form des Zeitschrift-Abonnements.

Für das Ausland ist der Mitgliedsbeitrag einschließlich Porto wie folgt festgesetzt:
24 Goldmark — 6 Dollar — 27 Frs.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift **kostenlos**. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Heften im Umfange von je 2—3 Bogen. Die Hefte sind auch einzeln käuflich.

Bei direkten Zahlungen von **Behörden** oder **Vereinigungen** an den Verlag, die für andere Empfänger geleistet werden, ist zur Vermeidung von Mißverständnissen und kostspieligen Rückfragen die Angabe **dringend** erforderlich, für wen die Zahlung gelten soll.

Die Zeitschrift wird in Deutschland und außerhalb Deutschlands unter Kreuzband versandt. Kein Postbezug. Genaue Anschriftsangaben unbedingt nötig!

Eine neue Einrichtung der Comenius-Gesellschaft.

Mitglieder, welche einen Jahresbeitrag von M. 50,—, also M. 50,— über den gewöhnlichen Beitrag hinaus zahlen, werden in den Listen der C.-G. an erster Stelle als

„Förderer“

der C.-G. geführt. Diese Förderer erhalten für das Mehr von M. 30,— rechtzeitig vor dem Weihnachtsfest, eine Liste von etwa 3—4 hervorragenden und auch im Preise gleichwertigen Werken, die ihnen die C.-G. als Jahregabe zur Auswahl zur Verfügung stellt. Der der Gesellschaft etwa verbleibende Ueberschuß wird unserer Zeitschrift zugute kommen, die sich, wie wohl jedes unserer Mitglieder erkennen wird, im laufenden Jahr durch die Gedicgenheit ihrer Darbietungen, an die erste Stelle der geisteswissenschaftlichen Blätter gestellt hat. Vom neuen Jahrgang an hoffen wir unseren treuen Lesern noch andere Neu-Einrichtungen zu bieten. Jedenfalls wird unser Bemühen darauf gerichtet sein, die Zeitschrift regelmäßig monatlich erscheinen zu lassen und so oft wie es angeht, mit dem Bildnis eines unserer Autoren zu schmücken. **Wir bitten die Vermögenden unter unseren Mitgliedern, uns statt des einfachen Mitgliedsbeitrages den Fördererbeitrag zu schicken.**

Verlag von **ALFRED UNGER**, BERLIN C 2, Spandauer Straße 22

Dem Heft liegt je ein Prospekt des Verlages Kurt Stenger in Erfurt und des Verlages E. A. Seemann in Leipzig bei.

Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

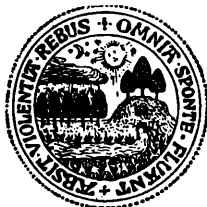
Schriftleitung:

Dr. Artur Buchenau

Bln.-Charlottenburg, Schloßstr. 46

Dr. Georg Heinz

Berlin O 34, Warschauer Str. 63



Verlag von

Alfred Unger, Berlin C²

Spandauer Straße 22

Jährl. ca. 12 Hefte Gm. 20.-

Für das Ausland M. 24.-

33. Jahrgang 1924

Siebentes bis neuntes Heft

Friede auf Erden.

Ein Zukunfts-Ideal von Univers.-Prof. Dr. Adolf Marcuse.

Hin berühmter Dichter verglich einmal sinnig und pessimistisch zugleich das Ideal mit einem Stern, so weit von der Erde entfernt, daß sein Licht erst dann zu unserem Planeten gelangt, wenn die letzten Menschen leben. Und er schloß sein Gedicht mit dem Wunsche: Wann dieser schönste und fernste aller Sterne einmal leuchtet, verkündet ihm, ihr Letzten des Menschengeschlechts, wie sehr ich ihn liebte.

Ein solches Ideal ist nach Ansicht vieler auch der ewige Friede, dessen Segnungen erst den letzten Menschen auf Erden zuteil werden sollen. Denn, leben heißt kämpfen, und Friede bedeutet Ruhe nach dem Kampfe. So wäre denn der Friede nur eine Fata morgana, die täuschend aus der Ferne lockt, in der Nähe aber zerfließt wie ein Phantom. Dies ist jedoch nur scheinbar der Fall, und es hält vor strenger Kritik nicht Stand.

Wenn auch leben kämpfen heißt, so müssen doch vor allem die Waffen maßgebend sein, mit denen gekämpft wird. Sind es Waffen des Geistes und der Gedanken, so bedeutet Friede in der Tat die lebensvernichtende Ruhe des Todes. Handelt es sich jedoch um materielle Waffen der Gewalt, so wirkt der Friede wie eine segensreiche Befruchtung aufbauenden Lebens. In solchem Sinne ist Friede gemeint, wie er auf Erden sein Echo finden soll. Es sei ein Friede, der alle Menschen über dem Erdenrunde brüderlich eint, ohne ihre

geistigen Verschiedenheiten auszugleichen, oder ihre seelischen Kräfte einzuschlummern. Sie sollen vielmehr im gegenseitigen, ehrlichen Kampfe für alles Wahre, Gute und Schöne unsere Erkenntnis fördern und unsere Lebensziele erhöhen.

So aufgefaßt, wird das Symbol des Friedens zum gigantischen Leuchtturm, der weithin über alle Grenzen der Völker sein mildes Licht ausstrahlt. Aber nicht nur über Nationen und Rassen hinweg sollte ein gesunder Friede sich ausbreiten, frei von verschwommenem Internationalismus und erhaben über engherzigem Chauvinismus. Noch viel mehr muß geschaffen werden! Auch im engeren Rahmen der Konfessionen und innerhalb der Stände muß ein strahlendes Wahrzeichen des Friedens aufgerichtet werden, ohne das die Menschheit niemals eine Bruderkette werden kann.

Das aber ist heilsam, für den Fortschritt der Menschheit sogar unbedingt notwendig. Denn, mag man Religion im philosophischen, moralischen oder auch im kirchlichen Sinne auffassen, immer bleibt es ihre vornehmste Aufgabe, den Menschen nach Wort, Tat und Gedanken wahrhaft gut und edel zu formen. Und dieses hohe Ziel ist denn auch allen Religionssystemen innerlich gemeinsam, mögen ihre äußeren Schalen noch so verschiedenartig sein.

Nicht im erhaben-großzügigen Wesen oder im eigentlichen Kern der Religion, sondern in einer oft engherzig konfessionellen Auslegung liegt die Ursache dafür, daß noch immer religiöse Kämpfe die Menschen entzweien. Sonst hätte ihr Blick auf das gemeinsame, hohe und edle Ziel längst alle Erdenbewohner einigen müssen.

Die großen Religionsstifter, sollten sie heute nochmals auf die Welt kommen, würden jede Kirche und jeden Tempel auf vier Säulen errichten, die über den Fundamenten der Weisheit, Schönheit, Stärke und Duldung ruhen müßten. Und diese vier Säulen ließen sie schrankenlos überstrahlen von dem schützenden und leuchtenden Dache allgemeiner Menschenliebe, die das Trennende im Leben des einzelnen wie der Gesamtheit weitherzig versöhnt, die jedes Erdenkind großzügig nach der Summe seiner Eigenschaften beurteilt.

In solchem Sinne sollte jede Kirche und jeder Tempel wirken, walten und arbeiten, um ein Friedenshaus zu sein, das wertvoll zur Urbarmachung der Welt beiträgt. Nur so werden die von Menschenhand, also sinngemäß in engen Grenzen, erbauten Kirchen, ebenso wie der in des Weltalls unendliche Weiten reichende Himmelsdom versöhnend über allen Menschen leuchten und dazu beitragen, daß die Bewohner dieser Erde wirklich „ein einzig Volk von Brüdern“ werden. —

Kant und die geistige Krisis der Gegenwart.

Von Universitätsprofessor Dr. Aug. Messer.

In der Gegenwart ist es vielen zweifelhaft geworden, ob nicht die überkommene Ansicht von dem „sittlichen Beruf“ und der damit verknüpften „Würde“ des Menschen leere Worte seien, ob nicht die Menschen völlig abhängig seien, von übermächtigen Faktoren, wie Rasse, Blut, wirtschaftlichen Verhältnissen, so daß ihnen freie Selbstbestimmung nicht eigentlich zugesprochen werden könne. Angesichts der weittragenden Bedeutung solcher Zweifel, die ja auch die religiösen Überzeugungen in ihren Grundfesten erschüttern, darf von einer „geistigen Krisis“ der Gegenwart gesprochen werden.

Sie entspringt aber hauptsächlich aus jener Überspannung naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise, die man als „Naturalismus“ bezeichnen kann. Wie mächtig dieser Naturalismus auf uns einwirkt, offenbart sich in mancherlei Erscheinungen, so in einer weitverbreiteten „Lebensphilosophie“, die dazu neigt, im Leben, auch im geistigen Leben, nur einen Naturvorgang zu sehen; so in dem riesenhaften Erfolg des Werkes von Oswald Spengler, der alles Geistes- und Kulturleben lediglich als einen naturgesetzlichen Prozeß gleich dem Pflanzenleben deutet; so darin, daß sich naturalistische Theorien wie der „historische Materialismus“ und die Rassetheorie bei uns breitmachen, die unsere Arbeit an der Läuterung und Erneuerung deutschen Wesens aufs schwerste hemmen und gefährden.

Nun hat nach unserer Ansicht Kant den Naturalismus bereits grundsätzlich überwunden. Kant darf und muß also zu Hilfe gerufen werden, wenn wir uns aus dieser geistigen Krisis herausarbeiten wollen, in die uns der Naturalismus gestürzt hat.

I. Kant als Überwinder des Naturalismus.



ie streng sachliche, gleichsam unpersönliche Darstellungsweise der Hauptwerke Kants bedingt es, daß wir erst mühsam und nach langem, eindringendem Studium zur Einsicht gelangen, daß auch diese Werke herausgeboren sind, aus den geistigen Nöten einer lebendigen, tiefführenden Menschenseele.

Es ist bekannt, daß dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 eine „schöpferische Pause“ in dem schriftstellerischen Schaffen Kants von mehr als zehn Jahren vorausging. Briefliche Äußerungen aus dieser Zeit aber offenbaren uns, daß Kant damals nicht nur mit rein theoretischen Untersuchungen über Wesen und Tragweite unserer Erkenntnis beschäftigt war, sondern daß er um die Grundlagen seiner ganzen Welt- und Lebensanschauung, um die Überzeugung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, gerungen hat. Wenn er nun zu der Einsicht kam, daß

die Geltung dieser Überzeugung nach dem Verfahren der bisherigen Metaphysik nicht bewiesen werden könne, so stand damit für ihn auch fest, daß diese Überzeugung auf jenem Wege auch nicht widerlegt werden könne.

Wie sehr er das als positive Leistung im Sinne seiner religiös-sittlichen Grundanschauung empfand, zeigt seine Erklärung in der Vorrede zur 2. Auflage der Vernunftkritik von 1787: „Durch die Kritik kann nun allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, . . . die Wurzel abgeschnitten werden.“

Wenn er hier an erster Stelle Materialismus und Fatalismus nennt, so verrät dies zugleich, welche geistige Macht er vor allem als seinen Gegner fühlte: es war, mit einem Wort gesagt, der „Naturalismus“.

„Naturalismus“ ist nicht dasselbe wie „Naturwissenschaft“; man kann die letztere hochschätzen und den ersteren aufs entschiedenste ablehnen, wie wir beides auch bei Kant finden.

Der Naturalismus erwächst aber aus der Schätzung der Naturwissenschaft dann, wenn man zu der Meinung kommt, die naturwissenschaftliche Art, die Wirklichkeit zu betrachten und zu erforschen, sei die einzige, die den Namen „wissenschaftlich“ verdiene, mithin müsse alle Wissenschaft nach naturwissenschaftlichen Methoden verfahren; die ganze Wirklichkeit sei als „Natur“ aufzufassen; auch der Mensch sei nichts weiter als ein Naturwesen, ein Erzeugnis der Natur, und er stehe in allen seinen Lebensäußerungen, auch in seinem Wollen und Handeln, unter den Naturgesetzen und ihrer Notwendigkeit, er sei also insofern unfrei, eine von der Natur unterscheidbare Gottheit gebe es nicht; wenn man aber an dem Gottesglauben festhalten wolle, so sei eben die Natur gleich Gott zu setzen. Deus sive natura, d. h. Gott gleich Natur — das war ja bereits Spinozas († 1677) Formel gewesen.

Schon er hatte der naturalistischen Weltanschauung die Gestalt eines philosophischen Systems von scheinbar imponierender Geschlossenheit gegeben. Noch hatten seine Zeitgenossen dies System als Atheismus überwiegend mit Entrüstung abgelehnt. Aber je mehr die von Kopernikus, Galilei, Kepler begründete neuere Naturwissenschaft ihren Siegeszug fortsetzte, von Entdeckung zu Entdeckung fortschritt und sich durch staunenswerte Erfindungen praktisch bewährte, um so mehr wuchs auch die Schar der Anhänger naturalistischer Weltanschauung. Hatte schon der Begründer der neueren Philosophie Descartes († 1650) unter dem Einfluß jener Naturwissenschaft den Versuch gemacht, alle Lebewesen, auch den Menschen, nach ihrer körperlichen Seite lediglich als Mechanismen, als „Maschinen“ aufzufassen, so hatten manche radikaleren und beschränkteren Anhänger nur noch Blick für die körperliche Seite der Wirklichkeit; der „Naturalismus“ verengte und vergrößerte sich so zum „Materialismus“ und dieser gipfelte schließlich in dem Satze: Auch der Mensch ist bloß eine

Maschine (wie es der Titel eines Buches des französischen Philosophen La Mettrie besagte: „l'homme machine“ — erschienen 1748).

Die weltgeschichtliche Bedeutung von Kants „Vernunftkritik“ besteht darin, daß durch sie der Naturalismus als Weltanschauung grundsätzlich überwunden ist — bei aller Anerkennung der relativen Rechte naturwissenschaftlicher Forschung.

Und zwar erfolgt diese Überwindung durch eine entscheidende Wendung im philosophischen Denken. In unserem gesamten erkennenden Verhalten lassen sich stets die beiden Momente Subjekt und Objekt — oder (was hier dasselbe bedeuten soll) Ich und Gegenstand (Nicht - Ich), Person und Sache (Ding) — unterscheiden. Von Natur neigt der Mensch dazu, im Gegenständlichen sich gleichsam zu verlieren, in den Dingen aufzugehen, und so alles Wirkliche, auch sich selbst (wenn einmal die Reflexion darauf sich richtet), als Sache, als Ding aufzufassen. So war auch die neuere Philosophie vor Kant im wesentlichen Ding-Philosophie gewesen. Descartes hatte die Seele als „denkendes Ding“ (res cogitans) einfach neben das körperliche Ding (res extensa) gestellt und eine Wechselwirkung zwischen beiden angenommen; Spinoza hatte die Gottheit mit der allbefassenden dinghaften Natur gleichgesetzt, die Materialisten hatten gar das Vorhandensein besonderer Seelenwesen bestritten und gelehrt, daß die gesamte Wirklichkeit lediglich in körperlichen Dingen besteht. So war denn das Ich, das Subjekt, geradezu aus der Wirklichkeit hinausphilosophiert worden.

Da brachte endlich Kant die erlösende Wendung, indem er grundsätzlich den Standort seines Philosophierens im erkennenden Subjekt nahm und so an Stelle seiner Ding-Philosophie eine „Ich“-Philosophie setzte. Er brachte zum Bewußtsein, daß die Dingwelt, die Natur, zunächst und zweifelsfrei ja nur im Bewußtsein des Ich gegeben ist. Indem es die Empfindungen (die anschaulichen Sinneseindrücke) als geordnet in Raum und Zeit auffaßt und sie als Eigenschaften und Wirkungen von Substanzen denkt, schafft es sich gleichsam für sein Bewußtsein eine „Natur“. Würde eine solche auch „an sich“ bestehen, so würde sie für uns doch nichts bedeuten, für uns gar nicht da sein, wenn nicht unser Geist die Fähigkeit besäße, aus Sinneseindrücken (die immerhin von „Dingen an sich“ herühren mögen) sich eine Natur sozusagen aufzubauen. Wären wir etwa Wesen, die lediglich Empfindungen (wie Helligkeits-, Farb-, Geruch-, Tast-, Temperatureindrücke) erleben könnten, so bestände für uns gar keine Natur, keine Dingwelt in bestimmter gesetzlicher Ordnung, sondern lediglich ein Chaos zusammenhang- und bedeutungsloser Erlebnisinhalte.

So ist also nicht die Dingwelt das erste, sondern das Ich mit seinem Wissen um die Dingwelt. Mag es „Dinge an sich“ geben, sie bedeuten für uns nichts und bleiben uns unerkennbar. Die Dinge, um die wir wissen, die uns unmittelbar anschaulich gegeben sind, sind nicht, wie der Naive meint, „Dinge an sich“, sondern „Erscheinungen“ für unser Bewußtsein,

von diesem nach strenger Gesetzmäßigkeit aus den Empfindungen konstruiert. Eben darum sind sie auch nicht „Schein“ oder Einbildung, sie sind wirklich, existieren objektiv. Aber Objektivität ist eben nicht eine gleichsam geistesfremde Dinghaftigkeit, brutale, massive Materialität, sondern Gesetzmäßigkeit des Vorstellens.

Das sind alles Sätze, die dem, der mit Philosophie noch wenig vertraut ist, höchst verwunderlich vorkommen. Man kann aber heute, auch bei sonst hoch Gebildeten, nicht allgemein voraussetzen, daß sie mit Philosophie näher vertraut sind. Erst in den letzten Jahren schenkt man ja wieder dem philosophisch-propädeutischen Unterricht an den höheren Schulen größere Beachtung, aber vielfach fehlt es für ihn an den geeigneten Lehrern. Daß Studierende, die nicht den Lehr- und etwa noch den Pfarrberuf einschlagen wollen, sich auf der Universität mit Philosophie beschäftigen, ist eine seltene Ausnahme.

Wenn man aber eine Hauptschwierigkeit für eine Verstärkung und Vertiefung des philosophischen Elements unserer höheren Bildung darin erblickt, daß es heute so viele und widerstreitende philosophische Richtungen gäbe, so scheint mir dieses Bedenken wenig zu bedeuten: man einige sich nur darauf, die Beschäftigung mit Kants Philosophie zum wesentlichen Inhalt eines propädeutischen Unterrichts zu machen. Das heißt nicht, Kant zum allein maßgebenden Philosophen erheben, wohl aber unsere Jugend zu einem Meister in die Schule führen, bei dem sie wirklich philosophieren lernen kann, und durch dessen Philosophie allein der Weg zu einem tieferen Verständnis der heutigen philosophischen Lage führt. Kants „Kritik der reinen Vernunft“ müßte jedem wirklich Gebildeten so vertraut sein, wie Goethes „Faust“. Aber wie weit sind wir davon noch entfernt! Hatten wir doch z. B. bis vor kurzem noch keinen Kommentar dieses Kantischen Werkes, der für weitere Kreise verständlich geschrieben war.

Überhaupt — wieviel Schätze unserer philosophischen Literatur sind noch ungehoben, auch für unsere Gebildeten! Wir sind weit reicher, als wir wissen und ahnen!

Die Beschäftigung mit Kant ist aber auch deshalb als Mittelpunkt eines propädeutischen Unterrichts geeignet, weil er ja nicht nur Erkenntnistheorie gibt, sondern ein ganzes philosophisches System, wenn sich dieses System ihm auch erst allmählich aufgebaut hat.

Das bedeutsamste Ergebnis für die Weltanschauung, das ihm seine scharfsinnige Zergliederung und „Kritik“ menschlichen Erkennens, insbesondere des Naturerkennens ergab, war eben die Einsicht, daß dies letztere nicht die Wirklichkeit in all ihren Tiefen, daß sie nicht das „Ding an sich“ erfaßt; daß es nur Scheinwissen ergibt, wenn man wähnt, mit den Methoden des naturwissenschaftlichen Denkens die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bejahend oder verneinend beantworten

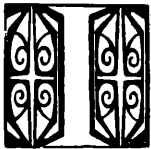
zu können. „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“

Dieser Glaube aber gründet sich auf unser sittliches Bewußtsein. Wir sollen — so sagt uns der kategorische Imperativ unseres Gewissens —, also müssen wir auch „können“, wir müssen in diesem Sinne frei sein. Dieser Freiheit zum Guten und damit unserer Verantwortlichkeit dürfen wir unmittelbar gewiß sein, denn die Erkenntniskritik hat uns ja überzeugt, daß wir nicht, wie der Augenschein predigt, lediglich ein winziges Naturding unter weit überlegenen Massen sind, gleich ihnen der blinden Naturnotwendigkeit unterliegend, sondern daß wir ein geistiges Wesen sind; daß aber der Geist nicht ein Nebenergebnis des Naturprozesses ist, sondern die ganze Natur „mit ihren Sonnen- und Milchstraßen“ ein Erzeugnis und Inhalt des Geistes.

So kann uns nicht die Erforschung der Natur, der Dingwelt, die letzten Aufschlüsse geben über die Tiefe der Wirklichkeit und ihren Sinn; der Geist muß diese Lösung der Welträtsel aus sich selber schöpfen. Nicht unser Wissen, nein, unser Gewissen hat hier das letzte Wort zu sprechen. Es versichert uns, daß sittliches Handeln der höchste Sinn unseres Daseins ist, und daß unsere Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit und nach Glück, im Diesseits stets unbefriedigt, in einem Jenseits durch eine gerechte Gottheit ihre Erfüllung findet.

Aber ist dieser Inhalt des Kantischen Vernunftglaubens nicht auch der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens?!

II. Kant als Philosoph des Lebens.



Im philosophischen Denken der Gegenwart kommt der Begriff des Lebens so stark zur Geltung, daß man starke Strömungen der heutigen Philosophie geradezu als „Philosophie des Lebens“ bezeichnet hat (vgl. Heinrich Rickert, Die Philosophie des Lebens, Tübingen, Verlag Mohr, 1921 u. ö.). Es mag darum erlaubt sein, Kant im Lichte dieses Begriffes zu betrachten. Gewiß werden wir damit seine Bedeutung für die Gegenwart nicht entfernt erschöpfen. Aber wenn es sich zeigen sollte, daß wir bei ihm auch Aufschluß finden können über Fragen, die aus so ganz „modernen“ Anschauungen und Problemstellungen erwachsen, dann wäre das ein besonders einleuchtender Beweis, daß Kant für uns nicht bloß eine geschichtliche Größe, sondern ein „Lebender“ ist.

Freilich — vergewaltigen wir Kant nicht, wenn wir seine Philosophie unter den Begriff der Lebensphilosophie rücken? Tragen wir nicht künstlich etwas in ihn hinein, was ihm fremd ist? So könnte es in der Tat scheinen, wenn die Auffassung zutreffend wäre, die man vielfach von Kant hat. „Verwachsener Begriffs-Krüppel“ so schmäht ihn der „Lebensphilosoph“ Nietzsche. Und viele, die nicht so respektlos von ihm denken

und reden, werden doch der Meinung sein, er stelle den Typus des durchaus lebensfremden, abstrakten, weltabgewandten Denkers dar. Allerdings darüber war sich Kant immer im klaren — was bei manchen unserer philosophierenden Jünglinge heute nicht der Fall ist —, daß man zum Erkennen seinen — Verstand gebrauchen müsse, daß unklare Gefühle plötzliche Schauungen („Intuitionen“) zwar wertvolle Vorstufen echter Erkenntnis sein können, aber solche Erkenntnis erst werden, wenn sie in kritischer Prüfung sich bewähren. Auch bildet gerade die Erkenntnis selbst ihr Wesen, ihre Tragweite und Geltung den Gegenstand seines bekanntesten Werkes, der „Kritik der reinen Vernunft“. Solche Reflexion über das Erkennen selbst ist gewiß ein lebensfremdes Tun, das sich weit über alles naiv-natürliche Leben und Erleben erhebt. Aber gerade, indem sich Kant in einer unerhört abstrakten Denkarbeit zur vollen Klarheit über das Erkennen durchgerungen hat, ist ihm auch die Einsicht aufgegangen, daß menschliches Geistesleben weit mehr ist, als bloßes Erkennen, daß dieses nur eine, und nicht einmal die höchste von den Funktionen des Geistes ist, daß somit das Erkennen im Geistesleben wurzelt und ihm zu dienen hat.

Vom „Geistesleben“ rede ich dabei, denn jene Richtung der Lebensphilosophie die im „Leben“ vor allem den animalischen Prozeß sieht und schätzt und dessen Gipfelpunkt im Sexuell-Erotischen erblickt — sie kann sich freilich auf Kant nicht berufen. Zwar liegt ihm alle „Sinnen“-Feindschaft fern; in seiner Anthropologie liefert er geradezu eine „Apologie der Sinnlichkeit“. Ihm gilt eben das Sinnliche, d. h. der Inbegriff der Empfindungen und Neigungen, als etwas einfach Naturgegebenes — diesseits von „Gut und Böse“ — ohne das wir gar nicht leben, erkennen und handeln könnten. Daran freilich hält er fest, daß alles Sinnliche, wie überhaupt alles Naturgegebene für das Geistesleben nur Stoff, zu bearbeitender, zu formender, zu beherrschender Stoff sei. Philosoph des Lebens also ist Kant nie im Sinne des bloß animalisch-sinnlichen, aber in dem des geistig-sinnlichen Lebens.

Die tiefste und wertvollste Tendenz unseres Lebens aber sieht er nicht in dem Erkenntnistrieb, sondern in dem Drang nach sittlicher Betätigung. Das eben bedeutet seine Lehre vom „Primat (Vorrang) der praktischen Vernunft“; sie erhebt ihn über allen lebensfremden „Intellektualismus.“

Übrigens sollten doch alle, die mit diesem Schlagwort heute so gerne arbeiten, nicht übersehen, daß auch der Intellekt eine — Lebensfunktion ist. Es wäre eine trostlose Verkümmernng des Lebens selbst und der von ihm geschaffenen Kultur, wollte man die Betätigung des Intellekts mißachten und hemmen. Darin freilich hat der Kampf gegen den sogenannten Intellektualismus recht, daß der Intellekt nicht die Führung haben kann. Das ist aber auch Kants tiefste Überzeugung. Sein jahre-

langes Nachdenken über den Intellekt und dessen große Leistung, die Erkenntnis, wurzelt gar nicht in einem intellektuell-theoretischen, sondern in einem praktisch-sittlichen Interesse. Erst von Kant als sittlich ringendem Menschen aus versteht man Kant, den großen theoretischen Denker; erst das tiefste Anliegen des sittlich-religiösen Erlebens gibt uns den Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. — Von diesem Gesichtspunkt aus habe ich es versucht, das Verständnis für Kants System zu erschließen in meinem 1924 erschienenen Buche „Kants Leben und Philosophie“, Stuttgart, Verlag Strecker & Schroeder. —

Jenes tiefste Anliegen aber ist der Glaube an Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Ohne Freiheit kann es überhaupt keine Sittlichkeit geben; völlig auf das diesseitige Leben beschränkt aber mag sittliches Streben leicht als ein ganz hoffnungsloses Beginnen erscheinen angesichts unserer Schwäche und der überwältigenden Widerstände.

Indessen, ist jener dreifache Glaube nicht frommer Wahn? Hat die Naturwissenschaft nicht bewiesen, daß es keine Freiheit gibt, daß alles Geschehen, auch das menschliche Wollen notwendig erfolgt; daß ferner alle Wirklichkeit „Natur“ ist und für ein „Jenseits“ keine Stelle bleibt?

Ist dieses Bedenken berechtigt, so bricht das Fundament von Kants Persönlichkeit und Philosophie, seine sittlich-religiöse Überzeugung zusammen. Aber doch darf er es nicht einfach abweisen; das verbietet ihm seine intellektuelle Redlichkeit; er muß geistig, einsichtig, darüber Herr werden. Und so erwächst ihm hier, an diesem innersten Problem seines geistigen Lebens, seine „kritische“ Philosophie; und von hier aus verstehen wir auch seine „Kopernikus-Tat“, die „Revolution der Denkart“, die ihm die Überwindung jenes Bedenkens ermöglicht. Worin aber besteht sie?

Nach der gewöhnlichen „naiven“ Auffassung ist die Natur als Gegenstand unserer Erkenntnis — „Ding an sich“, d. h. etwas absolut, ohne unser Zutun fertig Existierendes, das wir im Erkennen aufnehmen, gleichsam abbilden, wie es an sich ist. Ist aber alle Wirklichkeit „Natur“, so ist Freiheit nicht zu retten.

Jedoch nun zeigt Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“, daß die Natur als Objekt unseres Erkennens nicht „Ding an sich“ ist, sondern eine Welt der „Erscheinungen“ und damit gleichsam nur eine bestimmte Seitenansicht der Wirklichkeit, die — in sich berechtigt — doch nicht die letzten Tiefen der Wirklichkeit erschöpft. Diese „Seitenansicht“ aber schaffen wir selbst, indem wir das in der sinnlichen Erfahrung Gegebene von bestimmten Gesichtspunkten her, von einer bestimmten inneren „Einstellung“ aus auffassen und deuten. Jene „Einstellung“ aber ist das, was in Kants Sprache das „a priori“ heißt. Von ihr aus gesehen, stellt sich uns erst die Wirklichkeit als „Natur“ dar; in diesem Sinne richtet sich unser Vorstellen nicht nach dem Gegenstand, sondern

der Gegenstand nach dem Vorstellen, sofern wir durch eine bestimmte Art des Vorstellens der Fragestellung oder Deutung die „Natur“ aus dem Gegebenen für uns erst schaffen.

Diese theoretische geistige Einstellung aber, der sich die Wirklichkeit als „Natur“ mit ihrem Gesetz der Notwendigkeit darstellt, ist nur eine Funktionsweise des geistigen Lebens, neben ihr entblüht diesem Leben die ästhetisch-künstlerische Funktion, und über beiden waltet die sittlich-religiöse, der eine Wirklichkeit höheren Rechtes entspricht, als der theoretisch-naturwissenschaftlichen. Denn so berechtigt es ist, daß ich den Erfahrungsbereich als „Natur“ betrachte und mich selbst als Naturwesen ansehe und erforsche, so habe ich doch die moralische Gewißheit, daß ich selbst nicht bloß Naturwesen, sondern frei und sittlich verantwortlich bin. Daß es eine Natur für uns gibt, wurzelt selbst in einer Freiheitstat des menschlichen Geistes. Dieser aber ist nach seinem tiefsten Wesen nicht ein mechanischer Prozeß, sondern schöpferisches Leben, das auf seine unendliche Fortentwicklung — im Gegensatz zu allen „Untergangs“-Propheten — vertrauen darf, weil die ihm selbstentstammende Idee des Unendlichen und Vollkommenen ihm voranleuchtet, die es antreibt, über jede erreichte Stufe in Faustischem Drange wieder hinauszustreben. So ist auch für Kant wie für Nietzsche das Leben etwas, das sich selbst überwindet und über sich selbst hinaussteigt. Freilich, bei jenem Höhersteigen muß das naturhafte Ich, „der dunkle Despot“, sterben, um als geistiges Ich, als sittliche Persönlichkeit neu geboren zu werden. So ist Kant „Lebensphilosoph“ im Sinne des Jesus-Wortes: „Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen.“

III. Kant und Spengler.

Sollte jemand der Meinung gewesen sein, daß durch die Rückwendung zu Kant, die sich in unserer Philosophie seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts vollzogen hat, die Herrschaft des naturalistischen Geistes endgültig gebrochen worden sei, so konnte er durch den gewaltigen Erfolg des Werkes von Oswald Spengler eines Besseren belehrt werden. Der erste Band von Spenglers „Untergang des Abendlandes“, der im Sommer 1918 erschienen war, hatte trotz seines Umfangs und hohen Preises bereits im Mai 1922 eine Auflagenhöhe von 53 000¹⁾ erreicht; der damals erscheinende zweite Band wurde sogleich in einer Auflagenhöhe von 50 000 gedruckt. Damals war auch bereits über Spengler eine ganze Literatur erschienen.²⁾

¹⁾ Er wurde alsdann von Spengler umgearbeitet.

²⁾ Einen guten Überblick darüber gibt die Schrift von Manfred Schröter, „Der Streit um Spengler“, München (O. Beck) 1922.

Gewiß war der Erfolg durch äußere Umstände gefördert worden. Ein gut gewählter Titel trägt immer erheblich zum Erfolg eines Buches bei. Der Titel „Untergang des Abendlandes“ wirkte aber nicht nur an sich sensationell, er gab auch treffend die Stimmung wieder, die bei uns nach den Katastrophen vom Herbst 1918 herrschte. Man beachtete dabei nicht, daß der Titel gar nicht einen katastrophalen Vorgang bezeichnen sollte, sondern ein langsames, jahrhundertlang währendes Versiegen wirklich kulturschöpferischer Kräfte; man sah auch darüber hinweg, daß dieser Titel nicht den eigentlichen Gedankengehalt des Werkes erkennen ließ, sondern nur eine Folgerung daraus, daß vielmehr der Untertitel „Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“ den wahren Titel darstellte. Aber dieser, auf ein rein „gelehrtes“ Werk hindeutend, hätte seine Verbreitung sicher sehr erschwert.

Endlich soll nicht im geringsten bestritten werden, daß die gewaltige Wirkung des Buches durch wirklich hohe Vorzüge des Werkes — wenn auch wesentlich solche formal-künstlerischer Art — begründet war und ist. Es bekundet eine bewunderungswürdige Fähigkeit geistreicher, fesselnder, ja packender Darstellung; ein nicht minder hohes Vermögen, ungeheure Massen gelehrten Stoffes in die Beleuchtung weniger, in sich geschlossener philosophischer Grundgedanken zu rücken. So ist Spenglers Erfolg zu erheblichem Teil ein — Künstlererfolg!

Eine ganz andere Frage ist nun freilich die, ob der hohen Formvollendung des Werkes der Wert seines Inhalts entspricht. Diese Frage aber muß entschieden verneint werden. Da Spengler sowohl zu zahllosen Problemen der Fachwissenschaften Stellung nimmt, wie andererseits als Philosoph eine ganz bestimmte Weltanschauung vertritt, so muß auch die Kritik sowohl eine fachwissenschaftliche wie eine philosophische sein.

Auf die erstere soll hier nicht eingegangen werden; es mag der Hinweis genügen, daß die Fachkritik den Verfasser eine Menge von Flüchtigkeiten, Unkenntnissen, künstlichen und gewaltsamen Deutungen des historischen Stoffes nachgewiesen hat.

Aber solche Fehler im einzelnen würden den Wert des Werkes noch nicht entscheidend beeinträchtigen, wenn wirklich die philosophischen Grundanschauungen Anerkennung verdienten. Indessen, das Gegenteil ist der Fall. Aus Spenglers naturalistischer Weltanschauung folgt notwendig, wie wir dartun werden, seine hoffnungslose, lähmende „Untergangsstimmung“, deren Verbreitung unserem deutschen Volke gerade in seiner gegenwärtigen schweren Notlage verhängnisvoll werden müßte.

Aber philosophische Grundanschauungen werden nicht dadurch wirklich überwunden, daß man auf ihre bedenklichen, ja verderblichen Konsequenzen hinweist. Sie müssen in ihren Wurzeln als krank dargestellt werden.

Zum geistigen Kampf gegen Spenglers Naturalismus und Pessimismus können wir aber keinen stärkeren Bundesgenossen aufbieten als den großen Vertreter des Idealismus und ethischen Optimismus: Immanuel Kant.

Man vermeine ja nicht, daß wir Kants in diesem Zusammenhange deshalb gedenken, weil die äußere Tatsache, daß er vor zweihundert Jahren geboren ist, seinen Namen zurzeit in aller Munde bringt. — Unsere ehrliche und wissenschaftlich begründete Überzeugung ist vielmehr die, daß Kant in der geistigen Krisis und seelischen Not der Zeit, die nicht in letzter Linie gerade in jener Sinnesart wurzelt, die im Menschen nur das Naturwesen sieht, unserem Volke unendlich viel Klärendes, Befreiendes, Erhebendes bieten könne. Denn darüber wollen wir uns keinen Selbsttäuschungen hingeben: die vielerwähnte Wendung unserer Philosophie „Zurück zu Kant!“ ist bisher noch kaum über Fachkreise hinausgedrungen. Wollen wir nun den zahlreichen Kantfeiern, Kantreden und Kantaufsätzen dieses Jahres eine wirklich tiefe und dauernde Bedeutung zumessen, so kann es nur die sein, daß dieses Kantgedenkjahr eine neue Epoche einleitet, in dem Verhältnis unseres Volkes zu Kant. War es bisher nur Gelehrtensache, die Wirkung seines Geistes zu verspüren, so muß es nunmehr Volkssache werden. Da aber Kants Werke selbst dem Volke unzugänglich bleiben werden, so muß es als eine bedeutsam nationale Aufgabe unserer „Philosophen von Fach“ bezeichnet werden, Kants Welt- und Lebensanschauung möglichst weiten Kreisen unseres Volkes verständlich und wirksam zu machen und ihnen zu zeigen, wie von dieser Anschauung aus zu brennenden Fragen der Gegenwart Stellung genommen werden kann, wie von ihr aus schwer lastende Probleme ganz „moderner“ Art gelöst werden können. Es wird also zum wirklichen Segen unseres Volkes sein, wenn nicht nur in dem Jubiläumsjahr, sondern auch in noch vielen folgenden zu ihm von Kants Philosophie und im echten Geiste dieser Philosophie gesprochen wird.

Ehe wir aber Kant zur Überwindung von Spenglers „Untergangs“-Philosophie heraufbeschwören, müssen wir kurz bei dessen philosophischen Grundanschauungen verweilen.¹⁾

Nach Spengler gibt es keine einheitliche Weltgeschichte, in deren Verlauf, von verschiedenen Quellflüssen aus, das menschliche Leben und Kulturschaffen mehr und mehr zu einem mächtigen Strome zusammenfließt, vielmehr bietet ihm die Geschichte das ganz andersartige Bild mehrerer durchaus verschiedenartiger, geistig ganz voneinander isolierter Kulturen in ihrem Werden und Vergehen. Haben wir bisher etwa gemeint, in unsere deutsche Kultur sei die Antike als ein bereicherndes Lebens-

¹⁾ Eine eingehende Darstellung und kritische Würdigung enthält mein Buch „Oswald Spengler als Philosoph“, Stuttgart, Strecker u. Schröder. 1922. 6. bis 9. Tausend 1924.

element aufgenommen worden, so bezeichnet dies Spengler als eine grundlose Illusion: Wir sind nur „Anbeter“ der Antike, nicht ihre „Schüler“ und „Nachkommen“. Mögen wir uns noch so eingehend mit Philosophen wie Plato und Aristoteles beschäftigen, mögen wir sie in unser geliebtes Deutsch übertragen: sie bleiben uns ihrem wirklichen Geiste nach ewig fremd, ja unverständlich.

Diese Isoliertheit der Kulturen ist aber tief begründet in ihren Wesen. Kulturen sind große naturhafte Lebewesen. Die „Idee“ einer Kultur verhält sich zu ihrer „Erscheinung“, d. h. ihrer Verwirklichung im Leben und Schaffen von Kulturvölkern, wie Seele zum Leib. Leben heißt „Schicksal haben“. In allen Organismen wirkt das, was Goethe nennt: „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“. Eine Buche z. B. wird in allen ihren Teilen in Wurzel-, Stamm- und Kronenbildung, in Rinde und Blätter, Blüten und Früchten ganz anders sich darstellen wie eine Fichte oder ein Birnbaum. Kulturen aber sind in Wahrheit nichts anderes als Pflanzen. Der bisher nur in der Lyrik beliebte Vergleich von Menschenschicksal und Pflanzenschicksal ist wissenschaftlich und philosophisch tief begründet. Wie ein gewaltiger Baum aus dem Boden sich erhebt, in langen Zeiträumen seine volle Entfaltung erreicht und dann — wenn nicht äußere Katastrophen seinem Dasein vorzeitig ein Ende machen — von innen heraus ganz allmählich abstirbt, so gilt dasselbe Werden, Wachsen, Blühen und Welken für die Kulturen, die ebenso wie die Bäume während ihres ganzen Lebens an den Boden ihrer mütterlichen Landschaft gefesselt bleiben.

Acht große Kulturen bietet so die bisherige Weltgeschichte: 1. die ägyptische, 2. die babylonische (beide um das Jahr 3000 v. Chr. entstehend), 3. die indische (um 1500), 4. die chinesische (um 1400), 5. die antike (um 1100), 6. die arabische (um 300), 7. die mexikanische (um 100 v. Chr.), 8. die abendländische (oder „Faustische“ um 1000 n. Chr.). Als eine werdende Kultur wird die russische bezeichnet. Jede Kultur entfaltet ihre besonderen Möglichkeiten. Es gibt nicht nur so viele Grundtypen des Wirtschaftslebens, des Rechtes und Staates, der Kunst und Religion, als es Kulturen gibt, sondern auch ebenso viele Philosophien, Wissenschaften, ja selbst Mathematiken als Kulturen. Allgemeingültige, „ewige“ Wahrheiten und Werte gibt es nicht; alle Geltung ist „relativ“.

Das Denkmittel der Analogie erschließt uns die metaphysische Struktur jener riesenhaften Kulturpflanzen, ermöglicht uns eine „vergleichende Morphologie“ (Gestaltenlehre). Mit der inneren Einstellung und dem Blick des Naturforschers, der lediglich auf das Gesetzmäßige oder typische achtet, tritt Spengler seinen acht Kulturen gegenüber. Es ergibt sich ihm dabei eine Gesetzmäßigkeit, die er als „Homologie der Phasen“ bezeichnet. Übereinstimmend sind nämlich die Hauptstadien ihrer Entwicklung vom Werden bis zum Vergehen, übereinstimmend Tempo und Dauer dieser Phasen. Daraus ergibt sich ihm ein neuer Begriff von „Gleich-

zeitigkeit“. „Gleichzeitig“ sind Ereignisse oder Menschen, die homologen Phasen verschiedener Kulturen zugehören. „Gleichzeitig“ ist z. B. mit Napoleon — Alexander der Große innerhalb der antiken Kultur, nicht Caesar, mit dem man ihn so gern verglich, weil Caesar einer späteren, reiferen Phase seiner Kultur angehörte. „Gleichzeitig“ sind so Socrates auf der einen, Voltaire und Rousseau auf der anderen Seite.

Ebenso ergibt sich für Spengler aus seiner rein naturwissenschaftlichen Einstellung zu den Kulturen die Meinung, ihren weiteren Verlauf mit Bestimmtheit voraussagen, also die Zukunft prophezeien zu können. Daraus versteht man erst, welches der Sinn seiner „Untergangs“ Prophezeiung ist, und wie er den Mut dazu gefunden hat.

Als letzte Hauptphase jeder Kulturentwicklung gilt ihm nämlich das Zeitalter bloß äußerlicher „Zivilisation“. „Kultur“ und „Zivilisation“ verhalten sich nach Spengler zueinander wie das lebendige Kleid eines Seelentums zu seiner „Mumie“, wie ein aus der Landschaft geborener „Organismus“ zu dem aus seiner Erstarrung hervorgegangenen „Mechanismus“, wie die griechische „Seele“ zum römischen „Intellekt“. Die (Spät-)Römer waren, verglichen mit den Griechen, wieder — Barbaren. Aber nicht Barbaren wie etwa die alten Germanen, die noch „Chaos“, ungezügelter Werdelust und ungebrochene Schöpferkraft in sich trugen, sondern äußerlich zivilisierte, aber innerlich herz- und seelenlose Barbaren. Das Auftreten eines solchen Typus starkgeistiger, vollkommen unmetaphysischer Verstandes- und Willensmenschen ist nicht ein einmaliges Ereignis, sondern wiederholt sich immer in den Endphasen aller Kulturentwicklungen. Sie sind auch Träger des „Imperialismus“, jener politischen Einstellung, die im Machterwerb und in der Machtsteigerung den eigentlichen Sinn alles staatlichen Lebens und Wirkens sieht. Sie sind zugleich Träger gewisser endgültiger, abschließender Weltstimmungen, wie der Buddhismus, Stoizismus, Sozialismus, in denen sich erlöschendes Menschentum bekundet.

Das kulturelle und geschichtlich bedeutsame Leben zieht sich in diesen Endphasen in ein paar Weltstädte zusammen, die Landschaft sinkt zur Provinz herab. Solche Weltstädte waren in der antiken Kultur in Syracus, Athen, Alexandria, Rom; in der abendländischen: Madrid, Paris, London, Berlin. Statt einer Welt — eine Stadt, ein Punkt in dem sich alles Leben sammelt; der Rest verdorrt. Es bedeutet das den entscheidenden Schritt zum Anorganischen, zum Ende wahrhaft organischen Lebens; wie sich das auch in der zunehmenden physischen und geistigen „Unfruchtbarkeit“ bekundet. Alles geht eben dann zu Ende. — Wie ist nun von diesen Grundanschauungen aus unsere Lage zu beurteilen?

Auch unsere abendländische Kultur ist ein abgegrenztes, endliches Phänomen, dem lediglich die durchschnittliche Dauer aller Kulturen beschieden ist, nämlich eine etwa tausendjährige. Da ihr Beginn, wie Spengler

— freilich recht „souverain“ behauptet — um das Jahr 1000 n. Chr. anzusetzen ist, so wird sie um 2000 sich ausgelebt haben. Wir gehören also schon in die Phase ihres Untergangs, deren Beginn etwa bei dem Jahre 1800 liegt. Das bedeutet: wir haben gar keine wirkliche „Kultur“ mehr, sondern bloße „Zivilisation“, zum Beweis dafür nennt Spengler eine Reihe von Zeiterscheinungen. Dazu rechnet er in erster Linie das, was bei Nietzsche die „Umwertung aller Werte“ und die Heraufkunft des „Nihilismus“ heißt, worunter er versteht: „die radikale Ablehnung von Wert, Sinn, Wünschbarkeit“. Eine entsprechende Umwertung ins Nihilistische setze ein bei Buddha und Socrates wie — innerhalb unserer Kultur — bei Rousseau. An Stelle des alles „selbstverständlich“ Findens trete das Gefühl der Fremdheit gegenüber Welt und Leben. Für Rousseau ist der Staat nichts organisch Gewachsenes mehr, sondern ein bloßer Mechanismus. Man philosophiert über „natürliche Religion“, über „Naturrecht“; man sucht derartiges zu konstruieren — ein Widerspruch in sich; ebenso wie es eine Unnatur ist, wenn man Kunststile — „erfindet“. Der buddhistischen, spätantiken, wie auch unserer Weltanschauung liegt „wissenschaftliches“ Denken zugrunde: das „Gehirn“ konstruiert sie, während die „Seele“ abdankt. Bewegte man sich früher mit instinktiver Sicherheit im Dasein, so wird jetzt alles „problematisch“. Im Bauerntum allein findet man noch einen Überrest organischen Menschentums und damit echter Kultur.

Was für alle Kulturgebiete gilt, das macht sich ganz besonders auf dem zentralen Gebiet, dem der Moral, bemerkbar. Früher als selbstverständlich gültige instinktiv geübt, wird auch sie jetzt völlig problematisch. Bei Kant (wie bei Plato) dient die Ethik, d. h. die Philosophie der Moral, lediglich der Abrundung der Metaphysik: bei Schopenhauer beginnt schon die — sich breitmachende — Ethik der „Zivilisationsperiode“; die Metaphysik verschwindet vor der praktischen Moral, wie das dann ganz besonders für den ethischen Sozialismus zutrifft. Im Ethischen aber tritt an Stelle der Betrachtung aus der „Vogelperspektive“ die aus der „Froschperspektive“ — wofür Spengler ein Beweis u. a. darin sieht, daß man Probleme wie die Alkoholfrage oder die der richtigen Ernährung ernst nimmt —. Eine „tragische“ Moral wird ersetzt durch eine „Plebejemoral“. Das „Faustische“ Weltgefühl der „Tat“, weicht der Philosophie der „Arbeit“; die Religion der Irreligion. Der Sozialismus ist das irreligiös gewordene Faustische Lebensgefühl.

Statt wirklichen „Volkes“, statt „bäuerlicher Menschen“ haben wir jetzt als Träger geistigen Lebens einen „fluktierenden Großstadtpöbel“, eine Masse von „Gebildeten“, von „Zeitungslesern“; der Journalist übernimmt jetzt die „Seelsorge“.

Der Sozialismus, der unser aller Lebensgefühl geworden ist, stellte die „Faustische“ Ausprägung zivilisierter, intellektualistischer Ethik dar.

Illusion ist es, zu meinen, er sei ein System des Mitleids, der Humanität, des Friedens, der Fürsorge. Tatsächlich herrscht in ihm „Wille zur Macht“; sein Ziel ist imperialistisch; er erstrebt Wohlfahrt nicht der Schwachen und Kranken, sondern der Tatkräftigen. „Arbeit“ ist die zivilisierte Form Faustischen Wirkens. Das „Recht auf Arbeit“, das schon Fichte proklamierte wird vom Sozialismus in eine „Pflicht zur Arbeit“ übergeführt. Ein Zug von Lebenslüge geht durch ihn; er schweigt über den vernichtenden Ernst seiner letzten Konsequenzen. —

Es soll natürlich nicht bestritten werden, daß das meiste von dem, was Spengler an Zeitsymptomen anführt, von ihm richtig gesehen und geistreich dargestellt ist. Die Ausdeutung und Bewertung dieser Symptome aber hängt von seinen Philosophischen Grundanschauungen ab. Auf diese darf sich darum unsere, von Kant orientierte, kritische Würdigung beschränken.

Wir überlassen dabei der Fachkritik die Frage, wie weit die von Spengler vorgenommene Unterscheidung und Abgrenzung der acht großen Kulturen mit den geschichtlichen Tatsachen übereinstimmt und ohne künstliche Zurechtbiegung, ja Vergewaltigung von solchen durchführbar ist. Aber wie verhält es sich denn mit der angeblichen „Isoliertheit“ der Kulturen? Steht diese Behauptung nicht in allzu schreiendem Widerspruch mit unseren wahrlich doch nicht nur äußerlichen Verhältnis zur Antike und zum — Christentum Christi und der Kirchenväter. (Das ja nach Spengler eigentlich gar nicht unserer, sondern der „arabischen“ Kultur zugehört)?! Und Spenglers Werk selbst, das eine so geniale Einfühlungsfähigkeit in fremde Kulturen und ihren erzeugenden Geist bekundet: ist es nicht ein schlagender Gegenbeweis gegen seine Behauptung von der Isoliertheit und gegenseitigen Fremdheit der Kulturen?!

Nicht minder wird Spenglers Lehre, daß die Kulturen wie Naturwesen zeitlebens an den mütterlichen Boden ihrer Ursprungslandschaft gebunden bleiben, durch die Tatsachen und durch Aussprüche von Spengler selbst widerlegt. Die „mütterliche Landschaft“ der „arabischen“ Kulturseele ist nach Spengler das Gebiet zwischen Euphrat und Nil. Aber das Christentum und der Islam, die beide dieser Kulturseele entstammen, wie außerordentlich weit haben sie über diese Landschaft hinaus ihre Wirksamkeit entfaltet, und zwar nicht bloß eine äußerlich beherrschende, sondern eine wirklich kulturschöpferische! Und endlich die „Faustische“ Kultur! Ihre mütterliche Landschaft ist die nordeuropäische Tiefebene. Gleichwohl hat sie sich, wie Spengler ausdrücklich zugibt, über ganz Deutschland, Frankreich, Spanien, Italien, Amerika, ja heute über die ganze Erde verbreitet!

Geht man nun auf Spenglers obersten metaphysischen Begriff, die „Kulturseele“, näher ein, so mutet es zunächst ganz „idealistisch“ (im Sinne Kants) an, wenn wir lesen, die Natur sei nur „Schöpfung und

Abbild des Geistes“. Indessen zu dieser spiritualistischen Grundlehre steht die materialistische Behauptung, daß die Kulturseelen von ihrer mütterlichen Landschaft bestimmt sind und zeitlebens an sie gebunden bleiben, in unlösbarem Widerspruch. Dazu kommt, daß Spenglers spiritualistische Metaphysik, auch wo sie diesen ihren Grundcharakter wahr, gar nicht „idealistisch“, sondern gänzlich „naturalistisch“ gedacht ist. Die Kulturseele ist ihm ein Naturfaktor, ihre ganze Wirksamkeit ist eine streng naturgesetzliche; insofern gibt es in ihrem Bereich keine echte Freiheit, nichts wahrhaft Schöpferisches, keine Entwicklungsmöglichkeit ins Unendliche hinaus und hinan.

Gewiß unterscheidet sich Spenglers Naturalismus von dem Haeckels und des landläufigen „Monismus“: dieser denkt mechanistisch, Spengler vitalistisch; ihm gilt der Lebensprozeß nicht restlos zurückführbar auf lediglich ursächlich bestimmte Bewegungsvorgänge; ihm ist das Leben ein Geschehen besonderer Art, charakterisiert durch das Walten eines inneren „Schicksals“ (in welchen Begriff er das Kausale und das Teleologische unklar vermischt, wenn er das auch nicht worthaben will). Für uns bedeutsam aber ist, daß seine Begriffe von „Leben“, „Seele“, „Schicksal“ nicht über den Rahmen des bloßen Naturgeschehens hinausführen, und daß er somit kein klares Bewußtsein hat für die eigene Art des geistigen Lebens, für seine „Inhalte“, ihre Ansprüche auf objektive Geltung, ihren verschiedenen „Wert“, die ihnen zugrunde liegende Freiheit und wahrhaftig schöpferische Kraft. Es scheint selbstverständlich, es muß aber gegenüber Spengler ausdrücklich betont werden, daß doch ein ganz wesentlicher Unterschied besteht zwischen den bloßen Naturprodukten (wie Früchten) und zwischen geistigen Schöpfungen. Auch eine Nuß z. B. hat einen „Inhalt“, aber dieser ist selbst physischer Natur und besteht nicht aus Gedanken in seinem vollen Zusammenhang wie etwa der „Inhalt“ eines Buches.

Aus Spenglers einseitig naturwissenschaftlicher Betrachtung auch alles geistigen Lebens ergibt sich logisch sein radikaler Skeptizismus in der Erkenntnistheorie. Wie Bäume verschiedene Früchte, so bringen nach ihm die Kulturen (die ihm ja nur als Pflanzen gelten) verschiedenartige Wahrheiten hervor. Sie gelten ihm nur „relativ“, nämlich für die Angehörigen der betreffenden Kultur. Es gibt für ihn keine „objektive“, keine „ewige“ Wahrheit.

Wie vermißt man gerade hier an Spengler die erkenntnistheoretische Schulung, die nirgends besser zu gewinnen ist als durch ein eingehendes Studium von Kants „Vernunft-Kritik“. Tatsächlich hebt die Behauptung, Sätze seien nur für gewisse Menschen oder Menschenarten „wahr“, für andere nicht, den Begriff der „Wahrheit“ auf. Ob nämlich ein Satz „wahr“ ist, hängt gar nicht ab von den Subjekten, die ihn für wahr halten, und von deren Beschaffenheit, sondern von dem Verhältnis seines Inhalts

zu dem darin gemeinten Sachverhalt. Sollen etwa Spenglers Behauptungen über die Existenz und die Beschaffenheit von Kulturseelen nur für Angehörige der „Faustischen“ Kultur „wahr“ sein, nicht aber für solche der indischen oder russischen? Auf jeder Seite von Spenglers Werk wird man Behauptungen finden, die ganz selbstverständlich den Anspruch erheben, objektiv gültig und darum auch für jedermann und zu jeder Zeit gültig, also auch „ewig wahr“ zu sein. Will etwa Spengler im Ernst behaupten, daß das Einmaleins für Angehörige anderer Kulturen nicht „wahr“ sei. Mögen gewisse Menschenarten nicht fähig sein, bestimmte Sätze zu finden oder auch nur zu verstehen, das ist dann gleichsam deren subjektives Mißgeschick: mit der objektiven Wahrheit der Sätze aber hat doch das ganz und gar nichts zu tun. Kant hat wie kein zweiter uns den Blick geöffnet für den Anteil des erkennenden Subjekts an dem Zustandekommen der Erkenntnis, an dem Finden der Wahrheit. Aber er ist niemals jenem schwächlichen und bequemen Schlagwort „Alles ist relativ“ zum Opfer gefallen; immer hat er an der Idee objektiver Gültigkeit, an dem Vertrauen auf die wirkliche Wahrheitsfähigkeit des Menschengesistes festgehalten. Freilich hat er gerade das völlig klar gestellt, daß unsere Naturerkenntnis in dem Sinne nur „relativ“ gültig ist, als sie die Darstellung der Wirklichkeit nur in Relation zu einer ganz bestimmten „Einstellung“ des Geistes ausmacht. Die wirkliche Welt ist nur dann für uns „Natur“ und damit ein Bereich strengster Notwendigkeit und wert- und sinnfreien Geschehens, wenn wir sie gleichsam mit dem Blick des Naturwissenschaftlers (man könnte auch sagen: „durch seine Brille“) betrachten. Charakteristisch dafür ist, daß uns bei dieser Betrachtungsweise nur das als wirklich gilt, was sich in Raum und Zeit aufweisen läßt, was sich in dem Notwendigkeitszusammenhang von Ursache und Wirkung und unter das Gesetz der Erhaltung von Stoff und Energie fügt — wobei zugleich von allem Wert und Sinn und allen Wertunterschieden abgesehen wird. Somit ist die „Natur“ nicht „Ding an sich“, nicht die Wirklichkeit in ihrer Totalität und Tiefe, sondern nur gleichsam eine Teil und Seitenansicht des Wirklichen, die nur in Relation zu dieser bestimmten Einstellung gilt. Darin aber zeigt sich nun aufs klarste der Rückfall Spenglers in die von Kant überwundene naive und unkritische („dogmatische“) Denkweise, daß er trotz seines vielen Redens über „Relativität“ gerade diesen „relativen“ Charakter des naturwissenschaftlichen Erkennens nicht bemerkt; daß er stillschweigend voraussetzt, seine eigene, naturwissenschaftliche Betrachtungsweise sei die einzig mögliche und berechnigte, und sie erschließe uns das Wirkliche in seiner Gesamtheit und in seiner metaphysischen Tiefe. In dieser Überschätzung und Überspannung der (in sich berechtigten) naturwissenschaftlichen Betrachtungsart und Erkenntnismethode ist das Ableiten Spenglers in den „Naturalismus“ bedingt, der durch Kants Erkenntnistheorie bereits grundsätzlich über-

wunden war, und der, so oft er neu sein Haupt erhebt, durch das Zurückgreifen auf Kant immer wieder am sichersten überwunden wird. —

Noch verhängnisvoller wie in der Metaphysik und der Erkenntnistheorie zeigt sich Spenglers Naturalismus in der Ethik. Da die „naturwissenschaftliche Einstellung“ ihrem Wesen nach keinen Blick für Freiheit und wahrhaft schöpferische Kraft hat, da sie alles Geschehen nur als notwendig bedingt zu fassen sucht und so den Menschen wie sein Tun und Lassen nur in seiner ursächlichen Bedingtheit, nur als notwendiges Produkt betrachtet. Eben diese einseitige Betrachtungsweise muß lähmend auf den Menschen wirken, ihn zu Schwäche und Müdigkeit in seinem Wollen und Tun, zur Abwälzung seiner sittlichen Verantwortlichkeit, zu pessimistischer Verzweiflung an seinen Idealen und an einer besseren Zukunft verführen.

Auch hier kann uns Kant Helfer, ja Führer sein gegenüber diesen ethisch verderblichen Auswirkungen des Naturalismus. Er hat uns in seiner Philosophie gezeigt, daß neben, — nein über dem „Reich der Natur“ mit seiner Notwendigkeit, das „Reich der Sitten“, das Reich der sittlichen Freiheit und Verantwortlichkeit liegt. Es ist eine ganz andere innere „Einstellung“, aus der heraus sich unsere Überzeugung ergibt, wahrhaft frei, sittlich verantwortlich und schöpferischen Tuns fähig zu sein. Für die „naturwissenschaftliche Einstellung“ sind wir Menschen wie alle anderen Geschöpfe lediglich Naturobjekte, „Sachen“. Für die „moralische Einstellung“, in der wir als Mensch zu Mensch miteinander verkehren und welche die uns gewohnte im praktischen Leben ist, sind wir freie Subjekte, sittlich verantwortliche „Personen“. Gewiß können wir — gerade vermöge unserer Freiheit — uns auch „naturwissenschaftlich einstellen“, selbst gegenüber Menschen und ihrem Verhalten, aber dadurch wird nicht im geringsten die umfassendere Bedeutung und das höhere Recht der moralischen Einstellung in Frage gezogen.

Aber eben weil in alles menschliche Tun und Schaffen die für die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise unseres Verstandes ewig geheimnisvolle Freiheit und schöpferische Kraft irgendwie hereinwirkt, kann auch menschliche Zukunft weder im Einzelnen noch im Ganzen prophezeit werden. Spenglers Voraussage des „Untergangs des Abendlandes“ ist also nichts weniger als Ergebnis wahrhaft wissenschaftlicher Forschung, sie ist nur eine lähmend wirkende und zahllose schaffensfreudige Menschen entmutigende Suggestion. Im Geiste Kants darf unser Blick vorwärts nicht gehen auf eine unabwendbar herankriechende graue Zukunft, sondern auf ein leuchtendes Ideal, an dessen Erreichbarkeit wir glauben, weil wir die Arbeit an seiner Verwirklichung unmittelbar als „Pflicht“ empfinden. Spenglers leere Drohung mit einem unabwendbaren Schicksal setzen wir die aus Kantschem Geiste gesprochenen Worte Schillers entgegen: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“. Gegenüber Spenglers Hoffnungslosigkeit und Unglauben, erheben wir uns

— von Kant ermutigt und in unserem Pflichtbewußtsein gekräftigt — zu zuversichtlichem Glauben an eine sittliche wertvollere Zukunft unseres Volkes und der Menschheit, zu dem Bewußtsein, dafür mitverantwortlich zu sein und zu dem Entschluß, nach Kräften an der Herbeiführung dieser Zukunft mitzuarbeiten.

Lessing und Nietzsche.

Die Lehre von der Wiederkehr und ihr geschichtsphilosophischer Wert.

Von Dr. R. Salinger.

Die Frage nach der wissenschaftlichen Zulässigkeit der Begriffe Optimismus und Pessimismus ist, wie bekannt, eine sehr umstrittene, und zwar schon, soweit es sich um die persönliche Lebensauffassung und Lebensbewertung der einzelnen, der Individuen handelt; denn das psychologische Problem, das die Voraussetzung für die Anwendung dieser Begriffe bildet, ob eine Lust- und Unlustbilanz, eine Aufrechnung der freudigen und schmerzlichen Erregungszustände der Seele gegeneinander überhaupt möglich sei, ist noch keineswegs übereinstimmend in bejahendem Sinne entschieden. Meist handelt es sich auch, wenn von optimistischer oder pessimistischer Lebensanschauung des einzelnen die Rede ist, gar nicht um eine auf der Grundlage einer solchen Abwägung zustande gekommene theoretische Überzeugung, sondern um — dauernde oder vorübergehende — Stimmungen, die in angeborenen oder erworbenen Zuständen und Eigenschaften des psychophysischen Naturells wurzeln. An Hamlets tiefes Wort: „An sich ist böse nichts und gut, das Denken macht es erst dazu“ mag hierbei im Vorbeigehen erinnert sein.

Unterliegt aber die Anwendung der Kategorien Optimismus und Pessimismus schon nicht unerheblichen Bedenken, soweit es sich um die Lebensbewertung des Individuums handelt, so wird sie vollends gewagt und anfechtbar, wenn diese Begriffe zur Bezeichnung der Weltanschauung ganzer Generationen, zur Charakterisierung der geistigen Strömungen ganzer Kulturepochen oder gar zur Deutung und Beurteilung der Völker- und Menschheitsschicksale im großen herangezogen werden sollen. Dann erhebt sich sogleich eine Reihe der gewichtigsten Zweifelsfragen, vor allem die, ob wir denn befugt sind, der Menschheitsgeschichte Einheit und inneren Zusammenhang, Sinn und Plan zuzuschreiben: es erhebt sich die Frage nach der Berechtigung einer teleologischen Geschichtsbetrachtung. Wir alle haben uns so daran gewöhnt, in der Geschichte ein organisch und sinnvoll verbundenes Ganzes, in ihrem Verlauf eine innere zusammen-

hängende Entwicklung zu sehen, daß es uns schwer fällt, uns von dieser fast selbstverständlich erscheinenden Anschauung — die neuerdings noch Oswald Spengler wieder in ganz naiver Weise zur Grundlage seiner phantasievollen Konstruktion gemacht hat — auch nur vorübergehend freizumachen. Und doch bedarf es vorurteilslosester Erwägung, ob jene Voraussetzung denn überhaupt zu Rechte besteht, ob sie entscheidende wissenschaftliche Beweisgründe für sich geltend machen kann.

Der synthetische oder, wie man jetzt mit Vorliebe sagt, monistische Trieb, die Tendenz zur Einheit und systematischen Zusammenfassung des Mannigfaltigen wurzelt tief im menschlichen Geiste. Von der verwirrenden Fülle und Vielgestaltigkeit der Erscheinungen sucht er, in der Welt der räumlichen Dinge ebenso wie in der des zeitlichen Geschehens, zur Ordnung, zur Gliederung, zum Gesetz aufzusteigen: er will den Weltlauf nicht bloß erkennen, sondern auch verstehen. Wie er in der Natur im großen das Organische vom Unorganischen, das Belebte vom Leblosen, das Beseelte vom Unbeseelten scheidet und, das Typische und Gemeinsame überall festhaltend, von der Fülle der Einzelwesen zu den Begriffen der Arten und Gattungen und zuhächst zu dem Begriff eines Naturreiches gelangt, so steigt er in der Geschichte der eigenen Gattung vom Begriff des Individuums zu dem der staatlichen und sozialen Gemeinschaft, zur Familie, zur Gruppe, zum Volke und zu oberst zur Idee der Menschheit auf. Und wie er in der Natur, der belebten und der leblosen, die Gesetze zu ergründen sucht, die ihre Bewegungen lenken und ihre morphologischen Bildungen bestimmen, wie er von der Vorstellung des Chaos zu der des Kosmos fortschreitet, des einheitlichen, gesetzmäßig geordneten Weltganzen, so sucht er auch in der Geschichte einen planvollen Zusammenhang und ein leitendes Gesetz.

Aber dort wie hier vergißt er, daß er nur mit Gedankendingen operiert, nicht mit konkreten Wirklichkeiten. Denn in der Geschichte wie in der Natur sind nur die Einzelwesen, die Individuen, die Persönlichkeiten real existierend (Substanzen im aristotelischen Sinne), die Arten und Gattungen, ebenso wie die Gruppen und Völker, die Gesellschaft oder gar die Menschheit sind lediglich eine Fiktion. Schon diese einfache Tatsache ist geeignet, allen geschichtsphilosophischen Konstruktionen ihre Beweiskraft zu entziehen, und nicht ganz mit Unrecht hat man die Versuche, der Geschichte einen inneren Zusammenhang oder gar eine transzendente Bedeutung beizumessen, providentielle Zwecke in ihr verwirklicht zu finden, einen vernünftigen Weltplan in ihrem Gange nachzuweisen, jenen willkürlichen Spielen der Phantasie verglichen, die in den regellosen Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen- und Tiergestalten oder andere sinnvolle Figuren zu sehen vermeint.

Die teleologische oder, was fast immer auf dasselbe hinausläuft, theologische Geschichtsbetrachtung ist der fundamentale Denkirrtum,

der die christliche Philosophie von Augustin bis auf Leibniz mehr als ein Jahrtausend hindurch beherrscht hat, dem aber auch so freie und verstandesklare Geister wie Voltaire und Rousseau und selbst von den unseren Lessing und Kant sich nicht haben entziehen können oder — wollen. Lessing sah in der Geschichte den Plan einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, die er sich nach Analogie der Erziehung des Individuums dachte. Er unterscheidet in der Entwicklung des einzelnen wie der Gesamtheit drei Stufen, welche sich voneinander wesentlich nach den Motiven abgrenzen sollen, auf denen die Handlungen beruhen. Die erste ist die des Kindes, das den unmittelbaren sinnlichen Genuß sucht und daher auch nur für unmittelbare sinnliche Eindrücke, Belohnungen und Strafen, empfänglich ist; die zweite die des Knaben und Jünglings, der durch die Vorstellung zukünftiger Güter, der Ehre und des Wohlstandes geleitet wird; die dritte die des Mannes, der auch dann, wenn diese Aussichten wegfallen, seine Pflicht zu tun vermögend ist. Diesen drei Stufen entsprechen im göttlichen Erziehungsplan der Menschheit die des jüdischen Religions- und Moralstandpunktes (niedergelegt im Alten Testament), wo das Gute nur durch irdische Belohnungen und Strafen erzwungen wird, die des Christentums (im Neuen Testament), wo die Aussicht auf persönliche Unsterblichkeit und auf eine jenseitige Ausgleichung von Glück und Würdigkeit als Beförderungsmittel des Sittlichen wirkt, und endlich die — noch bevorstehende — Epoche des „neuen, ewigen Evangeliums“, wo das Gute um seiner selbst willen gesehen wird.

Der Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechts wurzelt, wie man sieht, vollständig in theokratischen Voraussetzungen, speziell in den im Alten Testament herrschenden Vorstellungen über das Verhältnis Gottes zu dem von ihm erwählten Volke. Es ist daher durchaus willkürlich und unberechtigt, Lessings Gedanken einer göttlichen Erziehung der Menschheit in eine pantheistische oder panentheistische Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte umdeuten zu wollen. Lessings Gedanke setzt vielmehr unfraglich einen außer- und überweltlichen persönlichen Gott voraus: nur auf dem Standpunkt eines anthropomorphistischen Theismus wird und bleibt er verständlich.

Aber gleichviel, welchen Gottesbegriff Lessings Idee einer Erziehung der Menschheit in und vermittels der Geschichte zur Voraussetzung haben möge, diese Idee selbst, so schön und poetisch sie ist, scheitert in jedem Falle an ihrer inneren und äußeren Unvollziehbarkeit, kann nie mehr sein als ein glänzendes dichterisches Bild, eine geistvolle Allegorie, die sich sofort in Nebel auflöst, sobald man mit ihrer Durchführung ernst macht. Denn wollte man auch einen Augenblick über die unhaltbaren historischen Voraussetzungen hinwegsehen, so wird jeder Versuch, die Geschichte nach Analogie des einzelpersonlichen Daseins als ein Ganzes mit Anfang, Mitte und Ende vorzustellen, schon dadurch hinfällig, daß der Abschnitt aus der

Menschheitsentwicklung, den wir zu übersehen im Stande sind,² viel zu kurz und lückenhaft ist, um das Ziel und die Richtung der geschichtlichen Bewegung zu erkennen und darauf für den weiteren Verlauf irgendwelche Schlüsse zu gründen. Entscheidend aber ist vor allem, daß der Begriff der Erziehung, wie man ihn auch auslegen möge, auf die Menschheit als Ganzes widerspruchslos gar nicht anwendbar ist. Nur das Einzelsubjekt hat wirkliche Einheit des Bewußtseins und der Persönlichkeit — und selbst gegen diese Substantialität des Ich erhebt der Empirismus und Phänomenalismus (Hume, Mach, Avenarius) nicht ganz belanglose Bedenken. Der Menschheit ein stetig fortlaufendes Bewußtsein, einen zusammenhängenden Lebenslauf zuzuschreiben, haben wir kein Recht und können es nur vermöge einer, genau genommen, unhaltbaren Fiktion. Eine Erziehung des Menschengeschlechts wäre eine Erziehung, die unausgesetzt ihr Objekt wechselt, bei der der Faden, der das Getrennte zur Einheit, das einzelne zum Ganzen verbindet, unaufhörlich abreißt; es ist nicht abzusehen, wem sie eigentlich gelten, was sie bezwecken und wie sie zum Ziele führen sollte.

Man müßte denn, um den Gedanken verständlicher zu machen, die uralten phantastischen Ideen von Seelenwanderung und Wiedergeburt zu Hilfe nehmen. Und wirklich ist ja Lessing vor dieser Konsequenz nicht zurückgewichen. In einem der letzten Abschnitte seines denkwürdigen philosophischen Vermächtnisses¹⁾ schreibt er: „Könnte denn jeder Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? . . . Sonderbar, daß diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will!“ Schade, daß Lessing nicht das erste Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts erlebt hat: er würde, vielleicht mit zweifelhafter Genugtuung, haben wahrnehmen können, daß seine Voraussetzungen in dieser Beziehung übereilt waren, daß die alte Schwärmerei — oder sollen wir sagen, der alte Wahn — heute wieder mehr als je in den Köpfen spukt und daß selbst besonnene Forscher, nicht bloß nervös überreizte Gedankenlyriker, theosophische Wirrköpfe und neobuddhistische Phantasten seinem Zauber verfallen sind.

Auch Nietzsche und mehr noch seine Bewunderer und Nachbeter haben den Wiederkunftsgedanken geschichtsphilosophisch zu verwerten gesucht, freilich in einer Weise, die von der Lessingschen Auffassung und Deutung dieses Gedankens grundverschieden ist und die ihm seine teleologische Spitze geradezu abbricht.

Was Lessing im Auge hat, ist, um es kurz zu sagen, die später auch von Schopenhauer in anderem Zusammenhange wieder aufgenommene indisch-platonische Lehre von der Wiedergeburt oder Reinkarnation der Einzelseele unter ungleichen, wechselnden und — dies ist Lessings Zutat — stufenweise vollkommeneren Daseinsbedingungen. „Lessings

¹⁾ Erziehung des Menschengeschlechts, § 94 ff.

unbegrenzter Vervollkommnungstrieb, seine unermüdliche Sehnsucht, zu lernen, sich zu vervollkommen, in immer höhere Klassen zu steigen, verführte den klaren Denker dazu, die uralte mythologische Träumerei von der Seelenwanderung zu erneuern.“ Was dagegen Nietzsche will, ist etwas seinem Kern und seinem philosophischen Sinne nach davon Grundverschiedenes (wenn auch geschichtlich oft genug unklar damit Vermengtes): die nicht minder alte und nicht minder phantastische pythagoreisch-stoische Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Daß diese Theorie, die jeden Fortschritt und jede Entwicklung leugnet und nur den ewigen Kreislauf behauptet, geschichtsphilosophisch viel mehr zu pessimistischen als zu optimistischen Folgerungen führen muß, bedarf kaum des näheren Nachweises.

Für Nietzsche war der Evolutionsgedanke nur der symbolische Ausdruck für die unzerstörbare Lebenskraft des Weltwillens, für die unerschöpfliche Energie des Weltprozesses. „Diese Welt, ein Ungeheuer von Kraft, die sich nur verwandelt, als bestimmte Kraft einen bestimmten Raum eingelegt — ein Meer in sich selbst stürmender und flutender Kräfte — diese meine dionysische Welt — war unendlich oft und wird unendlich oft wieder sein. Der Satz vom Bestehen der Energie erfordert die ewige Wiederkehr. Die Welt ist ein Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in Infinitum spielt. Die Energie des Gesamtwerdens steigt bis zu einem Höhepunkt und sinkt vor ihm wieder herab in ewigem Kreislauf.“

Es war im August des Jahres 1881 — wir wissen es aus Nietzsches autobiographischer Skizze „Ecce homo“ — während seines Aufenthalts im Engadin, als ihm, seiner eigenen Erinnerung nach, der „Kern der Zarathustralehre“, der ewige Wiederkunftsgedanke kam, die „höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann, 6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit“. „Ich ging an jenem Tage,“ berichtet er, „am See von Silvaplana durch die Wälder; bei einem mächtigen, pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei machte ich halt. Da kam mir der Gedanke.“

Nun — auf die Originalität der Inspiration hätte Nietzsche kaum Anlaß gehabt, sich besonders viel zugute zu tun. Die vom Kreise der Nietzsche-Gemeinde mit verhimmelnder Bewunderung angestaunte, angeblich so tief sinnige Konzeption ist, wie so vieles in seinen Schriften, nichts als eine Reminiszenz aus seinem ursprünglichen Studiengebiet, der klassischen Philologie. Wie Nietzsches „Übermensch“ nichts ist als das antike Tyrannenideal, der Typus des auf der sozialen Grundlage der Sklaverei selbstherrlich und verantwortungslos schaltenden Gewaltmenschen, so ist seine Lehre von der Wiederkehr des Gleichen nichts als eine modernisierte Wiederholung uralter mythologischer und kosmologischer

Phantasien, die keineswegs auf die Zarathustralehre und die unter persischen Religionseinflüssen stehenden Gedankenkreise beschränkt sind, sondern in fast allen Religionen und Mythologien des Altertums wiederkehren.

In den Hymnen des Rigveda und in den Gesetzen des Manu heißt es: „Während der Gott ((Purusha) wacht, hat die Welt ihre völlige Ausdehnung, wenn ruhigen Sinnes er schläft, verschwindet das ganze System. So belebt und zerstört seine unveränderliche Macht in ewiger Aufeinanderfolge durch abwechselndes Wachen und Ruhen alles, alle beweglichen und unbeweglichen Geschöpfe. Zahllose Manuperioden (Manvataras) gibt es, Welterschöpfungen und Weltzerstörungen, welche das höchste Wesen gleichsam spielend wiederholt.“ Ganz ebenso lehren die Upanishaden.

Dieselbe Lehre periodischer Welterschöpfungen und Weltzerstörungen herrschte bei den Chaldäern; wir kennen die Dauer der Weltperioden, die sie angenommen haben, und wissen aus den Schriften des Berosus, daß sie auch Wohl und Wehe der Menschen wie aller Naturwesen mit jenen nach dem Umlaufe der Gestirne sich abgrenzenden Perioden in Verbindung brachten, also eigentlich schon geschichtsphilosophische Spekulationen mit astrologischen Phantasien verknüpften.

Auch in der ägyptischen Priesterlehre findet sich die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen, und durch diese und die von ihr beeinflussten sibyllinischen und orphischen Schriften kam sie, wie es scheint, zuerst nach dem Abendlande. Pythagoras, dessen Zusammenhang mit den Orphikern und der ägyptischen Theologie mindestens sehr wahrscheinlich ist, nahm sie auf und lehrte, anknüpfend an die Sage von der deukalionischen Flut, abwechselnde Perioden der Weltverbrennung und Weltüberschwemmung.

Die eine Seite dieser Vorstellungen, die Feuerlehre, ergriff der tief-sinnigste aller vorsokratischen Denker, Heraklit, und vertrat sie mit der ihm eigenen unnachahmlichen Kraft des Ausdrucks. „Dieses Weltall,“ sagt er, „dasselbe für alle immerdar, hat weder der Götter noch der Menschen einer gemacht, sondern es war immer und wird immer sein, ein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen sich entzündend und verlöschend: ein Spiel, das Zeus (d. h. die ewige unzerstörbare Naturkraft) mit sich selbst spielt.“ Weltbildung und Weltzerstörung, der Prozeß des Werdens der Dinge aus und der Rückverwandlung in Feuer lösen einander in alle Ewigkeit ab.

Mit dem Auftreten des Sokrates wird die Lehre von der periodischen Welterstehung und Weltvernichtung dem Blickpunkt der Philosophie entrückt. Der Schwerpunkt wird aus dem Kosmischen ins Ethische verlegt. Erst die Stoiker, besonders Zeno, Kleantes und Chrysippus, die sich in der Physik und Kosmologie eng an Heraklit anschlossen, übernahmen auch von ihm die Lehre von den periodischen Weltbildungen. Auch sie glaubten, daß nach Myriaden von Jahren alle Dinge in Äther oder ätherförmiges Feuer aufgelöst und dann aus dem Feuer wie aus einem

Samen zu der früheren Weltordnung wiederhergestellt würden. Alles werde dann bei gleichem Lauf der Gestirne genau wie früher wiederkehren, Sokrates und Platon und jeder Mensch mit den früheren Freunden und Mitbürgern in denselben Städten, Dörfern und Äckern, und dieser Prozeß wiederholt sich, der undurchbrechlichen Ordnung des Kausalgesetzes entsprechend ins Unendliche. Auch die späteren Stoiker, wie Seneca und der Kaiser Marc Aurel — in seinen berühmten „Selbstbetrachtungen“ — behandeln die Lehre von der periodischen Wiedergeburt und der Wiederkehr des Gleichen wie etwas Selbstverständliches.

Das Christentum stand dem Gedanken von der zyklischen Wiederholung alles Geschehens von Anfang an ablehnend gegenüber und bekämpfte ihn als mit den Kern seiner religiösen Heilslehre in unversöhnlichem Widerspruch stehend aufs äußerste. Nach christlicher Geschichtsauffassung ist zwischen Welterschöpfung und Weltuntergang nur Raum für eine einmalige Weltentwicklung, weil andernfalls die Einzigkeit und Unvergleichbarkeit der Erscheinung Christi, nicht minder auch die Einzigartigkeit der moralischen Persönlichkeit des Menschen überhaupt in Frage gestellt würde. Zwar hat auch die christliche Phantasie des Mittelalters mehrfach, z. B. in den Lehren von den vier Weltmonarchien, an den antiken Gedanken einer Beziehung zwischen kosmischem und irdischem Geschehen anzuknüpfen gesucht, aber nirgends tritt in den chiliastischen Vorstellungen, in den Ideen von Wiederbringung und tausendjährigem Reich, der Glaube an eine periodische Wiederkehr der Weltzeitalter auf.

Die Wiedererweckung der antiken Wissenschaft und Philosophie im Zeitalter des Humanismus und, wirksamer noch, das moderne mathematisch-physikalische Denken verhalfen der Lehre von der ewigen Wiederkehr zu einer Auferstehung in der neueren Philosophie. Die moderne Fassung des Gedankens beruht im wesentlichen auf der mechanisch-atomistischen Naturansicht. Müssen alle überhaupt möglichen Stellungen der Atome oder Moleküle zu einander sich einmal erschöpfen, enthält die Laplacasche Weltformel, die die Lage jedes Massepunktes in jedem Moment ausdrückt, eine arithmetische Periode (wie anzunehmen), so muß bei gleicher Konstellation der Atome der Ablauf des Geschehens in der früheren Weise von vorne beginnen. So sind Physiker von Rang, wie Zöllner, zur Annahme eines ewigen Kreislaufes geführt worden. Nach dem heutigen Stande der astrophysikalischen Forschung ist allerdings — infolge der unaufhörlichen Ausstrahlung von Wärme in den Weltraum — eine Abnahme der Sonnenenergie und infolgedessen ein dereinstiges Erlöschen des Lebens, des leiblichen und des leiblich bedingten geistigen Lebens wahrscheinlich. Ob sich die früheren Prozesse dann wiederholen werden oder ob sich in anderen Weltregionen ähnliche Prozesse biologisch bedingter Geistigkeit wie jetzt auf der Erde abspielen oder abspielen werden, davon wissen wir nichts. Im Gegenteil, nach den Ergebnissen der mechanischen Wärme-Theorie

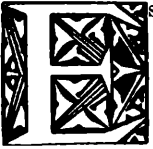
hat es den Anschein, als ob das Spiel der Atome einem allgemeinen Gleichgewichtszustande zustrebe, was mit völligem Stillstand alles Geschehens gleichbedeutend sein würde.

Aber wenn auch die exakte Forschung dem Gedanken einer ewigen Wiederkehr des Gleichen weniger zweifelnd gegenüberstände, als tatsächlich der Fall ist, so wäre doch in keiner Weise einzusehen, wie dieser Gedanke geeignet sein sollte, geschichtsphilosophisch einem evolutionistischen Optimismus im Sinne Nietzsches als Unterlage zu dienen. Die Aussicht auf einen ewigen Kreislauf des Geschehens hat doch nichts Belebendes, Ermutigendes, zu tatenfroher Unternehmungslust Anspornendes. Im Gegenteil, wer die Überzeugung hegt, daß er dieses Leben nicht bloß einmal, sondern wiederholt, ja unzählige Male leben werde, wird sich viel weniger angereizt und verpflichtet fühlen, es tatkräftig auszufüllen, jeder Stunde ihren Inhalt zu geben, als wenn er des Glaubens ist, daß es, einmal vorüber, unwiederbringlich dahin, und daß keine ungenützte Minute je zu ersetzen ist. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist nicht geeignet, den Menschen willenskräftig, energisch, tatenfroh, sondern vielmehr fatalistisch, gleichgültig, indolent zu machen.

Nach Nietzsche soll freilich gerade umgekehrt die Aussicht, dieses Leben noch unzählige Male in genau identischer Weise leben zu müssen, dazu dienen, jedem einzelnen Augenblick sozusagen Ewigkeitswert zu verleihen und das Verantwortlichkeitsgefühl ins Ungemessene zu steigern. Aber mit Recht hat man gesagt, daß schon die psychologischen Voraussetzungen einer solchen ethisch-metaphysischen Ausdeutung der Lehre unhaltbar seien. Der spätere Mensch einer zukünftigen Weltperiode, der mit mir identisch sein soll, mag mein Doppelgänger oder der Schauspieler meines, d. h. eines fremden Lebens sein: ich selbst bin es in jedem Falle nicht. Das Ich ist nur einmal da, unersetzlich, unvergleichbar, unwiederholbar. Individuum semper ineffabile. Nicht bloß das höchste Glück, sondern auch der höchste sittliche Wert der Erdenkinder liegt in der Persönlichkeit. Und diese Besonderheit und Einzigartigkeit unserer moralischen Persönlichkeit kann, wie schon jene altchristlichen Apologeten ganz richtig herausfühlten, mit einer endlosen Wiederholung immer gleicher Lebenszustände nicht zusammen bestehen.

Gegenwartsfragen der Frauenbildung.

Von Universitätsprofessor Dr. Mathilde Vaerting.



Es gibt Forderungen der Frauenbildung, welche trotz ihrer langen Vergangenheit in jeder neuen Gegenwart im Vordergrund stehen, solange sie nicht erfüllt sind. Trotz aller Widerstände werden sie unermüdlich wieder erhoben, weil sie für die Frau am Wesenskern der Bildung des eigenen Geschlechts rühren.

Ein solches Problem, welches fast so alt ist, wie die Frauenbildung selbst, ist die Lehrerfrage. Sie ist seit langem das Schmerzenskind der Frauenbildung. Denn die Gestaltung der Praxis bringt gerade in diesem Punkte die schwersten Gefahren und Hemmungen für die weibliche Entwicklung des weiblichen Geschlechts, Gefahren, von denen die männliche Jugend nichts weiß.

Die Gefahren entspringen einer dreifachen Quelle. Erstens dominiert in der Bildung und Erziehung der weiblichen Jugend eine Geschlechterkombination zwischen Lehrern und Schülern, welche von allen Möglichkeiten die allerungünstigste ist. An fast jeder Mädchenschule unterrichten Lehrer und Lehrerinnen, also ein zweigeschlechtlich zusammengesetzter Lehrkörper bei nur einem Geschlecht der Schüler, wodurch Erziehung und Unterricht außerordentlich nachteilig beeinflusst und zahlreiche Hemmungen für die weibliche Entwicklung des weiblichen Geschlechts hervorgebracht werden¹). Helene Lange schrieb noch vor kurzem: „Hier (in der einseitigen Beschäftigung des Mannes an den Mädchenschulen) liegt der eigentliche Kulturschaden unserer offiziellen Mädchenschulpädagogik: in dieser Abbiegung der Frau von ihrem wirklichen eigensten Wesen. Daher kann, ehe diesem System nicht ein Ende gemacht ist, von einer erfolgreichen Durchführung der Ziele der Frauenbewegung nicht die Rede sein. Denn es wächst nicht Frauendenken und -fühlen langsam aus der Blüte zur Frucht, es wird männliche Auffassung, männliches Denken der Frau oktroyiert, und nur die ganz selbständigen und unbeirrbaren Naturen werden unter dieser Methode nicht zum Grammophon ihrer männlichen Erzieher.“ Diese gefährliche Kombination der Geschlechter im Lehrkörper der Mädchenschulen fehlt bei der Bildung der männlichen Jugend ganz, so daß sie von den dadurch bedingten Hemmungen verschont bleibt.

Zweitens liegt die Leitung der Bildung und Erziehung der weiblichen Jugend fast ausschließlich in den Händen des anderen Geschlechts. Die nachteilige Wirkung dieser Einrichtung auf die heranwachsende Mädchenjugend ist häufig genug von den verschiedensten Seiten nachgewiesen

¹) Diese Ausführungen gründen sich auf eingehende Untersuchungen in meiner Schrift: „Wahrheit und Irrtum in der Geschlechterpsychologie“.

worden. Allerdings beginnt sich in diesem Punkte ein Wandel anzukündigen, der jedoch noch nicht über die ersten zaghaften Anfänge hinausgekommen ist.

Drittens sind die weiblichen Lehrkräfte nach wie vor zum Zölibat verurteilt, zum unfreiwilligen Junggesellentum. Bildnerinnen, Erzieherinnen und Führerinnen der weiblichen Jugend schließt man von Ehe und Mutterschaft aus, man beschränkt sie in ihrer persönlichen Freiheit durch mittelalterliche Bestimmungen. Der Wandel, der hier eingesetzt hatte, ist jäh in seiner Entwicklung abgebrochen worden durch den Beamtenabbau, dem gerade die verheirateten weiblichen Lehrkräfte fast alle zum Opfer gefallen sind. Diese Maßnahme wird noch auf lange Zeit hinaus die Lehrerinnen als Warnungszeichen von einer Ehe abschrecken. Die Mädchenbildung wird also auch in der nächsten Zukunft, soweit sie überhaupt beim eigenen Geschlechte liegt, in den Händen der Junggesellinnen sein.

Probleme dieser Art werden Gegenwartsfragen sein und nicht aus der Diskussion verschwinden, bis sie im Sinne der Frau gelöst sind, d. h. bis die Hemmungen für die geistige, moralische und spezifisch weibliche Entwicklung der weiblichen Jugend, die hier ihre Wurzel haben, beseitigt sind.

Je geringer das Erbteil an ungelösten Fragen und unerfüllten Forderungen ist, das der Gegenwart aus der Vergangenheit überkommt, um so mehr Spielraum bleibt ihr, sich mit neuen Problemen zu beschäftigen. Die letzten Jahrzehnte waren nicht nur voll von Kämpfen um die Mädchenbildung, sondern haben auch viele Erfolge gebracht. Die letzte Neuordnung des Mädchenbildungswesens hat manche alte Forderung erfüllt und sie damit aus den Gegenwartsfragen ausgeschieden.¹⁾ Dadurch ist die Gegenwart in etwas entlastet. Die Frauenbildung hat bisher zu stark um ihre äußere Gestaltung ringen müssen, so daß die innere Umwertung, die innere Befreiung der weiblichen Entwicklung von allen Zwangsläufigkeiten, weniger Berücksichtigung finden konnte. Jetzt scheint die Zeit gekommen, wo diese Probleme mehr in den Vordergrund treten können. Es heißt jetzt auch vor allem, in Bildung und Erziehung des weiblichen Geschlechts den Fortschritten der Wissenschaft vom weiblichen Geschlechte zu folgen.

Von großer Bedeutung für die Frauenbildung ist z. B. die Erkenntnis, daß die individuellen Verschiedenheiten der Menschen weit größer sind als die geschlechtsbetonten. Daß also Männer unter sich und Frauen unter sich größere psychische Verschiedenheiten aufweisen als Männer im Vergleich zu Frauen. Die umfassendste Untersuchung auf diesem Gebiete stammt wohl von dem bekannten Psychologen Otto Lipmann. Er verarbeitete 1404 Ergebnisse über nicht abstufbare und 818 Ergebnisse über

¹⁾ Allerdings sind neben den Fortschritten auch Rückschritte zu verzeichnen, wie es die jüngste bayerische Reform unleugbar ist.

abstufbare Eigenschaften, um den Grad der Gleichheit oder der Verschiedenheit der Geschlechter zu ermitteln. Er faßt das Resultat seiner Berechnungen in folgende Worte zusammen: „Die Streuungskurve der Resultate ergibt eine eingipflige Kurve, die etwa der Gaußschen Verteilungskurve entspricht, d. h. für die Geschlechtsunterschiede gilt das Queteletsche Gesetz: Die Einzelresultate sind um einen Wert zentriert, sie sind um so seltener, je mehr sie von diesem Wert abweichen. Dieser zentrale Wert liegt für die Geschlechtsunterschiede in der Nähe der Differenz Null. In weitaus den meisten Beziehungen liegen also keine oder minimale Geschlechtsunterschiede vor und nur wenige Eigenschaften können vielleicht als sekundäre Geschlechtsmerkmale betrachtet werden.“

Diese auf mehr als zweitausend Teilergebnisse der Geschlechterpsychologie gestützte Erkenntnis hat bis heute so gut wie keinen Eingang weder in das weibliche noch in das männliche Denken gefunden, obschon sie bereits eine lange Reihe von Jahren zurückliegt. Diese Erkenntnis aber fordert mit Notwendigkeit Befreiung der weiblichen Jugend von den zahlreichen Beschränkungen der individuellen Entwicklungsfreiheit, die ihr im Namen sogenannter „weiblicher“ Anlagen noch immer auferlegt werden. Diese „weiblichen“ Anlagen aber sind zum größten Teil ein Phantom, sie existieren nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Tagesmeinung. Jedenfalls überwiegt die individuelle Eigentümlichkeit bei weitem die weibliche, geschlechtsbetonte. Deshalb muß auch die individuelle Eigenart bei der Entwicklung der weiblichen Jugend an erster Stelle zu ihrem Rechte kommen.

Heute wird umgekehrt die individuelle Entwicklung stark beschränkt zugunsten einer sogenannten weiblichen Eigenart. Diese Beschränkungen sind Legion, unser ganzes Kultur- und Wirtschaftsleben, insbesondere unsere Frauenbildung, ist damit durchsetzt.

Einige Beispiele zur Erläuterung. Der Handfertigkeitsunterricht ist für Mädchen von vornherein auf die Arbeit mit der Nadel beschränkt. Auch wenn das Mädchen weit mehr Anlage, Geschick und Neigung für andere Handfertigkeiten hat, für Tischlerei, Metallarbeiten, Bauen von technischen Apparaten, es bleibt bei der Nadelarbeit. Bei den Knaben hat der Handfertigkeitsunterricht einen weiten Spielraum, fast jeder kann hier eine ihm zusagende Arbeit finden. Bei den Mädchen gibt es nur eine enge „weibliche“ Schablone, in die alle hineingepreßt werden, ohne Rücksicht auf die individuelle Begabung. Ein kleiner Fortschritt, der auf diesem Gebiete gemacht worden war, nämlich die Wahlfreiheit des Nadelarbeitsunterrichts auf der Oberstufe des Lyzeums, ist durch die Neuordnung der Mädchenbildung von 1923, die im übrigen viele Fortschritte gebracht hat, wieder rückgängig gemacht worden.

Die Frauen kämpfen hier z. T. selbst nicht für, sondern gegen die Entwicklungsfreiheit ihres Geschlechts. Alteingewurzelte Anschauungen

verschließen der neuen Erkenntnis und damit auch der Umschaltung der Praxis die Tore. So fordert die Ärztin Dr. Bender in der Augustnummer von „Ethik, Pädagogik und Hygiene des Geschlechtslebens“, daß die weiblichen Jugendlichen unter siebzehn Jahren möglichst nur in der Wäschefabrikation und verwandten weiblichen Arbeitsgebieten beschäftigt werden sollten. Das Ziel, das Dr. Bender dabei im Auge hat, die halbwüchsigen Frauen den Betrieben fernzuhalten, wo sie mit Männern zusammen oder unter deren Leitung arbeiten, ist sicher erstrebenswert. Aber der Weg würde für die Frauen einen starken Rückschritt bedeuten, da er statt größerer individueller Entwicklungsfreiheit erneute weibliche Geschlechtsbeschränkung bringt.

Ein anderes Beispiel für die Beschränkung des Arbeitsgebietes der Mädchen ist die Arbeitsteilung in Siedlungsheimen und ähnlichen Anstalten mit Koedukation. So modern sich diese Versuchsschulen oft geben, in diesem Punkte sind sie fast übereinstimmend den ältesten Vorurteilen verfallen. Während die Knaben vor allem Garten-, Wald-, Bastel-, Handwerk- und Bauarbeit zugewiesen erhalten, werden die Mädchen mit Waschen Nähen, Plätten, Hausarbeit usw. beschäftigt. Man redet von individueller Entwicklungsfreiheit und merkt nicht einmal, daß man nach alten kritiklos übernommenen Schablonen arbeitet. Insbesondere stehen Berufsberatung und Berufsleben sehr stark unter dem Einfluß der falschen Tagesmeinung, daß die heute angenommenen Geschlechtsunterschiede vor den individuellen Eigentümlichkeiten berücksichtigt werden müssen. Hier muß die wissenschaftliche Erkenntnis, daß „in den weitaus meisten Beziehungen keine oder minimale Geschlechtsunterschiede“ vorliegen, endlich Wandel schaffen und die individuelle Entwicklungsfreiheit des weiblichen Geschlechts einleiten. Nicht das Geschlecht darf entscheiden, sondern die individuellen Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen müssen den Ausschlag geben.

Ein Mädchen, das seiner Anlage entsprechend einen Beruf wählen will, stößt auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn dieser zufällig nicht in die vorschriftsmäßige weibliche Schablone paßt. Ein junges Mädchen möchte z. B. Baumeister werden, alle seine Fähigkeiten und Neigungen weisen es darauf hin; wo es aber dieses Vorhaben zu erkennen gibt, zu Hause, in der Schule, bei Mitschülerinnen und Lehrern, bei Verwandten und Bekannten, immer hört es wieder: Das ist aber doch kein Beruf für eine Frau! In allen Tonarten wird diese Ansicht variiert. Niemand fragt danach, ob die individuellen Vorbedingungen gegeben sind, nirgends findet ein solches Mädchen Verständnis für seine Wünsche, Förderung seiner Zukunftspläne, nur Spott, Hohn, Ablehnung, Widerstand. Eine einzige Ausnahme ist zuweilen der Vater, der der Tochter allein Verständnis entgegenbringt. Fehlt aber auch dieser Halt, so wird das Mädchen fast immer ein Opfer der Vorurteile. Denn ganz starke

Naturen, die sich gegen den Widerstand einer ganzen Umwelt behaupten, sind an sich sehr selten, besonders aber im jugendlichen Alter vor und bei der Berufswahl. Nicht alle sind wie Sophie Germain, die ihren individuellen Anlagen treu blieb und gegen alle Widerstände ihre Beschäftigung mit der Mathematik fortsetzte. Ihre Familie ging sogar zu Tätlichkeiten über, nahm ihr die Kleider weg, schloß sie ein und schikanierte sie auf jede Weise. Gewiß hat auch die männliche Jugend bei der Berufswahl mit Schwierigkeiten zu kämpfen, aber diese außergeschlechtlichen, menschlichen Schwierigkeiten hat die Frau außerdem noch zu tragen. Sie hat eine starke Mehrbelastung auszuhalten von Geschlechts wegen, die der Mann nicht kennt. Dem Mann stehen alle Berufe offen, auch die sogenannten „spezifisch weiblichen“ Beschäftigungen wie Schneidern, Kochen, Krankenpflege usw. Männliche Schneider, Köche, Krankenpfleger, Diener usw. werden sogar besser bezahlt und können leichter zu leitenden Stellungen aufsteigen als die Frauen im gleichen Beruf. Für die Frau aber sind zahlreiche Berufe schwer oder kaum zugänglich, weil sie als spezifisch männliche Beschäftigungen gelten. Hier wird die Frau, wenn sie eindringen will, immer wieder mit dem Odium der Unweiblichkeit belegt, um sie abzuschrecken. Das entsprechende Schreckwort der Unmännlichkeit kennt der Mann bei der Berufswahl so gut wie gar nicht.

Der Vater ist hier vor allem berufen, die Bahn frei zu machen für eine individuelle Entwicklungsfreiheit der Töchter. Der Mutter steht im allgemeinen der Sohn näher, ihr liegt seine geistige und berufliche Förderung vorwiegend am Herzen. In einem mir bekannten Falle handelte es sich um die Entscheidung, ob ein Mädchen einen praktischen Beruf ergreifen oder studieren solle. Das Mädchen selbst, sehr begabt, wünschte das Studium und wurde von dem Vater unterstützt. Die Mutter aber entschied für den praktischen Beruf mit der Begründung: Der ältere Bruder sei Kaufmann und die Schwester dürfe den Bruder nicht durch ihr akademisches Studium in den Schatten stellen. Im umgekehrten Falle, wenn die ältere Schwester Kaufmann gewesen wäre und der jüngere Bruder das Studium gewünscht hätte, wäre dieses Argument nie aufgebracht worden. Ausnahmen gibt es natürlich, aber im allgemeinen ist diese verschiedene elterliche Einstellung ausgeprägt. Mit Recht gedenken große Männer vor allem ihrer Mütter mit Dankbarkeit. Die großen Frauen aber wenden ihre Dankbarkeit mit gleichem Recht ihren Vätern zu, wie z. B. Frau von Stael und Annette von Droste-Hülshof in heißer Verehrung ihrer Väter gedenken.

In der Pädagogik ist heute trotz aller Widerstände eine starke Strömung vorhanden, die individuellen Anlagen des Schülers mehr als bisher zur Entfaltung kommen zu lassen. Auffälligerweise hat aber dieser Fortschritt in die spezifische Frauenbildung weit weniger Eingang gefunden, wie in die der männlichen Jugend. Das liegt — wie wir gesehen haben —

zunächst an der alten von der Wissenschaft bereits erledigten Auffassung, daß die weibliche Eigenart über die individuelle dominiert und daher in der Erziehung in erster Linie ausschlaggebend sein muß. Aber auch da, wo diese Auffassung nicht mitspricht, steht die Mädchenbildung in der freihheitlichen Gestaltung des Unterrichts hinter der Knabenbildung zurück. Gerade diese Tatsache gibt besonders zu denken. Ein Beispiel dafür ist die sogenannte Gabelung der Oberstufe höherer Lehranstalten, die ja neuerdings leider wieder Beschränkungen erfahren hat. Sie gewährt durch eine, wenn auch beschränkte Wahlfreiheit der Unterrichtsfächer dem Schüler einen größeren Spielraum zur Entfaltung seiner besonderen Anlagen. Diese Gabelung bzw. Wahlfreiheit ist an sehr vielen Knabenanstalten versucht und eingeführt worden, von Mädchenanstalten ist mir kein einziger derartiger Versuch bekannt. Da diese Reformen an der einzelnen Schule gewöhnlich von der Leitung ausgehen, so scheint es, daß die männliche Leitung der Mädchenschulen für das andere Geschlecht keine genügende Initiative zum Fortschritt aufzubringen vermag. Natürlich können auch noch andere Ursachen dabei mit wirksam sein.

Die Unterdrückung der individuellen Entwicklung ist gleichbedeutend mit Unterdrückung der Aktivität. In den besonderen Anlagen und Fähigkeiten, in diesem Zentrum der Individualität, liegt auch das Zentrum der Aktivität. Dieses wird beim weiblichen Geschlecht durch die heutige Bildung und Erziehung noch mehr zerstört wie beim männlichen.

Die erste Grundforderung für die heutige Frauenbildung ist daher, der individuellen Entwicklung des weiblichen Geschlechts mehr Spielraum zu schaffen.

In Zusammenhang damit steht eine zweite Forderung von gleicher Bedeutung. Es handelt sich darum, die künstliche Schablone der Weiblichkeit, wie sie von einer wesentlich männlichen Kultur in Jahrhunderten einseitig geprägt ist, zu zerstören und damit das wirklich angeborne, eigenste Wesen der Frau, ihre wirklich weibliche, der männlichen z. T. entgegengesetzte Auffassung und Einstellung zur Umwelt zur Entfaltung zu bringen. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die einseitige Beschäftigung männlicher Lehrer an reinen Mädchenschulen von den Frauen mit Recht als eine der größten Hemmungen ihrer weiblichen Entwicklung angesehen wird.

Die angeborne weibliche Eigenart ist heute nicht ohne weiteres in allen ihren typischen Grundzügen klarzustellen. Wir wissen heute jedoch bereits, daß die psychischen Eigenschaften, die man heute als „weiblich“ bezeichnet, sehr wahrscheinlich nicht angeborne Geschlechtseigentümlichkeiten sind. Nur eine freie Entwicklung des Weibes kann uns die wirklich angeborne weibliche Eigenart offenbaren.

Ein grundlegender Unterschied der Geschlechter aber ist heute schon sicher festzustellen, der in dem alten Inventar der weiblichen Eigenart

nicht vorhanden ist. Dieser Unterschied liegt in der Richtung der Sexualkomponente. Die Sexualkomponente zeigt sich darin, daß die männliche Psyche auf den Mann ganz anders reagiert als auf das Weib, und die weibliche Psyche ebenso auf beide Geschlechter verschieden reagiert. Dem eigenen Geschlecht zeigt die Seele sich von ihrer sexual neutralen Seite, dem anderen von ihrer geschlechtsbetonten. Bei dem Gegengeschlecht spielt die sexuelle Influenz, die Sexualkomponente, eine Rolle, die bei dem eigenen Geschlechte ausfällt. Ein Mann stellt sich einem Manne gegenüber psychisch ganz anders ein wie gegenüber einer Frau. Und umgekehrt stellt sich eine Frau der Frau gegenüber ganz anders ein wie gegenüber dem Manne. In beiden Fällen liegt eine durchaus parallele Erscheinung vor, jedoch geht die Richtung der Sexualkomponente in dem einen Falle von dem Manne zur Frau, in dem anderen Falle von der Frau zum Manne. Ebenso ist es bei der sexuellen Neutralität. Sie beherrscht die Beziehungen zum eigenen Geschlecht, das aber heißt wieder, beim Manne gegenüber dem Manne, bei der Frau gegenüber der Frau. Grundsätzlich ist demnach die Frau genau so befähigt und berechtigt, sich von ihrem Geschlechte aus zur Kultur und Umwelt einzustellen wie der Mann von seinem Geschlechte aus. Ein Fehler liegt erst dann vor, wenn eins der beiden Geschlechter seine Einstellung als unbedingt allgemeinültig hinstellen will.

Auf den ersten Blick erscheint dieser Richtungsunterschied der Sexualkomponente vielleicht so geringfügig und selbstverständlich, daß eine Wertung als Unterschied kaum notwendig erscheint. Und doch liegen hier die Grundlagen einer geradezu entgegengesetzten männlichen und weiblichen Einstellung zu Kultur und Leben. Ein Beispiel aus der Kunst möge dieses kurz illustrieren. Wilhelm von Humboldt sagt in seinem Aufsatz: „Über die männliche und weibliche Form“ u. a.: „Die weibliche Form bezaubert zuerst den Sinn durch Anmut — —, die männliche fordert den Geist zur Tätigkeit auf.“ Diese Auffassung ist natürlich eine rein männliche, die nur für das männliche Geschlecht Geltung hat. Eine Frau würde umgekehrt sagen: „Die männliche Form bezaubert zuerst den Sinn durch Anmut, die weibliche fordert den Geist zur Tätigkeit auf.“ Die Richtung ist lediglich umgekehrt. Bei der Frau wird die Sexualkomponente bei der Betrachtung der männlichen Form angeregt und bleibt bei der weiblichen latent, weil es sich da um ihr eigenes Geschlecht handelt. Mit welcher Sicherheit das eintritt, habe ich bei einer experimentellen Untersuchung über die Wirkung der Sexualkomponente bei der Kunstbetrachtung selbst festgestellt. Sechszehnjährigen Mädchen wurden eine Anzahl von Bildern mit Personen beiderlei Geschlechts ohne jede weitere Erklärung vorgelegt, nur mit der Aufforderung, das Bild, das am besten gefiele, zu bezeichnen und kurz schriftlich den Grund der Wahl anzugeben. Die eine wählte z. B. Laszlos „Bildnis meines Sohnes“ mit

folgender Begründung: „Der Bubenkopf ist hübsch. Gerade dieser fast mädchenhafte weiche Ausdruck macht das Gesicht anziehend. Die sehnsüchtigen großen Augen erhöhen noch den schönen Eindruck des Weichen.“ Wir sehen hier in überraschender Weise, wie von weiblicher Seite an der künstlerischen Darstellung des männlichen Geschlechts genau das gleiche schön gefunden wird wie vom Mann beim weiblichen Kunstwerk. Eine andere wählte einen Mädchenkopf von Klinger und schrieb dazu: „Der Mädchenkopf gefällt mir wegen des offenen klaren Blicks und des festgeschlossenen Mundes, der die Tatkraft des Mädchens zum Ausdruck bringt.“ Am eigenen Geschlecht gefallen nach Ausweis dieses Experiments ganz andere Eigenschaften als beim Gegengeschlecht.

Die dem Manne entgegengesetzte weibliche Auffassung von Kultur und Umwelt hat nun bisher in der Entwicklung keinen Ausdruck gefunden, weil die Frau das beherrschte Geschlecht war. Die Kultur ist einseitig eine Männerkultur, weil sie im wesentlichen nur die spezifisch männliche Einstellung als allgemeingültig durchgesetzt hat. Die weibliche Jugend wird in diese einseitige Kultur und Umwelt einseitig eingeführt und dadurch in ihrer spezifisch weiblichen Auffassung abgebogen, unterdrückt, vermännlicht. Hier liegt eine außerordentlich starke Hemmung in der eigenen Entwicklung der Frau.

Insbesondere wirken in dieser Richtung die sogenannten Gesinnungsfächer des Schulunterrichts, und zwar am intensivsten, wenn sie von männlichen Lehrern erteilt werden. Denn der männliche Lehrer kann natürlich nicht anders als in allen Punkten, in denen die Sexualkomponente eine Rolle spielt, der eigenen männlichen Komponente nachzugehen. Für sein eigenes Geschlecht, für Knaben, würde diese Auffassung auch das Richtige treffen. Ein Lehrer besuchte mit seiner Mädchenklasse eine Wallensteinaufführung. Lehrer und Schülerinnen waren nachher in der Beurteilung der Wallensteinfigur verschiedener Meinung. Dem Lehrer hatte sie mißfallen, Wallenstein sei zu wenig Feldherr gewesen. Die Mädchen aber hielten die Rolle für die beste des Abends, gerade durch das „Sehnsüchtige, Menschliche, Suchende“ in seinem Wesen, das der Schauspieler in den Vordergrund gestellt hatte, waren sie angezogen worden. Da nun der Lehrer als Autorität seine Ansicht vertritt, so müssen die Mädchen in solchen Fällen allmählich in ihren weiblichen Gefühlen unsicher und schwankend werden. Die Eigenart ihrer Geschlechtsnatur wird entwurzelt, noch ehe sie sich entfalten konnte.

Die männliche Interpretation wird aber nicht nur einseitig durch die der Frau entgegengesetzte Richtung der Sexualkomponente. Außerdem kommt während der männlichen Vorherrschaft noch eine Tendenz zur Interpretation im Sinne der männlichen Vorherrschaft hinzu, in einigen Fällen vielleicht sogar eine bewußte Einstellung gegen den Eintritt der Frau in das öffentliche Leben.

Die meisten Möglichkeiten zu dieser zweifach männlich-einseitigen Interpretation bieten vielleicht neben der Kunstgeschichte — die aber im Unterricht nur eine geringe Rolle spielt — die beiden Fächer Deutsch und Geschichte. In der Deutschkunde wiegt die einseitige Einstellung auf Grund der Sexualkomponente vor, in der Geschichte tritt die Vorherrschaftstendenz stärker in die Erscheinung.

Das männliche Geschlecht der Lehrer ist hier aber nicht die einzige Quelle der Einseitigkeit dieses Unterrichts. Auch bei weiblichen Lehrern bleiben gewisse Gefahren dieser Art bestehen, doch sind sie geringer und können ganz beseitigt werden. Die Lehrerin, die heute in diesen Fächern unterrichtet, hat zumeist schon eine vermännlichte Einstellung, da sie durch männliche Interpretation in diesen Wissenschaften ausgebildet ist. Sie hat also auch als Weib einen je nach ihrer Natur mehr oder weniger männlichen Einschlag, wenn sie nicht zu den sehr seltenen ganz unbeirrbar weiblichen Naturen gehört. Die Frau kann sich aber allmählich von dieser übernommenen männlichen Einstellung befreien, während das für den Mann kaum möglich ist. Darin liegt auch unter den heute gegebenen Umständen ihr Vorzug für die weibliche Bildung.

Ferner ist das Material, das den Gegenstand des Unterrichts dieser Fächer ausmacht, von einer typisch männlichen Kultur her orientiert. Es ist fast reine Männerproduktion und insofern männlich einseitig. Diese Einseitigkeit erfährt noch dadurch eine Verstärkung, daß die Lehrbücher aus dem vorhandenen Material nochmals eine Auslese vornehmen und dazu eine Auslegung geben, die spezifisch männlich orientiert ist, da die Lehrbücher fast ausschließlich von Männern stammen. Es ist eine schwierige, aber auch für die weibliche Entwicklung notwendige und außerordentlich bedeutungsvolle Aufgabe, hier Wandel zu schaffen, langsam umzuwerten, das weibliche Geschlecht in seiner Weiblichkeit frei zu machen und zur Wirkung zu bringen. An der Frau ist es, Geschichte und Deutschkunde von der Einseitigkeit der männlichen Sexual- und Herrschaftskomponente zu befreien. Der erste Schritt kann in der Weise erfolgen, daß der Jugend gezeigt wird, wie und wo beide Fächer in ihrer heutigen Gestalt eine typisch männliche Auffassung erkennen lassen, der das weibliche Gegenstück fehlt. Der zweite Schritt muß eine positive Neuwertung herbeiführen und die weibliche Auffassung neben der männlichen zur Geltung bringen.

Einige Beispiele unter vielen mögen eine typisch männliche Auffassung von Geschichte und Literatur zugleich belegen. Birt — „Aus dem Leben der Antike“ — schreibt: „Cynthia dichtet: sie war Dichterin! und es gab noch mehr dichtende Frauen. Einige Versschnitzel weiblicher Herkunft sind uns sogar erhalten. Aber wir legen keinen Wert darauf. Denn wie sehr auch Properz, um den Horaz zu ärgern, die lyrischen Strophen rühmt, die Cynthia dichtete, sie sind doch vor den Oden des Horaz sofort

verblaßt.“ Birt, der Mann, erklärt, daß er keinen Wert auf die weiblichen Dichtungen legt. Die Frau hingegen legt größten Wert darauf, gerade die Dichtungen ihres eigenen Geschlechts kennenzulernen. Birt glaubt, daß die Dichtungen der Cynthia, einer Frau, unbedingt an Wert hinter denen des Horaz, eines Mannes, zurückstehen, obschon, wie er selbst sagt, nur einige Versschnitzel erhalten sind, also jede objektive Grundlage zu einem vergleichenden Urteil fehlt. Außerdem rühmte der Zeitgenosse der Cynthia, Properz, die Kunst der Dichterin, aber dieses günstige Urteil stört Birt nicht, er führt das Urteil auf die Absicht zurück, den Horaz zu ärgern. Die Frau aber sieht darin eine Anerkennung weiblicher Leistung.

Ein anderes Beispiel ergibt sich bei der Mitteilung, daß Aspasia die Lehrerin des Sokrates war. Die Richtigkeit dieser Tatsache wird sehr häufig angezweifelt. Einige männliche Autoren gehen sogar noch weiter und bezweifeln z. B. auch, daß Sokrates irgendeine Anschauung von Aspasia übernommen hat, obschon das in Xenophons Memorabilien (II, 6, 36) bezeugt wird. Dort sagt Sokrates: „Wie ich einmal von Aspasia gehört habe — —,“ trägt dann diese Ansicht vor und fügt hinzu: „Von der Richtigkeit dessen bin auch ich überzeugt.“ Der Übersetzer setzt zu dieser Stelle folgende Anmerkung hinzu: „Wenn Sokrates sich hier auf Aspasia beruft, ebenso wie er sie in Platons Menexenon seine Lehrerin nennt, so ist das nur ironisch gemeint. Sokrates bedurfte der Aspasia nicht, um diesen Ausspruch zu tun.“ Wenn Sokrates sich statt auf die Frau Aspasia auf ihren Gatten Perikles berufen hätte, so würden einem Manne wohl keine Zweifel an der Richtigkeit kommen. Ebenso aber zweifelt die Frau nicht, daß hier keine Ironie vorliegt.

Ausnahmen von dieser typischen Einstellung sind verschwindend gering. Doch sei auf Bachofen verwiesen, der an Hand von Quellen nachgewiesen hat, daß Sokrates stark von der lesbischen Dichterin Sappho beeinflusst worden ist. Er erwähnt in seinem „Mutterrecht“ u. a. die Stelle aus Phädrus, wo Sokrates Sappho an der Spitze derer nennt, die „sein volles Herz wie Ströme ein Gefäß erfüllt“ und ihm den Stoff für seine begeisterte Lobrede auf Eros geliefert hätten. Als Offenbarung jenes „wunderbaren Weibes“ stellt er ferner alle seine Kenntnis von dem höheren Wesen des orphischen Gottes dar.

Der Geschichtsunterricht gibt der männlichen Jugend einen doppelten Halt, er gibt ihr für die Gegenwart eine feste und sichere Tradition seines Geschlechts und für die Zukunft Vorbilder und Beispiele ohne Zahl, die sein Selbstbewußtsein heben und seine Aktivität steigern. Die Frau hingegen findet in der Geschichte von heute keine Tradition, im Gegenteil, sie wird ihr durch die einseitige Herausstellung des Männlichen zur Traditionslosigkeit mit einer gewissen niederdrückenden Wirkung. Die Vorbilder der Geschichte wirken auf die Frau und im besonderen auf das junge Mädchen in der Schule ganz anders wie auf den Mann, weil es ja fast

ausschließlich männliche Vorbilder sind. Die Einstellung der Knaben und Mädchen zur Geschichte und Deutschkunde sind deshalb häufig bei den gleichen Problemen ganz verschieden. Die Knaben sind ehrlich begeistert, wo die Mädchen kalt bleiben und umgekehrt. Heute glaubt man, daß dieses auf Unterschiede der männlichen und weiblichen Psyche zurückzuführen sei. Man übersieht das bedeutungsvolle Moment, daß die Geschichte heute noch in sehr starkem Maße Personengeschichte ist und daß diese Personen für Knaben und Mädchen ein verschiedenes Geschlecht darstellen und schon deshalb verschieden wirken müssen. Wie wenig dieses Moment erkannt ist, kann man immer wieder feststellen. Ich erwähne hier nur einen Fall. Nef hat in einem Aufsatz: „Koedukation am Gymnasium“ (Zeitschrift für pädagogische Psychologie 1913) über seine Erfahrungen berichtet. Als Geschichts- und Deutschlehrer hat er immer wieder festgestellt, daß in Augenblicken, wo die Knaben sich vor Begeisterung fortgerissen zeigten, die Mädchen innerlich gleichgültig und teilnahmslos blieben. Er führt dafür verschiedene Beispiele an. Mit Begeisterung folgten die Jungen den Heldenkämpfen von Achill und Hektor. Starke Charaktere, wie Schiller und Lessing, wirkten ganz besonders erzieherisch auf die Knaben. Der Gymnasiast begeistert sich für die Freiheitskriege der Griechen und die Ausdehnungspolitik der Römer, er begleitet einen Alexander, Hannibal, Cäsar in die Kämpfe, Gestalten, wie Karl der Große, Barbarossa, Gustav Adolf, Wallenstein, Friedrich der Große, Napoleon, Bismarck machen starken Eindruck auf ihn. Den Mädchen fehlt diese Begeisterung. Es fehlt ihnen nach Ansicht Nefs das tiefere Verständnis für den männlichen Ernst Lessings und den stahlharten Charakter des großen Friedrich. Auch hat Nef beobachtet, daß die Knaben gleich Partei ergreifen bei historischen Vorgängen, während die Mädchen sich nicht aufregen, kühl bleiben. Alle Persönlichkeiten, die Nef genannt hat, sind ausschließlich männlichen Geschlechts. In dieser Tatsache liegt der Schlüssel zu dem verschiedenen Verhalten der beiden Geschlechter. Die Knaben hatten das eigene Geschlecht vor sich, das sie zur Anteilnahme und Nachahmung anregt, während die Mädchen nicht nur das andere Geschlecht vor sich haben, sondern auch das Geschlecht, das nachzuahmen ihnen stets als unweiblich und verabscheuungswert hingestellt wird. In diesem Widerspruch liegt für die Mädchen eine Quelle der Disharmonie und Verzwitterung ihres weiblichen Charakters.

Man braucht sich nur einen Augenblick vorzustellen, daß alle die von Nef genannten Persönlichkeiten weiblichen Geschlechts wären, um zu erkennen, daß sich im gleichen Augenblick Interesse und Begeisterung der beiden Geschlechter umkehren würden. Man braucht sich nur vorzustellen, daß eine Lehrerin an einer Koedukationsschule im Geschichtsunterricht die Frauenstaaten behandeln würde; wenn sie erzählen würde, wie bei den Lykiern die Frauen von alters her herrschten, wie Herkules,

als er zu ihnen kam, mit den übrigen Männern am Spinnrocken arbeiten mußte, während Omphale, das Weib mit Löwenfell und Keule sich Ansehen und Herrschaft verschaffte usw. Die ältere männliche Jugend, die bereits mit der Geschichte der männlichen Vorherrschaft vertraut ist, wird allerdings kaum kühl bleiben, sondern wenigstens innerlich opponieren. Ich erinnere mich des Falles, daß ein männlicher Lehrer an einer Knabenanstalt in der Prima die Frauenherrschaft bei den Ägyptern behandelte. Da der Lehrer das Erstaunen und die Überraschung der Jungen bemerkte, fragte er sie, was sie zu dieser Tatsache meinten. Einige äußerten daraufhin offen, daß sie zuerst einen Widerstand fühlten, das zu glauben. Wer denkt dabei nicht an Pascals ewig wahres Wort: Der Wille hält den Geist davon ab, die Dinge von der Seite zu betrachten, die ihm nicht lieb ist.

Die weibliche Auffassung soll nun keineswegs die männliche verdrängen. Sie soll nur neben die männliche treten. Die Mädchenjugend soll nach wie vor auch die männliche Einstellung kennenlernen; aber die männliche Jugend darf auch nicht nur in der einseitigen Auffassung des eigenen Geschlechts heranwachsen, sondern muß auch mit der weiblichen vertraut werden, besonders da, wo sie der männlichen entgegensteht. Goethe läßt einmal eine Frau das bedeutsame Wort sagen: „Wir Frauen sind in einem besonderen Zustande. Die Maximen der Männer hören wir immerfort wiederholen, ja, wir müssen sie in goldenen Buchstaben über unseren Häuptern sehen, und doch wüßten wir Mädchen im stillen das Umgekehrte zu sagen, das auch gilt.“ Heute ist für die Frau die Zeit gekommen, das „Umgekehrte“ nicht mehr bloß im stillen zu denken, sondern es auch laut zu sagen. Dies ist die Frau nicht nur ihrem eigenen Geschlecht, sondern auch der Menschheit schuldig.

Konfessionelle Intoleranz

von Matthias Mieses.

I.



rotz drahtloser Telegraphie, trotz Luftschiiff und Fernmotor und aller sonstigen Wunderdinge der Zivilisation, ist lange noch das Mittelalter in uns, in unserem politischen, nationalen und kulturellen Leben nicht überwunden. Semper aliquid haeret. Der Scherbenkram einer traurigen Vergangenheit drückt und stickt noch heute das Leben der Völker.

Der Mensch war einst Affe, war einst Barbar, war einst blutschlürfender Kannibale, und noch immer steckt in ihm viel mehr vom Affen, vom Barbar, vom Kannibalen als vom homo sapiens.

Der europäische Mensch lebte durch zahlreiche Jahrhunderte in einer Stickluft finsterner, enger, würgender Unduldsamkeit des Mittelalters, in einer mordenden, giftvollen, unheilerzeugenden Atmosphäre von grauisigen, zermalmenden Drangsalierungen aus konfessionellen Motiven — wehe uns, daß wir Erben sind! —; viel mehr Nachlaß aus dieser tristen, düsteren Vergangenheit spukt im neuzeitlichen Europa, in den Ländern christlicher Gesittung und weißer Rasse, im Kulturkreise des romanisch-germanischen Geistesschaffens, als man gemeinhin annimmt.

So mancher Mißton, so manche Unebenheit, so manche unverständliche unparitätische Behandlung von Menschen, Gruppen, Kollektivitäten läßt sich, tiefer schürfend, aus dem scheinbar überwundenen Präteritum herleiten.

Der konfessionelle Faktor, obwohl bei der Intelligenz von der Oberfläche des Bewußtseins zumeist geschwunden, hat noch lange sein Schwert nicht in die Scheide gesteckt.

Die menschliche Natur wandelt viel langsamer als äußere Formen.

Jener Kulturkreis, der durch Jahrtausende der Schauplatz von grausamster konfessioneller Intoleranz war, wo Philosophen vergiftet, von Felsen gestürzt, über die Grenze gejagt wurden, wie es im alten schönen, freien Hellas der Fall war; wo gläubige Christen in römischen Zirken von wilden Tieren gefressen wurden; wo zähe Sachsen, die dem alten Thonar ihre Treue nicht brechen wollten, in Gruppen nach Tausenden von Karl dem Großen ins bessere Jenseits hinüberbefördert wurden; wo blühende Albigenserstädte im sonnigen Süden Frankreichs in Brand gesteckt, den Tod von unzähligen Myriaden hingeschlachteter Ketzer kündeten; wo die hl. Inquisition in stiller, überlegter, gerichtlicher Amtierung, Abtrünnige, Ketzer, ehemalige Juden, Muslims, Freidenker zu Ehren Gottes und zur Belustigung der großen an dem Auto da fé ihre Schaulust befriedigenden Menge, am Feuer langsam schmorte, um ohne Blut zu ver-

gießen die sündige Seele zu läutern; wo der dreißigjährige Bruderkrieg einen großen Teil Deutschlands in rauchende Trümmerhaufen, in eine Einöde, in eine bluttriefende Walstatt verwandelte; wo unter dem Sonnenkönig durch die Dragonnaden, durch die Aufhebung des Edikts von Nantes, durch die Entrechtung der Protestanten der fleißigste Teil der französischen Bevölkerung ins Exil gehen mußte — konnte durch philosophische Thesen, durch Aufklärungsschriften, durch Säkularisierung der Klöster, Entkonfessionalisierung der Schulen, parlamentarische Beschlüsse und sonstige Verfassungsakte nicht im Handumdrehen aus seiner Haut fahren, sich innerlich und grundsätzlich in den wesentlichen Zügen seiner seelischen Veranlagung und seines geschichtlichen Habitus ändern, vollständig eine freimenschliche, ideale Wandlung durchmachen, so daß man sagen könnte: Obiit barbarus, natus est civis mundi.

II.

Es ist traurig, aber wahr, seit Washington bis Coolidge ist in den freien, fortschrittlichen, als Muster der Toleranz dienenden Vereinigten Staaten von Nordamerika kein Katholik für würdig befunden worden, im Weißen Hause als Oberhaupt der Yankees zu residieren. Es ist eine Tatsache, die keine Ausrede aus der Welt schaffen kann; die Mormonen, deren einzige Sünde und Verbrechen es ist, Anhänger eines neuzeitlichen Polytheismus zu sein, werden noch in der Gegenwart von den freien citizens im Reiche des Sternbanners gehaßt, verachtet, verfolgt. Ein Mormone zu sein, gilt einem christlichen Yankee als beleidigender Vorwurf. Die Wahl eines Mormonen in den Senat verursachte im Jahre 1904 eine lebhafte antimormonische Bewegung in der Presse der Union. Der Stifter des Mormonismus erlitt im hellen Lichte der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts den Märtyrertod aus Händen guter, christlicher Amerikaner.

Die nationalistische Bewegung auf der Insel des hl. Patrik, die zur Bildung des irischen Freistaates führte, entspringt durchaus kirchlichen Motiven. Nicht Einwohner von Irland sind es, die von englischer Kuratel sich losmachen wollten — Ulster will fight, der beste Teil Irlands, setzte sich der Losreißung von England entgegen. Die Sinnfeiner sind Katholiken, und Ulster ist protestantisch. Bei der Grenzregulierung zwischen dem irischen, nur einen Teil des grünen Erin umfassenden Freistaat und Ulster galt als ausschlaggebend die konfessionelle Siedlungskarte. Im April 1924 tauchte in Irland eine neue Grenzberichtigungsfrage auf, ob von den sechs Provinzen, die Ulster bilden, zwei, nämlich Fermanagh und Tyrone, welche eine ausgesprochen katholische Mehrheit haben und irisch-national wählen, nicht von Ulster ausgeschieden und dem irischen Freistaat zugewiesen werden sollen. An der Dubliner Universität durften bis 1793 überhaupt keine Katholiken studieren; bis 1873 waren sie von allen Vorrechten und dem Wettbewerb ausgeschlossen.

Das freigeistige Frankreich ist noch immer im Ausland die erstgeborene Tochter der Kirche und betreibt im Orient katholische Protektorspolitik. Bei Teilung der Türkei erlangte Frankreich das katholische, maronitische Gebiet von Libanon und das eine Anzahl von Katholiken, Melkiten, beherbergende Syrien.

Das liberale, dritte Italien kennt keine Rücksichten des Völkerrechts gegenüber der nichtchristlichen Türkei. Die Besitzergreifung Libyens vor bald anderthalb Jahrzehnten, war ein in der politischen Geschichte der letzten Jahrhunderte unbekannter Gewaltakt, der nicht einmal einen rechtlichen Vorwand suchte. *Extra ecclesiam nulla lex*. Ein muslimischer Staat ist eine Zigeunervereinigung, um die, wenn nur die Machtmittel es erlauben, kein Mensch sich zu scheren braucht.

Am Randgebiet Polen—Deutschland ist unbekümmert um die Sprache jeder Katholik Pole, jeder Protestant Deutscher. Die ostpreussischen Masuren, wie auch die Schlesier stimmten beim Plebiszit vor einigen Jahren, insofern sie Katholiken waren, für Polen, insofern sie jedoch dem Glaubenskreise des Augustinermönches von Wittenberg angehörten, gaben sie, selbst bei polnischer Muttersprache, ihre Stimme für Deutschland ab.

Nach dem griechisch-türkischen Kriege, der dem großen Weltkriege folgte, wurde zwischen den beiden Frieden schließenden Staaten die Vereinbarung getroffen: sämtliche Muhammedaner, unbekümmert um Rasse, Sprache und nationale Zugehörigkeit, haben aus dem erweiterten, vergrößerten, im Stadium der modernen fortschrittlichen Republikanisierung sich befindenden Griechenland nach der Türkei auszuwandern, während wieder *vice versa* alle Bekenner der Religion des Kreuzes, unbekümmert um Idiom, Ethnos, Abstammung, — Haus und Hof und heimatliche, von den Ahnen seit unvordenklichen Zeiten ererbte Scholle in dem Kleinasien, des auf den Höhen westeuropäischer Zivilisation einherschreitenden Kemal Pascha zu verlassen, nach dem christlichen Griechenland zu übersiedeln und dort unter Glaubensgenossen ein neues Dasein zu beginnen haben. *Cuius regio ejus religio* in gewaltsamster Form bald anderthalb Jahrhunderte nach Voltaire, und das im Wege gütlicher Vereinbarung.

Der jugoslawische Staat, ein Werk der siegreichen Entente, laboriert schwer an der kroatischen Frage. Serben und Kroaten können einander nicht vertragen. Die mächtige kroatische Bauernpartei mit Radic an der Spitze will die staatliche Gemeinsamkeit mit den Serben brechen. Und doch sind Serben und Kroaten Angehörige derselben Sprachnation, was sie unterscheidet, ist der Glaube. Die Serben sind Schismatiker, die Kroaten Katholiken. Der Glaube ist hier noch im Lichte des 20. Jahrhunderts, ein die nationale Einheit zertrümmernder Faktor. Die Sprache und die Abstammung können nicht eine Gemeinschaft zusammenhalten, wo dank konfessionellem Auseinandergehen, das Alphabet, der Kalender, der Baustil der offiziellen Gebäude, der Kirchen, die Vornamen, die Tradition des

in früheren Zeiten an das Kirchenleben anschließenden Literatur — noch bis dato in ihrer Verschiedenheit bei beiden Glaubensgruppen desselben Ethnos beharren.

Albanien wird noch in allerletzter Zeit von Unruhen zerrissen, denen der Wunsch, einer staatlichen Mischwirtschaft zu entgehen, Pate steht. Der katholische Malissore will mit dem muhammedanischen Konnationalen aus Elbassan, dem Arnauten, keinen gemeinsamen Staat haben. In den ersten Wochen vom Juni 1924 brach auf dieser Basis in Albanien ein Bruderkrieg aus. Die katholischen Albanesen hatten zu ihren Führern Bischöfe der römischen Kirche.

Diese Liste ließe sich bis ins Unendliche verlängern. Die Details eines jedes Falles würden Bände ausfüllen.

Der konventionelle *sensus communis* erklärt diese Mißstände auf die verschiedenste Weise, aber trifft nie den Nagel auf den Kopf, stellt nie richtig die Diagnose. Das Glaubensmotiv ist Tabu, darf nicht erwähnt werden. Das Heilverfahren ist darum verfehlt und die Mißstände, mit neuzeitlichen rechtfertigenden Erklärungen versehen, setzen ihr unheilvolles Dasein fort.

Seit dem 18. Jahrhundert, wo die Religionskriege schwanden, wird im öffentlichen Leben von konfessionellen Gegensätzen nicht gesprochen. Das ist an und für sich symptomatisch für den gesunden, naturwissenschaftlich orientierten Indifferentismus in konfessionellen Fragen, gewisser führender Teile der Intelligenz, aber kein vernünftiger Standpunkt bei Beurteilung von Gruppenverhältnissen. Das wäre richtig, wenn auch tatsächlich aus der Vergangenheit ererbte konfessionelle Triebkräfte nicht mehr im geringsten in der neuesten Zeit wirksam wären. Es geht aber nicht an, Erscheinungen, die in konfessioneller Unduldsamkeit wurzeln, aus einer schlecht angebrachten freigeistigen Verschämtheit falsch zu interpretieren und auf diese Weise jene rückständigen Phänomene der Brandmarkung, die sie kulturgeschichtlich verdienen, zu entziehen.

Die Wahrheit ist das Siegel Gottes. Im Namen des Fortschritts und der geistigen Unabhängigkeit und einer edlen Gesittung, muß davor gewarnt werden, den die Menschen scheidenden Überresten des Mittelalters, den Rudimenten barbarischer Zeiten neuzeitliche Mäntelchen umzuhängen und mit einer den Kulturpolitiker irreführenden Etikette zu versehen. Der Feldzug gegen die Auswirkungen mittelalterlicher Finsternis darf an falschen Deklarationen nicht haltmachen.

Es gilt überall zu schüren, wo unter verschiedenen Vorwänden bis heute Menschen nicht nach ihrer Begabung, nach ihrem persönlichen Werte, nach ihrem Charakter, nach ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft, sondern nach ihrer Glaubenszugehörigkeit beurteilt werden und eine unterschiedliche Behandlung erfahren. Es gilt festzustellen, wo territoriale und politische Einheiten dank konfessionellen Faktoren in einander be-

kämpfende „nationale“ „Rassen“- „Wirtschafts“-gruppen zerfallen. Höchste Pflicht ist es, überall sine ira durch kein Prisma landläufiger Vorurteile im Sehen gehindert, dem Einfluß der Erbsünde konfessioneller Unduldsamkeit nachzugeben, damit dieser Schandfleck einmal aus der Welt geschafft werden kann.

III.

Die Intellektuellen scheren sich gemeinhin um den politischen Nachhall des Mittelalters wenig, kümmern sich um die Konfession als Machtfaktor, als Teiler und Verbinder von Völkern, als Schicksal von Individuen, Nationen und Staaten einen Pffifferling, kennen nicht den Glauben als ethnographische politische Potenz und setzen sich ihm auch in dieser Richtung nicht entgegen.

Es muß hier dringend der Spaten angesetzt werden.

Die gesellschaftliche Klassifizierung und Behandlung von Menschen nach ihrer religiösen Zugehörigkeit, wird in der Neuzeit noch, nicht nur dort geübt, wo von Gewohnheit, von zum Instinkt gewordener Übung, von Trägheit die Rede sein kann; es kommen leider auch in der Neuzeit theoretische, mit vollem Bewußtsein ausgesprochene Äußerungen, wie auch Handlungen konfessioneller Unduldsamkeit auf den Höhen der Geisteswissenschaften vor, wo jedes unabhängige, von Vorurteilen der Vergangenheit unbelastete Individuum sich freimenschlich aussprechen soll.

Kein geringerer als Jean Jacques Rousseau erklärte in seinem *Contrat social*, „es ist unmöglich, mit Leuten, die man für verdammt hält, im Frieden zu leben; sie lieben, heißt Gott hassen, der sie bestraft. Es gibt keine andere Wahl, als sie zu bekehren oder sie zu peinigen“. Rousseau will daher aus seinem Zukunftsstaat sämtliche Andersgläubige ausgewiesen sehen.

Der katholische Philosoph Baader lehrte zu Beginn des 19. Jahrhunderts: den Verbrecher läßt man mit dem friedlichen Bürger nicht in freien Wettbewerb treten; man schützt ihn nicht, sondern sucht ihn unschädlich zu machen. Abweichungen von der Kirchenlehre müssen daher von Staats wegen verhindert, die hartnäckigen Ketzler den Gerichten übergeben werden¹⁾.

Dostojewski erklärt, wenn jemand nicht daran glaubt, was er glaubt, und nicht das heilig hält, was für ihn heilig ist, kann er nicht sein Bruder sein.²⁾

Deussen meint, Religion sei eine individuelle Angelegenheit, das wäre richtig, wenn unsere religiösen Überzeugungen nicht für unser Verhalten zu unseren Mitmenschen von unmittelbarer und maßgebender Bedeutung wäre.³⁾

¹⁾ Friedrich Jodl: *Geschichte der Ethik*, II, 132. Stuttgart 1889.

²⁾ S. M. Dostojewski: *Literarische Schriften* 163. *Sämtliche Werke* II, Abt., 12. Band. München und Leipzig.

³⁾ Paul Deussen: *Die Philosophie des Mittelalters*, 326. Leipzig 1920.

Auf der Höhe des deutschen Parnaß dauern die konfessionellen Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten bis heute fort. Der große Denker der Freiheitskriege, der sonst religiös wenig gebundene Fichte, schrieb: „Literatur als Nationalverband? . . . Welcher Protestant erstreckt diesen Begriff von der deutschen Literatur noch auf das Katholische.“¹⁾ Katholische Autoren werden noch derzeit von den protestantischen führenden Geistern ignoriert. Wilhelm Oehl, Professor an der katholischen Universität Freiburg, klagte vor einigen Jahren: „Die protestantische Literaturgeschichtsschreibung hat zu Unrecht viele große katholische Autoren des 16. bis 19. Jahrhunderts vernachlässigt und verkannt, hat zu Unrecht seit Jahrzehnten die lebenden katholischen Dichter systematisch totgeschwiegen und beiseite geschoben.“²⁾

IV.

Wenn unter heidnischer Herrschaft Philosophen und Christen verfolgt und gemartert wurden, wenn im Mittelalter Muslims und Ketzer den Scheiterhaufen bestiegen, aus dem Lande gewiesen und unter ständiger Entrechtung litten, wenn in der Neuzeit die religiöse Verschiedenheit noch immer ein scheidendes, kennzeichnendes, oft degradierendes Merkmal bildet — konnten hier gerade die Bekenner des Mosaismus privilegiert werden, eine bevorzugte Behandlung erfahren, eine paritätische Stellung einnehmen und nichts von Mühsal und Qual und Verfolgung und Entwürdigung wissen? Dem Christenhaß des antiken Menschen, des Muslims, des Chinesen, dem Ketzer- und Muslimhaß der Christen, mußte mit eiserner Konsequenz und Notwendigkeit als Korrelat der Judenhaß folgen und fort dauern, so lange Reste der religiösen Intoleranz im europäisch-amerikanischen Kulturkreise spuken.

Der Judenhaß als Exponent bestimmter konfessioneller Zustände ist eine Selbstverständlichkeit. Es würde einen verwundern im Anblick der europäischen Geschichte von Nero bis Alba und weit noch darüber, daß gerade die Juden, die ja dem Christentum noch ferner als der Islam stehen, von der konfessionellen Intoleranz verschont geblieben wären.

Der Judenhaß ist nicht etwas Isoliertes, Niedagewesenes, Exzeptionelles, Unverständliches, der Judenhaß ist in seinem Wesen allgemein menschlicher Glaubenshaß. Alles Gerede des gesamten antisemitischen Literaturwustes, kann daran nichts ändern. So oft in einem Lande neben den Juden auch die Bekenner einer anderen konfessionellen Minderheit lebten, teilten auch diese ein ähnliches Schicksal wie die Angehörigen der mosaischen Religionsgemeinschaft und litten an derselben Unduldsamkeit und an demselben Haß.

¹⁾ Fichte: Politisches Vermächtnis, vgl. Lassalle: Gesammelte Reden und Aufsätze III, 272.

²⁾ Schweizerische Rundschau, 16. Jahrgang 1916. 276 f.

Dies läßt sich im alten Imperium der Römer nachweisen, wo die Christen nicht weniger als die Juden entrechtet waren. Dasselbe ist festzustellen auch im christlichen Römerstaat seit Theodosius. Es litten hier gleichzeitig Juden und Manichäer. Im katholisch gewordenen Westgotenreiche auf der iberischen Halbinsel, loderte aggressiver Religionshaß sowohl gegen Juden wie gegen Arianer. Die Kreuzzüge, die gegen den Islam gerichtet waren und gegen die Schismatiker im Vorbeigehen sich arg kehrten, wandten sich beim Durchmarsch wiederholt gegen die Juden. Derselbe Papst, Innozenz III, der den Kreuzzug gegen die Albigenser veranlaßte, veröffentlichte auch die *Constitutio Judæorum*, die das Schicksal der Juden im Mittelalter besiegelte. Aus Spanien wurden nicht nur die Juden, sondern auch die Muslims verjagt. Zur Zeit der Hussitenkriege wurden vom katholischen Reichsheer sowohl die hussitischen Ketzler wie die Juden niedergemacht.

Der Fortschritt, der den Glaubenshaß überall dämpfte, hinderte gleichzeitig auch überall den mittelalterlichen, aggressiven Judenhaß und beseitigte die weltlichen Einschränkungen der Bekenner des Mosaismus. Das Emanzipationsdekret Josef II. verbesserte gleichzeitig die Lage der Juden und der Protestanten in Österreich. Die französische konstituierende Versammlung behandelte in einem die Frage, ob Juden, Protestanten und Schauspieler für ein bürgerliches Amt wählbar sein sollen. In England wurde nach der Katholikenemanzipation auch den Juden die Gleichberechtigung verliehen.

Im Zeitalter, wo der konfessionelle Haß offen zur Schau getragen wurde, galten merkwürdigerweise gerade die Juden als wenig gehaßt und besser behandelt als sonstige Andersgläubige. In den protestantischen Gebieten Deutschlands genossen zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Juden nach Zeugnis eines zeitgenössischen Deutschen größere Freiheiten als die Katholiken¹⁾. Nach den Memoiren des Barons von Pöllnitz erfreuten sich die Juden zu Frankfurt im 18. Jahrhundert einer größeren Duldung als die Reformierten, „sie haben schöne Synagogen, während den Reformierten die freie Ausübung ihrer Religion untersagt ist“²⁾. Die Muslims unterdrückten die Juden immer weniger als die Christen.

Dem Judenhaß ist so lange ein Dasein beschieden, wie noch anderswo das konfessionelle Moment scheidend und unterscheidend wirkt. In der menschlichen Gesellschaft geschieht nichts aus Willkür. Aller Geschehen wickelt sich nach naturgeschichtlichen Gesetzen mit eiserner Notwendigkeit ab.

Der geistige Fortschritt der Menschheit, der die Scheiterhaufen für Ketzler und Juden beseitigte und der Intoleranz konfessionellen Ursprungs

¹⁾ Schudt: Jüdische Merkwürdigkeiten, IV. 186.

²⁾ Memoiren des Barons von Pöllnitz (1691—1775) 53. Berlin 1862.

früher oder später das Grab schaufelt, muß auch dem Judenhaß den Garaus machen.

Mag sein, daß auch jetzt einzelne geistig hochstehende, religionsfreie Menschen den Juden abgeneigt sind, das ändert doch nichts an der großen historischen Linie. Bei Einzelnen können Jugenderinnerungen, atavistische Reminiszenzen, Wirkungen des Milieus in Betracht kommen. Große geschichtliche Tendenzen können am Verhalten von Individuen, mögen sie noch so hoch stehen, nicht gemessen werden. Es verzweifelt niemand am endgültigen Siege des Toleranzgedankens, wenn auch ein Rousseau, ein Dostojewski und viele andere Repräsentanten der neuzeitlichen Kultur im Sinne der Unduldsamkeit Äußerungen fallen ließen.

Das Neuerwachen des Antisemitismus in den letzten Jahrzehnten hat sein Gegenstück in der unparitätischen Behandlung von konfessionellen Minderheiten christlichen Glaubens und sonstiger nichtjüdischer Bekenntnisse in den verschiedensten Ländern, Amerika voran. Es ist dasselbe, wenn der Gründer des Mormonismus in Amerika, in das Reich der Schatten expediert oder ein Judenprogrom irgendwo in Osteuropa veranstaltet wird. Essentiell bleibt es gleich, ob ein Katholik nicht Präsident von den United States werden kann, oder ob einem Juden im wilhelminischen Deutschland der Posten eines Leutnants verschlossen war. Der sprachlich assimilierte Jude als volksfremd hat sein Gegenstück im englisch sprechenden katholischen Iren oder noch besser im katholischen Jugoslawen, der kein Serbe zu werden vermag, oder im protestantischen Masuren, dem ostpreußischen polnisch sprechenden Lutheraner, der mit der polnischen Nation nicht ineins wachsen kann. Die Behandlung des jüdischen Anteiles am deutschen Schrifttum hat ein interessantes Korrelat, in der Ignorierung der Erzeugnisse katholischer Autoren durch die maßgebende Zunft deutscher Literaturhistoriker seit Jahrhunderten.

Die Bekämpfung des Judenhasses ist eine Sache des geistigen Fortschritts.

Es ist Pflicht aller Lichtfreunde und Freiheitskämpfer, aller Verneiner des Mittelalters und Verfechter der Gerechtigkeit, aller, die am Hochgang des menschlichen Geschlechts interessiert sind und davon träumen, die Erdenkinder vom Bleigewicht einer bedauernswerten Vergangenheit zu befreien, um die größtmögliche Zahl von Menschen glücklich zu machen — sich und allen anderen klar zu machen, der Judenhaß ist ein Einzelfall des allgemeinen Glaubenshasses und muß gerade wie jeder andere konfessionelle Antagonismus von jedem geistig strebenden Menschen mit Stumpf und Stiel ausgejätet werden. Es gibt keinen spezifischen Judenhaß. Die Aversion gegen das Judentum hat einzig und allein unter die allgemein menschliche, in allen Zeiten und allen Himmelsgegenden anzutreffende und noch in der neuesten Zeit von ihren Auswirkungen nicht erstorbene Abneigung gegen Andersgläubige subsumiert, um danach behandelt zu werden.

Der einzige Weg zur Lösung der Judenfrage ist derselbe, der in Gesamt Europa zur Beseitigung des Mittelalters führt: Vernünftige Aufklärung und Klarlegung der tatsächlichen *causae verum*, die Entlarvung der falschen Erklärer.

Mit tausend Posaunen soll in die weitesten Kreise gekündet werden an was für einem rudimentären konfessionellen Blinddarm noch das neuzeitliche Europa leidet, wo der wirkliche Ursprung so mancher Ungerechtigkeit und Inkongruenz im Völkerleben liegt, wo die Triebkraft des Judenhasses in Wahrheit ruht.

Die Versuche von Rassenmonomanen oder oberflächlichen Wirtschaftlern, den Judenhaß aus anderen Motiven herzuleiten, müssen mit gehörigem Nachdruck als den wahren Sachverhalt verdeckend, als kulturschädlich und fortschrittfeindlich und reaktionär gebrandmarkt werden. Nicht vor der Gasse zurückscheuen! Nicht ermüden! Das goldene Zeitalter liegt in der Zukunft! *Sub hoc signo vinces, sub signo humanitatis.*

V.

Den Theoretikern, die den spukenden mittelalterlichen Glaubenshaß gerade in Anwendung auf die Juden, als wissenschaftlich begründet fortsetzen möchten, muß mit den Waffen des Geistes begegnet werden.

Der neuzeitlich drapierte Judenhaß gibt vor, der Antijudaismus habe seinen Ursprung nicht in der Religion, nur im arisch-semitischen Rassengegensatze.

Welcher Unsinn! Die Juden werden nicht nur von den sogenannten Ariern, aber auch, und daß oft noch in bedeutend höherem Maße, entsprechend dem orientalischen Fanatismus, von den Arabern, Syriern und Abessiniern, die ja ebenso der semitischen Rasse angehören, gehaßt, verfolgt und drangsaliert. Dann, wenn den Ariern tatsächlich eine natürliche Abneigung gegen die Semiten unbekümmert um die Religion eigen wäre, müßte auch dieser spezifische Haß nachweisbar sein, wo es sich auch um nichtjüdische Semiten handelt. Inzwischen ist aber gerade das Gegenteil der Fall. Phönizier und Syrier die im Altertume unter den Ariern des europäischen Randgebietes des Mittelmeeres zahlreich lebten, erfreuten sich immer einer ganz anderen Wertschätzung und Behandlung als die Hebräer. Die waren ja Polytheisten, deren spezifische Gottheiten von Hellenen und Römern zu verschiedenen Zeiten rezipiert wurden. Auch in der Gegenwart leben außer den Juden noch andere Semiten in Europa, viel richtigere Semiten als die Juden, Semiten, die bis dato ihre semitische Sprache innerhalb der arischen Welt bewahrten — die Malteser. Wer hört von welchem Malteserhaß? Die Malteser sind richtige römische Katholiken, treue Schäfchen des Stuhles Petri, ihnen geschieht keine, in irgendwelcher Rassenverschiedenheit verankerte Unbill. Wo der Religionsgegensatz aufhört, da schweigt alle Rassentheorie. Die Mal-

teser wohnen außerhalb ihrer heimatlichen Insel, zahlreich in italienischen Hafenstädten, nie wurden dort ihre Rechte geschmälert, nie wurden sie in eigenen Stadtteilen zusammengepfercht, nie wurde eine Malteserhetze veranstaltet. Das Wort Malteser enthält keinen Schimpf, ein Wort, das der alten semitischen Geburtsgöttin seinen Ursprung verdankt. Den Namen Maltas trägt der höchste Ritterorden des arischen Europa.

Sollte wirkliche Rassefremdheit bei den europäischen Ariern die spontane Ursache zur Repulsion von Menschengruppen sein, warum werden von dieser Repulsion, von dieser elementar sein sollenden Abneigung nur gerade die Juden betroffen? Sind etwa die Juden die einzigen Nichtarier in Europa? Es gibt in Europa so manche Völker, die eine noch viel weitere „Rassen“-Kluft von den Ariern, rein sprachlich-geschichtlich genommen, scheidet, als die Semiten. Während die semitischen Sprachen gerade wie die arischen Sprachen flektieren, — agglutinieren die Idiome jener nichtarischen, einheimischen Europäer. Es reden noch derzeit nichtarische Sprachen in Europa die Basken in Spanien und Westfrankreich, die Ungarn, die Finnen, die Esten, die Grusiner. Kehrt sich auch gegen diese eine allgemeine stammesgeschichtlich fundierte Abneigung? Wenn wir noch weiter schreiten und geschichtlichen Rückblick halten, da finden wir leicht heraus, daß ein großer Teil der heutigen europäischen Arier noch in historischer Zeit eine nichtarische Sprache redete und hiermit zur indoeuropäischen Familie nicht gehörte, und erst durch Gewalt, Eroberung, erzwungene Assimilierung arisch wurde. Etrurien, das neuzeitliche Toskana, Tirol, das Küstengebiet von Genua, das alte Ligurien, Westfrankreich, das alte Aquitanien, Spanien-Iberien waren sämtlich vor nicht mehr als zweitausend Jahren oder noch etwas weniger, von nichtarischen Etruskern, Ligurern, Iberern bevölkert. Das nördliche Deutschland zeigt anthropologisch große Verwandtschaft mit den blonden, nichtarischen Finnen. Läßt sich irgendwie in Europa eine natürliche Aversion feststellen zwischen den alten, ursprünglichen, eingeborenen arischen Völkerschaften und jenen Abkömmlingen von Etruskern, Ligurern und Iberern, bei denen das arische Idiom eine angelernte, aufgenötigte, erzwungene Sache ist?

Läßt sich überhaupt in irgend einem Lande von einem homogenen, spezifisch arischen Rassentypus im anthropologischen Sinne reden, so daß jede Abweichung störende Dissonanzen und eine natürliche Abweichung hervorrufen muß? Gibt es ein Land in Europa, auf der ganzen Erdkugel, wo nicht Lang- und Rundschädliche im wirren Durcheinander leben? Sind in Deutschland, im blonden germanischen Deutschland, die Blonden in der Mehrheit? Waren nicht Luther, Goethe, Beethoven nichts weniger als von germanischem Flachshaar geschmückt?

Die Arier sind eine Sprachgruppe, die ihre mögliche ursprüngliche Rassereinheit bereits längst in vorgeschichtlicher Zeit einbüßte.

Die Herleitung des Judenhasses aus Gründen arischer Rassenintegrität entbehrt jeder Grundlage.

VI

Der Judenhaß sei bloß eine Auflehnungsform der Massen gegen den jüdischen Wucher behauptet eine andere Gruppe von wirtschaftlich orientierten Politikern.

Weit gefehlt.

Der Wucher ist bei den Juden eine relativ junge Erscheinung der zweiten Hälfte des Mittelalters. Das Geldleihgeschäft der Juden wird zuerst in Europa im Jahre 1100 erwähnt. Vom jüdischen Wucher, und das gerade nicht in der Form eines Tadels, sondern gerade mit der Betonung, daß die jüdischen Wucherer besser als die christlichen seien, kommt zum erstenmal eine Erwähnung bei Bernard aus Clairvaux um die Mitte des 12. Jahrhunderts vor.

Von Antiochus Epiphanes bis zu den Kreuzzügen zieht sich eine endlose Kette von Judenverfolgungen, -einschränkungen, -schlächtereien, die von einer judenfeindlichen Literatur begleitet werden. Nirgends findet sich jedoch in den gesamten Texten der Antike oder der ersten Hälfte des Mittelalters, wo von Juden die Rede ist, diese treiben Wucher oder veranlassen den Haß durch irgendwelche unredlichen Geschäfte oder ihr Handelsbetrieb bedeute eine Ausbeutung der Einheimischen oder ihr leicht erworbener oder überhaupt vorhandener Reichtum provoziere die mühselig um ihren kargen Lebensunterhalt sich abrackernden Autochthonen.

Was wir von den Juden der Antike oder der ersten Hälfte des Mittelalters wissen, ist, daß sie in der Hauptsache mit Ackerbau und Handwerk sich befaßten. Berühmte Rabbiner der Antike waren Handwerker. Vom Handel hat der Talmud eine ungünstige Meinung. Das Handwerk als Hauptbeschäftigung der Juden Alexandriens im Altertum wird sowohl vom Talmud erwähnt, wie von Cassiodor bestätigt.

Der Wucherbetrieb der Juden seit dem späteren Mittelalter in manchen Ländern war nicht die Ursache des Judenhasses, sondern deren Folge. Ein Teil der europäischen Juden ging zur Geldwirtschaft über erst nach den Verfolgungen, Rechtseinschränkungen und Greuelthaten, die in Gefolgschaft der ersten Kreuzzüge auf die Juden niedersausten, als der immobile Besitz ihnen unmöglich, Handel und Handwerk bis zur Unmöglichkeit erschwert ward und bloß jene Einkommensquelle offenstand, wo ihnen aus kanonischen Gründen die Christen keine Konkurrenz leisten durften.

Die durch den Zwang der Verhältnisse den Juden in der zweiten Hälfte des Mittelalters aufoktroyierte Geldwirtschaft widersprach der geistigen Art der Hebräer und kostete sie viel ethische Überwindung, wovon sich in der rabbinischen Literatur des 12. bis 14. Jahrhunderts zahlreiche Belege finden.

Die Geldwirtschaft als charakteristisches Kennzeichen des Judentums als Wesenszug der Hebräer seit unvordenklichen Zeiten, als unliebsame Stammesart der Bekenner des Mosaismus, aus der die Feindschaft aller Welt zu den Exulanten Palästinas sich erklären läßt, ist reinste Dichtung, eitel Phantasie, eine aus der Luft gegriffene, durch nichts begründete, durch keinen sachlichen wissenschaftlichen Beleg zu erhärtende Fabel.

Dann ist Geldwirtschaft nie die Ursache solcher Massenbewegung gegen eine bestimmte Menschengruppe in dem Sinne, daß daraus dauernde rechtliche Einschränkungen und ein unbekümmert um Berufswechsel bis in die späteste Nachkommenschaft fortdauernder Haß resultieren sollte.

Wucher im Mittelalter trieben nicht nur Juden. Litten christliche Wucherer ebenso unter einer permanenten Entrechtung, die sich, wenn diese Wucherer einem fremden Volksstamme angehörten, auf ganze Völker ausdehnte? Bis zum 11. Jahrhundert trieben in Deutschland die Mitglieder des Klerus Wucher, entstand daraus ein habitueller Haß? Dante im 11. Gesang des Inferno gedenkt der Wucherer von Sodom und von Cahors. Boccaccio in seinem Decamerone erzählt von florentinischen Wucherern, die in England sich immens bereicherten. Die Lombarden und Caorciner (Gawertschen) waren im Mittelalter das Synonym von christlichen Wucherern. Haben die Lombarden und Caorciner irgendwie je das Schicksal der Juden geteilt? Nach Vertreibung der Juden aus Frankreich zu Beginn des 14. Jahrhunderts nahmen die Florentiner, Luechesen, Genuesen usw. deren Platz ein, und mit Verwunderung bemerkt der christliche Judenhistoriker Depping dazu: „Wahr ist es, daß die Christen weniger mit Haß erfüllt wurden, wenn die italienischen Kaufleute ihren Reichtum zur Schau trugen, als den von jüdischen Spekulanten entwickelten Luxus.“ Im neueren Rußland gab es ganze russische Gouvernements, wo von Juden keine Spur vorhanden war und auf dem Lande ungewöhnlich reiche christliche Wucherer in zaristischer Zeit die Bevölkerung brandschatzten, und nichtsdestoweniger hörte man nie von Progromen, rechtlichen Einschränkungen, einem besonderen Haß gegen sie. Dagegen litten unter der Wut der christlichen Russen immer arme jüdische Krämer, Handwerker und Arbeiter. Gerade die wenigen Wucherer unter den jüdischen Einwohnern Rußlands, waren dem Treiben des Janhagels, dank ihrer Beziehungen, am wenigsten ausgesetzt und blieben bei einem Progrom gewöhnlich verschont.

VII.

Rasse, Geldwirtschaft sind ornamentale Losungsworte, die dazu dienen, um eine bestehende Abneigung zu steigern, zu schüren, den Massen plausibel zu machen, sind aber nicht deren Ursache, deren ursprüngliche Triebkraft, deren Quellmotiv.

Zu verschiedenen Zeiten waren es diverse Zündmittel, Beschuldigungen, Anwürfe, die allerhand Hetzer in die Massen warfen, um den latent vorhandenen Haß gegen die Juden in den Zustand der Aktivität zu überführen und die Geschichte der hebräischen Diaspora um ein weiteres blutiges Kapitel zu verlängern. Diese Zündmittel haben das vorhandene Pulver, das existierende Brennmaterial nicht erzeugt. Die genetische Seite des Judenhasses muß anderswo, jenseits der Massendevisen gesucht werden.

Der Jude muß verbannt werden. Drangen die Tataren im 12. Jahrhundert nach Mitteleuropa sengend und mordend vor, dann waren die mitteleuropäischen Juden daran schuld, und an vielen Orten Deutschlands wurden diese niedergemetzelt. Wütet der Schwarze Tod, dann müssen die Juden die Brunnen vergiftet haben, und ein großer Teil der deutschen Juden wird niedergemetzelt. In Bayern und Salzburg fielen damals allein 12 000 Juden. Bricht in Lissabon im Jahre 1506 eine Pest aus, dann haben die Marannen dieses Strafgericht Gottes durch ihren Wandel veranlaßt, und viertausend Scheinchristen werden binnen drei Tagen niedergemetzelt. Bricht am Hofe Alexander Borgias zu Rom die galante Krankheit der Franzosen aus und werden der Nachfolger Petri samt seinen beiden Söhnen davon befallen, dann sind wieder die aus Portugal aufgenommenen jüdischen Flüchtlinge daran schuld und werden sofort über die Grenze gewiesen. Papst Pius V. erklärte, die Juden seien am Erdbeben von Ferrara schuld.

Es waren auch eigentümliche religiöse Motive bei explosiven Ausbrüchen des Judenhasses tätig.

In den Jahren 1336/1337 zogen Rotten von Judenschlägern herum und mordeten die Juden im Elsaß, am Rhein und in Schwaben, unter dem Vorwand den Tod Christi zu rächen. Im mittelalterlichen Österreich war der Vorwurf der Hostienschändung der Ausgangspunkt sämtlicher Judenverfolgungen. Im Jahre 1404 wurden sämtliche Juden aus Salzburg und Hallein, ausgenommen die Kinder, verbrannt, weil sie beschuldigt wurden, das von einem Christen gestohlene Ciborium mit Hostien gekauft, mit Nadeln durchstoßen und in anderer Weise entheiligt zu haben. Zahlreiche Opfer erforderte auch die christliche Vorstellung im Mittelalter und darüber hinaus, die Juden begnügten sich nicht mit der einstmaligen Kreuzigung Christi, sondern wiederholten jedes Jahr vor Ostern diesen Akt der Kreuzigung an einem Christen.

Viele dieser Vorwürfe sind typisch und wiederholen sich überall, wo zwischen zwei verschiedenen Sozietäten gespannte Zustände bestehen. Nicht nur Juden waren der Pest beschuldigt. Thukydides berichtet, daß, als zur Zeit des Peloponnesischen Krieges die Pest in Attika wütete, die Bevölkerung von Piräus behauptete, die Peloponnesier hätten die Brunnen vergiftet. Den Vorwurf des Ritualmordes (infanticidia) erhoben in der

Antike die heidnischen Römer gegen die Christen, wie dies auch gegen die orientalischen Bekenner Christi die Mandäer im Mittelalter taten, auch die neuzeitlichen Chinesen beschuldigen die christlichen Missionare, sie locken chinesische Kinder in ihre Schulen, um aus deren Fleisch Konserven herzustellen. Den Mord Christi lancierten die Neger von San Domingo bei einem Aufstand gegen die Weißen: die Weißen haben Christum erschlagen, schlägt die Weißen tot.

Der Judenhaß ist und bleibt in seinem Wesen Glaubenshaß, ein Einzelfall der allgemeinen Intoleranz.

Geheilt kann diese beschämende eiternde Wunde nur dann werden, wenn bei richtiger religionsgeschichtlicher Diagnose das Heilverfahren des durch keine Mächte der Finsternis zu besiegenden Geistesfortschritts und freien Menschentums angewendet wird.

Das Märchen des Novalis von Eros und Fabel.

Von Karl Justus Obenauer.

I.



Unsere Gelehrten entziffern mit bewunderungswürdigem Fleiß die alten Keil- und Bilderschriften; ein eminenter Scharfsinn wird auf die geringsten Reste untergegangener Kulturen gewandt, von denen unsere Ahnen kaum etwas wußten, so daß bald kein mit einer Inskription versehener Stein über oder unter der Erde in irgendeinem der fünf Weltteile mehr sein wird, über den es nicht eine Literatur gibt — eine Tatsache, die ich nur erwähnen will. Ich will auch nicht dabei verweilen, wie diese trotz aller Kulturkatastrophen sich immer noch steigende Entdeckerfreude, die Freude des nur-wissenschaftlichen Menschen an den sich immer noch erweiternden Horizonten, die Freude am Gefühl der sich beständig vertiefenden Zeiten in mehr profanen Kreisen so oft umschlägt in eine jeden toten Schutt und Moder umwühlende Neugierde, in unfruchtbare Selbstflucht und modische Spielerei mit dem Exotischen, das nicht fremd genug sein kann, um vielleicht nur einen Augenblick darüber hinwegzutäuschen, als gäbe es irgendwo auf dieser so grenzenlos umgewühlten, ernüchterten, ausgekannten Erde doch vielleicht irgendwo noch einen vergessenen Winkel, wo unsere ebenso herrschsüchtige als nach dem Unberedeten lüsterne Zivilisation irgendein primitives, vom Zauber und Wunder noch durchsättigtes Leben noch nicht in ihre Kreise gezogen und zersetzt hätte. Allbekannte Dinge, an die ich nur einen Augenblick erinnern will.

Aber ist es daneben nicht erstaunlich zu sehen, daß es neben dieser rationellen Durchforschung des Fremdesten und dieser profanen Sucht nach dem Fremdesten in unserer eigenen nationalen Vergangenheit noch so gut wie unentzifferte Dinge gibt? Man mag jede Art von falscher, beschränkter Deutschtümelei ablehnen, und man hat trotzdem Ursache, sich des Verhaltens des Deutschen zu seinem edelsten Erbe doch in einigen Fällen etwas zu schämen. Dieses Verhalten ist nicht immer vorbildlich gewesen. Es gibt ohne Zweifel auch in der deutschen Geistesgeschichte noch Schätze ungehobenen, unverarbeiteten, unausgeschöpften Tiefsinns, besonders wenn diese von den verborgenen, über oder unter den wissenschaftlichen, politischen und theologischen Zeitbewegungen verlaufenden Strömungen, die Goethe und die Romantik noch erreichten, berührt sind: ich erinnere jetzt nur beispielsweise an die von Paracelsus über Jakob Böhme zu Franz von Baader und dem späteren Schelling führende Linie, der man heute erst, nachdem diese Tradition in der Zeit des Materialismus abgerissen war, wieder ein gewisses Interesse zuzuwenden beginnt, die an sich

schon ein Erbe darstellt, das auf eine eindringende und vorurteilslose wissenschaftliche Verarbeitung noch wartet und das, neben vielem Überlebten, doch auch Unveraltetes enthält, was beim Aufbau eines neuen, nicht mehr materialistischen Weltbildes nicht einfach übernommen, aber auf seinen möglichen oder wirklichen Wert hin geprüft und so vom heutigen Bewußtsein aus neu durchgearbeitet werden muß.

Zu diesen noch unentzifferten Dingen gehört auch das große Märchen des Novalis von Eros und Fabel, von dem ich im folgenden eine erstmalige zusammenhängende Deutung geben und das ich einigen allgemeinen Betrachtungen zugrunde legen will. Ist es aber nicht zum mindesten sehr merkwürdig, zu sehen, wie hier unsere über das Belangloseste oft so weitschweifige Wissenschaft keinen zureichenden Versuch gemacht hat und eine der herrlichsten romantischen Schöpfungen so gut wie unverstanden ließ? ¹⁾

Wenn wir uns einer Betrachtung dieses Märchens zuwenden, so treten wir damit sofort in die innersten Kreise der romantischen Bewegung.

Für die Erkenntnis der Romantik ist seit dem Erscheinen von Ricarda Huchs Büchern — also in dem letzten Vierteljahrhundert — gewiß sehr viel getan worden. Trotz der Unzahl von wertvollen Einzelstudien fehlt aber immer noch eine wirklich abschließende Geschichte der Romantik, die in großer geistiger Überschau die Geschichte dieser die Seele wie die geistige Physiognomie des neunzehnten Jahrhunderts so tief bestimmenden Bewegung schilderte, als europäische Bewegung vor allem, wie sie sich nicht nur in der Literatur, Ästhetik und Philosophie, sondern zugleich in der Malerei und Musik, in der Politik und Theologie auswirkte, und wie sie noch Nietzsche wesentlich mitbestimmte. Diese abschließende Geschichte zu schreiben, die zugleich die Seelengeschichte des letzten Jahrhunderts wäre, ist tatsächlich heute noch nicht möglich, denn gerade das Beispiel des bis jetzt noch so gut wie unentziffert gebliebenen Märchens zeigt, daß konzentrierteste und tiefstinnigste romantische Schöpfungen auf eine adäquate Deutung noch warten.

Das große Märchen von Novalis, des divinatorischsten aller dichterischen Geister der ersten Romantik, dessen früher Tod und dessen Unvollendung für das Schicksal aller romantischen Bestrebungen so verhängnisvoll wurde, findet sich am Schluß des Romanfragments Heinrich von Ofterdingen, in dem Novalis die welterlösende Kraft der romantischen Poesie darstellen wollte. Dies darf ich wohl als bekannt hier voraussetzen.

¹⁾ Auf die bis jetzt erschienenen Deutungsversuche werde ich an anderer Stelle zurückkommen.

Dieses große Märchen galt fast allgemein für ungenießbar. Aber man mußte es notwendig ungenießbar finden, so lange man sich nicht die Mühe gab, seine zunächst allerdings fremdartige Bildersprache aus dem Geist, dem Weltbild und den weitreichenden Divinationen seines Schöpfers zu begreifen. Zu urteilen, ehe man die Intentionen eines Künstlers wirklich begriffen hat, dürfte in allen Fällen wohl verkehrt sein, ganz besonders aber im Fall des Romantikers, der nicht die Absicht hat, sich den philiströsen Forderungen des gemeinen Menschenverstandes anzupassen. Die romantische Seelenstimmung, insofern sie die Welt als Gemüt, als mehr oder weniger sinnvollen Traum erlebt, ist immer zugleich ein Protest gegen die fortschreitende Banalisierung der Welt durch den aufklärerischen, mythen- und märchenfeindlichen Verstand, der von einem Märchen höchstens verlangt, daß es die rein sinnliche Phantasie angenehm unterhält. Einem so hohen Geist aber wie Novalis, wenn er sich hier auch nicht zu uns herabläßt, in zunächst fremde Welten, in denen seine romantische Seele am meisten zu Hause ist, zu folgen, wird um so mehr lohnen, weil man sehr bald sieht, daß Novalis hier nicht willkürlich phantastisch ist, sondern mit den kühnsten Träumen jener älteren theosophisch-astrologischen Tradition im wesentlichen übereinstimmt.

Schon Tieck erzählte, daß Novalis vor allem Märchen liebte und sich schon früh übte, dergleichen zu erfinden und seinen Brüdern zu erzählen, und Tieck war es auch, der das ganz persönliche Lebens- und Weltgefühl seines Freundes so schilderte: „Jene Erzählungen, die wir in neueren Zeiten Märchen genannt haben, kamen mit ihrer wunderlichen Weise seinen Vorstellungen am meisten entgegen; er sah in ihnen tieferen Sinn und suchte ihn auf die vielseitigste Art in eigenen Dichtungen auszusprechen. Ihm war es zur natürlichsten Ansicht geworden, das Gewöhnlichste, Nächste als ein Wunder, und das Fremde, Übernatürliche als etwas Gewöhnliches zu betrachten; so umgab ihn das alltägliche Leben selbst wie ein wundervolles Märchen, und jene Region, die die meisten Menschen nur als ein Fernes, Unbegreifliches ahnden oder bezweifeln wollen, war ihm eine liebe Heimat.“ Novalis hat denn auch selbst gesagt, das Märchen sei der Kanon der Poesie, alles Poetische müsse märchenhaft sein: „Im Märchen glaube ich am besten meine Gemütsstimmung ausdrücken zu können. Alles ist Märchen.“ So sah er zuletzt die ganze geistige Geschichte der Welt in Märchen- traumbildern, und so will er besonders in seinem größten Märchen das ganze Weltmärchen, d. h. eine weiteste Seelenräume umspannende sinnvolle Traumwelt geben, und er gibt diese Bilder mit der unendlichen Lust eines mit allen Zeiten und Räumen dieser Scheinwelt souverain spielenden Geistes, der mit der Freiheit von aller Erden-

schwere in sich selbst den geheimen Freiheitspunkt gefunden hat.

Das Märchen entsprach also tatsächlich am meisten dem Weltgefühl des romantischen Dichters, und so stellt auch sein größtes Märchen von Eros und Fabel den Versuch dar, seine geheimste ur-eigenste Welt, die Welt der romantischen Liebe, Phantasie und Poesie in unendlich reizvollen Traumbildern hier zu gestalten und mit diesen Bildern seine letzten Ahnungen über die Zukunft der Welt, die Versöhnung der jetzt streitenden Mächte und den zu vollkommener Bewußtheit und Vollendung gekommenen Menschen zu verbinden. Indem aber Novalis in eine immerhin so begrenzte Kunstgattung diese seine ganze eigenste Welt zu konzentrieren suchte, wurde sein Märchen zu einem herrlichen Teppich, auf dem diese reichen, unzählbaren, wie im Traum sich beständig verwandelnden Bilder zunächst scheinbar gesetzlos und arabeskenhaft sich durcheinander zu schlingen scheinen, und diese Überfülle der Motive ist auch der erste Grund, warum es schwer verständlich blieb.

Der zweite Grund aber, warum es nicht verstanden wurde, war offenbar der, daß dieses Märchen, über seinen rein romantischen Gehalt hinaus, von jener schon angedeuteten, von Paracelsus und Jakob Böhme begründeten älteren theosophischen Tradition zum mindesten stark berührt wird. Daß diese Tradition bei Novalis gerade in seinem großen Märchen am deutlichsten auflebt, liegt auch wieder an der Theorie, die sich in Novalis von einem vollkommenen Märchen gebildet hatte. Er schreibt (Minor, II, 309): „In einem echten Märchen muß alles wunderbar geheimnisvoll und unzusammenhängend . . . die ganze Natur muß auf eine wunderliche Art mit der ganzen Geisterwelt vermischt sein; die Zeit der allgemeinen Anarchie, der Gesetzlosigkeit, Freiheit, der Naturstand der Natur, die Zeit vor der Welt — diese Zeit vor der Welt liefert gleichsam die zerstreuten Züge der Zeit nach der Welt, wie der Naturstand ein sonderbares Bild des ewigen Reiches ist. Die Welt des Märchens ist die durchaus entgegengesetzte Welt der Welt der Wahrheit und eben darum ihr so durchaus ähnlich, wie das Chaos der vollendeten Schöpfung. In der zukünftigen Welt ist alles wie in der ehemaligen Welt, und doch ganz anders. Die zukünftige Welt ist das vernünftige Chaos, das Chaos, das sich selbst durchdrang, in sich und außer sich. Das echte Märchen muß zugleich prophetische Darstellung, idealische Darstellung, absolut notwendige Darstellung sein. Der echte Märchendichter ist ein Seher.“ Der Kern dieser Gedankenreihe ist offenbar der: das echte Märchen wirkt nur dadurch geheimnisvoll, weil es die Natur- und Geisterwelt in ihrem Ineinandersein, in ihrer lebendigen Durchdringung und Vermischung gibt. Das echte Märchen ist prophetische Darstellung

dieses notwendigen Ineinanderseins. Es erzählt von einer Welt, wie sie war und sein wird, und in der nur der Seher heimisch ist. In dieser ist die Trennung von geistiger und natürlicher Welt, wie sie im Verstandesbewußtsein sich vollzieht, vollständig aufgehoben: die ehemalige Einheit, in der ein naturhaftes Chaos vorherrschte, und die wir aus alten Überlieferungen noch ahnen, wird zum Bild der zukünftigen Einheit, in der das Chaos zur Freiheit und zum Bewußtsein der Kräfte, und die Naturanarchie zur vollendeten Schöpfung durchgedrungen ist. Der echte Märchendichter ist der Seher, der die Gesetze dieser Wandlung kennt und märchenhaft darstellt: er spricht immer nur von jener einen höheren Welt, in der wir waren und sein werden. Alle Märchen sind nur „Träume von jener heimatlichen Welt, die überall und nirgends ist“.

Die ganze Romantik war ein Versuch, die Welt aus diesem höheren Bewußtsein, in dem sich Natur und Geist wie Vergangenheit und Zukunft zu lebendiger Einheit durchdringen, neu zu deuten, dem Bewußtsein, in dem sich zugleich die uns fest erscheinende und doch nur so relative äußere Ordnung der Natur aufzulösen beginnt; diese höhere Welt aber und das sie auffassende höhere Bewußtsein fand man in Jacob Böhmes Schriften schon angedeutet, denn Jacob Böhme war ja der Seher, der auf die ganze Romantik, besonders auf Tieck, Philipp Otto Runge und den späteren Schelling von entscheidendem Einfluß war. Das Märchen von Novalis, das von dieser selben Tradition, wie wir noch zeigen werden, so sichtlich gespeist ist, konnte besonders aber dann nicht mehr verstanden werden, als im 19. Jahrhundert diese Tradition vollständig abriß.

Ein dritter Grund endlich, warum das Märchen von Novalis unverstanden blieb, lag an der eigentümlichen Geistesverfassung unserer Literarhistoriker. Diese waren meist rein literarisch eingestellt und deshalb auch, indem sie sich in ihrer Sphäre des Formal-Künstlerischen eingrenzten, gewohnt, alle Deutungsversuche überlegen abzutun, weil ein begrifflich klar ausgesprochener Sinn solche phantasievollen Schöpfungen in frostige, unlebendige Allegorien verwandle. So hat Friedrich Gundolf in seinem großen Goethebuch jede Deutung von Goethes größtem Kunstmärchen abgelehnt. Als Hermann Bahr mir in einer Wiener Zeitung, in einem Aufsatz über mein Faustbuch, das sich um eine Deutung der Bilderwelt des zweiten Teils von Goethes Faust bemüht, und das seine Betrachtungen ganz frei an das große goethische Kunstmärchen anknüpft, sein Wohlwollen bewies, hat er auch hier mit ähnlichen Einwänden gegen Märchendeutung überhaupt begonnen.

Zur Rechtfertigung dieser eigenen Versuche sage ich nur so viel: wir sind heute über die Zeit hinaus, wo man rein literarisch wertete.

Für uns ist entscheidend die Welt, aus der ein solches Gebilde seine Inspirationen empfing. Diese Welt aber dürfte doch wohl einen aussprechbaren Sinn haben. Das Märchen von Novalis beweist, daß ein solches phantasievollens Gebilde erst dann ganz genossen werden kann, wenn dieser aussprechbare Sinn gefunden ist. Man findet diesen Sinn allerdings nicht in einer rein rationalen Begriffssphäre, sondern allein in jener Welt, in der die Seele des Künstlers selbst webt.

Selbstverständlich muß man alle rein rationalistischen Ausdeutungen von Mythen und Märchen ablehnen. Aber deshalb darf man doch auf die lebendigen Kräfte hinweisen, die sich in Mythen- und Märchenbildern objektivieren. Dies gilt für die schönsten Märchenmotive wie für die erhabensten mythischen Symbole: von dem Symbol des Gral darf man doch wohl sagen, daß es das geheime Speisen und Nähren sich läuternder Seelen mit den von oben oder innen zuströmenden substanzialen lautersten Liebeskräften im Bilde vollkommen ausdrückt. Wer also nicht beim Bild stehen bleibt, sondern selbst im „Sinn“ zu leben sucht, für den hat das Bild auch nur einen eindeutigen, ganz bestimmten Gehalt.

Gilt dies aber schon für allbekannte Mythen- und Märchenmotive, von denen man gerne annimmt, daß sie „naiv“, d. h. rein vom Bild, und nicht vom Sinn her, entstanden, wieviel mehr von einem Kunstmärchen, das die differenzierteste Bewußtheit seines Schöpfers voraussetzt! Novalis selbst unterscheidet das gewöhnliche Märchen (in dem die Phantasie frei und unverantwortlich spielt) von dem „höheren“: das Märchen werde ein höheres, wenn, „ohne den Geist des Märchens zu verscheuchen, irgendein Verstand (Zusammenhang, Bedeutung usw.) hineingebracht wird“. Diesen Zusammenhang, Verstand und deutbaren Sinn dürfen wir also auch bei dem großen Märchen von Eros und Fabel voraussetzen. Und gerade dieses Märchen wird beweisen, wie es möglich ist, daß die lebendigste, romantischste Phantasie innerhalb dieses großen Sinns, der dem Ganzen zugrunde liegt, im einzelnen mit vollkommener Märchenfreiheit spielen und walten kann. Dieser Sinn ist aber keineswegs leicht auszusprechen: die ernstesten apokalyptischen Vorstellungen sind hier ins Märchenhafte verwandelt, eine ganze unendliche Weltentwicklung eilt in wenigen großen Bildern ihrem Endzustand zu, und man muß schon zunächst durch all das rein Romantische, was aus der Ästhetik, Natur- und Geschichtsphilosophie der Zeit zu verstehen ist, nur auf den mythisch-allegorischen Ausdruck dieses Grundmotivs hindurchsehen, um in dem reinen Kern das Grundmotiv und in diesem den Sinn des Ganzen zu erfassen.

Durch alle christlichen Jahrhunderte geht die Erwartung eines tausendjährigen Reichs, das Erde und Himmel durch den Endsieg spiritueller Liebeskräfte von Grund aus wandelt. Auch Novalis hat

in dieser Erwartung gelebt: Ideen über diesen künftigen Endzustand nehmen einen beträchtlichen Raum in seinem Denken ein. Aber die eschatologische Erwartung, die zum Wesen des Christen gehört, gewinnt in Novalis dem Romantiker und in Novalis dem Mystiker jeweils eine besondere Gestalt. Für Novalis den Romantiker steht die Gegenwart unter der feindlichen Gewalt des Schreibers: des prosaischen, die Dinge nur nach dem Nutzen einschätzenden Verstandes, der den Altar der Göttin der wahren Weisheit umstürzt, die alten, vererbten Gemütskräfte im Menschen abtötet, den enthusiastischen Geist der Poesie verjagt, die Natur verödet und eben dadurch einen Weltbrand, ein Weltgericht heraufbeschwört, was dann Anfang einer neuen Erde und eines neuen Himmels wird, in denen diese alten Feinde des Menschen vertilgt und die zwei Welten, die innere Welt des Gemüts mit der äußeren Welt der Natur vollkommen versöhnt sind. Der Gewalt des Schreibers aber stehen die Gewalten der Phantasie (Ginnistan) und der Geist der romantischen Poesie (Fabel) gegenüber, denen bei dieser Entwicklung die wichtigsten Funktionen zugewiesen sind. All dies gehört zu dem rein romantischen Gehalt des Märchens.

Aber darüber hinaus ist Novalis der Mystiker und Seher, für den dieser Endzustand nicht nur Folge eines langen geschichtlichen Entwicklungsprozesses ist, den man nur tatenlos erwarten, sondern eben der höhere erwachte Bewußtseinszustand, den der einzelne gute, von substantieller Liebe erfüllte Mensch jetzt schon erreichen kann. In dem von wahrhaft heiligendem Eifer durchglühten Menschen beginnt das tausendjährige Reich schon jetzt. „Der jüngste Tag — so heißt es in den Fragmenten (III, 62) — wird kein einzelner Tag, sondern nichts als diejenige Weltperiode sein, die man auch das tausendjährige Reich nennt. Jeder Mensch kann seinen jüngsten Tag durch Sittlichkeit herbeiführen. Unter uns währt das tausendjährige Reich beständig. Die Besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten zu der Geisterwelt gelangten, sterben nur scheinbar; sie lassen sich nur scheinbar sterben; so erscheinen auch die guten Geister, die bis zur Gemeinschaft mit der Körperwelt ihrerseits gelangten, nicht, um uns zu stören. Wer hier nicht zur Vollendung kommt, gelangt vielleicht drüben oder muß eine abermalige irdische Laufbahn beginnen. Sollte es nicht auch drüben einen Tod geben, dessen Resultat irdische Geburt wäre?“ — Hier — und nicht nur hier — bekennt sich Novalis zu der Anschauung von der Präexistenz unserer Seele. Wenn sich die Seele verkörpert, verliert sie das Bewußtsein jener höheren Welt, in der sie heimisch war; sie stirbt in jener Welt, sie durchlebt eine Art Verzauberung, Erstarrung, Verfinsterung und Vereinsamung, in der sie im besten Fall nur träumt von jenem Reich, in dem sie heimisch sein könnte. Die große apokalyptische Wandlung der Erde und des Himmels

— die eine Grundidee des Märchens — stellt sich deshalb zugleich im Menschen dar als die Erlösung oder Erweckung der Tochter des Sternenkönigs Arktur, die in einer Art Verzauberung gefangen liegt. Über dem ganzen Reich der Prinzessin Freya (der von den Sternenkraften durchwalteten und von makrokosmischen Gesetzen allein beherrschten Seele) liegt diese Verzauberung und Erstarrung. Das Meer, das Palast und Stadt umgibt, ist vereist, die an den Fenstern des Palastes stehenden zierlichen Tongefäße sind voll der mannigfaltigsten Eis- und Schneebumen, der hohe Springquell in der Mitte des Gartens ist zu Eis erstarrt — die Tochter Arkturs aber harret in ihrem Sternepalast dessen, der die Lösung dieses Zaubers bringen und mit ihr in einer neuen freieren, durchseelteren, durchwärmten Welt herrschen wird. Dies aber ist kein anderer als Eros selbst, „der schöne Fremde“, der auf der Erde geborene Gott der Liebe, als die höchste, sich durch alle Prüfungen erst langsam hindurchringende Seelenkraft. Die Erweckung der Himmelstochter durch Eros und ihre Vermählung mit ihm ist also das andere Grundmotiv, das den Zauber der Erstarrung löst und den Eintritt einer neuen Welt sinnbildlich darstellt, und diese Grundidee des ganzen Märchens ist auch am Anfang schon als Verheißung angedeutet, in den Versen, die der prophetische Vogel singt: „Der schöne Vogel entfaltetete seine glänzenden Schwingen, bewegte sie sanft und sang, wie mit tausend Stimmen, dem König (Arktur) entgegen:

Nicht lange wird der schöne Fremde säumen.
Die Wärme naht, die Ewigkeit beginnt.
Die Königin erwacht aus langen Träumen,
Wenn Meer und Land in Liebesglut zerrinnt.“

So hebt also das Märchen von Novalis das unbestreitbar schönste aller unserer Märchenmotive, das Motiv der Entzauberung und Erweckung der schlafenden und träumenden Königsbraut in eine höchste geistige Sphäre, indem es mit dieser Entzauberung zugleich den in der Apokalypse schon verheißenen neuen Weltzustand eintreten läßt, und es verbindet außerdem noch mit dieser der Herkunft nach christlichen Idee einer neuen Erde und eines neuen Himmels den antiken Mythos von Eros: das uralte Märchen von Amor und Psyche, das uns allein durch Apuleius und seinen spätantiken Einweihungsroman *Der goldne Esel* überliefert ist. Ich rufe hier ganz kurz den Inhalt dieses Märchen, so wie es Apuleius erzählt, ins Gedächtnis.

Psyche erregt, als schönste aller Königstöchter, den Zorn und Neid der Göttin der Liebe, weil die Menschen schon im Begriff sind, ihren Dienst zu verlassen und eine Sterbliche als Göttin anzubeten.

Sie gibt deshalb Eros, ihrem Sohn, den Auftrag, Psyche zu verderben. Dieser aber läßt Psyche, die zum Tode schon Bereite, in einen in bezaubernder Natureinsamkeit gelegenen, mit allen Märchenwundern ausgestatteten Palast bringen, wo er sich mit ihr vermählt. Er besucht Psyche jedoch nur in der Dunkelheit der Nacht, so daß diese ihren hohen Gemahl niemals sehen kann. Ihre neidischen Schwestern, die in der Fremde verheiratet sind, finden schließlich Zugang in ihre Einsamkeit und beschließen, die törichte, ihren Einflüsterungen blind vertrauende Psyche, die den Wert ihres Glücks nicht zu schätzen weiß, zu verderben: sie erregen in ihr den Verdacht, ihr Gemahl sei ein garstiges Ungeheuer, von dem sie sich befreien müsse. Psyche, die sich bereden läßt, versteckt ein Öllämpchen und ein Messer, und, als Eros an ihrer Seite entschlafen ist, holt sie beides hervor, um das Werk auszuführen und zu entfliehen. Während sie staunend, verwirrt und klopfenden Herzens bei dem Schein der kleinen Lampe, die neben Eros plötzlich hell aufleuchtet, die Göttergestalt des Gemahls betrachtet und sich selbst an einem der gefährlichen Pfeile vergiftet, läßt die Unvorsichtige einen Tropfen heißen Öls auf die Schulter des Eros fallen, der, das reine himmlische Feuer verkörpernd, von dem irdischen um so schmerzlicher verletzt wird. Er durchschaut sofort die böse Absicht der Psyche und verläßt sie, um sich zu heilen. Beide aber sind nun durch das irdische Feuer aneinander gebunden, und Eros vermag Psyche auch in dem Palast seiner Mutter, die ihn wie einen kleinen Jungen derb ausschilt und einsperrt, nicht mehr zu vergessen. Was nun folgt, gehört zu den sinnvollsten und unvergeßlichsten Erzählungen der Märchenliteratur: es sind die Leiden, Irrfahrten und Prüfungen der von allen Göttern verlassenen Psyche, vor der selbst der Tod zurückweicht und die sich schließlich, verzweifelnd und demütig, der zürnenden Göttin, die sie sucht und verfolgt, selbst in die Hände gibt. Diese läßt sie nun die schwersten Arbeiten verrichten, bei denen ihr aber mitleidige Naturgeister beistehen: die schwierigste ist ein Auftrag, der sie zu Persephone in die Unterwelt führt. So büßt Psyche auf langem Leidensweg, wird geläutert und überdauert schließlich auch die Schrecken der unterirdischen Welt des Todes, wenn auch ein letzter Erdenrest von Torheit noch immer zurückbleibt, der sie am Ende aller Prüfungen fast noch verdirbt: sie öffnet nämlich in einem Rückfall ihrer alten eitlen Neugierde die Büchse der Persephone, die den Schlaf enthält und die sie augenblicklich betäubt. Sie wäre verloren und bliebe in ewigem Schlummer versenkt, wenn sich zuerst Eros und dann der höchste der Götter ihrer nicht erbarmte. Eros erweckt und Zeus versetzt sie unter die Unsterblichen: am Schluß wird im Beisein aller Götter die glänzende Hochzeit im Himmel selbst gefeiert.

Dieser tiefsinnige Mythos, in dem man die ganze Geschichte des Menschen ahnt, wie sie in allen alten Traditionen wohl ähnlich gelehrt wurde, die Geschichte seiner ursprünglichen, die Götter selbst verdunkelnden Schönheit, von seinem Eingebettet-Sein ins himmlische Feuer, von seiner Verführung durch böse Mächte, seinem Fall durch Neugierde, Erkenntnislüsterheit und Untreue, seinem Herabsinken aus dem leidenlosen in das verzehrend leidensvolle Liebeselement, seiner Buße und Prüfung bis zu der durch höhere Hilfe zuletzt eingeleiteten Reintegration — dieses Urmotiv, das Apuleius so überlegen, gewandt und anmutig erzählt, erscheint nun bei Novalis in seinem großen Märchen in einer völlig gewandelten Form. Schon im Ton kann man sich keinen größeren Kontrast denken: mit dem ersten Wort sind wir bei Novalis in einer fremden Welt der Wunder und Geheimnisse, während Apuleius seine Geschichte mit urbaner Ironie dem Fassungsvermögen und Geschmack der Zeit anpaßt und alles so erzählt, als ob es mitten im nüchternsten Alltag vorgefallen wäre. Und dann verändert Novalis ja das alte Motiv völlig: er erzählt nicht die Geschichte der Wanderungen und Leiden der Psyche, sondern die Geburt, die Schicksale und Wanderungen des Eros. Psyche bleibt in ihrem Sternenpalast verzaubert und erwartet dort die Ankunft des Bräutigams. Der Grund dieses Motivwandels liegt in dem Unterschied des antiken und christlichen Weltempfindens. Christus erweckt das innerste Ich des Menschen, das nur erst träumt, und fügt es in Seinem Reich dem Reigen aller heiligen Seelen ein; mit der im Irdischen aber so oft sich trübenden Liebe muß der Mensch seine innerste Kraft auf dieser Erde erst auswirken, ehe er den Weg zu dem tiefsten Kern der Seele findet: die Liebe des Christen muß eine zugleich welt-erneuernde und welterlösende Kraft beweisen.

Das Märchen des Novalis spielt dementsprechend nicht nur auf der Erde, sondern, viel mehr als das des Apuleius, in einer dreifachen Welt: zuerst im Himmel, wo Psyche ihrer Entzauberung und Erweckung wartet, dann auf der Erde, wo Eros geboren wird und sich bald nach der Geburt auf die Reise macht, und drittens in der Unterwelt, wo die feindlichen Schwestern, jetzt die Parzen, bei einer schwarzen Lampe das unheilvolle Schicksal spinnen. Diese drei Welten werden wir nun, wo wir genauer in die Einzelheiten einer erklärenden Deutung eintreten, nacheinander betrachten müssen.

II.

Das Märchen des Novalis beginnt im Himmel. Aber es erzählt nicht so vom Himmel wie Apuleius, dessen Olymp — am Schluß von „Amor und Psyche“ — literarisch und geheimnislos bleibt, weil zu seiner Zeit niemand mehr an die alten homerischen Volksgötter glaubt. Der Himmel des romantischen Märchens hat aber auch nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem später von Goethe am Schluß des zweiten Teils seines Faust noch einmal aus den alten christlichen Überlieferungen gestalteten: er ist ohne blumenstreuende rettende Engel, ohne heilige Väter, ohne um eine Mater gloriosa sich drängende Büberinnen. Novalis hat sich hier von den älteren theosophischen Überlieferungen zunächst allein inspirieren lassen. Diese Vorstellungen sind gewiß alles andere als volkstümlich, und ohne mit ihnen etwas bekannt zu sein, wird man Novalis nie ganz verstehen. Zuerst aber will ich auf ein sehr aufschlußreiches Wort von Novalis selbst hinweisen, das die Deutung dieses Teils des Märchens unbedingt erleichtert. Novalis sagt: „Der Himmel ist die Seele des Sternsystems, und diese sein Körper.“ Novalis setzt also, noch in Übereinstimmung mit jenen alten Überlieferungen, eine durchgängig durchseelte Natur voraus: sein Himmel ist die Seele des Sternsystems, und der König dieses Himmels ist ein Sternenkönig.

Dies entsprach durchaus jenen alten Traditionen, von denen sich Novalis in erster Linie anregen ließ: Jakob Boehme sagte, nachdem er in der Aurora (ed. Scheible, S. 118) das Reich der Engel geschildert hatte: „Der König aber ist das Herz aller Qualitäten und hat sein Revier in der Mitte als ein Quellbrunn, gleichwie die Sonne mitten unter den Planeten stehet, und ist ein König der Sterne, und ein Herz der Natur dieser Welt.“ Der Himmel des Märchens ist also der „Naturhimmel“ Jakob Boehmes. Der Palast, in dem die Seele dieses Himmels, die Prinzessin, wohnt, ist erfüllt von Sternenkraften und Naturgeistern, von denen besonders die Geister der Metalle Gold, Zink und Eisen eine Rolle spielen. (In der Astrologie wurden ja die einzelnen Metalle den einzelnen Planeten zugeordnet, und so stehen deshalb im Märchen des Novalis diese metallischen Geister mit denen der Gestirne auf einer Ebene.)

Dieser Naturhimmel des Märchens belebt sich nun im mystischen Tönen und Klingen wie im himmlischen Glänzen seiner in allen Farben des Prismas aufleuchtenden Lichter. Das Märchen erzählt: eine unzählige Menge Sterne füllte den Saal der Prinzessin in zierlichen Gruppen. Es beginnt das Spiel der Sternbilder, dem die Seele der Freya vollkommen hingeeben ist. Zugleich ließ sich „eine sanfte, aber tief bewegende Musik in der Luft hören, die von den im Saale sich wunderlich durcheinanderschlingenden Sternen, und den übrigen sonderbaren Bewegungen zu ent-

stehen schien. Die Sterne schwangen sich, bald langsam, bald schnell, in beständig veränderten Linien umher und bildeten, nach dem Gang der Musik, die Figuren . . auf das kunstreichste nach. Die Musik wechselte, wie die Bilder . . , unaufhörlich und so wunderlich und hart auch die Übergänge nicht selten waren, so schien doch nur ein einfaches Thema das Ganze zu verbinden “

Es gibt, neben den erhabenen Worten des Prologs im Himmel zu Faust — die Sonne tönt! — im ganzen deutschen Sprachtum keine vollkommeneren künstlerische Gestaltung der alten pythagoräischen Überlieferungen vom Klingen der Gestirne als diese ersten Sätze des romantischen Märchens.

Was nun das eminent Farbige dieses Naturhimmels betrifft, so muß man hier wieder an Jakob Boehme erinnern. In der Aurora (S. 132) heißt es: „Wenn nun der Blitz des Lebens . . in den Quellgeistern aufgehet und sich triumphierend zeigt, so steigt auch der heilige Geist triumphierend über sich . . In diesem Aufsteigen wird des ganzen Himmels Heer . . triumphierend und freudereich . . da wird der Mercurius im Herzen erwecket . . da gehet in der Gottheit auf die wunderliche und schöne Bildung des Himmels in mancherlei Farben und Art, und erzeiget sich jeder Geist in seiner Gestalt sonderlich. Ich kann es mit nichts vergleichen als mit den alleredelsten Steinen, als Rubin, Smaragden, Delphin, Onix, Saphir, Diamant, Jaspis, Hyazinth, Amethyst, Beryll, Sardix, Karfunkel u. dgl. In solcher Farbe und Art erzeiget sich der Naturhimmel Gottes . . ; wenn dann das Licht des Sohnes darin scheint, so ist es gleich einem hellen Meere von oben erzählter Steine Farben.“ Das Märchen aber erzählt von den bunten Gestalten der Naturgeister, die bei dem Tanz der Sterne ruhig in den Fenstern stehen; unter ihnen sind die Geister der edlen Steine, von denen später der Turmalin in die Märchenhandlung selbst eingreift. Von dem Garten der Prinzessin aber, in dem die Metallbäume und Edelsteinblüten wachsen, heißt es: „die Mannigfaltigkeit und Zierlichkeit der Gestalten, und die Lebhaftigkeit der Lichter und Farben gewährten das herrlichste Schauspiel“. Von Freya selbst aber strömt noch höheres Licht aus, das Naturgeister wie das Eisen kaum ertragen.

Es ist nun bezeichnend, daß Novalis sich bei dieser märchenhaften Darstellung seines Himmels nicht peinlich genau an ein bestimmtes okkultes Weltbild hält, so wie etwa Dante, wenn dieser in seinem Paradies die Seele durch die Planetensphären wandern läßt. Novalis kann dies schon deshalb nicht, weil ihm diese Tradition unmöglich so nah und lebendig sein konnte wie dem großen mittelalterlichen Dichter, der das ganze scholastische, mystische und kabbalistische Wissen seiner Zeit noch einmal zusammenfaßte. Novalis verwendet nur vereinzelte Überlieferungen und läßt im übrigen seine romantische Phantasie frei spielen, ohne sich jedoch gegen den Geist dieser alten Überlieferungen, von denen er ausgeht, im mindesten zu versündigen.

Nur phantasievoll und ganz willkürlich erscheint es allerdings zunächst, wenn Novalis dem König der Sterne den Namen Arktur gibt. Hier wird man nun sofort die Frage an den Märchendeuter richten, warum Novalis gerade den Arktur zum Sternenkönig macht: Arktur, den großen Stern im Sternbild des Bootes. Immerhin ist das ein Stern unter anderen; warum wird er also im Märchen zum Sternenkönig?

Zunächst: Novalis verlegt den Palast der Freya, der Tochter des Sternenkönigs, in den höchsten Norden, jenseits des Eismeeres, wo Himmel und Erde sich berühren. Wir werden noch sehen aus welchem Grunde. Der Sternenkönig im Märchen kann deshalb nur einer der größten nördlichen Sterne sein. Das Wort Arktur erinnert schon im Klang an Arktos; dies Wort aber bedeutete im Griechischen das nördliche Sternbild des Großen Bären (des in der mystischen Literatur so vieldeutigen Siebengestirns), das für uns nie untergeht und deshalb den Norden überhaupt bedeutete (arktisch = nördlich!). Arktur aber war der „Bärenhüter“, Bootes, und dann vor allem der größte leuchtendste Stern dieses Sternbilds, dessen Frühaufgang im September den Herbstanfang, den Beginn der lichtlosen Jahreshälfte bezeichnete. Das Märchen aber beginnt mit dem Eintritt einer dunklen Weltperiode; ich erinnere nur an seine ersten Worte: „Die lange Nacht war eben angegangen.“ Arktur ist aber vor allem der König des nördlichen Sternhimmels; er ist der König dieser langen Nacht, der König des Nordens und des Winters.

Schon aus diesen wenigen Worten wird deutlich, daß Novalis hier einen echten Astralmythus schafft. Um zu erklären, was dieser Begriff sagen will, muß man an dieser Stelle eine kleine Abschweifung gestatten.

Unser gelehrter Zeitgenosse, Professor Drews in Karlsruhe, hat in mehreren Büchern, die einiges Aufsehen erregten, mit großer Energie und leidenschaftlicher Ausschließlichkeit die Astralmythologie neu vertreten, d. h. eine Theorie der Mythologie, die man schon vor hundert Jahren gekannt, aber wieder vergessen hatte. Professor Drews sieht die Urform des Mythos nicht, wie etwa Wundt, in einem sogenannten „naturmythologischen Märchen“, er deutet die Mythen nicht, wie man dies am häufigsten tat, aus primitiven, mehr tellurischen Natur- und Wetteranschauungen, sondern er behauptet, daß so gut wie alle Mythen von der Sternenkarte, von den wechselnden Stellungen der Gestirne zueinander, abgelesen seien. Es ist sicher, daß die Menschen früherer Jahrhunderte zu den Sternen ein vertrauterer Ehrfurchtsverhältnis hatten und mehr zu ihnen aufschauten wie unsere, in ihren Bibliotheken vergrabenen Gelehrten sich dies gewöhnlich vorstellen. Aber Professor Drews geht, in seinem Eifer für die von ihm neuentdeckte Sternwelt, ja so weit, daß er auch mythische Erlebnisse, die man sich immer als dunkle Erinnerungen an prähistorische, rein irdische Geschehnisse dachte (wie die Sintflut, durch die Atlantis untergegangen sein soll), ebenfalls an den Sternenhimmel

verlegt und ihnen damit zugleich auch jeden Bezug auf eine mögliche prähistorische Wirklichkeit abspricht. Zur blinden Leidenschaft aber wird diese Theorie erst, wenn Professor Drews die größte geschichtliche Wirklichkeit selbst, das irdische Leben des Stiflers des Christentums, leugnet; er liest bekanntlich auch das Markusevangelium Zug um Zug vom Himmelsglobus ab.

Hier kann es sich für uns nicht darum handeln, auf diese Arbeiten tiefer einzugehen. Professor Drews scheint mir einen begrenzt richtigen Gesichtspunkt viel zu weit und viel zu abstrakt verfolgt zu haben, so daß ihm das Prinzip in jedem Mythos einen Astralmythos zu vermuten, zu den augenfälligsten Gewaltsamkeiten der Deutung verführte und ihm tatsächlich am Ende zu einer Art *idée fixe* wurde. Er hat damit seinem an sich schönen und fruchtbaren Gesichtspunkt, der auch die Stellung der Gestirne zur Mythendeutung benutzt, den denkbar schlechtesten Dienst erwiesen. Jede mögliche Beziehungen der Mythen auf die großen Wirklichkeiten der Welt leugnend, hat er die tieferen Voraussetzungen nicht in Rechnung gestellt, die hier unbedingt zu berücksichtigen sind. Es lag in der Art und dem ganz anderen spezifischen Wesen des Bewußtseins der alten Menschheit, das sich vom Weltganzen durch das begriffliche Denken noch gar nicht in dem Maße abgelöst hatte, daß es irdische und makrokosmische Wirklichkeiten überhaupt als konform denken konnte. Das Bewußtsein der älteren Menschheit, das die Mythen schuf, war kein modernes Ich-Bewußtsein; es war den Einflüssen des kosmischen Lebens in jeder Beziehung noch offen; die Gestirnbewegungen waren zwar nicht Ursache vieler Lebensbewegungen, aber die große Weltseele, die Einheit der Kräfte, in der man selbst webte und sich mehr oder weniger geborgen fühlte, formte die himmlischen wie die irdischen Bewegungen so sehr nach demselben Gesetz, daß die Stellung der Gestirne zum Gleichnis der irdischen Geschehnisse wurde, und man konnte eben dieser Beziehungen halber von makrokosmischem und mikrokosmischem Geschehen, z. B. sehr wohl Christus mit dem Tierkreiszeichen der Fische bezeichnen, weil diese dann, wie alle horoskopischen Formeln, eben nur ein Zeichen für einen bestimmten Aspekt der einen großen makrokosmischen Weltwirklichkeit war. Wenn heute auffällt, daß die Astralsymbolik, über den spätantiken eigentlichen Gestirnkult hinaus, in der gesamten Welt der Mythen, Religionsgebräuche und Mysterienkulten der alten Völker eine solche Rolle gespielt hat, so hätte dies dem naturhafteren Bewußtsein früherer Menschen, die aus der großen Welteinheit noch nicht endgültig herausgetreten waren, keine Schwierigkeiten gemacht. Es lag an der dem makrokosmischen Geschehen noch offeneren Seelenverfassung dieser Menschen, daß man eine so große Erscheinung wie die des Jesus Christus nicht allein durch höchste Begriffe (Christus = Logos), sondern astralmythisch durch die bildhafte Sprache der Sternsymbolik näher zu be-

stimmen suchte. Mit den Veränderungen des menschlichen Bewußtseins selbst ging dann diese Bildersprache verloren, und die Weltbegriffe des Logos wurden zu reinen Verstandesbegriffen.

Indem nun Professor Drews diese und alle verwandten Voraussetzungen, die auch dem astrologischen Aberglauben zugrunde liegen, nicht berücksichtigte, hat er ungewollt den Beweis erbracht, daß man die alten Mythen unmöglich vom modernen intellektuellen Bewußtsein aus, das die tiefen Zusammenhänge mit dem Kosmischen verlor, allein begreifen kann. Alle Mythen sind diesem rein intellektuellen Bewußtsein eben nur Sternennmärchen, die phantasievolle Priester zur Ergötzung dummer Laien von der Sternenkarte ablesen, und sie deuten in ihren Bildern auch nicht im geringsten auf die möglichen Geistwirklichkeiten der Welt.¹⁾

Für die gesamte ältere mythenschaffende Welt war aber der Himmel „die Seele des Sternsystems“. Wenn man dies voraussetzt, dann erweist der Gesichtspunkt von Professor Drews sich zum Verständnis des Märchens von Novalis als relativ fruchtbar: die Astralmythologie ist bei diesem romantischen Märchen durchaus am rechten Platz. Die Phantasie des Novalis hat sich tatsächlich beim Anblick des Sternennalls oder des Himmelsglobus entzündet. Arktur ist zugleich Sternenkönig im Märchen, ganz einfach deshalb, weil über seinem Sternbild das der nördlichen Krone steht. Bootes—Arktur ist am Himmel selbst durch die über ihm schwebende Krone der König.

In der Mitte des Märchens etwa heißt es: „Der König saß umringt von seinen Räten, als Fabel erschien. Die nördliche Krone ziert sein Haupt. Die Lilie hielt er mit der Linken, die Wage mit der Rechten. Der Adler und Löwe saßen zu seinen Füßen.“ Dies entspricht insofern genau den Bildern der Sternenkarte, als über Arktur die nördliche Krone, rechts neben ihm das Sternbild der Wage steht, und daß weiter links unten das Tierkreisbild des Löwen, rechts unten das Sternbild des Adlers zu finden ist. Und wenn Fabel gleich darauf zum König sagt: „Jetzt gib mir die Leier!“ „Eridanus! bringe sie her“, rief der König. „Rauschend strömte Eridanus von der Decke, und Fabel zog die Leier aus seinen blinkenden Fluten“ — so bezieht sich auch dies auf den Sternenhimmel, zeigt aber zugleich, wie unbekümmert Novalis seine Phantasie walten läßt, denn das sehr viel südlichere Sternbild des Eridanus liegt von dem der Leier, das in der Nähe der Krone zu finden ist, sehr weit weg. Der eingefleischte Astralmythologe würde sich wahrscheinlich auch hier zu helfen wissen; er würde wohl die Vermutung wagen, Novalis habe den großen namenlosen Strom der Milchstraße, in deren allernächster Nähe die Leier liegt, nur des Namens halber durch den kleineren Himmelsfluß des Eridanus

¹⁾ Wer sich mit diesen Anschauungen bekanntmachen will, empfehle ich vor allem das Buch von Prof. Drews: *Der Sternenhimmel, eine Einführung in die Astro-
mythologie*, das 1923 bei E. Diederichs, Jena, erschien.

ersetzt. Das Märchen erwähnt außerdem noch das Sternbild des Perseus; der adlerähnliche bunte Vogel Phönix, der sich nach alter Sage alle fünfhundert Jahre verjüngt, unter dessen Symbol man eine bestimmte Sternperiode verstand, und der dann auch in der Alchemie des Mittelalters eine große Rolle spielte, ist eines der schönsten Märchenbilder von allen. Hier mit der Deutung ins einzelne zu gehen, erlaubt schon der Raum nicht; es genügt zu wissen, was Novalis anregte, und wie frei er die Sternbilder in seinen Märchentepich einwebt. Dies ist Spiel und Ernst zugleich: Novalis spielt mehr oder weniger mit diesen Bildern, ernst aber ist es ihm mit der Voraussetzung, daß sein Naturhimmel von den Kräften aller Sterne erfüllt ist.

Warum aber verlegt Novalis den Palast der Himmelstochter Arkturs, wo sich alle Sterne zum großen Reigen sammeln, in den hohen Norden? Diese Frage, deren völlige Beantwortung auch die Wahl Arkturs zum Sternenkönig erst ganz erklären würde, wurde bis hier noch nicht berührt.

Ein Grund hierfür wird offenbar in jener älteren theosophischen Tradition liegen: ich fand beim Durchlesen von Boehmes Aurora folgende merkwürdige Stelle, die Novalis unbedingt anregte: „Siehe, ich sage dir ein Geheimnis: es ist schon die Zeit, daß der Bräutigam seine Braut krönet; rate, wo liegt die Krone? gegen Mitternacht, denn mitten in der herben Qualität, da wird das Licht hell. Was tun dann die gegen Mittag? sie sind in der Hitze entschlafen, aber ein Sturmwetter wird sie aufwecken, unter diesem werden viele zu Tode erschrecken.“ Diese Sätze deuten so genau auf den Sinn des Märchens, daß Novalis, hätte er selbst einen Schlüssel zu seinem Verständnis geben wollen, sie als Vorspruch und Motto über das Ganze hätte setzen können. Auch im Märchen zieht Eros, mit Hilfe der Magnetnadel, nach Norden, im Norden wird die Braut gekrönt; alles strömt deshalb am Schluß nach dieser Himmelsrichtung, selbst „der Mond und die Wolken zogen mit fröhlichem Getümmel nach Norden“ und als zuletzt Fabel und Eros in das aus Stahl geschliffene Fahrzeug treten, das sie zu dem Palast der Freya bringen soll, richtet sich die Spitze von selbst ebenfalls nach Norden. Denn mitten in der tiefsten Dunkelheit und größter Kälte müssen das Licht und die Wärme der Liebe ihre weltüberwindende Macht erproben, so wie einst in der Wintermitte das Licht der Welt geboren wurde.

Diese älteren theosophischen Gedanken verbinden sich nun bei Novalis mit denen der romantischen Naturphilosophie, denn Novalis sucht, wie wir noch sehen werden, der Tatsache, daß die Magnetnadel nach Norden zeigt, einen tieferen geistigen Sinn zu geben, indem er sie mit diesen alten Überlieferungen verbindet. Für ihn, wie für diese theosophischen Traditionen überhaupt, liegt die Zukunft der Menschheit tatsächlich im Norden; der Nordpol ist ihm deshalb der Pol aller positiven Kräfte, deren volle Manifestation durch die winterliche Kälte der „langen

Nacht“ nicht immer gehemmt sein wird. Uralte Verheißungen liegen hier zugrunde, über deren Wert zu urteilen uns natürlich nicht zusteht. Denn daß diese Vorstellung vom Aufblühen eines neuen Paradieses im Norden eine der ältesten der mystischen Literatur ist, wäre wohl aus dem indischen, griechischen und mittelalterlichen Schrifttum nicht schwierig zu beweisen. Es genügt, darauf hingewiesen zu haben, daß im Märchen des Novalis das tausendjährige Reich des Christ in dem nämlichen höchsten Norden beginnt, wo nach alter Überlieferung die seligen Hyperboräer sich eines ewigen Frühlings wie eines tausendjährigen Lebensalters in ewiger Jugend erfreuen sollen.

+ +

III.

Der Anfang des großen Kunstmärchens von Novalis, mit seiner Erzählung von der bezauberten Stadt, die jenseits des Eismeres liegt, von dem in allen Farben kostbarster Edelsteine leuchtenden Garten und Palast, von dem auf einen Schwefelkristall sich aufbauenden prunkvollen Lager der Prinzessin und dem prophetischen Vogel, der im Hintergrund des Thrones sitzt und unaufhörlich die Hülle seiner kostbaren Federn bewegt; von der prächtigen Kuppel, von der Arktur mit den Geistern der Gestirne und der Natur herabsteigt, und von dem alten Helden, der sein Schwert durch das Fenster in die Welt wirft, daß es wie ein Komet durch die Luft fliegt und in Funken zerstiebt: das alles gehört zu dem unvergeßlich und ursprünglich Bildhaftesten des Ganzen, und besonders wie sich dann die Sterne tönend, wie mit unsichtbaren Werkzeugen eifrig arbeitend und bestimmte Figuren nachbildend im Saale umherschwingen — das ist echtester Novalis, das sind keine leblosen Allegorien, sondern Intuitionen jener dem älteren Menschen noch faßlicheren „Seele des Sternsystems“ von wirklich magischer Lebendigkeit. Das rein begriffliche Denken schlägt nirgends vor, und wir erfahren nur beiläufig, daß auch der Sternenkönig, der die Figuren der Sternbilder zu beständig neuen Konstellationen zusammenlegt, dem streng Gesetzmäßigen dieses erhabenen Spiels selbst untersteht, denn es heißt: „Zuweilen schien er gezwungen zu sein, dies oder jenes Blatt zu wählen. Oft aber sah man ihm die Freude an, wenn er durch ein gut getroffenes Blatt eine schöne Harmonie der Zeichen und Figuren legen konnte.“ Indem er alle Stern-Konstellationen übersieht, weiß er auch in einem bestimmten Moment voraus, daß alles gut wird und heißt deshalb Eisen das Schwert in die Welt werfen.

Die folgenden Seiten, die auf die Erde herabführen, beschäftigen durch phantasievolle Allegorien, wie besonders dann durch ein aus der Naturphilosophie der Zeit stammendes Motiv zunächst allerdings mehr das Denken. Im Ganzen ist Novalis auch hier immer anschaulich und

phantasievoll lebendig, aber wir selbst können uns zunächst nur durch Begriffe forthelfen, die wir aber als einen nur vorläufigen Notbehelf ansehen. Und doch kommt es hier auf ein sehr genaues und bestimmtes Verstehen an, da alles Folgende sonst ganz dunkel bleibt.

„Zu der Zeit lag der schöne Knabe Eros in seiner Wiege und schlummerte sanft, während Ginnistan, seine Amme, die Wiege schaukelte und seiner Milchschwester Fabel die Brust reichte. Ihr buntes Halstuch hatte sie über die Wiege ausgebreitet, daß die hellbrennende Lampe, die der Schreiber vor sich stehen hatte, das Kind mit ihrem Scheine nicht beunruhigen möchte. Der Schreiber schrieb unverdrossen, sah sich nur zuweilen mürrisch nach den Kindern um, und schnitt der Amme finstere Gesichter, die ihn gutmütig anlächelte und schwieg.

Der Vater der Kinder ging immer ein und aus, indem er jedesmal die Kinder betrachtete und Ginnistan freundlich begrüßte. Er hatte unaufhörlich dem Schreiber etwas zu sagen. Dieser vernahm ihn genau, und wenn er es aufgezeichnet hatte, reichte er die Blätter einer edlen, göttergleichen Frau hin, die sich an einen Altar lehnte, auf welchem eine dunkle Schale mit klarem Wasser stand, in welches sie mit heiterm Lächeln blickte. Sie tauchte die Blätter jedesmal hinein, und wenn sie beim Herausziehen gewahr wurde, daß einige Schrift stehen geblieben und glänzend geworden war, so gab sie das Blatt dem Schreiber zurück, der es in ein großes Buch heftete, und oft verdrießlich zu sein schien, wenn seine Mühe vergeblich gewesen und alles ausgelöscht war. Die Frau wandte sich zu Zeiten gegen Ginnistan und die Kinder, tauchte den Finger in die Schale, und spritzte einige Tropfen auf sie hin, die, sobald sie die Amme, das Kind oder die Wiege berührten, in einen blauen Dunst zerrannen, der tausend seltsame Bilder zeigte, und beständig um sie herzog und sich veränderte. Traf einer davon zufällig auf den Schreiber, so fielen eine Menge Zahlen und geometrische Figuren nieder, die er mit vieler Emsigkeit auf einen Faden zog und sich zum Zierat um den mageren Hals hing. Die Mutter des Knaben, die wie die Anmut und Lieblichkeit selbst aussah, kam oft herein. Sie schien beständig beschäftigt, und trug immer irgend ein Stück Hauserät mit sich hinaus: bemerkte es der argwöhnische und mit spähenden Blicken sie verfolgende Schreiber, so begann er eine lange Strafrede, auf die aber kein Mensch achtete. Alle schienen seiner unnützen Widerreden gewohnt. Die Mutter gab auf einige Augenblicke der kleinen Fabel die Brust; aber bald ward sie wieder abgerufen, und dann nahm Ginnistan das Kind zurück, das an ihr lieber zu trinken schien.“

Hier sehen wir nun eine Fülle zunächst rätselhafter Gestalten, die in enger, wunderlicher, keineswegs harmonischer Geisterfamilie zusammenleben. Diese einzelnen Gestalten, ihr Wesen und ihre verwandtschaftlichen Beziehungen müssen wir zunächst rein begrifflich zu verstehen suchen, um dann rückwärts diese Begriffe in lebendige Intuitionen wirklicher

Seelenkräfte zurückzuverwandeln. Denn keine nur logischen Beziehungen gibt es hier, Novalis hat diese Beziehungen nicht abstrakt erdacht, sondern er hat seine Ideen mit Geistesaugen geschaut und mit intuitiver Phantasie gestaltet.

Da ist zuerst Eros, der zukünftige Held und Bräutigam, der „schöne Fremde“, den Freya in ihrem Palast erwartet und der hier noch als der kleine Jüngstgeborene in der Wiege schlummert: die im Menschen erst nach vielen Prüfungen, Metamorphosen und Wanderungen sich bewährende Kraft weltverwandelnder Liebe. In diesem ersten ursprünglichen Naturzustand ahnt sie noch nichts von ihrer zukünftigen Berufung, die ihr das höchste Erbe, die Herrschaft über das tausendjährige Reich, verspricht.

Da ist, nahe der Wiege, Ginnistan, seine Amme, die Tochter des alten Mondes: die nur in Bildern denkende Kraft der Phantasie, die nährende Kraft des Eros wie der Fabel. Sie ist der Kraft des Gedächtnisses sehr nahe verwandt, das alles, was in der Vergangenheit je geschah, in Bildern aufbewahrt. Eben deshalb kann Ginnistan an einigen Stellen des Märchens auch als Kraft des bildhaften (nicht automatischen) Gedächtnisses erscheinen: sie kennt alle Wege und weiß die ganze Chronik des Hauses.

Da ist weiter ihre Tochter, die kleine Fabel: die romantische Poesie, verständig, klar, immer heiter, hilfreich und prophetischen Geistes, zwischen allen Welten schwebend und doch immer Kind bleibend. Warum nennt aber Novalis den Geist der höchsten Kunst gerade Fabel? Dies ist genau so willkürlich und phantasievoll wie die Namengebung Arkturs. Die Fabel spricht, als poetische Gattung, immer einen bestimmten, meist moralischen Sinn aus. Novalis aber verkörpert in der kleinen Fabel — im Gegensatz zu Ginnistan, die nur Bilder aneinanderreihet und also nur im Element des Anschaulichen waltet — gerade das einfach heitere, märchenhafte, kindliche und doch zugleich unendlich sinn- und wahrheits-haltige Wesen der Poesie, was, wie die wirkliche Fabel, auch nur von un- verdorbenen Kindern ganz geschätzt und verstanden werden kann.

Da ist weiter ihr Feind, der Schreiber, gegen die anderen mürrisch, vorlaut, anmaßend und mißgünstig, unverdrossen und selbstgefällig stets mit seinem Schreibzeug beschäftigt: der ungläubige, poesiefeindliche, für das Mysterium des Lebens unempfindliche Intellekt, eine ursprünglich nur dienende, subalterne Kraft in dieser Familiengemeinschaft der Kräfte, die aber durch das spätere Fortziehen von Eros und Ginnistan zu Hause an Einfluß gewinnt, die Herrschaft an sich reißt und durch diese Empörung gegen die unsichtbaren hohen Mächte die Katastrophe vor dem Endzustand heraufbeschwört.

Da ist weiter der Vater von Eros und Fabel: der sich allem aufschließende, zur Tätigkeit drängende Sinn — als ursprüngliche Einheit aller Sinne — wie er dem Menschen von der Natur ursprünglich mit-

gegeben wurde; dann die Mutter, „die wie die Anmut und Lieblichkeit selbst aussah“: der dem Sinn polare Naturgrund des Herzens. Männliches und Weibliches also, Psychisches und Geistiges, insofern es in der ursprünglichen Natur schon verkörpert erscheint. Als Naturfülle des Herzens und als Naturfülle des Sinns gehören diese Kräfte aber zu den Kräften der Vergangenheit (der Natur): sie sind ungeläutert, ungeprüft, noch im „labilen“ Unschuldstand und können nur deshalb auch später von dem Schreiber — der die Natur im Menschen tötet — vergewaltigt werden. Auch Ginnistan ist, als reine Phantasie, Gedächtniskraft und als Tochter des alten Mondes dem Vergangenen zugewandt; auch sie gehört zu diesen vererbten Naturkräften, die den Menschen zwar hervorbringen und als Amme aufziehen, aber die Vollendung selbst nicht herbeiführen können. Dies vermögen allein Eros und Fabel (im Bunde mit Sophia); sie allein entscheiden die Zukunft; sie werden deshalb auch im Märchen selbst am plastischsten. Vater und Mutter bleiben daneben als Gestalten blaß und undeutlich, besonders wenn man hier etwa an die platonischen Mythen von den Eltern des Eros denkt. Der Vater wird genauer nur durch seine rege Vielgeschäftigkeit bezeichnet; von seiner nach außen gehenden Tätigkeit erholt er sich dann gerne in den Armen der verführerischen Ginnistan (man denke an die Rolle, die die Phantasie in der primitiven Naturmenschheit spielt!). Die Mutter aber trägt das Hausgeräte zum Verdruß des Schreibers aus der Stube, was offenbar andeutet, daß die reiche herrliche mit unzählbaren Wunden angefüllte Natur, in der sich der noch nicht vom Intellekt beherrschte Mensch heimatlich wie im Paradiese fühlte, durch die Tätigkeit des Schreibers leer, öde, unwirtlich und nüchtern wird wie eine ausgeräumte Wohnung, so daß sich der Mensch aus dieser Natur zuletzt nur noch hinauswünscht.¹⁾

Wenn man dergestalt unter den Personen des Märchens die Naturmächte der Vergangenheit von den geistigen Mächten der Zukunft unterscheiden darf — der Schreiber ist dann die der Natur wie dem wahren gestaltenden Geist gleich feindliche Macht, die in der Gegenwart die herrschende wird — so ist doch auch mitten in dieser unmittelbar vor der Scheidung der Kräfte stehenden Familie das Zeitlose, Übermenschliche, ewig und unveränderlich Waltende noch anwesend. Es ist die erhabene Gestalt, die ruhig und heiter am Altar steht, die Gemahlin des Sternenkönigs, der weibliche Aspekt des Himmels: Sophia, die göttliche Weisheit! Hier tritt nun das uralte theosophische Erbe wieder mitten unter die romantischen Geister.

¹⁾ Umgekehrt kann Novalis selbst, wenn er in dem Fragment Die Lehrlinge zu Sais von seinem Glauben an die unsichtbare Geliebte spricht, durch den die äußere Natur sich ihm wieder entfremdet und alles in ein höheres Bild zusammentritt, sagen: „Mir wird dann jedes so bekannt, so lieb; und was mir seltsam noch erschien und fremd, wird nun auf einmal wie ein Hausgerät.“ Dort, im Märchen, also die Entfremdung von der Natur, hier das Wiedervereintwerden mit ihr.

Es kann sich nun für uns keineswegs darum handeln, zu zeigen, was man unter diesem erhabenen Symbol von jenen frühesten Zeiten an verstand, wo der Mensch noch durch unmittelbare Erleuchtung, und nicht durch das Denken, dieser ewigen Weisheit teilhaftig zu werden suchte (Taoismus, Buddhismus usf.). Es genügt zu sagen, daß die Tradition, die für Novalis in erster Linie in Betracht kommt, Sophia als klares Auge, als lauterer Spiegel dachte, in dem sich alle Tiefen, alle Absichten, alle Herrlichkeiten des Unendlichen spiegeln — Sophia bei Boehme insbesondere dies Spiegelbild des Dreieinigen, das, selbst passiv, erst durch das schöpferische „Wort“, durch Feuer und Licht volle Realität wird; die göttliche Idealwelt, die sich erst verwirklichen soll; im engeren Sinn dann die ewige Jungfrau, das göttliche Urbild des Menschen, von dem der Mensch abgefallen ist und das er im Verlauf des geschichtlichen Prozesses wiedergewinnt. Diesen letzten Sinn gibt auch Franz von Baader (1765 — 1847) dem Symbol, der Zeitgenosse von Novalis. Es sei mir erlaubt, hier eine Stelle aus einem 1833 geschriebenen kurzen Aufsatz dieses Philosophen anzuführen,¹⁾ die dem mystischen Geist des Märchens merkwürdig nahe kommt und die hier von mir versuchte Deutung zu erweitern vermag.

„Man erzählt, daß die Entfernung oder Trennung der Geliebten vom Liebhaber diesen zuerst zum Dichter und Bildner gemacht habe, und daß auf solche Weise Poesie und Bildnerie von den Menschen erfunden worden seien. In der Tat gibt uns aber diese Fabel den Schlüssel zum Verständnis der wahrhaften Bedeutung jener beiden, ja zum Verständnisse unseres gesamten Zeitlebens und Wirkens zur Hand. Wenn nämlich die durch unsere Schuld von uns gewichene Idea (Sophia) gleich einem abgeschiedenen, entlebten oder unbelebt gebliebenen, somit unleibhaften Geist in der Nacht unseres Erdenlebens uns wieder als ein himmlisches Gestirn, wenn schon zuerst in unerreichbarer Ferne oder Höhe, als Ideal aufgeht, und gleichsam als Revenant (des verblichenen Gottesbildes) uns wieder erscheint, so ist diese wahrhaft nicht Geister-, sondern Geisterscheinung (das Wort: Geist hier als die Sophia oder Idea bedeutend genommen, und zwar in ihrem bezüglich auf uns noch unleibhaften, ihre Leibhaftigkeit nur anstrebenden Zustande), eine freie Gabe an uns . . . , zugleich aber eine Aufgabe, nämlich durch tätige Auswirkung oder Formation ihres Leibes als ihrer (der Idea) Peripherie oder Brautkleides, ihr Niedersteigen in uns und ihre Beiwohnung zu verwirklichen; denn das Zentrum realisiert sich durch Inwohnung seiner Peripherie, oder vielmehr beide gehen nur zusammen in ihre Realität oder Konkretheit ein, und die vollendete Peripherie zieht gleichsam als magischer Kreis das Zentrum in sich.“ Auch im Märchen wächst Fabel, der Geist der Poesie, erst in die Größe ihrer Weltaufgabe durch die Trennung der Geliebten, auch hier waltet Sophia, als unleibhafter

¹⁾ Franz von Baader's sämtl. Werke, IV. Band, Leipzig 1833, S. 213.

Geist, als himmlisches Gestirn und Ideal weit über allen differenzierten Einzelkräften. Sophia ist im Märchen des Novalis die leitende, die Zukunft wissende, den Eros zu seiner Aufgabe aussendende Macht, die wahrhaft substantiell nährnde und inspirierende Weisheit, die Eros am Ziel in sich selbst gefunden hat: Sophia und Liebe heißt eines der großen Zauberworte des Märchens, das auch die unterirdische Sphinx später bezwingt. Dies bedeutet aber nichts anderes, als daß der Endzustand im erneuerten Menschen die göttlichen Weisheitskräfte der Sophia mit den Liebeskräften des Eros zum unauflöslichen Bund vereinigen wird. Es ist eine der Grundideen des Märchens, und das Ganze schließt deshalb mit den Versen, die Fabel, über dem Thron auf dem Phönix sitzend, mit lauter Stimme singt:

Gegründet ist das Reich der Ewigkeit,
In Lieb' und Frieden endigt sich der Streit,
Vorüber ging der lange Traum der Schmerzen,
Sophia ist ewig Priesterin der Herzen.

Ich greife hier dem Ende vor, um kurz auf die hohe Bedeutung des Symbols hinzuweisen. Innerhalb der ursprünglichen Geisterfamilie selbst aber scheint ihr Novalis noch eine doppelte Mission zugewiesen zu haben: eine auslöschende und eine inspirierende.

Der Schreiber gibt seine Blätter der göttergleichen Frau, die sie in die dunkle Schale mit klarem Wasser taucht. Er ist verdrießlich, wenn seine Mühe vergeblich gewesen und alles ausgelöscht ist. Als später der Schreiber einen Augenblick hinausgeht, nimmt Fabel die Feder und fängt zu schreiben an. Der Schreiber jagt sie dann „mit vielen Schmähungen von seinem Sitze, und hatte einige Zeit nötig, seine Sachen in Ordnung zu bringen. Er reichte Sophien die von Fabel vollgeschriebenen Blätter, um sie rein zurück zu erhalten, geriet aber bald in den äußersten Unwillen, wie Sophie die Schrift völlig glänzend und unversehrt aus der Schale zog und sie ihm hinlegte.“ Was die Poesie also schreibt, bleibt bestehen, was der Schreiber schreibt, wird ausgelöscht. Die stets wechselnden, vom Zeitgeist abhängigen Theoreme des abstrakten Intellekts bleiben wesenlos und ohne Beziehung zur ewigen Weisheit, nach deren Bild alle Dinge geschaffen sind, und so geht auch das Meiste davon im Element ewiger Klarheit wieder verloren: es teilt damit das Schicksal alles nur Erdgeborenen, das nicht durch nochmalige Geburt einer höheren Welt teilhaftig wurde. Die echte Poesie aber ist von Sophia, der ewigen Weisheit, dem lauterem Spiegel der Geheimnisse aller Wesen und Welten, inspiriert: Sophie taucht den Finger in die Schale und spritzt einige Tropfen auf sie, die in einen blauen Dunst zerrinnen, der beständig um sie herzieht und sich verändert und aus dem sich tausend seltsame Bilder entwickeln. Dies entspricht genau der Ansicht des Novalis über das Wesen der Poesie,

so wie sie sich in ihm durch die Verbindung mit Friedrich Schlegel entwickelte: der Sinn für Poesie und für das wahrhaft Poetische geht über den Kreis des verstandesmäßig Faßbaren weit hinaus; „er hat viel mit dem Sinn für Mystizismus gemein. Er ist der Sinn für das Eigentümliche, Personelle, Unbekannte, Geheimnisvolle, zu Offenbarende... er sieht das Unsichtbare, fühlt das Unfühlbare usw.... Der Sinn für Poesie hat nahe Verwandtschaft mit dem Sinn der Weissagung und dem religiösen, dem Sehersinn überhaupt.“ Was Fabel schreibt, steht mit dem Sehersinn und der religiösen Welt der Weissagungen nicht im Widerspruch: die Tropfen aus der Schale der Weisheit werden ihr zu wahren Schauungen, dem Schreiber aber zu Zahlen, die er verwendet, um, wie Frau Marie Joachimi richtig sagt,¹⁾ seine persönliche Eitelkeit zu befriedigen: er hängt sie sich zum Zierrat um den mageren Hals.

Der „blaue Dunst“ aber mag identisch sein mit dem Schleier der ewigen Jungfrau, von dem Novalis an mehreren Stellen spricht, angeregt hierzu wohl von der Zueignung, die Goethe der ersten Sammlung seiner Schriften (1787 — 1790) vorangestellt hatte, und in der ja auch die Poesie der Schleier der ewigen Wahrheit ist.

Novalis sagt in den Fragmenten (II, 298): „Alles Vollendete spricht sich nicht allein, es spricht eine ganze mitverwandte Welt aus. Daher schwebt um das Vollendete jeder Art der Schleier der ewigen Jungfrau, den die leiseste Berührung in magischen Dunst auflöst, der zum Wolkenwagen des Sehers wird.“ Der Schleier der Jungfrau wird zum Wolkenwagen, der jeden mit dem echten seherischen Sinn Begabten in höhere Welten emporträgt; er verhüllt aber zugleich die Abgründe der wüstesten Schrecken und des Todes. So erscheint er an einer späteren Stelle des Märchens: „Fabel freute sich, wie sie Sophiens blauen Schleier erblickte, der wallend über der Erde schwebte, und auf ewig die ungeheure Gruft bedeckte.“

Man vergleiche aber damit auch eine Stelle aus dem Fragment Die Christenheit oder Europa (1799), die von hier aus erst ganz verständlich wird: „Der Schleier ist für die Jungfrau, was der Geist für den Leib ist, ihr unentbehrliches Organ, dessen Falten die Buchstaben ihrer süßen Verkündigung sind; das unendliche Faltenspiel ist eine Chiffernmusik, denn die Sprache ist der Jungfrau zu hölzern und zu frech, nur zum Gesang öffnen sich ihre Lippen. Mir ist er nichts als der feierliche Ruf zu einer neuen Urversammlung, der gewaltige Flügelschlag eines vorüberziehenden englischen Herolds.“ Man kann Novalis hier nur erraten, wenn man all diese Gedanken zusammennimmt.

Wie motiviert nun das Märchen im Fortgang der Erzählung das Erwachen des Eros? Was wird Ursache der Trennung der ganzen Familie?

¹⁾ In ihrem schönen Buch „Weltanschauung der Romantik“, Jena 1905, E. Diederichs.

„Auf einmal brachte der Vater ein zartes eisernes Stäbchen herein, das er im Hofe gefunden hatte. Der Schreiber besah es und drehte es mit vieler Lebhaftigkeit herum, und brachte bald heraus, daß es sich von selbst, in der Mitte an einem Faden aufgehängt, nach Norden drehe. Ginnistan nahm es auch in die Hand, bog es, drückte es, hauchte es an, und hatte ihm bald die Gestalt einer Schlange gegeben, die sich nun plötzlich in den Schwanz biß. Der Schreiber ward bald des Betrachtens überdrüssig. Er schrieb alles genau auf, und war sehr weitläufig über den Nutzen, den dieser Fund gewähren könne. Wie ärgerlich war er aber, als sein ganzes Schreibwerk die Probe nicht bestand, und das Papier weiß aus der Schale hervorkam. Die Amme spielte fort. Zufällig berührte sie die Wiege damit, da fing der Knabe an wach zu werden, schlug die Decke zurück, hielt die eine Hand gegen das Licht und langte mit der anderen nach der Schlange. Wie er sie erhielt, sprang er rüstig, daß Ginnistan erschrak, und der Schreiber beinah vor Entsetzen vom Stuhl fiel, aus der Wiege stand, nur von seinen langen goldenen Haaren bedeckt, im Zimmer und betrachtete mit unaussprechlicher Freude das Kleinod, das sich in seinen Händen nach Norden ausstreckte und ihn heftig im Innern zu bewegen schien. Zusehends wuchs er.“

Es ist für das Folgende wichtig, daß man gerade über das hier der Deutung bedürftige im klaren ist.

Man erinnere sich an den Anfang des Märchens. Eisen, der alte Held, war von Freya, der Prinzessin, berührt und durchseelt worden. „Sie ergriff seine Hand — so hieß es da — drückte sie mit Zärtlichkeit an ihren himmlischen Busen und rührte den Schild an. Seine Rüstung klang, und eine durchdringende Kraft beseelte seinen Körper. Seine Augen blitzten und das Herz pochte hörbar an den Panzer. Die schöne Freya schien heiterer, und das Licht ward brennender, das von ihr ausströmte.“ Diese merkwürdige Stelle muß man hier gegenwärtig haben. Das dergestalt von Freya durchseelte Eisen hatte das Schwert in die Welt geworfen, nicht nur damit die große Scheidung und der Kampf der Kräfte beginne, sondern damit man auch wisse, wo der Friede ruhe. Das Schwert zersplitterte wie ein Meteor, ein Splitterchen wird hier nun als Magnetstäbchen wiedergefunden. Dieser Zusammenhang besteht und darf nicht übersehen werden.

Im Magneten tritt, nach der Naturphilosophie der Zeit, das Geheimnis der Weltseele offen zutage. Der Magnet ist beseelte Materie, beseeltes Eisen, und die Berührung der Freya stellte diesen Akt der Belebung und Beseelung symbolisch dar. Schellings Weltseele hatte schon den Magnetismus als allgemeine Funktion der Beseelung des Stoffes überhaupt gedacht, als Beweis, daß auch an der Materie selbst sich eine wahrhaft substantielle Kraft als gegenwärtig manifestieren könne. Der Magnet wurde also dieser Zeit zum Symbol einer durchgängigen Beseeltheit auch

der Materie, um so mehr als man den Kern der Erde selbst für metallischen Wesens hielt.¹⁾ Die beseelte Materie ist es auch, durch deren Berührung Eros zuerst erweckt wird: die Berührung des geheimnisvoll belebten anziehenden Stoffes, in dem sich die kosmischen Liebeskräfte auf der untersten Stufe manifestieren, erregt die Liebe zum verborgenen Geheimnis der Natur und läßt sie wachsen. Denn während Ginnistan, die Phantasie, mit dem Magneten, dem beseelten Stoff, nur spielt, indem sie die beiden Pole zum Kreis zusammenbiegt, zur Schlange, die sich in den Schwanz beißt, und so das Symbol der Polarität alles stofflichen Lebens in das Symbol der Ewigkeit spielend umdeutet, während der Schreiber, der tieferen Anschauung bald müde, die Eigenschaften des Magneten nur sehr äußerlich und geistlos untersucht und registriert, ohne damit das Geheimnis des Magnetismus auch nur im mindesten zu enträtseln, wird Eros allein von der Berührung der in der Erdmaterie schlummernden Liebeskraft selbst magnetisiert — „echte Berührungen sind wechselseitige Erregungen“ (III, 312), sagt Novalis; man denke aber auch an den Sinn, den das Wort „magnetisieren“ im Gebiet der somnambulistischen Phänomene damals bekam — und so erkennt auch er allein den Sinn der im Stoff schlummern- den Kraft, an der die seine wächst: sie ruft ihn nach Norden, dorthin, wo der Friede ruht, wo die Liebe erwachen und von wo alle Welt die neue Seele erhalten soll. So beruhigt sich Eros nicht bei der Polarität alles stofflichen Daseins: daß die Magnetnadel nach Norden zeigt, sagt ihm, daß es ein Ziel gibt, und daß dieses Ziel im Norden liegt, wo die Braut seiner wartet.

Tiefsinniges Spiel also mit dem Geheimnis des Magnetismus wie mit dem Gedanken der Polarität alles Erdendaseins! So hatte auch der junge Physiker Ritter, wohl von Novalis angeregt, das magnetische Urphänomen verstanden: „Der Magnetismus ist gleichsam das Tor aus der Welt in die unendliche Natur. Schon daß der Magnet eine bestimmte Richtung hat, deutet es an.“²⁾

In den Lehrlingen zu Sais aber sieht Novalis alle Naturgegenstände nur als Hüllen und Bilder, „versammelt um ein göttlich Wunderbild, und dieses liegt mir immer in Gedanken. Sie such ich nicht, in ihnen such ich oft. Es ist, als sollten sie den Weg mir zeigen, wo in tiefem Schlaf die Jungfrau steht, nach der mein Geist sich sehnt“. Diesen Weg zu der schlummernden Jungfrau, der Prinzessin Freya, der Tochter des Sternenkönigs, zu zeigen, scheint, nach dem Märchen, der Magnet, durch sein bestimmtes Gerichtetsein nach Norden, am geeignetsten. Und doch

¹⁾ Ritter, Fragmente eines jungen Physikers, 1810, S. 34: „Alle Stoffe scheinen zerlegtes Eisen zu sein. Eisen ist der Kern der Erde.“ Wenn Novalis wohl auch nicht dieser Meinung war, so erklärt doch dieser Gedanke die Wichtigkeit, die man dem Phänomen des Magnetismus beilegte. Vgl. auch Steffens Anthropologie.

²⁾ J. W. Ritter, Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, Bd. II, S. 5.

kann dem echten Lehrling zu Sais jeder Naturgegenstand den Weg zeigen, in jedem schlummern dieselben geheimnisvollen Kräfte der Weltseele, alles wird Tor aus der Welt in die unendliche Natur, der Glaube an die zukünftige völlige Offenbarung der Weltseele läßt alle Phänomene zu einer höheren Ordnung zusammentreten, und, so fährt Novalis bedeutend fort, „alle sind nur nach einer Gegend gerichtet“. Ein Gedanke also, der selbst nur wieder durch das Märchen verständlich wird und dessen Sinn ins Allgemeine erweitert.

Man kann zur Erläuterung noch folgendes heranziehen. Novalis sagt in den Fragmenten: „Ich realisiere die goldene Zeit, indem ich die polare Sphäre ausbilde.“¹⁾ Unbedingt gehört auch dieser Gedanke zu dem ganzen Gedankenkreis, aus dem das Märchen herauswuchs. Der vollkommene Mensch, der die goldene Zeit in sich realisiert, ist der Androgyn, der seinen Gegenpol nicht mehr im Äußeren sucht, sondern der die in allem Stofflichen waltenden Pole des Männlichen und Weiblichen, Positiven und Negativen in sich zur Einheit verbunden hat, durch die Zusammenfassung der Pole also im eigenen Innern die unendliche Synthese verwirklicht. Von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachtet, ist alles irdische Leben, über dem Polarität waltet, nur ein Zeichen des Zerfalls und der Zertrennung des ursprünglich Gleichen. Polarität entsteht durch Zersetzung, sagt Novalis (III, 313). Polarität ist eine Unvollkommenheit, es soll keine Polarität einst sein. Polarität darf nur ein Mittel, darf nur transitorisch sein; denn es ist eine Trennung des notwendig Verbundenen, eine Feindseligkeit, gegenseitige Aufhebung und Beschränkung.

So zieht auch der Magnet, das Ursymbol aller Polarität, den zu sich selbst erwachenden Eros nach der einen Richtung, wo er allein die polare Sphäre ausbilden und die goldene Zeit realisieren soll: auch ihm ist die erregte Polarität nur Mittel und transitorischer Zustand.

¹⁾ Werke III, 332.

(Schluß folgt.)

Zur philosophischen Literatur der Gegenwart.

Von Dr. Artur Buchenau.



Es geht durch die Gegenwart ein bedeutsamer Zug, wie die übrigen Gebiete, so auch die Erkenntnisarbeit, in eine engere Beziehung zum Leben zu setzen, da man hierdurch ein Wachstum von Kraft, Frische, Wahrheit erhofft. Das Grenzgebiet von Erkenntniskritik und Metaphysik wird daher lebhaft bearbeitet, und sowohl nach der systematischen wie nach der historischen Seite sind eine Reihe wertvoller Arbeiten zu verzeichnen. Als erste Einführung eignet sich da wohl am besten das vor kurzem in II. Auflage erschienene Buch von **Rudolf Eucken**: *Erkennen und Leben* (I. Auflage 1912; bei W. de Gruyter & Co., Berlin 1923; 127 S.), das in einen kritischen und einen begründenden und ausführenden Teil zerfällt. Die Auseinandersetzung mit Pragmatismus und Biologismus weist diese Bewegungen als unzulänglich nach und endigt in die Forderung einer Geisteskultur mit größerer Innerlichkeit und Selbständigkeit. So steht Eucken dem Fichteschen Idealismus nahe, wie er ähnlich von **Arthur Liebert** vertreten wird, der freilich eine eindringende Analyse auch der kompliziertesten Gegenwarts-Probleme nicht scheut. (S. hierzu seine beiden Schriften: *Wie ist kritische Philosophie möglich?* II. Aufl. Leipzig, F. Meiner 1923 und *Die geistige Krise der Gegenwart*. II. Aufl. Berlin, Pan-Verlag 1923.) In dem letzteren Buche ist besonders beachtenswert die kritische Darstellung des modernen Relativismus.

Liebert tritt ein für eine Philosophie der Freiheit, wobei er die Synthese Kantischer mit Hegelschen Gedanken nicht scheut. Der Sinn des Lebens besteht nach Lieberts Darlegung und bewährt sich in Autonomie und Freiheit, d. h. darin, daß es, um sein Recht darzutun, über sich selbst hinausgreift, daß es sich verliert, um sich zu finden. Selbst erkenntnistheoretisch so streng geschulte Denker wie **Paul Natorp** und **Heinrich Rickert** suchen heute diese „Metaphysik des Lebens“, wenn auch Rickert mit Recht zu philosophischer Besonnenheit rät („Philosophie des Lebens“. Tübingen. Mohr 1923) und Natorp in seinem „Sozialidealismus“ (1920 bei Springer in Berlin) das einst in der „Sozialpädagogik“ Begonnene weiterführen und vertiefen, aber keineswegs umbiegen will. Daß ein so streng systematisches Buch wie die „Sozialpädagogik“ (I. Auflage 1898) vor einem Jahre in 5. Auflage erscheinen konnte, ist ja das deutlichste Zeichen dafür, daß die ethisch fundierte und mit platonischen Gedanken eng verbundene Erziehungslehre Natorps in weitesten Kreisen immer noch Beachtung findet. Als bedeutsame Ergänzung zur Sozialpädagogik ist anzusehen seine vor kurzem in II. Auflage erschienene Sammlung:

Philosophie und Pädagogik (Marburg, Elwert 1924). Es sind Untersuchungen auf dem Grenzgebiet von Philosophie und Pädagogik, wobei Natorp besonderen Wert legt auf den Nachweis, daß nur die gesamte Philosophie die Grundlage der Pädagogik bilden kann.

Zu dem, was Natorp, Liebert und Eucken systematisch aufbauen, liegt eine höchst geistvolle historische Parallele vor in dem Buche von Richard Kroner, Von Kant bis Hegel. I. Band (Tübingen Verlag J. C. B. Mohr 1921.) Die Untersuchung setzt ein mit einer sehr exakten Analyse der Kantischen Kritiken und zeigt dann den Übergang von der Vernunftkritik zur Wissenschaftslehre. Mit Recht führt der Verfasser aus, daß bei Fichte die ethische Idee die Forderung der spekulativen erfüllen soll, soweit sie überhaupt erfüllbar ist: der spekulative Ethiker siegt über den spekulativen Logiker. Es wird sodann die Wissenschaftslehre von 1794 ausführlich dargestellt und der Übergang von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie aufgewiesen. Der II. Band (Schellings Philosophie auf dem Höhepunkt; Hegel) steht noch aus. Eine ähnliche Aufgabe, wenn auch in engerem Rahmen, hat sich Nicolai Hartmann gestellt in seiner „Philosophie des deutschen Idealismus“ (Berlin, Verlag W. de Gruyter & Co., 1923). Der erste, bisher erschienene Teil stellt Fichte, Schelling und die Romantik dar und weiß gerade problem-geschichtlich manches Neue zu bieten. Während Kroner auf dem Boden des Idealismus steht, ist Hartmann trotz seines Ausgangspunktes von Cohen Realist, wie er das in seinem scharfsinnigen systematischen Hauptwerke darlegt: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Berlin, W. de Gruyter & Co., 1921), von dem eine zweite Auflage in Vorbereitung ist. Die Probleme der vorkantischen Philosophie werden äußerst lichtvoll behandelt in dem Buche des Breslauer Philosophen Richard Hönlwald: Die Philosophie von der Renaissance bis Kant (Berlin, W. de Gruyter & Co., 1923). Dem kantischen Gedankenkreise steht näher als Hartmann der Hamburger Philosophieprofessor Albert Görland in seiner tiefeschürfenden Untersuchung: Religionsphilosophie (Berlin, W. de Gruyter & Co., 1922), die manche Gedanken Cohens systematisch weiter-spinnt und von der engen Bezogenheit auf das Judentum loslöst. Görlands Bücher verdienen die ernsteste Beachtung, gehört er doch mit Ernst Cassirer (Geschichte des Erkenntnisproblems. 3 Bände, II. Auflage Berlin, Verlag Bruno Cassirer) zu den wenigen Neukantianern, die sowohl auf historischem wie auf systematischem Gebiete neue Wege weisen. In seinen religionsphilosophischen Ansichten steht der Husserlschen Phänomenologie nahe der Kölner Philosoph Max Scheler, der in seinem Buche: Vom Ewigen im Menschen in Band I von der „religiösen Erneuerung“ handelt (Leipzig. Verlag Der neue Geist, 1921). Philosophie, wie sie Scheler versteht, soll systematisch sein,

aber ein „System“ geben, das nicht auf der Deduktion aus wenigen einfachen Grundsätzen beruht, sondern seine Nahrung und seinen Gehalt aus der eindringenden Analyse der verschiedenen Gebiete des Daseins und des geistigen Lebens immer neu erwirbt. Manche Berührung mit Scheler zeigt der Nachfolger Diltheys, der Berliner Professor der Philosophie und der Pädagogik **Eduard Spranger** in seinem weitverbreiteten Buche „Lebensformen“ (in Buchform, 1921; III. Auflage 1924), das mit Diltheyscher Methodik arbeitet, aber alle modernen Probleme in den Umkreis der Betrachtung mit hineinzieht. Spranger hat sich die Aufgabe gesetzt, geistige Erscheinungen strukturell richtig sehen zu lehren. Was dem Beobachter der lebenden Natur, dem Maler z. B., eine selbstverständliche Ausstattung ist, der Sinn für den organischen Zusammenhang, ist beim geisteswissenschaftlichen Forscher heute noch eine seltene Gabe des Genies, und die Besinnung darüber darf trotz Burckhardt, Dilthey und Nietzsche noch immer eine neue Kunst genannt werden. Spranger stellt in diesem für die moderne Geisteskultur vielleicht charakteristischsten Buche sechs ideale Grundtypen der Individualität auf: den theoretischen, den ökonomischen, den ästhetischen Menschen sowie den sozialen, den religiösen und den Machtmenschen. In dieser Bereicherung des Rüstzeuges von typischen Kategorien, mit denen wir die Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens auffangen können, liegt nicht nur der Fortschritt unseres historischen Verständnisses, sondern auch eine notwendige Aufhellung unseres Blickes für die Gegenwart. Auch für die Ethik gilt dann, wie Spranger weiter ausführt, eine Rangordnung der Werte, und so gelingt es, individuelle und kollektive Moral in einer höheren Synthese zu vereinigen. Die „Strukturpsychologie“, der es auf das Verstehen der feinsten, auch der komplexesten seelischen und geistigen Inhalte und Gehalte ankommt, hat Spranger an einem Beispiel: der jugendlichen Seele, in ihrer ganzen Fruchtbarkeit gezeigt. Dieses sein neuestes Buch: *Psychologie des Jugendalters* (Leipzig bei Quelle & Meyer, 1924) ist Ernst Goldbeck, dem bekannten Praktiker, gewidmet. Es ist eins der aufschlußreichsten Bücher, das uns die letzten Jahre gebracht haben, weiß doch Spranger aus dem behandelten Material das Höchstmaß herauszuziehen, ohne jemals in die Selbstzufriedenheit des alten Rationalismus zu verfallen. Vielmehr ist das Grundgefühl und die Grundstimmung, wovon seine Bücher erfüllt sind, die Ehrfurcht. Für ihn gilt es, Kant mit Goethe, Plato mit Aristoteles zu verbinden und dabei sich der tiefen Tragik des modernen Kulturgeschehens klar bewußt zu bleiben, wo unendliche Weiten und Tiefen der Probleme zu bewältigen sind, ohne daß wir doch schon über die notwendigen Instrumente, d. h. die genügend abgeklärten Begriffe, verfügen. Spranger hat gezeigt, welche Fülle der Belehrung aus den Schriften von Dilthey

zu entnehmen ist, und so ist es denn mit besonderem Danke zu begrüßen, daß der Teubnersche Verlag in Leipzig trotz der Ungunst der Zeiten sich an eine D i l t h e y - G e s a m t - A u s g a b e herangewagt hat, die durch den Krieg zwar verzögert, aber doch nicht völlig verhindert worden ist. Der erste Band enthält die „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1922) Diltheys grandiosen Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Der zweite stattliche Band, der schon 1914 herauskam, enthält eine Reihe von Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion, unter dem Titel: „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“, Band IV (1921) bringt die bekannte Abhandlung Diltheys zur Jugendgeschichte Hegels und andere Untersuchungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, darunter eine Reihe von Fragmenten aus dem Nachlaß. Band V enthält Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften unter dem Obertitel: Die geistige Welt (1924), darunter auch die berühmte Akademieabhandlung über beschreibende und zergliedernde Psychologie (zuerst 1894 erschienen), von der seine Schüler von Frischeisen-Köhler bis zu Spranger und Litt aufs stärkste beeinflußt worden sind. Band VI (Die geistige Welt. Teil II) enthält Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik, darunter diejenige über die Möglichkeit einer allgemein gültigen pädagogischen Wissenschaft (von 1888). In einem späteren Aufsatz unserer Zeitschrift soll versucht werden, das Fazit des geistigen Gehalts dieser Werke zu ziehen. Diltheys berühmter „Schleiermacher“ erschien inzwischen auch in 2. Auflage (herausgegeben von Hermann Mulert; Berlin, W. de Gruyter & Co., 1922).

Dem Diltheyschen Gedankenkreise gehören auch die Bücher von Theodor Litt an, dessen Untersuchung über „Individuum und Gemeinschaft“ 1919 in erster, 1924 in zweiter, völlig neugestalteter Auflage erschien (bei B. G. Teubner in Leipzig). Dazu kommt seine den Grenzfragen von Erkenntnistheorie und Metaphysik gewidmete Schrift: Erkenntnis und Leben (ebenda 1922), die in ihren methodologischen Teilen Rechenschaft ablegt von der Form der Begriffsbildung und sich hier mit Cassirers geistvollem Buche „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (I. Auflage Berlin, B. Cassirer, 1910, II. Auflage 1923) berührt. Litt versucht in der zweiten Fassung von „Individuum und Gemeinschaft“ die Grundlegung einer Kulturphilosophie, wobei es ihm wesentlich ist, alles nur zeitgeschichtlich Bedingte auszuschließen und allein das herauszuarbeiten, was sich als reine und strenge Theorie auszuweisen vermag. Auf diesem Gebiete der philosophischen Grundlegung der Geisteswissenschaften liegen auch z. T. die Arbeiten des der Wissenschaft zu früh entrissenen Emil Lask. Es ist eine anerkennenswerte Leistung des Mohrschen Verlages, daß er es fertig gebracht hat, schon

jetzt Lask's „gesammelte Schriften“ in drei gut ausgestatteten Bänden vorzulegen (herausgegeben von Eugen Herrigel bei J. C. B. Mohr, Tübingen 1923/24). Heinrich Rickert schickt der Ausgabe ein „persönliches Geleitwort“ voraus. Die den 1. Band füllenden Schriften („Fichtes Idealismus und die Geschichte“, „Rechtsphilosophie“) erscheinen in völlig unveränderter Gestalt, während die Werke des zweiten Bandes nach vorliegenden handschriftlichen Notizen geändert sind („die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“ und „die Lehre vom Urteil“). Der dritte (Nachlaß-) Band bringt die Plato-Vorlesung, Bemerkungen „zum System der Logik“, „zum System der Philosophie“ und „zum System der Wissenschaften“. Diese Ausgabe ist nur ermöglicht worden durch die hingebungsvolle Arbeit des Herausgebers, des Lask-Schülers Dr. Herrigel, der unter den Schülern ihm am nächsten gestanden hatte und bis zum Ausbruch des Krieges mit ihm im engsten geistigen Verkehr gewesen war.

In mancher Beziehung wandelt ähnliche Wege wie Spranger in seinen „Lebensformen“ Graf H. v. Keyserling in seinem vielgelesenen „Reisetagebuch eines Philosophen“ (4. Auflage 1923, Darmstadt, Verlag Otto Reichl), der eine Synthese von europäischem Relativismus und asiatischem Quietismus versucht. Freilich sind seine Darlegungen doch mehr geistreich zugespitzt, als systematisch ernst zu nehmen. Weit mehr in die Tiefe geht die 1918 in erster Auflage erschienene Untersuchung von Richard Müller-Freienfels: Persönlichkeit und Weltanschauung (zweite, stark veränderte Auflage 1923 in Leipzig bei B. G. Teubner), der die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie nachweist. Die Kernfrage seines Buches läßt sich auch so formulieren: auf Grund welcher seelischen Faktoren bildet sich ein Mensch seinen Stil, sein religiöses oder philosophisches Weltbild? Eine wertvolle Ergänzung zu diesem Buche bildet desselben Verfassers: „Philosophie der Individualität“ (2. Auflage Leipzig, F. Meiner, 1923) und „Irrationalismus“ (ebenda 1922). In kurzer Formulierung stellt derselbe Verfasser eine „Psychologie der Religion“ dar (2 Bände, Sammlung Götschen. Berlin, de Gruyter, 1920) und gibt eine vorzüglich orientierende Übersicht über „die Philosophie des 20. Jahrhunderts“, die eine souveräne Beherrschung der gewaltigen Literatur und ein sicheres Urteil bezeugt, wenn man auch standpunktlich selbst von anderen Voraussetzungen an die behandelten Probleme herangeht (das zuletzt erwähnte Buch erschien bei E. S. Mittler, Berlin 1922). Eine ähnliche übersichtliche Darstellung wird versucht von Willy Moog: „Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts“ (Stuttgart, Verlag F. Enke, 1922), wobei sich der Verfasser durch große Objektivität auszeichnet. Einem einzelnen Denker von großem Einfluß in den letzten drei Jahrzehnten ist die Untersuchung von Willi Nef gewidmet:

Die Philosophie Wilhelm Wundts (Leipzig, F. Meiner, 1923), die zeigt, daß gerade auch in der Schweiz (der Verfasser ist Schweizer) die deutsche Philosophie ernste Beachtung findet. Dem bekannten Kant-Herausgeber Karl Vorländer verdanken wir Studien über die Beziehungen unserer klassischen Dichtung zu Kant, die 1922 unter dem Titel: Kant—Schiller—Goethe in zweiter Auflage erschienen sind (in Leipzig bei Felix Meiner). Der Vertreter des Gedankens Pan-Europa, R. N. Condénhove-Kalergi, gibt im Neuen-Geist-Verlag (Leipzig 1923) eine kurze Darstellung seiner Ethik unter dem Titel: Ethik und Hyperethik, wobei er darlegt, daß Schönheit als Prinzip menschlichen Handelns höhere Ethik zeugt. Diese Ästhetik des Menschen nennt er „Hyperethik“; sie ist ästhetische Ethik, ethische Ästhetik, Gedanken, die auch in mancher Wendung an Schiller und Hölderlin anknüpfen. Über den letzteren handeln die auch stilistisch außerordentlich feinen, aus dem Nachlaß des früh vollendeten Norbert v. Hellingrath herausgegebenen zwei Vorträge: „Hölderlin und die Deutschen“ und „Hölderlins Wahnsinn“ (München, Hugo Bruckmann 1921). Eine vollständige Ausgabe Hölderlins ist dem Berliner Propyläen-Verlag (6 Bände 1913—23) in mustergültiger Gestalt gelungen. Sowohl für die Literaturgeschichte wie für die Philosophie, insbesondere die Ästhetik, bietet Hölderlin immer wieder neue Überraschungen. Es ist erfreulich, daß sich aus der sorgfältigen Ausgabe nun jeder ein selbständiges Bild von dem machen kann, was er geistesgeschichtlich bedeutet.

Gewaltig groß ist die Menge der Literatur über sozialpsychologische und parapsychologische Probleme, wengleich der Quantität gerade hier die Qualität des Gebotenen in keiner Weise entspricht. Einiges Wichtige sei hier indessen erwähnt. Zunächst das kühne und wegweisende Buch von Kurt Baschwitz: Der Massenwahn, seine Wirkung und seine Beherrschung (München, Oskar Beck, 1924) mit dem prächtigen Motto aus Fichte: „Alles unser Lehren muß auf Erweckung des Selbstdenkens abzielen . . . ein Schriftsteller soll vor seinen Lesern denken, aber nicht für sie.“ Sozialpsychologisch wichtiges Material bietet auch der „Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene“ (von Erwin Baur, Eugen Fischer und Fritz Lenz). Der erste Band: Menschliche Erblichkeitslehre ist 1921 erschienen (J. F. Lehmanns Verlag in München). Eine Ergänzung dazu enthält das viel gelesene Buch von Hans F. K. Günther: Rassenkunde des deutschen Volkes (ebenda, 5. Auflage 1924), das sich nicht mit einer Beschreibung der verschiedenen in Deutschland ansässigen Rassen begnügt, sondern in eine Forderung nach „Züchtung der nordischen Rasse“ ausklingt. Diese Rassen-Philosophie leidet freilich an der höchst unsicheren Grundlage des ja keineswegs so einfachen Rassenbegriffs. So wirkt diese biologische Philosophie mit ihrem naiven Ideal

der Stärke leicht verwirrend, wie das auch Spenglers unklares Buch vom „Untergang des Abendlandes“ auf jeder Seite enthüllt, wenn man seine Thesen genau analysiert. Wissenschaftlich sehr vorsichtig und besonnen geht dagegen der Gießener Professor Robert Sommer in seiner Untersuchung: „Familienforschung und Vererbungslehre“ vor (Leipzig bei J. A. Barth, 1922), in der er versucht, die beobachtende Psychologie, insbesondere die experimentelle Untersuchung bestimmter Personen, mit der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre in engste Berührung zu bringen, um so die Vererbungs- und Variationserscheinungen in den menschlichen Familien methodisch zu untersuchen, aus deren Beschaffenheit im letzten Grunde alle Gesellschaftsentwicklung entspringt. Nach der Seite der biologischen Psychologie ist von eigenartigem Werte, wenn auch stark einseitig die Untersuchung des Professors in Buenos Aires José Ingenieros (deutsch von Julius Reithing) Prinzipien der biologischen Psychologie, der eine Einführung von Wilhelm Ostwald vorangeht (Leipzig, Verlag F. Meiner 1922).

Als erste Einführung in die Probleme der Anthroposophie und Theosophie“ vermag zu dienen das Buch von Kurt Leese „Moderne Theosophie“ (II. Auflage im Furche-Verlag, Berlin 1921), das in der Kritik sehr vorsichtig ist und vorzüglich das Wichtigste herauszuholen versteht. Der auch als Novellist bekannte Manfred Kyber dagegen vermag sich in seiner „Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus“ (Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1923) aus den Banden des dogmatischen Parapsychologismus nur sehr unvollständig zu befreien. Ein Einzelproblem, nämlich die Entwicklung Swedenborgs zum Mysteriker und Geisterseher, ist von dem schwedischen Forscher Martin Lamm in trefflicher und ausführlicher Art und Weise behandelt in der Studie: Swedenborg (deutsch von Ilse Meyer-Lüne), die im Meinerschen Verlage (Leipzig 1922) erschienen ist. Als Dichter und Seelenkenner geht an diese Frage heran Maurice Maeterlinck in seinem reizvollen Buche: „Das große Rätsel“ (übersetzt von Lulu v. Strauß und Torney), das Eugen Diederichs verlegt hat (Jena 1924). Schließlich sei in diesem Zusammenhange noch erwähnt das Buch von D. Mereschkowsky: „Die Geheimnisse des Ostens“ (I. Teil: Ägypten—Osiris, II. Teil: Babylon—Tammung), das im Welt-Verlag (Berlin 1924) erschienen ist und sehr reichhaltiges neues Material bringt.

Die Gegner der Freimaurerei

Von Wagler.



Was will die Freimaurerei? Sie will den Menschen möglichst auf sich selbst stellen in seinem Seelenleben und in seinem Charakter, und die Freimaurerei kann nur wirksam werden, wenn sie als ein Erleben und als Anregung ureigenen Erlebens, insbesondere als Erlebnis der Arbeit im Menschen zur Geltung gelangt.

Aus seinem Erleben heraus sollen dem Freimaurer seine Religion, seine Sittlichkeit und seine Erkenntnis, insbesondere seine Welt- und Lebensanschauung, erwachsen. So ist der Freimaurer der schöpferische Mensch, der aus dem falschen Idealismus unserer Zeit zur Wirklichkeit erwacht ist, der drauf und dran ist, eine neue Kultur, insbesondere eine wirtschaftliche Diesseitskultur zu schaffen, und der doch die echten Kulturgüter der Vergangenheit in lebendiger Überlieferung und in ehrfürchtigem Nacherlebnis zu wahren weiß, weil es ihm gewiß ist, daß alles Leben Entwicklung ist.

In solchem Erleben und in solchem Schaffen findet die Freimaurerei Gegner auf der ganzen Front; sie alle fühlen instinktiv die innere Macht und Wahrheit freimaurerischer Kulturentwicklung, und darum verfolgen sie oftmals den Bruderbund mit allen zu Gebote stehenden Mitteln kirchlicher, politischer und sozialer Gewalt, unter denen Bannfluch, Staatsverbot, gesellschaftliche Verleumdung obenan stehen.

Unser freies Suchen nach Gott, unser Seelenkampf um Gott, unsere Duldsamkeit gegenüber allen Konfessionen versteht die Kirche nicht; sie kennt nur ein gläubiges Aufnehmen des Heiles in Christo und huldigt dem Prinzip: Außer der Kirche kein Heil! Diesseitskultur, insbesondere Seelenfreiheit, sind ihr Bosheit und Überhebung. Darum hat der Papst den Freimaurer gebannt, der Ultramontane ihn aufs unsinnigste verleumdet und selbst die protestantische Orthodoxie ihn des Unglaubens beschuldigt, obgleich getreue Söhne beider Kirchen überzeugte Freimaurer waren, und das alles nur, weil der Bruderbund eine Religion vertritt, in der alle Menschen übereinstimmen können, und weil er auch den frommen Katholiken wie jeden Gläubigen achtet, wenn er nur aufrichtig fromm ist.

Allein trotz Verleumdung und Verfolgung wuchs der Freimaurerbund; da hat man dann die führenden Staatmänner überredet, die Logen zu verbieten. In Monarchien galten sie als Mittelpunkte von Verschwörungen gegen Thron und Altar und in Republiken, insbesondere in jungen Republiken, als Herde der Reaktion. Dort wurde das alte

sittliche Organisationsprinzip der Loge: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, politisch verleumdet, hier die ehrfürchtige Pflege geheiligter Überlieferungen als reaktionärer Monarchismus verdächtigt, obgleich gerade die Freimaurer als loyale Staatsbürger sich bewährten und nach maurerischen Prinzipien sich bewähren mußten.

Nicht weniger widerspruchsvoll als diese Verdächtigung, die die Logen als Herde der Revolution oder der Reaktion hinstellt, ist die andere doppelte Verleumdung, die im Bruderbund auf der einen Seite Hochburgen des Antisemitismus und dann auf der anderen Seite wieder nur Werkzeuge des Judentums erblickt. Wenn der Freimaurerbund in seiner Duldsamkeit alle Menschen umfassen kann ohne Rücksicht auf Rasse, Politik, Religion und Stand, falls sie nur freie Männer von gutem Rufe sind, warum sollte er Nichtchristen von solcher Charakterbeschaffenheit ausschließen? Er würde sich nur das Armutszeugnis ausstellen, daß er etwa das jüdische Element als Rasse fürchtete und es nicht verdauen könnte wie der freie Wirtschaftskampf. Wer darf deshalb die Logen Werkzeuge des Judentums nennen? Ganz abgesehen davon, daß der jüdische Prozentsatz im deutschen Freimaurertum kein erheblicher ist. Schwerer noch wiegt der Vorwurf, die Freimaurerei sei beherrscht vom jüdischen Geiste; denn sie spreche in alttestamentlichen Symbolen. Was aber symbolisiert der Freimaurer in alttestamentlichen Formen? Sein Bauerlebnis. Das aber ließ sich genau so im Bau des Straßburger Münsters oder Kölner Doms versinnbildlichen wie im salomonischen Tempelbau. Wenn der mittelalterliche Bauhüttenmensch, dem wir darin folgen, sein Arbeitserlebnis nicht durch sein eigenes Werk symbolisierte, so lag das daran, daß alle Weihe des Lebens und der Seele im Mittelalter nur von der Kirche ausging; das Neue Testament mit seinem Jenseitsstreben aber bot wenig Anhaltspunkte für solche Symbolisierung, der alttestamentliche Tempelbau dagegen forderte diese geradezu heraus. Die maurerische Symbolik ist daher nur in soweit alttestamentlich, als das Alte Testament auch von der Kirche anerkannt ist. In diesem Sinne ist die maurerische Symbolik nicht jüdisch, sondern erscheint christlich, urchristlich; an sich freilich ist sie allgemein menschlich. Hätte man aber dem mittelalterlichen Schöpfer dieser Symbolik Verjudung vorgeworfen, er hätte es als Beleidigung empfunden; denn der Jude galt ja damals in unsern Landen als der verachtetste Mensch, die Dom-Bauhütte aber sah in sich die vornehmste Zunft.

Eine geistige oder soziale Vorherrschaft des Judentums in den Logen ist jedoch schon nach dem Prinzip der Gleichheit aller Brüder unmöglich. Darüber wacht auch der demokratisch-kritische Geist unseres Zeitalters, der den Brüdern so gut wie den übrigen Volksgenossen im Blute steckt. Wenn dann aber andere wieder sagen: die unteren Grade der Brüderschaft werden von unbekanntem Oberen im jüdischen Geiste

geleitet, ohne daß sie es wissen, so weisen wir darauf hin: Gerade angesichts der wachsenden Standesunterschiede in unserer Zeit wahrt die Loge mit besonderer Wachsamkeit das Prinzip der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; in ihr bringen die leitenden Stellungen dem Träger nichts als ein größeres Maß von Arbeit und Verantwortung; denn in solcher Arbeit sind sie bis zu den höchsten Würden hinauf nichts als das ausführende Organ des Gesamtwillens der Bruderschaft unter steter bewußter und unbewußter Kritik derselben. Angesichts dieser demokratischen Organisation des gesamten Logenbetriebes ist es geradezu ein Unsinn, überhaupt von „unbekannten Obern“ zu sprechen, nicht allein darum, weil ihre Einsetzung dem Freimaurerdenken widerspräche, sondern auch darum, weil sich ein frei empfindender, freidenkender und freihandelnder Mensch das nicht gefallen läßt. Ueberdies kann nicht scharf genug betont werden, daß die Hochgrade, soweit deutsche Logensysteme überhaupt in ihnen arbeiten, rein christlich sind.

Nun hat aber gerade dieser freiheitliche, brüderliche, ausgleichende Zug des Logengeistes den Bruderbund in den Verdacht sozialdemokratischer Bestrebungen gebracht. In der Tat ist ja die Freimaurerei durch und durch von sozialem Geiste durchtränkt, sie ist kultureller, insbesondere moralischer Sozialismus seit den Tagen ihrer Entstehung; allein wie sie den Gedanken des gewaltsamen Umsturzes weit von sich weist, so verbieten ihr Brudergeist und Freiheitssinn den Klassenkampf und die zwangsmäßige Aufhebung des Privatbesitzes, insbesondere an den Produktionsmitteln. Gewiß, die Bruderschaft sucht die allgemeinen und wachsenden Besitzunterschiede auszugleichen; aber diese Ausgleicheung ist Wohltätigkeit und freiwillige Hingabe des Besitzenden an die Armen.

Angesichts solcher Haltung im politischen Kampfe unserer Zeit haben sozialdemokratische Kreise der Loge den Vorwurf gemacht, sie pflege Klassengeist und Standesdünkel und sei ein Herd der Reaktion; der Junker, der altpreußische Offizier und der Bourgeois fänden gerade im Bruderbund Rückhalt. Auch dieser Vorwurf ist schon durch den geschilderten demokratischen Geist in der Bruderschaft widerlegt; daraus aber, daß sie die rohen und pöbelhaften Sitten der Gasse und des Klassenkampfes im Verkehr der Brüder ablehnt und Ehrerbietung sowie würdevolles Benehmen als die Lebensluft echten, menschlichen Umgangs, als die Notwendigkeit edlen Menschentums und echter Lebenskunst hütet, darf ihr doch nimmermehr ein Tadel erwachsen. Der Bruderbund ist also eine Gemeinschaft zwar wohl erfüllt von demokratischem Geiste, aber doch mit durchaus vornehmen, würdevollen, achtungswürdigen Umgangs- und Lebensformen; daher erscheint das Freimaurertum bei allem sozialen Sinn als eine

gut bürgerliche Gemeinschaft, gleich weit entfernt von beschränktem Standesgeiste wie von einem alles zwanghaft nivellierenden Klassenkampfe.

Zum Schluß sei noch auf einen Einwand hingewiesen, der gerade aus den Kreisen der Intelligenz kommt: Die Freimaurerei sei mit ihrer Betonung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sowie von Gott, Tugend und Unsterblichkeit zwar das echte Kind edler Aufklärungszeit, aber als solches schon durch Lessing, Goethe, Herder und Fichte überholt. Dem gegenüber ist festzuhalten, daß gerade diese Männer dem Bruderbund angehörten und hier wesentliche Anregung gerade für ihr Wirken fanden. Freimaurerei ist weder platte Verständigkeit noch bloße Empfindsamkeit; Freimaurerei ist, wie wir es in dieser Schrift schon mehrfach betont haben, Erleben und Anregung zur Verinnerlichung des Erlebens, und darin gerade faßt sie menschliches Seelenleben und menschliche Kulturfortschritte an ihren Quellen; damit eben geht sie immer wieder auf die Anfänge zurück; nicht die fertige Schöpfung, sondern das Schaffen, die Fähigkeit zum neuen Schaffen pflegt sie; Tüchtigkeit, Freude, Mut zum geistigen und künstlerischen, zum wirtschaftlichen und praktischen Schaffen pflegt sie.

Das Freimaurertum ist daher weder politisch noch sozial, weder philosophisch noch religiös gleichgiltig; nein, es geht jeder charakteristischen Stimmung, Gesinnung, Überzeugung und Handlung nach, um ihre Quelle, ihre Berechtigung oder ihre Einseitigkeit zu untersuchen und Stellung dazu zu nehmen. Alles prüft der Freimaurer, um das Beste zu behalten und es innerlich zu durchleben. Durch diese Betrachtungsweise wird die Freimaurerei und wird der Freimaurer duldsam, duldsam im religiösen und philosophischen, im politischen, sozialen und nationalen Sinne. Für den Freimaurer ist Duldsamkeit wie Religion und Philosophie, wie Humanität und Vaterlandsliebe nicht bloß ein schöner Gedanke und eine Bestrebung, eine passive Gesinnung, nein, für ihn ist Toleranz vornehmlich eine grundlegende aktive Gesinnung voll Herzblut und eine bestimmte Einstellung unserer ganzen Seele gegenüber jedem Mitmenschen, in dem wir dasselbe Menschenwesen, dieselben Naturkräfte und denselben Gotteswillen wirksam finden, wie in uns selbst.

Alles hat in der Freimaurerei Raum, das menschliche Große und das menschliche Kleine! Denn alles ist ja Gegenstand der erlebenden Seele, darum findet jede Seite, jeder Moment und jeder Bestandteil menschlicher Entwicklung im Freimaurertum Anregung, Verständnis und Widerhall; denn Freimaurerei ist eben Erweckung und Entfaltung des schöpferischen Menschen in uns selbst, auf praktischem und auf geistigem Gebiete. So wird die Freimaurerei zur Hüterin der Urquelle unserer Kultur.

In solcher Erwartung und Entfaltung des schöpferischen Menschen durch Anregung und Stärkung eines umfassenden und ursprünglichen Erlebens kann das Freimaurertum weder durch irgendeine religiöse noch ethische Gemeinschaft ersetzt werden. Es steht aber auch in keinem Gegensatz zu solchen Gemeinschaften, sondern pflegt vielmehr zugleich auch deren Aufgaben in der ihr eigentümlichen Weise, soweit sie als Ewigkeitsgüter allgemeinen Menschheitswert besitzen, wie tiefempfundene, dogmenfreie Religiosität, die im Leben des einzelnen in tätiger Nächstenliebe und tätiger Humanität sich auswirkt. In ihrer dauernden Innenwirkung auf den Einzelmenschen, frei von jeder parteimäßig abgestempelten Einseitigkeit, frei von jedem Dogmenzwang liegt daher die geschichtliche und kulturelle Bedeutung der Freimaurerei für das deutsche Volk und die Menschheit sowie für ihren Aufstieg zu einer helleren Zukunft.

Excelsior!

Streiflichter.

Ist Religion Opium? Bekanntlich hat die Sowjetregierung einen außerordentlich umfangreichen Feldzug gegen allen „religiösen Aberglauben“ eröffnet, den sie unter dem zugkräftigen Schlagworte betreibt: Religion ist Opium!

Der große Erfolg ihrer Maßnahmen scheint ihr in der Behauptung dieses Satzes recht zu geben; das Volk bringt die Attribute seines bis dahin gehüteten Aberglaubens in Massen und wirft sie von sich. Und das Feuer verbreitet sich weiter und schafft einen neuen Fanatismus, den der vermeintlichen Religionslosigkeit — aus Religion. Denn diese Stürmer wollen ja ihrem Volk, allen Völkern helfen, von religiöser Unfruchtbarkeit zur befreienden Geistestat zu gelangen, und es gibt unzweifelhaft Parallelen mit anderen, früheren Propheten und Erneuerern, die dieselben Motive erkennen lassen — wenn auch in anders gearteten Formen. Was dort und hier bekämpft wurde, war — im Lichte unerbittlichster Sachlichkeit gesehen — dasselbe: die Neigung, das eigne liebe Wohlsein zum Maßstab für die Lebensaufgabe zu machen. Die Politik des einzelnen richtet sich nach den Interessen seines Geldsackes; geht es einem gut, so hat man keine Veranlassung, andere Verhältnisse herbeizuwünschen; ist man dagegen besitzlos und in Bedrängnis, so findet man in dem Kommunismus der ersten Christen den einzigen Idealzustand, der vor der letzten Konsequenz bestehen könne. In der Tat, Christus hat niemals die Auffassung geduldet: Nur selig zu Deinen Füßen, und alles andere mag unter der Herrschaft des Mammons bleiben wie es ist. Nein, blitzscharf ist seine Forderung: Gott oder — Mammon! — Niemals auch nur die geringste Konzession an das Wohlsein! So unerbittlich verfolgt er diese Linie und erwartet dies auch von seinen Jüngern, daß er den als „Satan“ bezeichnet, der darin anderen Sinnes ist. Merkwürdigerweise ist dies — Petrus, der

Repräsentant seiner Kirche. So haben wir hier das eigenartige, ernste Schauspiel: Petrus ist mit dem Munde für Christus, mit der Tat gegen Christus, ist Christusgegner — aus Religion. Sein Egoismus verwirft den Weg Christi, sich selbst in den Opfertod für andere zu geben und wählt dafür den Maßstab des persönlichen Wohlseins: „Das widerfahre Dir nur nicht!“

Wenn Christus heute die Zeit für gekommen ansähe, wiederum den Schleier unserer selbstgewählten, persönlichen, geruhsamen Frömmigkeit von unserem Antlitz zu reißen, was für ein wenig christusähnliches Gesicht würde die Welt zu sehen bekommen. Da unser Gewissen schwieg, so müssen es uns heute geistlich tote Steine zuschreiben: Eure Religion ist Opium! Ihr seid Schläfrigkeitsschristen, deren Ideal dahin geht, recht viel Ruhe und Frieden zu genießen, während euer Meister ringend am Boden liegt. Ihr liegt auch — aber im Schlafe, während er kämpft bis aufs Blut. Ihr laßt Euch nichts abgehen an irgendwelchen Genüssen, die ihr euch leisten könnt; den Ehrgeiz, ihm in seiner Niedrigkeit und Besitzlosigkeit gleichgestaltet zu werden, habt ihr nicht, und viel lieber als jemand, der solche Töne auch nur anschlägt, ist euch einer, der euch den Segen über die überfließenden Schüsseln spricht, während der sogenannte Bruder nicht weiß, woher er das Brot für den nächsten Tag nehmen soll. Ihr wollt nicht unerbittlich klar und scharf sehen, eure Religion ist Opium.

Ihr wollt weiter träumen, singen und Phrasen machen über ein künftiges tausendjähriges Reich, dessen Kommen ihr in keiner Weise beschleunigen geholfen habt. Oder etwa doch? Durch eure Almosen, eure Beiträge und Stiftungen? — Alles Opium, euch von den großen Taten, vor den ganzen Opfern abzuhalten. Christus gestattet dir nicht ein bequemes Leben, solange einer deiner Brüder erschlagen auf der Straße liegt. Laß es dir immerhin von den besten Predigern deiner Stadt predigen, daß du berechtigt seiest, auf dem Wege nach Jerusalem am Nächsten vorüber zu gehen, deinen eigenen Interessen nach, möglicherweise auch, um eine neue Kapelle einzuweihen; wenn du nicht heruntersteigst von deinem Maultier und statt deiner den nackten erschlagenen „Menschen“ darauf setzest und mit deiner ganzen Person für ihn eintrittst, dann bist nicht du der religiöse Mann, sondern der von dir für gottlos gehaltene Samariter. Deine Frömmigkeit ist Opium, seine T a t Religion. Es ist nicht zum ersten Mal behauptet worden: Christus habe keine Religion bringen wollen, sondern reines Menschentum. Und zwar Menschentum von Gott ausgesehen, im Gegensatz zu der Ebene, die Menschentum von der Tierheit her sieht. Christus ist der Orientierungspunkt zwischen Tier und Gott, und dieser Punkt heißt: der Mensch. Der Mensch Christus Jesus, der zugleich Programm und Ausführung des ganzen Begriffes Mensch ist. Dieser Begriff war schon den geklärtesten Geistern des Alten Testaments so klar, daß sie von ihm sagen durften: „Du hast den Menschen nur um ein wenig geringer gemacht als die Elohim (als Gott)“. Dieses „wenige“ auszufüllen ist die ganze Aufgabe des Menschen in seiner kurzen Spanne auf Erden.

Wehe dem, der ihn hieran hindert. Er ist sein schlimmster Satan. Wehe eurer Religion, wenn sie euch daran hindert, wehe irgend einem Vorwand, einer Einrichtung, die dem im Wege stehen! Und sei es ein noch herrlicherer Tempel als der in Jerusalem, kein Stein wird von ihm auf dem andern bleiben!

Religion, die sich mit christuswidrigen Zuständen abfindet, ist immer Opium, und wer sein Haus auf diesen Grund baut, mag er es taufen auf welchen Namen er wolle, dem wird es wüste gelassen werden.

Christus wurde aus Religion gekreuzigt. Großmütig gebt ihr es zu: Ja der jüdischen Religion! Ach geht, es gibt weder ein jüdisches noch ein christliches Opium, überall ist es unter verschiedenen Aufschriften dasselbe: Vermeidung der Störung persönlicher Interessen.

Alles andere, nur nicht Christus! Opium!

Und in seiner scheinbar unschuldigsten Form, zu der auch diese Zeilen verleiten könnten: Arbeit für Christus: Opium. — „Martha, du machst dir viel Sorge und Mühe.“ — Wofür? Für die äußere Bequemlichkeit meiner Person? Während ich Schüler brauche, die Hunger und Durst vergessen können über die große Aufgabe der Erlösung aller Kreatur!

Christus ist gekommen, euch wahr zu machen, und wer mit dem Mindestmaß von Lüge und Schein auskommt, der ist ihm am nächsten. Alles, was dir gestattet, inkonsequent zu bleiben, ist Opium, sei es auch die vollkommenste Lehre. Denn sie ist nicht vollkommen, so lange sie nicht Geist und Wahrheit in dir wird. Religion ist Opium, solange sie jene behagliche Ofenwärme schafft, bei der man vor lauter Seligkeit vergißt, daß andere erstarren und erfrieren. Gott hat keine zäheren und darum schlimmeren Gegner als die Frommen, die die Hälfte von einer Sache tun und sie dann für das Ganze ausgeben. Religion, die goldgeschmückte Tempel baut, während der Sohn irgend eines Menschen nicht hat sein Haupt zu betten, ist Opium. Religion ist Opium, die in der Ferne Mission treibt und daheim die Sklaverei der Armen und die Herrschaft des Mammons duldet. Religion ist Opium, wenn sie sich anderer Mittel zu ihrer Selbsterhaltung bedient, als die der unerbittlichsten und restlosesten Wahrheit und Gerechtigkeit.

Opium ist Gift, und es verbreiten ist Verbrechen.

Fegt den durchgifteten Sauerteig aus, anstatt euch gegen jene zu wenden, die euch den Spiegel vorhalten, denn haben eure Väter nicht allezeit widerstrebet dem Heiligsten Geiste und die Propheten verfolgt, deren Gräber ihr baut, und ihr solltet zu dieser euren Zeit wissen, was zu eurem Frieden dienet und danach tun? — Ist dieses Wissen denn so schwer? Wissen was zum Frieden dienet? Das sollte ein Gelehrter nicht wissen, — Ruhe, Schlaf, Behaglichkeit dienen dazu. Und gerade das will Christus nicht gelten lassen? — Keinen derartigen, religiösen, weichlichen Frieden! Wessen Seele sich daran genügen läßt, der wird sie verlieren und seinem Ohr wird ein Wort erdröhnen, auf das er nicht gefaßt ist: „Wehe euch Satten!“

Das ist der Fingerzeig für den, der schauen will: Religion, die es auf persönliche, seelische Sättigung absieht, ist reif für ein Wehe und also — Opium.

Und nun, wer sich prüfen will, der prüfe sich. Worüber und woran? Darüber, ob er ein Rauschmittel, ein Mittel zur Gefühlsduselei nötig hat, ein Einschläferungsmittel, das er anwendet, um seine Lethargie zu rechtfertigen. — Und woran? Was soll Prüfstein sein? Kein formvollendetes Dogma, sondern der Geist, der in dem Jesus Christus war, von dem seine frömmsten Zeitgenossen sagten: Dieser lästert Gott! Das ist und bleibt Merkzeichen: Religion

legt Abstand und Zwischenraum zwischen Gott und dem Menschen; Christus hebt jede Distanz auf und kennt nichts als den Vater und den Sohn. Die Himmel gelten ihm nichts; auf der Erde soll der ganze Wille des Vaters geschehen durch den Sohn.

Nehmt das Exempel von welcher Seite ihr wollt, es kommt immer dasselbe heraus: Religion ohne den ganzen realisierten Christus ist Betäubung anstatt Begeisterung, Abgrenzung anstatt Allumfassung, Teilung anstatt Voll-Endung. Wer auf das schrankenlose Ewige eingestellt ist, der wählt den Christusweg, wer die beschränkende Zeitlichkeit und ihre Güter braucht, der hat Opium nötig. Opium dieser Art hat den größten Konsum unter allen Nationen. Es gäbe gar keine Nationen mehr ohne dieses Opium. Nur den Opiumerzeugern und -händlern dankt es die Welt, daß sie immer noch nicht als eine unteilbare Einheit und ihre Bewohnerschaft als eine Bruderschaft von gleicher Anteilsberechtigung anerkannt wird. O, ihr Frommen, erst dann, wenn jeder von euch die Pflicht einsieht, seinen Gefühlshimmel zu verlassen und seine Seele hinzugeben für seinen Bruder, wird Religion aufhören Opium zu sein und Christustum werden.

Wilhelm Müller-Gordon, Berlin-Hermsdorf.

Wie die Göttinger Studenten 1773 Klopstocks Geburtstag feierten. Im Frühjahr des Jahres 1772 fanden sich zu Göttingen eine Reihe dichtender Studenten zusammen, die den Wunsch hegten, ihre Gedichte und ihre Überzeugungen der literarischen Welt bekanntzumachen und zur Geltung zu bringen. Sie wollten die junge deutsche Literatur zur Blüte führen, ihr Vorbild und Meister war Klopstock, unter dessen Einfluß sie herangewachsen waren und dessen Oden sie im Jahre vorher mit jugendlichem Überschwang begrüßt hatten.

Dieser Kreis junger Akademiker sammelte sich um den Schleswiger Christian Heinrich Boie, dessen Name heute wenig bekannt, dennoch in der Literaturgeschichte fortlebt. Er hat das noch heute gern gesungene Lied des Handwerksgesellen von der „Lore am Tore“ aus dem Englischen übersetzt, und ihm gebührt in erster Linie das Verdienst, den ersten deutschen Musenalmanach herausgegeben zu haben.

Dieser Musenalmanach war der Mittelpunkt des Göttinger „Hainbundes“, zu dem Johann Heinrich Voß, Hölty, die beiden Brüder Stolberg und andere gehörten. In einem Wäldchen schlossen diese jungen Musensöhne am 12. September 1772 unter heiligen Eichen im Glanze des Mondes den Bund, der einige Monate später die Teilnahme und das Lob Klopstocks fand. Dieser hatte sogar die Absicht, selbst Mitglied des Bundes zu werden, und ermutigte die Jünglinge in ihrem schwärmerischen Streben. Wie hoch die Begeisterung dieser jungen Dichter für Klopstock war, schildert Voß in einem Briefe an seinen Freund Brückner:

„Zu beiden Seiten der Tafel, mit Eichenlaub bekränzt, die Bardenschüler. Gesundheit wurden getrunken. Boie nahm das Glas, stand auf und rief: „Klopstock!“ Jeder folgte ihm, nannte den großen Namen, und nach einem heiligen Stillschweigen trank er. Nun Ramlers, Lessings, Gleims usw. Jemand

nannte Wieland, mich deucht, Bürger war's. Man stand mit vollen Gläsern auf und: „Es sterbe der Sittenverderber Wieland! Es sterbe Voltaire!“ . . .

Klopstocks Geburtstag (am 2. Juli 1773) feierten wir herrlich. Eine lange Tafel war gedeckt und mit Blumen geschmückt. Oben stand ein Lehnstuhl ledig für Klopstock, und auf ihm seine sämtlichen Werke. Unter dem Stuhl lag Wielands „Idris“ zerrissen. Die Fidibusse waren aus Wielands Schriften gemacht. Boie, der nicht raucht, mußte doch auch einen anzünden und auf den „Idris“ stampfen. Hernach tranken wir in Rheinwein Klopstocks Gesundheit, Luthers, Hermanns Andenken.

Wir sprachen von Freiheit, die Hüte auf dem Kopfe, von Deutschland, von Jugendgesang, und du kannst denken, wie! Zuletzt verbrannten wir Wielands „Idris“ und Bildnis.

Klopstock, der größte Dichter, der erste Deutsche von denen, die leben, der frömmste Mann, will Anteil haben an dem Bunde der Jünglinge. Alsdann will er Gerstenberg, Schönborn, Goethe und einige andere, die deutsch sind, einladen, und mit vereinten Kräften wollen wir den Strom des Lasters und der Sklaverei aufzuhalten versuchen. Gott wird uns helfen, denn Freiheit und Tugend sind unsere Losung.“

Diese Begeisterung für Klopstock wollen wir diesen jungen Studenten nicht vergessen, wenn auch ihre poetischen Leistungen gering waren. Wir selbst stehen den Werken Klopstocks ruhiger, kritischer gegenüber, umsomehr aber wollen wir in diesen Tagen, wo wir den 200. Geburtstag Klopstocks feiern, der Mahnung Lessings eingedenk sein:

Wer wird nicht einen Klopstock loben?

Doch wird ihn jeder lesen? — Nein.

Wir wollen weniger erhoben

Und fleißiger gelesen sein.

Dr. Georg Hein z.

Den jungen Menschen in Deutschland und Österreich. Die jungen Quäker, versammelt zu ihrer 14. Tagung, fühlen sich euch herzlich nahe. Jugend aus allen Teilen der Vereinigten Staaten, aus England und anderen Ländern traf sich in diesen Tagen, Jugend der verschiedensten Meinungen aller Art: und überwältigend stark erstand in uns das Bewußtsein der tiefen Gemeinschaft, der Einheit aller Menschenkinder. Das Dunkel des Krieges, das uns verwirrte, beginnt sich zu lichten; wir sehen, was für ein Unding es ist, ein ganzes Volk zu verurteilen. Wir glauben, daß alle Völker schwere Schuld tragen — und unser Stolz auf Amerika wird Demut, denken wir an Lüge und Haß, mit denen wir uns beluden. Aber wir glauben auch, daß in allen Ländern Menschen in Hingabe an der Welt der Wahrheit und Liebe bauen. Wir hatten Botschaft von euch jungen Menschen in Deutschland und Österreich, die ihr entschlossen seid, treu zu sein trotz Einsamkeit, gescheiterter Hoffnung, Not. Ob unser nächstes Ziel auch nicht dasselbe, wir wandern mit euch auf dem Pfad der Liebe, Kameraden! Mit euch glauben wir, daß nur aus der dienenden Liebe im Alltag jedes Einzelnen — aus Liebe, wie Christus sie lebte — die Welt des Brudersinns ohne Grenzen, die Welt des Rechtes entstehen kann. — For the Fourteenth Annual Young Friends (Quakers) General Conference, Richmond, Indiana, U.S.A. Juli 27 to August 6 1923.

(Aus: „Die Schulbewegung“ Blätter vom Werden und Wachsen.)

Alle Forschungsweisheit der Universitäten bedeutet für das Leben des Volkes nicht den zehnten Teil so viel wie das alltägliche und erarbeitete Wissen, das den breiten Volkskreisen übermittelt wird. . .

. . . Denken Sie an den jahrtausendelangen, bestimmenden Einfluß, den Khung Fu Tse und Buddha durch rein geistige Kraft auf ihre Völker ausübten, und Sie werden verstehen, daß die jetzt übliche Mißachtung des Geistes in Deutschland einer der verhängnisvollsten Irrtümer ist, den unser Volk je begangen hat. . .

. . . Für uns alle ist es kein Trost, wenn Sie das Aufsteigen eines neuen, stärkeren Glaubens erwarten, der den christlichen vielleicht ablöst, vielleicht überwindet. Ich glaube auch nicht, daß man das Christentum durch einen neuen Glauben ersetzen könnte, ob das nun die Buddhalehre ist, oder irgend eine auf der Naturwissenschaft oder auf dem Sozialismus aufgebaute Religionsphilosophie. Ich weiß, daß Sie persönlich die Gedankengänge der alt-indischen Weisheit sehr hoch einschätzen und sie für unsere Zeit verwerten möchten. Aber ich sage Ihnen, Sie werden mit der religiösen Erkenntnislehre unserm Volke ebenso wenig nutzen, wie die philosophischen Erkenntnislehren uns bisher genutzt haben. Unser Volk braucht Mystik und Glauben, nicht Erkenntnis und Klarheit. Wenn sie ihm helfen wollen, geben Sie ihm den Glauben an das Gute und Schöne im Menschen wieder. Das Licht der Erkenntnis mag dann den wenigen, die es ertragen können, leuchten, so wie es ihnen zu allen Zeiten geleuchtet hat; einsam und eisig, aus unendlicher Ferne, ohne Wärme und ohne Trost. . .

. . . Die großen Kulturgedanken, die allen Völkern und allen Zeiten gemeinsam sind und die in jedem großen Denker eine andere Ausgestaltung gefunden haben, müssen immer wieder neu geprägt werden, anders für jede Zeit, anders für jedes Volk. Jede Kulturperiode hat andere Gefahren und andere Schwierigkeiten. Die eigensüchtigen Triebe des Menschen finden immer neue Auswege. . .

(Aus Brunau, der Fünfstern).



Erlesenes aus alten und neuen Büchern.

Aus: Kant und Einstein, Untersuchungen über das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur Relativitätstheorie. Von Dr. Alfred C. Elsbach. (Verlag Genau von Walter de Gruyter & Co. Berlin W 10. 1924.)
Genau so wie die Meinung von der Hand gewiesen werden muß, daß die kritische Erkenntnistheorie die Physik stützen könne, ebenso muß mit aller Entschiedenheit die Auffassung abgelehnt werden, daß eine erkenntnistheoretische Lehre zur Bekämpfung oder Widerlegung einer physikalischen Theorie dienen kann. Und zwar aus demselben Grunde: die Argumente, die dem Erkenntnistheoretiker zur Verfügung stehen, sind schlechterdings nur die, welche die Wissenschaft ihm lieferte. Daß trotzdem schon mehr als einmal Kant und Einstein einander gegenübergestellt wurden, und man mit Stellen und Zitaten aus der kritischen Philosophie eine Widerlegung der Relativitätstheorie zu bewerkstelligen versuchte, beruht auf einer Verkennung der Fundamente und der Tragweite der kritischen Erkenntnistheorie. Sobald man eingesehen hat, daß die Kritik Kants die mathematische Naturwissenschaft Newtons zum Ausgangspunkt hat, müßte man es als eine höchst seltsame und sehr eigentümliche Argumentationsweise ansehen, wenn man später bei Entwicklung von Newtons Lehre Kants Auffassung dieser Entwicklung gegenüber stellen würde. Wer dies dennoch tut, macht denselben Fehler wie jener Geometer, der die Grundlagen oder Axiome der Euklidischen Geometrie (bzw. der Nicht-Euklidischen) mit Hilfe von Konsequenzen der Nicht-Euklidischen (bzw. Euklidischen) Geometrie würde bekämpfen wollen. Ein geometrisches System von Begriffen muß aufgegeben werden, sobald es Widersprüche in sich selbst aufweist, nicht aber, wenn es in Streit liegt mit auf einem völlig anderen Axiomensystem beruhenden Begriffen. Kants Lehre ist auf die Physik Newtons aufgebaut. Würde die Physik, nachdem sie sich zu einem neuen Stadium entwickelt hat, in Streit mit allen Sätzen der Kantischen Erkenntnistheorie geraten, so dürfte dies nie ein Grund für sie sein, die eigene Entwicklung zu hemmen, einfach aus dem Grunde, weil Kants Erkenntnistheorie nur solange feste Gültigkeit hat, wie die klassische Mechanik gilt und sie nur im Hinblick auf sie und auf sie begründet wurde. Sobald ein früheres Stadium einem neuen weichen muß, besteht die Möglichkeit, daß damit alle Konsequenzen des früheren Stadiums gleichfalls wegfallen. Ohne also auf die Aufsätze und Studien, die Kant gegen Einstein gleichsam ausspielen, Punkt für Punkt einzugehen, sehen wir schon, wie eine solche Betrachtungsweise auf einer vollständigen Verkennung des Wesentlichen der Kantischen Lehre beruht, die notwendig zur Folge hat, daß die kritische Philosophie auf keinen berechtigten Einfluß auf die Physik Anspruch machen kann.

Lebens- und Staatsweisheit Niccolo Machiavellis. Zusammengestellt aus der neuen Blaschkeschen Ausgabe des „Principe“ (Verlag Felix Meiner, Leipzig) von Dr. Artur Buchenau.

Die Menschen sind entweder lebenswürdig zu behandeln oder unschädlich zu machen. — Was man weit voraussieht, dem kann man leicht vorbeugen. — Eroberungslust ist durchaus der Menschennatur entsprechend und allgemein verbreitet. — Wer die Ursache dazu ist, daß ein anderer mächtig wird, der gräbt sich selbst das Grab. — Man muß sich überlegen, daß es keine schwierige Tat, keinen zweifelhafteren Erfolg und keine gefährlichere Handlungsweise gibt, als eine neue Verfassung einzuführen

und ihr Haupt zu werden. — Alle bewaffneten Propheten siegen und die nicht bewaffneten gehen zugrunde. — Mit Staaten, die aus dem Boden geschossen sind, verhält es sich so, wie mit allen schnell gewachsenen Naturdingen: sie können nicht tief genug Wurzel fassen und sich genügend anpassen, sodaß der erste Sturm sie vernichtet. — Die Menschen befehlen einander aus Haß oder aus Furcht. — Das Ziel des Volkes ist viel sittlicher als das der Großen: diese wollen unterdrücken und jenes nur nicht unterdrückt werden. — Wenn in Unglückszeiten der Staat die Bürger braucht, dann finden sich nur wenige. — Die Fundamente aller Staaten sind die guten Gesetze und die tüchtige Waffenmacht. — Wer seinen Staat auf Söldnertruppen stützt, der steht niemals fest und sicher. — Rom und Sparta sind viele Jahrhunderte durch ihre Heere frei geblieben. — Der Fürst muß die Geschichte lesen und in ihr die Handlungen der großen Männer betrachten. — Der Fürst braucht beides: gefürchtet und geliebt zu werden, aber da es schwer ist, beides zugleich zu sein, ist es viel sicherer, gefürchtet als geliebt zu sein. — Die Menschen vergessen schneller den Tod ihres Vaters als den Verlust des väterlichen Erbes. — Es gibt zwei Kampfweisen: einmal durch Gesetze und dann durch Gewalt; die erste kommt eigentlich den Menschen zu, die zweite den Tieren, aber da die erste oft nicht genügt, muß man auf die zweite zurückgreifen. — Die Menschen urteilen im ganzen mehr auf Grund ihrer Augen als ihres Gefühls. — Bei den Taten aller Menschen urteilt man nach dem Enderfolg. — Wenn die auswärtige Lage feststeht, so werden auch die Dinge im Innern immer gut stehen.

Aus: „Allgemeine Erziehungswissenschaft“. Von Peter Petersen. (Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1924.)

Wie sich die Individualität aus einem Zustande relativer Indifferenz von Einzelnen und Gemeinschaft individualisierte, so entstanden auch die Geistschöpfungen aus einem gleichsam wenig differenzierten Gemeinschaftsleben, das mehrere Individuen oder eines zu Dienern nimmt von sich aus und gleichsam sich selbst gestaltet. Volkssitte und Volkskunst, auch Sittlichkeit und Religiosität leben also über große Gebiete des Gemeinschaftslebens fort. Und dennoch war auch hier ein Einzelner oder eine Gruppe von Einzelnen Gestalter der geistigen Kräfte. Es liegt eben in aller Gemeinschaft die Tendenz, sich in individueller Form darzustellen, und die Kraft der Gemeinschaft treibt und nährt in den Einzelnen, ihren Knospen und Blüten, das persönliche Leben in allen Schichtungen, die zwischen zwei größten Spannungen möglich sind, etwa zwischen einem Leben aufsaugender geistiger Solidarität und dem Leben einer scheinbar aller Allgemeinheit und dem Ganzen entwachsenen Einzelpersönlichkeit, dem Künstler, dem Großen Manne, dem Führer einer Zeit, eines Volkes, der weit über ihnen zu stehen scheint und in die Zukunft heineinragt, so einsam scheint es um ihn zu sein.

Alles Personenleben trinkt in sich hinein aus dem Ganzen was es nur aufzunehmen vermag, und schafft dadurch Enge und Weite seines Ideenkreises, bis die Persönlichkeit zuletzt sich genug wird und die Arbeit innerhalb ihres Gedankenkreises versinkt und sich mit einer „intimen Sphäre“ umgibt, die mehr und mehr in allen Teilen als ihr Eigenrecht ausgestaltet wird. Bis auf die Worte und die Satzgefüge kann sich diese Sphäre erstrecken (George Rilke, die „persönliche Note“ eines jeden größeren Dichters, Musikers, Philosophen usw.). Damit nun entwächst die Persönlichkeit in einem Sinne der Gemeinschaft, aus der sie doch trieb und einzig leben kann. Sie erkennt sich nämlich vorzugsweise in ihrer Distanz von den Formen der Gesellschaft und nicht

nur von diesen, nein selbst von den Gruppen der Gemeinschaft. Und solche Persönlichkeit ist nun imstande, ihre Stellung zur Gemeinschaft auszuprägen im Ton oder Gedicht, im philosophischen System oder religiösen Hymnus. So jede Persönlichkeit auf ihre Weise innerhalb einer Zeit, und dadurch entstehen die immer neuen Melodien in jeder Epoche, und daß sich nie die Harmonie verliert, daß im Gegenteil sich eine stete Einstimmung der Geister zu jeder Zeit zeigt, das ist eben das Werk jener im Urgrund schaffenden Gemeinschaftskräfte, die selbst den einsamsten Forscher und Philosophen dennoch umfassen und die höchsten und reifsten Persönlichkeitsentfaltungen als ihre Selbstdarstellung bedingen.

Und doch gibt es Einsamkeit? Einsam wird jeder, vor dem die Gemeinschaft nicht nur steht als Licht und Trägerin, sondern gleichzeitig als Widerstand. So arbeitet er wie vor dem Angesichte Gottes selbst, und daher die Herbeheit, der Radikalismus in Verneinung wie Bejahung, bis zum Hinwerfen des Selbst, nicht immer wie der Sieger in Gethsemane. Verbitterung wurde oft die Frucht solchen einsamen Ringens als Frucht glühender Sehnsucht nach dem Führertum, und zu allen Zeiten war es das höchste Menschenglück, mit seinem Sehnen und seiner Schaffenslust und -kraft zusammenzuklingen mit dem der Massen und die geistigen Schauungen in ihnen zu verwirklichen.

Auf diese Weise wird die Persönlichkeit im Hochsinne des Wortes zu einem „Kompendium der Menschheit“ (Schleiermacher) und es gibt etwas wie die Abgeschlossenheit des Monadenzustandes, und eine Autarkie. Vor allen Dingen, weil ja jeder Mensch in sich eine Aufgabe eigener, nur von ihm zu vollendender Art fühlt und somit zu einer Vollkommenheit angelegt ist. In jedem lodert ein Streben zur Ganzheit, mehr zu sein als Nenner im Bruch. Aber auch im Abgeschlossensten durchströmen die Fenster und Türen Luft und Wärme und Licht von der Gemeinschaft her. Jeder ist solch ein zugänglicher Bau inmitten einer eng zusammenwohnenden Gemeinde, deren Wohnungen allesamt ein gewaltiger Dom überwölbt, ein Dom, an den sie zum Teil sich anlehnen, nach dem hin sie sich zu anderen Teilen in harmonischen Verhältnissen gliedern und aufrecken. Er aber bleibt von allen unerreicht, dennoch ihrer aller gemeinsames Werk zum Zeugnis für die sie alle einende Idee.

Bücherbesprechungen.

Philosophie und Religion.

Dietrich Mahnke. Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltansichten („Weisheit und Tat“ Eine Folge philos. Schriften, herausg. von Artur Hoffmann, Heft 4). Erfurt. Verlag Kurt Stenger. 1924. 82 S.

Man hat die These von Goethes „Spinozismus“ so oft aufgestellt und Goethe selbst hat mit solcher Liebe auf den holländischen Gelehrten hingewiesen, daß man darüber Leibniz, den deutschen Philosophen, meist vergessen hat, mit dessen Lehre Goethes eigener Standpunkt sehr viele Ähnlichkeit hat, während es bei Spinoza wohl in der Hauptsache die Persönlichkeit war, die ihn anzog. Es ist das Verdienst der hier vorliegenden Studie, den Nachweis der engen Beziehungen zwischen Leibniz und Goethe im einzelnen, dokumentarisch belegt, geführt zu haben, wobei zu unter-

scheiden ist zwischen der (leicht festzustellenden!) direkten Abhängigkeit Goethes von dem Meister der deutschen Aufklärung und der inneren, sachlichen Harmonie zwischen ihren beiderseitigen Ansichten. Die deutsche Nation hat an Leibniz manches gutzumachen, und sie kann das am besten und würdigsten dadurch, daß sie diesen großen Klassiker mehr liest, ja studiert, der ja in mancher Hinsicht, auch in den esoterisch-wissenschaftlichen Fragen, noch moderner als Kant anmutet. Die neue vollständige Leibniz-Ausgabe vermag dabei zu helfen, deren erster Band vor einigen Monaten (bei Otto Reichl in Darmstadt) erschienen ist. Aber auch wer sich diese teure Ausgabe nicht verschaffen kann, findet alles Notwendige in der vierbändigen Leibnizauswahl des Verlages Felix Meiner in Leipzig, deren beide erste Bände (Hauptschriften) soeben in neuer Auflage herausgekommen sind. Was hier von den Herausgebern begonnen worden ist, setzt Mahnke in seiner Schrift in sorgfältigster Weise fort und bringt dabei eine Menge hochinteressanten Materials. Mit Recht betont er in diesem Zusammenhang, daß die Beschäftigung mit Leibnizens Philosophie und Goethes Weltanschauung nicht nur der Geschichte, sondern auch der Gegenwart des deutschen Geisteslebens dienen könne. Dabei sei noch auf einen Punkt hingewiesen, der gerade für unsere Tage von richtunggebender Bedeutung ist: die Leibnizische Monadenlehre und Goethes Ästhetik stellen beide den Begriff der schöpferischen Gestaltung in den Vordergrund, und eben diese Betonung der unermüdlichen geistigen Tätigkeit in immer neuen Wendungen macht uns diese beiden echt deutschen Führer heute so unentbehrlich. Mahnkes Studie verdient die ernsteste Beachtung sowohl der Literarhistoriker wie der Philosophen. Buchenau.

Franz Haymann. Weltbürgertum und Vaterlandsliebe in der Staatslehre Rousseaus und Fichtes. Berlin. Pan-Verlag Rolf Heise. 1924. 110 S.

Dieses, Paul Hensel, dem Rousseauforscher, gewidmete Büchlein bringt ein sehr interessantes Material aus Rousseaus und Fichtes Schriften zur Erhärtung der Grundthese, daß bei beiden die „kosmopolitischen“ Ideen aufs engste mit dem nationalen Gedanken zusammenhängen und daß es insbesondere in Fichtes Entwicklung nicht (wie man meist annimmt) den inneren Bruch gibt, der ihn, den Verfechter der Ideen von 1789 und Kantianer, dann unter den Eindrücken von Jena und Auerstädt zum glühenden Patriotem macht. Fichtes Patriotismus, und das gleiche gilt schon für Rousseau, den angeblichen Individualisten, steht vielmehr von vornherein fest und der „Kosmopolitismus“ bedeutet für Fichte nichts anderes als der Glaube an die sittliche Idee des Fortschritts der Menschheit. „Das Vaterland“, so schreibt Fichte in den Briefen an Konstant, „ist gar nichts von der Menschheitsidee Getrenntes . . . es ist nur die heilige Stätte, wo jeder der Menschheitsidee nachzuleben hat“. Und in dem aus dem Nachlaß zuerst bekanntgewordenen Gespräch über den Patriotismus und sein Gegenteil (Nachgelassene Werke Bd. III, 221 f., neu herausgegeben von Hans Schulz bei F. Meiner 1918) heißt es: „Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, daß der Zweck des Daseins, des Menschengeschlechts im Menschengeschlecht erreicht werde. Patriotismus ist der Wille, daß dieser Zweck erreicht werde zu allererst in derjenigen Nation, deren Mitglieder wir selber sind und daß von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht.“ Dabei betont Fichte, daß es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt wirklich geben könne, sondern daß in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus notwendig Patriotismus werden müsse. — Es ist nicht zu bezweifeln, daß Haymann der Beweis seiner These durchaus

gelingen ist, und dadurch gewinnt sein Buch gegenüber den üblichen Betrachtungen über dieses Thema eine besondere Bedeutung. Der Gegenstand würde es verdienen, einmal in voller Ausführlichkeit erschöpfend behandelt zu werden. Buchenau.

Johann Amos Comenius. Ausgewählte Schriften zur Reform in Wissenschaft, Religion und Politik. (I. Allgemeiner Weckruf mit der Vorrede an die Europäer. II. Geheimes Gespräch Nathans mit David. III. Das Glück des Volkes.) Übersetzt und bearbeitet von Herbert Schönebaum. Leipzig. Alfred Kröner. 1924. 226 S.

Mit Recht bemerkt in seiner „Einführung“ der Herausgeber und Übersetzer dieser drei Schriften des Comenius, daß es bisher noch nicht gelungen ist, eine vollbefriedigende geistesgeschichtliche Analyse dieses eigenartigen Menschen zu geben. Man faßt ihn in Böhmen heute zu einseitig als Politiker, in Deutschland als Pädagogen auf und eigentlich nur die Comeniusgesellschaft hat es bisher unternommen (wie Schönebaum in dankenswerter Weise feststellt) in Wort und Schrift dazu beizutragen, daß der Mann auf Grund des Gesamtwerkes herausgearbeitet werde. Drei Gesichtspunkte werden von Sch. als leitende hervorgehoben: nämlich 1. Comenius dient der Nation auf dem Wege der Konfession und Religion, 2. alle seine Arbeit, ob sie nun auf heimatgeschichtlichem, pädagogischem oder sozialem Gebiete liegt, ist für ihn Arbeit an seiner heißgeliebten Brudergemeinde und 3. Comenius vertritt in echtester Friedensgesinnung, die durch kein noch so schwer auf ihm lastendes Geschick dauernd unterdrückt werden konnte, die Idee der Gleichheit des Menschen aus göttlicher Vorsehung und Güte, also einen Gedanken, der auch bei der Begründung der ersten englischen Freimaurerlogen eine sehr bedeutsame Rolle spielte. So ist es verständlich, daß er sich in das Gewand des Reformators hüllen mußte und als solcher mit glühender Sehnsucht unaufhaltsam an der Reform des menschlichen Lebens arbeitete. Diese aber soll erfolgen auf den drei großen Lebensgebieten der Religion, der Politik und der Wissenschaft, sie soll getragen sein von den hohen Gedanken der Internationalität und Solidarität. Dieser Internationalismus aber war bei Comenius nicht politisch gedacht, sondern er war begründet in dem Humanitätsideal brüderlicher Ethik und Religion. Auf den drei genannten Gebieten soll man nach Einheit und Frieden streben: Einfachheit in Wissenschaft, Glückseligkeit im religiösen Leben, Ruhe im politisch-sozialen Leben sind die hohen Ziele, die auf den Grundsätzen der Öffentlichkeit, Gemeinschaft und Solidarität aufgebaut werden sollen. Die „Panegersie“ (die ursprünglich als Teil der nie ausgeführten Pansophia gedacht war) legt dieses Programm im einzelnen in geschickter, reichlich mit Zitaten gespickter Art und Weise dar. Das im Jahre 1666 (in Amsterdam) zuerst veröffentlichte Werk ist heute sehr selten, so daß eine Neuausgabe in deutscher Bearbeitung sehr erwünscht war. Schönebaums Übersetzung bringt zum ersten Male das Werk im ganzen Umfang in deutscher Sprache nach der Buddeschen Ausgabe (1702) unter Ausschaltung der erkannten Fehler.

Die Panegersie ist (wie erwähnt) ein Teil der Pansophie, welchen Ausdruck Comenius bei Petrus Laureberg vorfand, auch bei seinem Lehrer Alsted, doch hat er dieses Wort insofern vertieft, als er darunter stets ein umfassendes Wissen versteht mit dem Zwecke, nach dem Göttlichen zu streben. Wissensstoff gilt es, ins Unendliche zu sammeln, aber nicht um des Wissens willen, sondern um des Menschen willen, der seiner Naturanlage gemäß die Pflicht hat, Gott nahezukommen. In dem Ein-

leitungswerk, der Panegersie, werden bezeichnenderweise alle Seiten der Pansophie gestreift, so daß sie eine Art Ersatz für das verlorengegangene Ganze darbietet. Comenius schlägt hier eine allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge vor, und dabei handelt es sich nicht um kleine Dinge, sondern um die Menschheit und das Wohl des ganzen Menschengeschlechts. Das Ziel der genannten Pansophie sollte dabei sein die Feststellung der Wahrheit durch ein Kollegium des Lichtes, die Erreichung des Friedens und der Ruhe durch ein Gericht des Friedens, die Herbeiführung der Glückseligkeit durch ein Konsistorium der Heiligkeit. —

Das Gespräch Nathans mit David ist daneben von sekundärer Bedeutung; es ist eine Gelegenheitsschrift, die indes hier zum ersten Male vollständig einem deutschen Leserkreise dargeboten wird. Der kurze Traktat über „das Glück des Volkes“ schließlich steht inhaltlich auf besonderer Höhe. Seine Definitionen von Volk und Völkerglück sind nicht ohne originale Wendungen. Typisch Comenianisch ist bei der Formulierung seiner Gedanken die Hervorhebung des sozialen und humanistischen Faktors im Volksstreben. Die Übersetzung der drei Schriften hält sich im allgemeinen streng an die Texte des Comenius, doch scheut der Übersetzer gelegentlich nicht vor Umschreibungen im Interesse der Deutlichkeit und der Glätte des Stils zurück. Verfasser und Verleger bieten hier eine selten wertvolle Gabe allen denen, die sich das Studium des Comenius zum Ziel gesetzt haben, und insbesondere unsere Gesellschaft und unsere Zeitschrift kann für diese „ausgewählten Schriften“ nur dankbar sein. Anderer Gelegenheit sei es vorbehalten, eine kritische Analyse der Panegersie zu geben; heute sei nur die sorgfältige und gut ausgestattete Ausgabe warm empfohlen.

Buchenau.

Eine Vorlesung Kants über Ethik! Im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegeben von Paul Menzer. Pan-Verlag Rolf Heise. Berlin. 1924. 335 S.

Jachmann, Kants Schüler und Biograph, sagt einmal über Kants Moral-Vorlesungen: „Hier war Kant nicht bloß spekulativer Philosoph, hier war er auch geistvoller Redner, der Herz und Gefühl ebenso mit sich hinriß, als er den Verstand befriedigte. Ja, es gewährte ein himmlisches Entzücken, diese reine und erhabene Tugendlehre mit solcher kraftvollen philosophischen Beredsamkeit aus dem Munde ihres Urhebers selbst anzuhören.“ Danach ist es durchaus wünschenswert, wenn mehr und mehr auch die Kantischen Vorlesungshefte über Ethik und verwandte Gebiete herausgegeben werden. Leider sind sehr viele Nachschriften unbrauchbar, weil bei der Nachschrift der Text zu sehr entstellt worden ist. Dem Herausgeber ist es nun gelungen, für die Moralphilosophie drei gut zu verwendende Handschriften ausfindig zu machen, nach denen (vorzüglich der ersten = A.) der hier vorliegende Text angefertigt worden ist. Menzer charakterisiert das Ziel dieser Ausgabe, die ohne philosophische Prätensionen auftritt, dahin, daß sie einen Vorlesungstext bieten will, von dem mit einiger Sicherheit feststeht, daß er in eine für die Entwicklung der Kantischen Ethik bedeutsame Zeit fällt, und der darüber hinaus vieles enthält, was in Kants ethischen Hauptvorschriften überhaupt nicht oder so nicht ausgesprochen ist. Der hier abgedruckte Text gibt im wesentlichen die Vorlesungen Kants über Ethik wieder, wie er sie in den Jahren 1775—1780 gehalten hat. Kant las nach einem Kompendium von Baumgarten (wie es damals amtlich vorgeschrieben war) und teilte seine Vorlesung ein in „allgemeine praktische Philosophie“ und „Ethik“. Kant folgte dabei dem „Autor“ auch da, wo er selbst lieber ganz andere Wege gegangen

wäre, und so erklärt sich manches Haften an der Oberfläche, die bei den eigenen Schriften zur Ethik durchweg verlassen wird. Einen Ersatz für die eigentlichen Werke bieten also diese „Vorlesungen“ nicht, zumal das Niveau der Hörer doch erheblich unter dem unserer heutigen Studenten lag. Die Lehre Kants oder der intelligiblen Freiheit fehlt in diesen Vorlesungen z. B. ganz. Hier hat erst die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) die echt Kantische Lösung des Freiheitsproblems und damit das Kernstück seiner „Ethik“ gebracht. (S. hierzu meine Schrift: Kants Lehre vom kategorischen Imperativ: II. Aufl. F. Meiner.) Die Vorlesungen geben also einen vorkritischen Standpunkt wieder. Indes haben sie einen anderen, von Menzer mit Recht hervorgehobenen, unbezweifelbaren Wert entwicklungsgeschichtlicher Art: Kant spricht in seinen ethischen Vorlesungen wie in keiner anderen als Erzieher zu uns. Der Hauptzweck seines akademischen Lebens ist, wie er selbst einmal sagt: gute und auf Grundsätze gerichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gutgeschaffenen Seelen zu befestigen und dadurch der Ausbildung der Talente die einzige zweckmäßige Richtung zu geben. Der sittliche Ernst und das neue Menschentum, das aus diesen „Vorlesungen“ spricht, machen sie zu einem Werke von dauernder Bedeutung. Der Verlag hat das im Jubiläumsjahr erschienene Buch recht würdig ausgestattet.

Buchenau.

Ernst Hauck. Heimatreligion! Ein offenes Wort an Kirche, Schule und Haus.
Urquell-Verlag Mühlhausen in Thüringen 1922. 85 Seiten.

Ein temperamentvolles, anregendes und zum Widerspruch reizendes Buch! Temperamentvoll, denn man merkt es ihm an, daß der Verfasser von glühender Begeisterung für Jugend und Volk getrieben wird und daß ihm Heimatreligion Herzenssache ist. Anregend, denn die Schrift zeigt neue Wege zur Erweckung des religiösen Gefühls. Zum Widerspruch reizend, denn er schießt mit seinen Forderungen weit über das Mögliche hinaus, man höre nur sein Urteil über das Alte Testament: „Im ganzen Alten Testament läßt sich beim besten Willen außer Ruth und Jonathan keine Seele finden, daran sich unsere Kinder von Herzen erfreuen könnten. Und ein solches Buch, das obendrein von derben, plumpen Jahrmarktswundern nur so wimmelt, preisen wir ihnen als Heilige Schrift an!“ Ein solches Urteil kann man nicht unterschreiben, auch wenn man sich mit einer Einschränkung des alttestamentlichen Unterrichts einverstanden erklärt. Statt dessen will er der Jugend die Bilder und Gestalten des Erhabenen naheführen, um die Jugend über des Lebens gemeinen Lauf emporzuheben. Vor allem will er an Stelle des Alten Testaments die germanische Märchen- und Mythenwelt darbieten, um der Jugend das geheimnisvolle Land der Seele zu zeigen. Besonders viel verspricht er sich von der Beschäftigung der Kinder mit der deutschen Heldensage: Bringen wir unseren Kindern die deutsche Heldensage, daß sie einst stark, aufrecht und sieghaft werden, daß sie ahnend erkennen, das Höchste, was ein Mensch erringen kann, ist ein heldischer Lebenslauf. Führen wir sie statt in die Niederungen des Alten Testaments auf die Gipfelwege unserer Heldensage. Die heimatliche Landschaft sei Hintergrund, das Volksleben sei Inhalt unseres Religionsunterrichts. „Ein solcher Heimatsunterricht mag anregend und bildend sein, aber kann man ihn noch christlichen Religionsunterricht nennen? Die Antwort auf diese Frage bleibt uns der Verfasser schuldig. Wie man aber Liebe zur Heimat und zur heimischen Geschichte in der Jugend wecken und vertiefen kann, das zeigt uns Hauck, und das ist schließlich auch etwas wert.

Dr. G. Heinz.

Rechtswissenschaft.

Rudolf Stammler. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. Fünfte Auflage. Berlin und Leipzig. Walter de Gruyter u. Co. 1924. 706 Seiten.

Das klassische Werk Stammers erscheint hier in fünfter, durch einen Nachtrag ergänzter Auflage. Die ersten vier Auflagen waren dem Freunde und Mitforscher Paul Natorp gewidmet; diese fünfte trägt den Vermerk „Dem Andenken meines lieben Freundes Paul Natorp“. Die Namen Cohen, Natorp und Stammler bedeuten ein Programm, das in seinen Grundzügen aufs engste mit dem verwandt und verknüpft ist, was Ludwig Keller bei seiner Begründung der Comenius-Gesellschaft beabsichtigte. Es handelt sich bei allen vier Genannten darum, in einer einseitig materialistisch und naturalistisch orientierten Periode für den sozialen Idealismus im Sinne Kants und Platos, Pestalozzis und Schleiermachers zu kämpfen, und Natorps „Sozialpädagogik“ sowie Stammers „Wirtschaft und Recht“ sind vielleicht die stärksten Stützen gewesen in diesem Kampfe gegen die parteimäßige Verflachung des historischen Materialismus und für den ethischen Gemeinschaftsgedanken. Man lese nur einmal in Stammers Buch den Dialog zwischen dem Bürger und dem Sozialisten (S. 51 ff), um zu ermessen, wie turmhoch St. über der üblichen Polemik der Zeitungen und Zeitschriften steht. Wenn wir nach einer Formel suchen, in der sich der Grundgedanke des sozialen Lebens der Menschen im Sinne eines unbedingt leitenden Richtpunktes fassen läßt, so erhalten wir: die Gemeinschaft frei wollender Menschen. Freilich ist diese Gemeinschaft „nur eine Idee“; denn keine Erfahrung hat sie je aufgewiesen, noch auch wird sie später einmal den Menschen in Wirklichkeit gegeben werden, doch bildet sie den Leitstern der (stets bedingten) Erfahrung. Die Aufgabe der Sozialwissenschaft, welche die konkreten Grundlagen der Gemeinschaftsethik zu liefern hat, ist danach eine dreifache, nämlich 1. die wissenschaftliche Untersuchung der Form eines sozialen Lebens, vor allem des Rechts. Die technische Rechtswissenschaft ist an geschichtlichen positiven Stoff unlösbar gebunden, aber sie verarbeitet ihn in wissenschaftlichem Verfahren, in dem Bemühen, in ihm eine einheitliche Auffassung zu erhalten. 2. Die Erforschung der konkreten Ausführung eines unter bestimmter regelnder Form stehenden Gesellschaftslebens und 3. die Richtung und Bestimmung sozialer Regelung als gesetzmäßige, sozialer Bestrebungen auf Erhaltung oder Änderung jener Regelung als objektiv berechnete. Dabei gilt als soziales Ideal nicht (im Parteisinne) die Majorität der Wollenden und Handelnden, sondern die Objektivität der Wollenden, das heißt: dasjenige sittliche Wollen kann vor dem Richterstuhl von Vernunft und Geschichte bestehen, welches sich eignet als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung. Oder, anders ausgedrückt: die Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens ist das Richten von verbindendem Wollen nach dem idealen Grundgedanken der menschlichen Gesellschaft. —

* Diese wenigen Grundgedanken des Buches mögen hier als Probe genügen. Stammers Werk verdient es, von jedem Freunde des ethischen Idealismus aufs genaueste studiert zu werden. Buchenau.

Kunst und Literatur.

Georges Duhamel, *Mitternächliche Beichte*. Newa-Verlag. Berlin 1924.

Ein junger Pariser, Salavin, erzählt einem Unbekannten im Nachtlokal von seinen Erlebnissen. Ein seit Monaten Arbeitsloser, der die schützende mütterliche Wohnung verlassen hat und nun planlos in Paris umherirrt. In wirren Träumen gewinnen

seine geheimsten Gedanken, seine verborgensten Wünsche Farbe und Leben; gegen Morgen erwacht er in der armseligen Bar.

Das Buch fesselt von der ersten Seite an durch außerordentliche psychologische Feinheit und seltene Eindringlichkeit. — Man darf sich nicht irre machen lassen: es handelt sich hier nicht etwa in erster Linie um das trostlose Elend eines Arbeitslosen, sondern um die Tragik eines unendlich Reizbaren, auf alle Nüancen des Lebens — und die des Elends natürlich besonders — stark Reagierenden, Zwangsvorstellungen aller Art Unterworfenen, der sich in der Welt der brutalen Realitäten nicht zurecht finden kann. Behält man das von Anfang an im Auge, so wird man auch nicht daran Anstoß nehmen, daß, äußerlich gesehen, Salavin seine Stelle einbüßt, weil er, einem unwiderstehlichen Zwange folgend, das Ohr seines Chefs, des so gewaltigen Industriefürsten, der aber auf ihn fast unkörperlich wirkt, berührt. In allen anderen Fällen denkt er zwar das Bizarre, Widervernünftige, aber er tut es nicht.

Mit großem künstlerischen Takt steigert Duhamel diese kleine absurde Handlung zum Symbolischen: zwischen Mensch und Mensch klaffen so ungeheure Lücken, türmen sich so gewaltige Hindernisse, daß man den notwendig für einen Verbrecher hält, der im anderen den Bruder, den Gleichgestellten zu sehen wagt.

Bei der Schilderung dieser Irrfahrt durch Paris, dieser ständigen Flucht mit ihren peinvollen Niederlagen, ihren seltenen, unerwarteten Siegen, fühlt man sich gelegentlich an das Paris des Malte Laurids Brigge erinnert, das auch einem Hilflosen grausam immer neuen Entmutigungen preisgibt. — Die feinsinnige, plastische Übersetzung Lina Richters verhilft dem Buche zu stärkster Wirkung.

Hoffentlich entschließt sich der Verlag auch zur Herausgabe der kürzlich im „Mercure de France“ erschienenen, „Deux hommes“ betitelten zwanglosen Fortsetzung!

Berlin.

Dr. Hilde Wahn.

Alexander Puschkin, Boris Godunoff. Aus dem Russischen übertragen von Wolfgang E. Groeger. Newa-Verlag, Berlin 1924.

Puschkins „Boris Godunoff“ zählt zu den Werken der Weltliteratur, die, obgleich sie im wahrsten Sinne des Wortes nationale Dichtungen sind, dennoch oder gerade deshalb den Rahmen des Nationalen sprengen und sich an alle wenden, die gewillt sind, ein Kunstwerk großen Formats auf sich wirken zu lassen. Der Stoff ist uns Deutschen ja vertraut: im Mittelpunkt der Dichtung stehen Boris Godunoff, der Zar, und Grigori, der ehemalige Klosterschüler, der als „falscher Demetrius“ den unerhört kühnen Kampf gegen den Herrscher und die Seinigen beginnt und endlich als Sieger hervorgeht.

A. Brückner bezeichnet die Dichtung sehr glücklich als „dramatische Chronik“ und nicht eigentlich — im strengen Sinne — als Tragödie. In ihren gewaltigen Ausmaßen, ihrer atemlosen Bilderfolge setzt sie sich über die Möglichkeiten der Bühne in der Tat souverän hinweg; Grabbes grandioser „Napoleon“ wäre ihr etwa an die Seite zu setzen. Bei unserer ziemlich einseitigen Beschäftigung mit den großen russischen Erzählern ist es ganz besonders zu begrüßen, daß wir durch eine so muster-gültige Ausgabe wie die vorliegende mit allem Nachdruck auf Puschkins Werk hingewiesen werden. Wolfgang E. Groeger zeigt sich von neuem als äußerst begabter und geschmackvoller Übersetzer, der — bei aller Treue gegen das Original — nie

pedantisch wird; den weichen musikalischen Vers einzelner Szenen handhabt er ebenso meisterhaft wie an andern Stellen die wuchtigen Stichomythien.

Die Holzschnitte Wassily Masjutins, die das Werk illustrieren, sind in ihrer gedrängten, großzügigen Herbheit ausgezeichnet und zeugen von intensiver Einfeldung in den Geist der Dichtung.

Da auch Druck und Einband höchsten Ansprüchen genügen, darf die vorliegende Ausgabe ganz besonders zu Geschenkzwecken eindringlich empfohlen werden.

Berlin.

Dr. Hilde Wahn.

Romain Rolland, Verzauberte Seele. 1. Band: Annette und Sylvia. München, Kurt Wolff-Verlag.

Rolland warnt in einem Vorwort vor einer abschließenden Kritik seines Romanes, der den ersten Teil eines auf zwei Bände berechneten Ganzen bildet. Diese Warnung erscheint vollauf berechtigt; man empfindet in der Tat die vorliegende Dichtung als Auftakt, als weite, schöne Möglichkeit. Einer späteren, auch den zweiten Teil einschließenden Betrachtung wird es also vorbehalten bleiben müssen, den Roman als solchen zu würdigen. — Immerhin drängt auch jetzt schon manches zur Aussprache.

Wer dem vielverschlungenen Werdegang des „Johann Christof“ mit Anteilnahme gefolgt ist, wer Rollands Werken über Michelangelo, Beethoven und Tolstoi innere Bereicherung verdankt (vom „Meister Breugnon“ sei an dieser Stelle abgesehen), wird voller Erwartung an dieses Buch herantreten, in dessen Mittelpunkt diesmal zwei Frauengestalten, die Halbschwestern Annette und Sylvia, stehen. Freilich tauchen einem in der Erinnerung mancherlei Frauen auf, die Johann Christofs Weg kreuzen; bei ihnen allen aber verweilt der Dichter nicht allzu lange. Höchstens eine Strecke Weges geben sie dem Musiker das Geleit, dessen tiefstes Menschenerlebnis sein Freund Olivier ist und bleibt. — Und weiterhin: Trotz vieler feinsinniger, eindringlicher Worte Rollands über die Frau wird man in allen seinen Büchern vergeblich nach der Geste des „Frauenkenners“ suchen, der man in der Literatur unserer Tage bis zum Überdruß begegnet und die heute selbst von den Unreifsten und Unzulänglichsten mit virtuoser Anmaßung gehandhabt wird. Rolland bedarf dieser Geste nicht. Er überwältigt auch in diesem Buch wieder durch die innere Wahrheit seiner Gestalten, der in behaglicher Geborgenheit aufgewachsenen, herben, bis zum revolutionären leidenschaftlichen Annette, und der durch bittere Erfahrungen früh ernüchterten, trotz aller Leichtlebigkeit, alles Daseinshungers „vernünftigen“ kleinen Sylvia.

Im Gegensatz zu der fast erdrückenden Gestaltfülle des „Johann Christof“ gruppieren sich um die Schwestern nur wenige Menschen; mit ihnen hat sich fast ausschließlich Annette allein auseinanderzusetzen. Es darf nicht verschwiegen werden, daß Rolland bei der Charakterisierung dieses bürgerlichen Familienkreises mit seinem schwungvollen Pathos, seinem materiell gut fundierten, innerlich hohlen Idealismus erstaunlich lange verweilt; ob sich dieser Eindruck nur dem deutschen Leser aufdrängt, oder ob die Notwendigkeit dieses Verweilens aus der Gesamtheit der Dichtung klar hervorgehen wird, läßt sich jetzt noch nicht entscheiden.

Nichts ist bezeichnender für die beiden Schwestern, die trotz aller Verschiedenheit beide teilhaben an des gemeinsamen Vaters sprühender, lebenshungriger Intensität, als die Art, wie in ihnen die Frau erwacht: nach einer Zeit dunkler Qual, wilder Sehnsüchte schenkt sich Annette dem Geliebten, von dem sie sich unter Schmerzen

Innerlich schon fast befreit hat, unbesonnen und aus einer beinahe mütterlichen Regung heraus; die jüngere Sylvia flattert mit lächelnder Selbstverständlichkeit von einem Freunde zum andern.

Rollands tiefste Liebe gehört den Ringenden unter den Menschen, denen, deren Leben schwer von Entscheidungen, von immer neuen Forderungen ist. Aber sein Herz ist weit, seine künstlerische Gestaltungskraft groß genug, um auch den anderen, die sich weniger sauer werden lassen, in unserem Falle also der kleinen Sylvia, gerecht zu werden; und es gilt von ihr das schöne Wort am Schlusse des Vorworts: „Daß etwas lebt, ist seine stärkste Rechtfertigung.“

Jedes noch so leise Moralisieren liegt dem Dichter ebenso fern wie genialisches Behagen an zuchtlosem Sichttreibenlassen: er selbst fühlt sich, das beweist er in diesem Werke wieder aufs neue, allen Offenbarungen des Lebens gegenüber stets als „Werdender“, der „immer dankbar“, mit immer bereitem Herzen empfängt und ausdeutet, erlebt und gestaltet.

Die Übersetzung Paul Amanns ist ausgezeichnet; Ausstattung und Druck geben den würdigen äußeren Rahmen.

Berlin.

Dr. H. Wahn.

Scholle und Stern. Lieder und Balladen. Von Kurt Geucke. Concordia, Deutsche Verlagsanstalt 1924.

Unter den Versen und Aphorismen des vorliegenden Bandes finden sich manche scharfe Ausfälle gegen die bösen Kritiker einerseits und gegen die Stürmer und Dränger unter den heutigen Dichtern andererseits.

Solche Anklagen sind, trotz aller relativen Berechtigung, immer ein wenig verdächtig. Und leider bestätigt sich dieser Verdacht nur allzu sehr, wenn man sich mit Geuckes Liedern und Balladen näher befaßt, denen man wirkliche Originalität nicht nachrühmen kann.

Die Lieder erfreuen gelegentlich durch anmutvolle Leichtigkeit; aber das ist auch das Höchste, was man zu ihrem Lobe sagen kann. Ungemein peinlich berühren die ständigen Anklänge (in Thema, Rhythmus, ja oft genug selbst in der Wortwahl) an Gedichte Großer und Größter. — Nur wenige Belege:

„Den Abend und die ganze Nacht,
Die ganze Nacht
Hat laut die Nachtigall gesungen . . .“

vgl. Storm:

„Das macht, es hat die Nachtigall
Die ganze Nacht gesungen . . .“

oder:

„So vieles was geschlummert
Am Tag in Menschenbrust,
Nun kommen Gram und Kummer
Und was da unbewußt . . .“

vgl. Goethe:

„Was, von Menschen nicht gewußt
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht.“

Oder: „Als ich so in meines Kissens Kühlung
Seufzte tief und barg mein Angesicht,
Überkam mich plötzlich eine Föhlung . . .“

vgl. Goethe: „In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Föhlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.“

Leider ließen sich solche Beispiele leicht um das Zehnfache vermehren. Die Balladen leiden fast ausnahmslos — trotz einzelner guter Bilder und packender Vergleiche — an mangelnder Konzentration; sie berichten, verweilen, anstatt frisch zuzupacken.

Unter den Aphorismen fordert so mancher Gemeinplatz die Frage heraus, wie Geucke die merkwürdig anspruchsvolle Haltung, die ihm eignet, denn in aller Welt zu rechtfertigen vermag? Und was ihn eigentlich zu seiner Angriffsfreudigkeit gegen unsere gewiß oft überkühnen Jüngsten berechtigt, da er vor so unglücklichen Wortbildungen wie „tapfen“, „trampfen“, „nüstern“, „seelen“ nicht zurückschreckt?

Jeden auch nur einigermaßen anspruchsvollen Leser muß es verletzen, wenn er unter den Gedichten eines Sechzigjährigen auf Verse stößt, die als harmlos-banale Gelegenheitsgedichtchen für den engsten Familienkreis — aber auch wirklich nur für diesen! — allenfalls ihren Zweck erfüllen dürften.

So heißt es etwa in einem Glückwünschgedicht:

„Wenn es niemals fehlte zwar an Sorgen
Und auch Kummer nicht erspart ihr blieb:
Immer wieder kam ein goldner Morgen,
Und du hast noch Kinder, hast sie lieb!“

Kein Wunder, wenn sich Geucke bei so starkem Mangel an Selbstkritik über die bösen Rezensenten bitter zu beklagen hat! Dr. H. Wahn.

Fürst Wladimir Odojewskij, „Magische Novellen“, übersetzt von Johannes von Guenther. Drei Masken Verlag. 1923.

Der Übersetzer hat sich ein großes Verdienst mit seiner Arbeit erworben. In den Geschichten der russischen Literaten, beim Studium der Biographien der hervorragenden Russen der Jahre 1820 — 1860 stößt man immer wieder auf Odojewskij als einen Hauptvertreter der russischen Romantik und des Einflusses des deutschen Geistes auf das Russentum. Odojewskij sammelte bereits in der Mitte der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts einen Kreis von jungen Leuten um sich, mit denen er die Schriften des deutschen Idealismus studierte. Er wurde ein begeisterter Vertreter der Philosophie Schellings und hat als solcher und als Person einen großen Einfluß z. B. auf den auch in den letzten Jahren erst übersetzten Philosophen und Slawophilen Iwan Kirejewskij gehabt. Odojewskij war einer der wichtigsten Förderer der Musik in Rußland und hat deutscher Musik weite Verbreitung geschaffen.

In den „Magischen Novellen“, einer Auswahl seiner Novellen, kann man seine vielseitigen Beziehungen verfolgen: die Novelle „ElBa“ läßt in einer volkpsycho-

logisch bedeutsamen Weise finnisches Menschenleben, das noch ganz eng mit der Natur verbunden ist, in die werdende Stadt Peters des Großen hineinspielen und verwendet in schöner Weise finnische Lieder, die in der Zeit Odojewskijs gesammelt wurden. Die spannende Geschichte „Der Salamander“ erinnert an die besten Geschichten E. Th. A. Hoffmanns wie den „Goldenen Topf“ in dem Ineinandergewobensein natürlichen, menschlichen und magischen Lebens. Hervorragend ist die Novelle „Sebastian Bach“, eine feine Studie der Entwicklung des großen Tonmeisters, die tiefes Eindringensein in seine Musik und Wesensart zeigt. Die kleineren Novellen rahmen diese größeren ein.

Bedauerlich ist, daß sich der Übersetzer, der wirklich übersetzen kann, die Gelegenheit hat entgehen lassen, durch eine Einführung in Leben und Werk Odojewskijs — die hier nur andeutungsweise nachgeholt werden konnte — diesen Menschen und Künstler, der im besten Sinne des Worts ein Aristokrat war und dem deutschen Idealismus in Literatur, Philosophie und Musik nahestand, dem deutschen Leser nahezubringen.

Walter Kühne.

Iwan Turgenjew an Ludwig Pietsch. Briefe aus den Jahren 1864 — 1883.
Herausgegeben von Alfred Doren. Mit Zeichnungen von Ludwig Pietsch. Berlin.
Im Propyläen-Verlag. 177 Seiten.

Diese in deutscher Sprache von Turgenjew geschriebenen Briefe sind in der heutigen Zeit künstlicher Absperrung der Völker voneinander eine Erholung. Sie zeigen eine Wechselwirkung von Angehörigen verschiedener Nationalitäten, die immer wieder überrascht. Turgenjew hatte sich mit Pauline Viardot, einer der berühmtesten Sängerinnen ihrer Zeit, eng befreundet, lebte in ihrem oder neben ihrem Hause in Baden-Baden. Dorthin lud er Ludwig Pietsch ein, der in jungen Jahren sich für Turgenjew begeistert und ihm Freund geworden war. Und nun sehen wir aus den Briefen in lebendiger Weise das Leben und Treiben im Hause Viardot. Die Bilder, die Pietsch in Baden-Baden gezeichnet hat, zeigen die Mitglieder der Familie, die Schülerinnen der Viardot, Turgenjew, Häuser, Landschaften . . . Konzerte, Theateraufführungen, Zusammenarbeit des Dichters mit Pauline Viardot als Komponistin, Besuche leben wir mit. Wir nehmen Anteil an den zahlreichen Aufgaben, mit denen Turgenjew den deutschen Freund betraut, verfolgen Turgenjews Stellung gegen Napoleon III. im Jahre 1870, seine spätere Übersiedlung mit Viardots nach Frankreich — und sind erschüttert von Pauline Viardots Schreiben an Pietsch nach dem Tode Turgenjews im Jahre 1883.

Diese Briefe sind eine wesentliche Bereicherung des Bildes, das man sich von Turgenjews Beziehungen zur Musik, namentlich zur deutschen Musik, nach den bisherigen Biographien machen konnte.

Wohin man auch sieht im russischen Geistesleben der Jahre 1820—1850 und darüber hinaus: ein Einfluß deutschen Geistes, deutscher Literatur und Musik, Philosophie und Philologie, den man heute kaum noch für möglich hält. Und man bemerkt auch, daß der deutsche Geist nicht erobernd, sondern entwickelnd, die eigenen Kräfte der Russen steigernd, ihr Bewußtsein erweiternd und vertiefend gewirkt hat.

So kann die Lektüre dieses Buches den deutschen Leser erheben und ihm Mut machen, die Sache des deutschen Geistes als Kulturnotwendigkeit für die Welt mit vermehrter Kraft zu betreiben.

Walter Kühne.

Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke und eine Auswahl aus seinen Streitschriften. Mit einem Lebensbilde, herausgegeben von Georg Ellinger. 2 Bde., Berlin, im Propyläen-Verlage, 1924. 10 Mk. geb.

In dem Jahre des großen Klopstock-Jubiläums, da man allerorten den Messias-sänger und ersten großen Lyriker unserer klassischen Epoche preist, ziemt es sich auch, eines gerade 100 Jahre älteren Vorgängers und Wegbereiters zu gedenken, der schon im 17. Jahrhundert, in tiefster Seele erschauernd, die Allmacht Gottes und das Martyrium Christi durchgekostet und den Überschwang des inneren Erlebens in Verse von rhythmischem Wohllaut gegossen hat, unbewußt, nur der inneren Nötigung folgend, wie geblendet vom Schauen des göttlichen Lichts, ganz hingegeben der überwältigenden Wucht des Empfindens, ein Former seelischen Geschehens, ein Kündler wahrer Religion, ein wirklicher Dichter. Es ist Johannes Scheffler, der sich (nach dem spanischen Mystiker Johannes ab Angelis) den schlesischen Gottesboten, Angelus Silesius nannte. Eine Auswahl seiner Werke wird immer zeitgemäß bleiben, aber sie kommt besonders zupaß in einer Zeit, die das Auf-erstehen der deutschen Seele und der deutschen Religiosität erlebt und auch darin der Epoche nach dem Dreißigjährigen Kriege ähnelt, aus der die Gesänge des großen Mystikers und Liebhabers Jesu geboren sind.

Georg Ellinger, der Biograph Melancthons und Jean Pauls, hat nicht nur einen philologisch wertvollen Text der Jugendgedichte und der beiden Hauptwerke, des „cherubinischen Wandersmannes“ und der „heiligen Seelenlust oder verliebten Psyche“, geliefert und daran die weniger bekannte „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge“, sowie zwei volkstümliche Prosaschriften, einen Dialog und ein Sendschreiben, sowie die Vorrede zur „Türkenschrift“ geschlossen, er hat auch auf über 200 Seiten eine ganz ausgezeichnete Lebensbeschreibung vorangeschickt, die über die Entwicklung dieses merkwürdigen Mannes in den wichtigsten Punkten volle Klarheit bringt und als ein bedeutendes, die Wissenschaft förderndes Werk für sich allein gelten darf — übrigens auch in etwas erweiterter Form als eigene Schrift erscheinen soll und dazu das volle Recht hat.

Der Wert dieser neuen Biographie liegt, abgesehen von vielen bisher unbekanntem Einzelheiten, in der psychologischen Erfassung von Charakter und Entwicklung und in der Darlegung der allgemeinen Strömungen der Zeit, die durch bestimmte Persönlichkeiten auf Scheffler Einfluß gewannen oder denen er sich mit steigender Leidenschaft entgegenstellte. Herkunft, Heimat, Lehrer und gleichstrebende Freunde haben diesen schmiegsam weiblichen Geist zu formen geholfen. Schon der 18jährige fühlt sich, beweglich, feurig, leicht begeistert, zu allem Hohen berufen; wohl schon als 20jähriger, in Leyden, vielleicht unter dem Einfluß der Mystik, der Kollegianten und Mennoniten, die hier ihrem Ideal der Toleranz in quietistischen Zirkeln leben durften, wendet er sich innerlich langsam von dem harten Calvinismus und dem im Dogma erstarrten Luthertum ab und lernt die sittlichen Früchte der Religion als ihr höchstes Gut begreifen; die Schriften Jakob Böhmes, in den Niederlanden weit verbreitet, lenken seinen Blick von den Nichtigkeiten der Welt auf Ewigkeit und Gottheit hin. Doch erst die spätere Bekanntschaft mit den Schriften Valentin Weigels und der um seinen Jünger Daniel C z e p k o

sich scharende Kreis in Breslau machen ihn zum reinen Mystiker, der in Gott das ewige, ruhige, unbewegliche Nichts fühlt, dessen einzige Eigenschaft ist, sich im Menschen zu verkörpern, der ohne des Menschen Seele nicht gedacht werden kann, die mit ihm in Eins zusammenfließen, ihren Eigenwillen töten, in Gelassenheit auf seine Offenbarung warten muß. Insbesondere war es aus diesem Kreise der edle Abraham von Franckenberg, der als sein Erwecker gelten darf: wandelnd auf den Spuren der spiritualistischen Mystiker des 16. Jahrhunderts, eines Sebastian Franck, Johann Arndt, Johann Valentin Andreae, Valentin Weigel und Jakob Böhme, erfaßten beide inbrünstig die Lehre von der unsichtbaren Gemeinde aller derer, die den inneren Christus besitzen, aus heißer Liebe zu Gott die Vereinigung mit ihm erstreben und in dem großen Menschheitsdome sich zusammenfinden, der allen offensteht, die im Lichte wandeln, seien es Christen, Juden oder Heiden.

Durch ihn wurde Scheffler auch zu den tiefsinnigen Werken Giordano Brunos geführt; die Ewigkeit Gottes, die Unendlichkeit des Alls, die Gleichsetzung von Gott und Welt, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, die psychologische Auffassung von Raum und Zeit als Formen menschlichen Bewußtseins, all das ergriff seinen leidenschaftlichen Geist jetzt mit überwältigender Kraft. Sein vulkanisches Innere erbebt unter der neuen Erkenntnis, die doch zur vollen Gewißheit, zur beseligenden Ruhe nicht führen will. Um so heftiger wirft er sich auf die alten Mystiker, Eckhart, Tauler, Suso, die Theologia deutsch, die Visionen der heiligen Mechtild. Doch immer noch findet er nicht die Gelassenheit, die sie predigen, und auch die neukatholische Mystik mit ihrem Quietismus, wie ihn die heilige Theresia, ihr Schüler Johannes vom Kreuz und der Niederländer Constantin de Berbançon zur schweigenden Versunkenheit in Gott emporgebildet haben, können seine ringende, suchende Seele nicht restlos befriedigen: trotz aller Askese schreit sie weiter nach der Ruhe in Gott. Nun soll der Erlöser selbst helfen, die verzückte Jesusliebe ihn trösten. Aber die Stürme in seiner Brust toben weiter. Da wirft er sich, längst dem dogmatischen Luthertum völlig entfremdet, der katholischen Kirche in die Arme. Hier, in Tradition und Autorität, sucht er den Frieden. Ihm, der bisher so undogmatisch empfand, werden die Symbole und sichtbaren Zeichen des Katholizismus von immer höherem Wert; er lebt sich in die formulierten Gedankengänge ein, die die scholastische Wissenschaft in vielhundertjähriger Arbeit geformt hat, er wird Propagandist, Polemiker, angriffslustiger Kämpfer, Fanatiker: die Bekehrung der Ketzler wird die Losung.

Alle diese inneren Wandlungen, dieses dauernde Ringen mit sich selbst, das flackernde Suchen nach einem festen Halt, diese leidenschaftlicherfüllten Seelenkämpfe spiegeln sich in seinem dichterischen und publizistischen Schaffen, ja sie bedingen es, lassen es hervorbrechen mit souveräner Kraft. Er ist dabei keineswegs frei vom Modeschmack der Zeit und von Anlehnung an alle möglichen Vorgänger; aber selbst wenn er Wendungen und Stilformen übernimmt, wenn er dem Geist der Zeit fast zu unterliegen scheint: immer schmiedet er das fremde Gut im Feuer der lodernen Begeisterung um; sein Werk ist doch sein eigen, es quillt ihm aus dem innersten Herzen, ist tiefstes Erlebnis geworden. Und selbst wo in seinen polemischen Schriften der reine Verstand das Wort führen muß, bricht immer wieder das schwer

gezügelter Temperament, die stürmische Leidenschaft siegreich durch: selbst in seinem ungeschlachten Eifer, ja in seiner Brutalität — zwar abschreckend, aber von überwältigender Größe.

An den Widerständen im eigenen Innern hat dieser unruhige, wilde Geist sich zerrieben. Als Asket und intoleranter Hetzer ist er gestorben, in einer Zeit, da die Staatsnotwendigkeit schon zur gegenseitigen Duldung führte und die Aufklärung sich ankündigte. Trotzdem lebt er fort in den Dichtungen seiner besten Jahre als ein Wegbereiter des Pietismus, der die Tradition der mittelalterlichen Mystik hinüberzuretten half in die Epoche neuer Beschaulichkeit, Gemühtiefe und verkämpfter Frömmigkeit, als ein Vorläufer auch der klassischen Dichtung. Denn eben das, was der modernen deutschen Lyrik ihren Wert gab, daß sie aus dem Innersten quoll, trifft auch auf ihn zu: auch bei ihm fühlen wir: was er auch dichtet, ist Bruchstück einer großen Konfession und Ausdruck eines von einer Empfindung vollen Herzens.

Es ist ein großes Verdienst Ellingers, die psychologische Entwicklung dieses genialen Mannes im Rahmen seines Lebens in klares Licht gestellt zu haben, und niemand wird diese Biographie ohne reichen Gewinn lesen: enthält sie doch zugleich ein wertvolles Stück allgemeiner Zeit- und Geistesgeschichte, geformt von der Hand eines Kenners und Künstlers!

Dr. Reimann.



Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt. — Allen Anfragen und Beiträgen ist Porto beizufügen, da andernfalls eine Antwort oder Rücksendung nicht gewährleistet werden kann.

Manuskripte werden erbeten an den Redakteur **Dr. Siegfr. Mette, Berlin-Südende, Oehlertstr. 26.** Telefon Südring 779.

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen.

Für die Redaktion verantwortlich: **Dr. Artur Buchenau, Charlottenburg, Schloßstraße 46.** Verlag und Druck: **Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Str. 22.**

Das Buch als Weihnachtsgeschenk!

Lebenskunst. Der Weg zum deutschen Kulturprogramm. Von Ernst Wittlinger. Geheftet 3,50, in Ganzleinen 5,-, in Halbleder 6,50.

Mit den zur Einheit verarbeiteten Ergebnissen der Naturwissenschaften, der Geisteswissenschaften und des durch die Geschichte der Menschheit gegebenen praktischen Erfahrungsrates baut der Verfasser eine Triebethik auf, und zwar eine doppelte, eine lebenstechnische, die die Zivilisation, und eine lebenskünstlerische, die die Kultur beherrscht. In letzterer wird die Religion als Trieb nachgewiesen.

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Von Rudolf Eucken. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Brosch. 9,-, in Ganzleinen 11,-.

„Das Buch hat durch die tiefgreifende formale Umgestaltung an Klarheit, Anschaulichkeit und Frische noch wesentlich gewonnen.“ Literarisches Zentralblatt.

Über den Geschmack. Von Betty Heimann. Brosch. 12,-, in Halbleinen 14,-.

„Das Werk ist ein Buch voll geistigem Leben, das auf jeder Seite die Leser mit philosophischem Groß erfüllt, ohne, wie unsere Zeit so oft, darüber in unphilosophisches Stammeln zu geraten. Eine Fülle von geistreichen und treffenden Bemerkungen lohnt überall die Mühe der Lektüre.“ Deutsche Literaturzeitung.

Geschichte der deutschen Kunst. Von Georg Dehio. 3 Textbände, 3 Tafelbände. I. Band, dritte Auflage. II. Band, zweite Auflage. III. Band, erste Auflage.

Band I Textband und Tafelband zusammen brosch. 19,-, in Ganzleinen 27,-, in Halbleder 40,-.

Band II Textband und Tafelband zusammen brosch. 19,-, in Ganzleinen 27,-, in Halbleder 40,-.

Band III, I. Hälfte, Textband und Tafelband zusammen brosch. 14,-.

„In seiner schwärzesten Zeit empfängt hier das deutsche Volk ein Geschenk, dessen Wert nicht wieder untergehen wird; das Werk ist einzigartig durch die Höhe der wissenschaftlichen Stimmung wie selbst durch die Stellung seiner Aufgabe. Zum erstenmal unternimmt ein wirklicher Meister den Versuch einer Kunstgeschichte, deren wahrer Held das deutsche Volk ist.“ Preussische Jahrbücher.

Mathematische Mußestunden. Eine Sammlung von Gebaudspielen, Kunststücken und Unterhaltungsaufgaben mathematischer Natur. Von Professor Dr. Hermann Schubert. Vierte Auflage. Neubearbeitet von Professor Dr. F. Fitting. In Ganzleinen 6,-.

Das bekannte Schubertsche Buch erscheint hier in einer in eine kürzere Form gebrachten Bearbeitung, die die Ergebnisse neuerer Forschung berücksichtigt. Da an mathematischen Kenntnissen nur die ersten Elemente der Algebra vorausgesetzt werden, ist das Werk jedem verständlich.

Das Naturbild der neueren Physik. Von Arthur Erich Haas. Mit sechs Figuren im Text. Brosch. 5,-, in Halbleinen 6,-.

„... In einer meisterhaften Art behandelt Haas hier alle die Probleme, die augenblicklich im Vordergrund des Interesses stehen, greift sogar über das engere Gebiet der Physik hinaus und zieht die kosmischen und astronomischen Fragen in den Bereich seiner Erörterungen.“

Vossische Zeitung.

Die Physik. Von Dr. Leo Graeb, o. ö. Professor der Physik an der Universität München. Mit 395 teils farbigen Abbildungen im Text und zwölf farbigen und schwarzen Tafeln. (Die Naturwissenschaften und ihre Anwendungen Band I.) Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Brosch. 10,-, in Halbleinen 12,50.

Das Werk ist kein Lehrbuch der Physik im gewöhnlichen Sinne. In erzählendem Stil gibt der Verfasser eine zusammenhängende Darstellung physikalischer Vorgänge und Gesetze, ohne von der mathematischen Formelsprache Gebrauch zu machen.

Sozialbiologie (Bevölkerungswissenschaft u. Gesellschaftshygiene). Von Alexander Elder. (Handbuch der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften Bd. 8.)

Brosch. 9,-, in Halbleinen 10,50.

„Jeder, der sich in das Werk des Kenntnis- und geistreichen Verfassers zu vertiefen vermag, wird daraus hohen Gewinn ziehen.“ Dr. Alfons Fischer in d. sozialhygienischen Mitteilungen.

Eine reiche Auswahl von Geschenkwerken enthält unser Almanach „Das wertvolle Buch“, den wir kostenlos zu verlangen bitten!

Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10

In Kürze erscheint in meinem Verlage:

Albert Buddecke:

Das Freimaurerideal

Was Freimaurerei ist und sein will.

Preis voraussichtlich M. 1.20.

Diese Schrift aus der Feder eines kerndeutschen konservativ gerichteten altgedienten preußischen Offiziers behandelt in vornehmer Weise die Zustände in der deutschen Freimaurerei, die durch das Eindringen völkischer Bestrebungen geschaffen wurden. Es wird das innerste Wesen der K. K. klar aufgezeigt an klassischen Zitaten, die dartun, welches der eigentliche Wesensinhalt unserer von edelsten Bestrebungen erfüllten Gemeinschaft ist. Die Schrift ist ein Mahnruf, politische Dinge, die durch das Tor der Loge sonst keinen Einlaß finden sollten, abzutun und sich zum Heile unseres Vaterlandes wieder in vollem Umfange und aus tiefstem Herzen der eigentlichen Arbeit der Loge zuzuwenden.

Der Einführung in das vielverkannte Wesen der Freimaurerei dienen ferner:

Boehn, Otto: Wege zur Freimaurerei. Gedanken über die geistig-sittliche Entwicklung des Menschentums. (92 S.) 1922 . . . M. 1.20

Keller, Geh. Archivrat Dr. Ludwig: Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. Preisgekrönt. 2. Aufl. Mit einer Einführung von August Horneffer. (XVIII, 169 S.) 1922
Brosch. M. 3.—, geb. M. 4.20

Neumann, Dr. Otto Philipp: Freimaurertum, Geschichte, Wesen und Ziele mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Freimaurerei. Preisgekrönt. 2. Aufl. (XI, 116 S.) 1922 M. 2.50

Clausen, Ernst: Die Freimaurer. Einführung in das Wesen ihres Bundes. Vermehrt durch ein Schlußkapitel: Die Gegner der Freimaurerei von Prof. Paul Wagler. (42 S.) 1922 M. —.50

Das vollständige Verzeichnis der für die Öffentlichkeit bestimmten freimaurerischen Schriften meines Verlages steht kostenlos zu Diensten.